

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

---

ADIÓS, HISTORIA, ADIÓS

MANUEL CRUZ

# ADIÓS, HISTORIA, ADIÓS

*El abandono del pasado  
en el mundo actual*



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA  
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición, 2012 (Oviedo, Nobel)  
Primera edición FCE Argentina, 2014

---

Cruz, Manuel

Adiós, historia, adiós : el abandono del pasado en el mundo actual . - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2014.

237 p. ; 21x14 cm. - (Filosofía)

ISBN 978-987-719-006-9

1. Filosofía. I. Título

CDD 190

---

Armado de tapa: Juan Balaguer

D.R. © 2014, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA, S.A.  
El Salvador 5665; C1414BQE Buenos Aires, Argentina  
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar  
Carr. Picacho Ajusto 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-987-719-006-9

Comentarios y sugerencias: [editorial@fce.com.ar](mailto:editorial@fce.com.ar)

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA – *PRINTED IN ARGENTINA*  
Hecho el depósito que marca la ley 11723

## ÍNDICE

<i>Introducción</i> .....	9
I. <i>¿Qué hacemos cuando recordamos?</i> <i>(Las fronteras del tiempo)</i> .....	13
II. <i>Un instante de duda: Modernidad,</i> <i>¿apeadero o final de trayecto?</i> .....	41
III. <i>Libertad, igualdad, responsabilidad.</i> <i>(Acerca de si procede hacer referencia a valores</i> <i>al hablar de política)</i> .....	69
IV. <i>La razón, según y cómo. (Acerca del valor político</i> <i>de las emociones)</i> .....	93
V. <i>El pasado en tanto que territorio de un conflicto</i> .....	127
VI. <i>Memoria: ¿extrañeza o reconciliación?</i> .....	163
VII. <i>Ese raro efecto llamado yo</i> .....	191
 <i>Desembocadura (o conclusión): adiós, historia, adiós</i> .....	207
<i>Índice de nombres</i> .....	231
<i>Índice general</i> .....	235

## INTRODUCCIÓN

EL SUBTÍTULO del presente libro (*El abandono del pasado en el mundo actual*) pretende prevenir un malentendido que el solo título, sin más compañía, podría contribuir a generar, a saber, el de que lo que se busca en estas páginas es reeditar, con unas pocas actualizaciones cosméticas, la conocida y sobradamente debatida tesis de Francis Fukuyama según la cual la historia ha terminado. Mejor será entonces, aunque únicamente sea por si acaso, que lo dejemos bien claro desde el primer momento: la historia no ha terminado, somos nosotros quienes la hemos abandonado. *Adiós, historia, adiós* intenta reconstruir el discurso de dicha despedida. El título no podía tener otro sentido porque si por historia entendemos esa temporalidad intersubjetiva en la que todos estamos inmersos, es obvio que seguimos permaneciendo en ella, entre otras cosas porque no es posible salir de ahí. Venimos de donde venimos, y ese lugar de procedencia (el pasado) nos constituye. De la misma manera que también constituye nuestra propia condición el proyectarnos permanentemente hacia lo que aún no es.

El problema no es ese. El problema debería plantearse a la manera en que lo hizo Nietzsche al hablar de la muerte de Dios (o Foucault al hacerlo de la del hombre). Como es sabido, quería expresar Nietzsche con esa paradójica formulación (¿cómo podría morir un ser definido como eterno e inmaterial?) que habíamos dejado de necesitar dicha idea (al igual que Foucault estaba convencido de la obsolescencia de la idea de hombre). Pues bien, de manera análoga acaso una de las características en mayor medida destacadas del momento actual sea precisamente el convencimiento cada vez más generalizado de que el recurso a la historia ya no ilumina nuestro presente, ha dejado de funcionar como

fuentes de recursos para entenderlo mejor y, en la misma medida, para orientar nuestra trayectoria futura.

No hemos llegado a este escenario por casualidad, ni tampoco como resultado de ninguna fatalidad o destino. En cierto modo incluso podríamos decir que constituye un desenlace previsible de la confluencia de un esquema mental con el que abordar lo humano, el diseñado por la Modernidad, y las transformaciones que ha ido sufriendo nuestra sociedad en los planos social, económico y político en las últimas décadas. El proyecto moderno nace con el desarrollo del modo de producción capitalista y lo ha acompañado en sus cambios hasta el presente. Ambos —proyecto y realidad material— han sufrido su propia evolución, que no siempre ha ido acompañada.

En todo caso, ideas como la de progreso o expectativas como la de la universalidad de determinados conceptos (la razón) o valores (la dignidad del individuo) encontraban acomodo en una visión global de la historia, al tiempo que parecían adaptarse, como una segunda piel, a un sistema económico que daba la impresión de poder crecer indefinidamente y que tomaba al planeta por entero como escenario de sus actividades. Pero conocemos las vicisitudes de esta relación. Tanto el propio orden económico-social como su representación en la esfera de lo imaginario venían atravesados por profundas contradicciones que han terminado por estallar.

El ideal ilustrado acabó dando lugar a patologías en el plano del discurso político (con sus correspondientes barbaries, de derecha e izquierda, como ya se ha convertido en un lugar común repetir) que finalmente han quedado asociadas al siglo xx mismo. Por su parte, el modelo de crecimiento económico y de producción de riqueza que en algún momento llegó a parecer insuperable ha ido adoptando, tras la desaparición de cualquier modelo alternativo que pudiera funcionar a modo de elemento corrector de sus excesos, una deriva tal que ahora se diría que precisamente él constituye la causa de buena parte de los males que nos asuelan. En definitiva: ni estamos donde esperábamos ni somos como

(¿o quienes?) creíamos podría ser una forma un tanto apresurada de resumir la percepción que en esta época tenemos de nosotros mismos y del lugar en que hemos venido a desembocar. De ahí a afirmar que no hemos aprendido nada de la historia o, peor aún, a sostener que la historia nada puede enseñarnos no hay más que un paso, que la presente obra intenta mostrar que ya hemos empezado a dar.

Todo lo cual debería bastar, sin necesidad de más elaboradas consideraciones, para dejar claro que lo que se halla en juego en las discusiones que a continuación se exponen —a menudo de apariencia y terminología algo académicas, a pesar de los esfuerzos del autor— es algo que desborda, con mucho, el interés de los especialistas, para adentrarse de lleno en las preocupaciones, no ya de cualquier lector, sino de cualquier habitante de la hora presente. ¿O es que afirmaciones de apariencia generalista como la de que el mundo ha dejado de ser el escenario dócil en el que materializar nuestros sueños o la de la creciente importancia de la incertidumbre no pueden ser traducidas, sin el menor esfuerzo, a afirmaciones bien concretas acerca de nuestra realidad más inmediata? ¿Acaso no constituye uno de los rasgos más característicos de la experiencia del hombre contemporáneo el sentirse, en todos los aspectos de su vida, extremadamente vulnerable ante la incertidumbre? ¿Y qué decir del convencimiento generalizado de la caducidad irreversible de nuestros ensueños utópicos, de cualesquiera fantasías colectivas de una transformación radical, en clave igualitaria, de lo existente? ¿Alguien se atrevería a sostener que constituyen brumosas afirmaciones abstractas sin una referencia identificable en lo que nos rodea? Lo que es como decir: no hay manera de no quedar concernido por todo lo que a continuación se plantea, que no deja de ser una variante o una posibilidad de lo que nos es dado pensar. O tal vez con mayor exactitud, de lo que no nos queda más remedio que pensar. De lo que estamos obligados a pensar porque nos va la vida en ello.

Pero que nadie vaya a interpretar, debido a un énfasis tal vez excesivo o a un tono probablemente inadecuado, que estas últimas

afirmaciones aspiran a ser algo parecido a una interpelación dirigida al lector. Si de alguna forma tuviera que describir el sentido de las mismas diría que constituyen más bien *una petición de ayuda*. Seguro que adivinan por dónde voy. Creo que era Jean-Luc Godard quien, para aludir al carácter nunca del todo clausurado de los productos artísticos, siempre pendientes —en la medida en que posean una mínima calidad— de ser interpretados de otra manera por quienes los analizan, afirmaba algo así como que la película *la termina el espectador*. Años antes, Wittgenstein había manifestado algo extremadamente parecido, en esa otra ocasión para referirse a un libro suyo, el *Tractatus*. Intentando explicarle al que iba a ser su editor, Ludwig Ficker, la naturaleza y las cualidades de la obra, dio en escribir la célebre frase: “Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no está escrito”, y añadió, subrayando él mismo las palabras: “Y es esa segunda parte precisamente lo que es lo importante”.<sup>1</sup> Pues bien, si el libro que ahora el lector tiene en sus manos ha alcanzado la mínima calidad requerida, de él debería poder decirse lo mismo. Con un añadido, para no dejar margen a los malentendidos: esta parte todavía no escrita del libro es la que le toca completar al lector con su propia lectura. Ánimo y buena suerte. Seguro que lo mejora.

<sup>1</sup> Carta de Wittgenstein a Ficker citada por Allan Janick y Stephen Toulmin en *La Viena de Wittgenstein*, Madrid, Taurus, 1974, p. 243.

## I. ¿QUÉ HACEMOS CUANDO RECORDAMOS? (*Las fronteras del tiempo*)

Hemos olvidado hace tiempo el ritual según el cual fue edificada la casa de nuestra vida. Pero cuando hay que tomarla por asalto y empiezan a caer las bombas enemigas, ¡qué de antigüedades descarnadas y extrañas no dejan estas al descubierto entre los fundamentos!

WALTER BENJAMIN, *Dirección única*

### 1. A MODO DE PREÁMBULO

En una conferencia pronunciada probablemente en 1957, titulada “Labor, trabajo, acción” —conferencia que constituye el germen de su gran obra *La condición humana*—, Hannah Arendt empezaba con una pregunta “aparentemente extraña” (según sus propias palabras), a saber, “¿qué hacemos cuando actuamos?”. Pues bien, a mí me agradaría, modestamente y sin pretender emular a una de las filósofas que más admiro, iniciar este capítulo con una pregunta en cierto modo paralela: ¿qué hacemos cuando recordamos? Anticipo, a título de hipótesis, la respuesta que intentaré argumentar en el presente texto: lo que hacemos es fundar el pasado, esto es, establecer lo que podríamos denominar unas particulares y específicas *fronteras del tiempo*.

Pero incluso este simple enunciado está lejos de ser obvio o evidente por sí mismo. Se impone, de manera ineludible, como condición para poder proseguir esta andadura, empezar por preguntarse si es posible decir algo sustantivo sobre la idea de frontera desde el punto de vista filosófico. Está claro que el uso primordial del término “frontera” es de carácter descriptivo, y refiere,

por decirlo rápidamente, a la línea que separa un Estado de otro. Pero caben otros usos figurados del término: por ejemplo, cuando lo empleamos para designar la línea imaginaria que separa ámbitos abstractos. Así entendido —esto es, aproximándolo al concepto de límite— no hay duda de que el término está muy presente a lo largo de toda la historia de la filosofía, con lo que mi motivo inicial de preocupación empezó a desvanecerse gradualmente.

En efecto, en el pasado uno de los tópicos por excelencia de la discusión filosófica era el de “los límites del conocimiento” y, ya en la contemporaneidad, han proliferado las propuestas de trazar “líneas de demarcación” (una variante de “frontera”, a fin de cuentas) no solo entre ámbitos, sino también entre conceptos: se ha teorizado sobre el dibujo de las diferencias entre ciencia y metafísica, entre conciencia verdadera y falsa conciencia (o ideología), entre filosofía y literatura, y tantas otras. Algo muy parecido, por cierto, a lo que ha sucedido en otras esferas del saber, como la de la historia de la ciencia, en la que la discusión de los últimos decenios ha estado dominada por el debate acerca de cómo delimitar los diferentes momentos del desarrollo del conocimiento científico (más conocidos como paradigmas). Conceptos como “ruptura epistemológica”, “revolución científica”, “cambio de *episteme*” y alguno más pueden ser considerados, bajo esta luz, como formas diversas de nombrar las fronteras que han surgido en las historias de las diferentes disciplinas científicas.

En el fondo, tiene poco de raro esta cuasi omnipresencia de la metáfora fronteriza. Rorty lo explicitó en su última época, pero hace bastante más tiempo el propio Nietzsche nos había advertido acerca del enorme peso que tienen las metáforas en el pensamiento, especialmente aquellas que parecen haber olvidado su origen (tengo en la cabeza, desde luego, lo que puede leerse en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*<sup>1</sup> acerca de la verdad como metáfora): la tradición filosófica occidental en muchos mo-

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, en Nietzsche, Madrid, Gredos, 2009.

mentos parece no solo cautivada por, sino también cautiva de, metáforas e imágenes (sobre todo de origen espacial, aunque no solo) que han terminado por adquirir consistencia de categorías: pensemos en el uso, tan generalizado como acrítico, de términos como “superficial” frente a “profundo”, “superior” frente a “inferior”, “claro” frente a “oscuro”, “transparente” frente a “opaco”, por citar solo los primeros que me vienen a la cabeza.

Sin embargo, más significativo que esto tal vez sea ese otro fenómeno que parece estar produciéndose en estos momentos, según el cual las transformaciones que pueda experimentar un término en su uso originario resuenan casi inmediatamente en su uso metafórico. Así, el hecho de que los procesos de transformación política, social, económica y cultural que están teniendo lugar en el planeta en los últimos tiempos aboquen a un nuevo escenario, que solemos subsumir bajo el rótulo genérico de “globalización”, está repercutiendo de manera directa en la esfera de lo imaginario. También aquí hemos pasado a hablar de “globalización”, esto es, de “desaparición de las fronteras” (o cualesquiera de sus equivalentes: disolución de los géneros, transdisciplinariedad, etc.) con una llamativa rapidez.

Esta inicial referencia a las desventuras de la metáfora permitiría desarrollos teóricos ciertamente interesantes, pero que nos apartarían de la sustancia de lo que pretendemos plantear. En todo caso, valdrá la pena dejar señalada, aunque solo sea a modo de apunte, la transformación experimentada en pocos años por una contraposición conceptual inequívocamente fronteriza. Me refiero a la contraposición dentro/fuera. En la literatura filosófico-política de finales de los sesenta y principios de los setenta, la idea de la marginación (esto es, de la posibilidad de salir o escapar de lo que entonces tendía a denominarse *el sistema*) presentaba unas determinaciones abiertamente positivas que la oponían de forma abierta a la integración (la cual presentaba unas fuertes connotaciones de sumisión, cuando no de control) de quienes aceptaban participar en las estructuras de dicho sistema. Hoy, en cambio, muy probablemente como consecuencia del fracaso histórico de los grandes pro-

yectos emancipadores, la contraposición parece haber adoptado el signo opuesto, de manera que es habitual encontrarse con que las fuerzas políticas que todavía se autodenominan *progresistas* colocan como objetivo prioritario de sus propuestas “la lucha contra la exclusión”. En tales discursos el concepto de exclusión describe la situación de determinados grupos o sectores sociales que no consiguen integrarse en las sociedades occidentales de capitalismo avanzado, en el sentido de que ni encuentran acomodo estable en su red institucional ni tienen apenas posibilidades de alcanzarlo. (El concepto, por tanto, va más allá del de pobreza material y hace referencia a la ausencia de relaciones y de recursos disponibles como un rasgo característico de los excluidos, a los cuales en ese sentido lo definiría su extremada vulnerabilidad, vulnerabilidad derivada de su nulo peso político y de la falta de reconocimiento social.)

Está claro, pues, que la metáfora de la frontera da mucho de sí. Tanto que resulta forzoso elegir entre los numerosos desarrollos posibles. Para hacerlo, haré uso de un razonamiento bien simple. Partiendo de la base de que, sin duda, el uso “natural” del concepto se refiere a las fronteras *espaciales*, lo que me agradaría plantear a continuación es la plausibilidad de otro tipo de fronteras, de naturaleza cualitativamente distinta, y en cierto sentido opuesta: las fronteras *temporales*. Por especificar solo un poquito más la propuesta: me agradaría en lo que sigue analizar explícitamente hasta qué punto en esa particular reflexión acerca de la temporalidad que es la reflexión histórica encontramos propuestas que, sirviéndose directamente del término o de cualesquiera de sus variantes (límites, cortes, fracturas, etc.), piensan el devenir humano bajo esa misma figura de la discontinuidad.

## 2. LAS FRONTERAS DEL TIEMPO

Que la historia sea continua o discontinua, esto es, que contenga o no en su interior algún tipo de fronteras, es algo que no puede determinarse en sí mismo o por sí solo, sino que depende a su vez

de una cuestión anterior, a saber, la de si la historia está hecha únicamente de acontecimientos repetibles o, por el contrario, tienen cabida en ella acontecimientos irrepetibles. Está claro que solo aceptando en algún grado la irrepetibilidad cabe pensar en la existencia de saltos en lo histórico. Para nosotros, hoy, aceptar dicha idea no nos genera ningún conflicto: tanto se ha generalizado el tópico de que la historia, por decirlo con las paradójicas palabras de Valéry, es “la ciencia de las cosas que no se repiten”. Pero el carácter casi obvio con el que se nos aparece la idea no debería impedirnos examinarla con atención, no fuera el caso de que deslizara supuestos francamente discutibles o nos abocara a consecuencias teóricas y prácticas poco deseables.

Frente al generalizado convencimiento de que la esfera de la naturaleza constituye el dominio de la repetibilidad,<sup>2</sup> la esfera de lo humano tiende a ser vista con la misma normalidad en este tópico como el ámbito en el que no rige ciclo ni reiteración alguna. Y si alguien cometiera la grosería intelectual de argumentar que la vida humana en cuanto tal no deja de ser un hecho natural, de inmediato los defensores de este lugar común le replicarían que no cabe comparar la caducidad consustancial a todo ser vivo con la muerte de un ser humano, que constituye la fractura del tiempo por excelencia, imposible de ser pensada como un simple momento del ciclo de la vida.

Pues bien, vale la pena preguntarse: ¿es el tópico tan obvio como su reiterado uso parece dar a entender? Por supuesto que no, cosa que se hace evidente si pensamos en esas situaciones en las que, inversión afectiva mediante, consideramos único e irrepetible a un animal.<sup>3</sup> En dichas situaciones pasa a primer plano el hecho

<sup>2</sup> Me refería por vez primera a este lugar común en mi temprano *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986 (ahora reeditado en Santiago de Chile, Perseo, 2012), y posteriormente en mi *Filosofía de la historia*, Madrid, Alianza, 2008.

<sup>3</sup> Recordarán las palabras que el zorro dirige al pequeño príncipe en la célebre obra de Antoine de Saint-Exupéry, *El principito*, Madrid, Alianza-Emecé, 1971, pp. 82 y 83: “Mi vida es monótona. Cazo gallinas y los hombres me cazan

de que tales términos —así como sus opuestos: repetible, general...— nombran en realidad un tratamiento por nuestra parte en el que se procede a destacar lo que nos permite diferenciar ese ser y reconocerlo en su individualidad —mientras que en el opuesto, lo destacado es lo que ese mismo ser comparte con otros—.

Sin duda, en la mayor parte de los planteamientos acerca de la presunta superioridad de la especie humana sobre el resto de las especies parece subyacer el convencimiento de la *irrepetibilidad* de aquella. Pero habría que ir con mucho cuidado antes de abandonarse, tan acriticamente, a un tal convencimiento. Acerca de alguno de los argumentos más tópicos de la mencionada superioridad ha ironizado, con su proverbial brillantez, Montaigne:

¿Por qué un ganso no va a decir: “Todos los elementos del universo se refieren a mí: la tierra me sirve para andar, el sol para iluminarme, las estrellas para infundirme sus influjos? [...] Soy el favorito de la naturaleza. ¿Acaso el hombre no me cuida, no me aloja, no me sirve?; por mí hace sembrar y moler; si me come, también se come a otros hombres, compañeros suyos, y además yo me como a los gusanos que lo matan y se lo comen”. Lo mismo diría una gull, y aún más magníficamente, dada la libertad de su vuelo.<sup>4</sup>

En definitiva, es el mecanismo del interés el que activa la condición de irrepetible,<sup>5</sup> de la misma forma que es su contrario —la indiferen-

---

a mí. Todas las gallinas se parecen y todos los hombres se parecen; por consiguiendo me aburro un poco. Si tú me domesticas, mi vida estará llena de sol. Conoceré el rumor de unos pasos diferentes a todos los demás. Los otros pasos me hacen esconder bajo la tierra; los tuyos me llamarán fuera de la madriguera como una música. Y además, ¡mira! ¿Ves allá abajo los campos de trigo? Yo no como pan y por lo tanto el trigo es para mí algo inútil. Los campos de trigo no me recuerdan nada y eso me pone triste. ¡Pero tú tienes los cabellos dorados y será algo maravilloso cuando me domestiques! El trigo, que es dorado también, será un recuerdo de ti. Y amaré el ruido del viento en el trigo”.

<sup>4</sup> Michel de Montaigne, *Los ensayos*, Barcelona, Acantilado, 2008, p. 792.

<sup>5</sup> Es lo que, a fin de cuentas, aplicado a esa apasionada forma de interés que es el amor, tiene escrito Pablo Neruda en el poema número 14 de su famoso li-

cia— lo que provoca la caída del objeto en los abismos de la repetibilidad. Pero habrá que añadir a renglón seguido que la indiferencia es un término relacional, no una determinación que haga referencia a una cualidad ontológica que las cosas pudieran tener en sí mismas, con independencia de sus observadores.<sup>6</sup> El historiador francés Pierre Chaunu<sup>7</sup> ha calculado en más de 300 mil millones los hombres hoy ya muertos (hombres “que tuvieron ocasión de enterrar también a sus muertos, todos diferentes, irrepetibles”, por utilizar las palabras de Fernando Savater, quien ha comentado este dato).<sup>8</sup> El ejemplo, del que ya me he servido en alguna otra ocasión,<sup>9</sup> cumple, en su exageración, la función de mostrar la dudosa utilidad de la categoría de irrepetibilidad. No queda más remedio que preguntarse si 300 mil millones de irrepetibles no empiezan a ser *demasiados irrepetibles*, esto es, si no pulverizan la idea de irrepetibilidad hasta el extremo de convertirla, incluso, en sospechosa de vehicular un sofisma.

En realidad, esta manera, tan sumamente extendida en nuestro tiempo, de considerar el valor de los acontecimientos humanos no siempre fue la dominante en la sociedad. Hubo épocas en el pasado en las que la opinión dominante era la de que también

---

bro 20 poemas de amor y una canción desesperada: “A nadie te pareces desde que yo te amo”.

<sup>6</sup> En su trabajo “Hacia un modelo de cambio conceptual: espacios controversiales y refocalización”, en *Revista de Filosofía*, vol. 29, núm. 2, 2004, pp. 7-19, Oscar Nudler se ha servido de esta noción (*refocalización*) para defender una posición en último término análoga a la que aquí se está proponiendo, solo que en el ámbito específico de las revoluciones científicas.

<sup>7</sup> Pierre Chaunu, *Historia y decadencia*, Barcelona, Juan Granica, 1983.

<sup>8</sup> Concretamente en su libro *Despierta y lee*, Madrid, Alfaguara, 1998, p. 358. Probablemente el cálculo de Chaunu, recogido por Savater, sea un tanto exagerado. Si atendemos a lo que escribe Carl Haub en su trabajo “How Many People Have Ever Lived on Earth?” (*Population Today*, noviembre-diciembre de 2002), la estimación debería reducirse a *solo* 106 miles de millones (o millardos). De cualquier forma, resulta evidente que el matiz, planteado por mor de una corrección científica fronteriza con el escrúpulo, no invalida el argumento principal del cuerpo del texto (ni, menos aún, el comentario de Fernando Savater): tanto 300 como 106 miles de millones sigue siendo un número exageradamente alto de seres *irrepetibles*.

<sup>9</sup> En mi *Filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 189.

la esfera de lo humano funcionaba por ciclos. En un texto francamente sugestivo titulado “Historia e inmortalidad”, Hannah Arendt ha señalado en qué forma el pensamiento cristiano aceptaba una visión cíclica del tiempo y, por tanto, la posibilidad de que los acontecimientos humanos pudieran repetirse. Para san Agustín, en concreto, dicha posibilidad no le resultaba en absoluto inquietante ni contradictoria con el resto de su doctrina. Antes bien al contrario: “Desde su punto de vista el problema era que ningún acontecimiento puramente secular podía o debía ser nunca de importancia central para el hombre”.<sup>10</sup> En consecuencia, que pudieran reiterarse, con o sin variaciones, circunstancias o conductas que ya se habían producido en el pasado no le generaba la menor violencia teórica.<sup>11</sup>

Es al llegar a la época moderna cuando esta concepción empieza a experimentar un cambio radical hasta llegar a la situación actual, en la que la tendencia más extendida es a creer que la calificación de “irrepetible” otorgada a un suceso cualquiera lo define como formando parte de una categoría superior. Es esta una visión muy frecuente, y a menudo bienintencionada.<sup>12</sup> No es forzoso entrar a discutir esto (a fin de cuentas, como es sabido, el infierno está empedrado de buenas intenciones). Lo que ahora importa es destacar en qué medida semejante cambio da lugar a una relevante consecuencia: constituye la genuina condición de posibilidad para empezar a tematizar las rupturas, los saltos, las

<sup>10</sup> Hannah Arendt, “Historia e inmortalidad”, en *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 50.

<sup>11</sup> El único acontecimiento histórico cuya repetición, por principio, no podía aceptar san Agustín era la vida y la muerte de Cristo: “Cristo solo ha muerto una vez por nuestros pecados y, resucitado de entre los muertos, ya no muere más”, escribe en *La ciudad de Dios*, xii, 13.

<sup>12</sup> Por más que resulte notorio que desemboca en algunos callejones sin salida, como el expresado gráficamente por Kingsley Amis en el verso: “¿Cómo estar seguro de las cosas, sin nada con que compararlas?”, pero perseguir esta idea nos alejaría sobremanera de lo que estamos intentando plantear ahora. Encuentro la cita en la autobiografía de su hijo, Martin Amis, *Experiencia*, Barcelona, Anagrama, 2001, p. 128.

grandes discontinuidades en el tiempo histórico. Buena prueba de ello lo constituye el dato, subrayado por la mencionada Hannah Arendt, de que san Agustín se resistió siempre a atribuir carácter único, excepcional, a acontecimiento secular ordinario alguno, hasta el punto de que dedicó treinta años de su vida a intentar refutar la creencia —muy extendida en su tiempo, tanto entre cristianos como entre paganos— de que la caída de Roma había constituido un acontecimiento decisivo.

### 3. LO QUE SE REPITE Y LO QUE SE COPIA

Hace un tiempo, debatiendo sobre estos mismos asuntos, propuse una formulación que por aquel entonces me pareció afortunada: “El futuro no se predice, se produce”, escribí, con una rotundidad a la que era muy proclive. Quería subrayar con tales palabras que la pretensión cientificista de elaborar una calidad de conocimientos acerca de lo humano que nos permita anticipar conductas está abocada al fracaso, en la medida en que no toma en consideración la capacidad humana para interrumpir los procesos, para iniciar nuevas líneas de actuación, para inaugurar temporalidades propias. El planteamiento, así formulado, reiteraba, intentando aportar nuevos argumentos que la enriquecieran, la vieja contraposición (como mínimo kantiana: estoy pensando en concreto en la tercera antinomia de la *Crítica de la razón pura*) entre necesidad y libertad. Sin embargo, cuando, algunos años más tarde, tropecé con mi frase, citada en el libro de Concha Roldán *Entre Casandra y Clío*,<sup>13</sup> me di cuenta de que, sin haber sido yo del todo consciente, había dejado planteada la cosa en términos relativamente abiertos (por no decir ambiguos sin más). Porque la expresión “se produce”, además de aludir a un *hacer*, a un *llevar a cabo*, a un *realizar*, por parte de un determinado sujeto que se constituye por ello mismo en actor, también puede hacer referencia a un mero *ocurrir*,

<sup>13</sup> Concha Roldán, *Entre Casandra y Clío*, 2ª ed., Madrid, Akal, 2005.