

La aceleración de la historia y la reducción del presente

PEDRO CANALES GUERRERO Y MIJAÍL MÁLISHEV KRASNOVA*

Recepción: 9 de junio de 1999
Aceptación: 3 de septiembre de 1999

Se corre tan deprisa y se piensa tan despacio.
Julio María Sanguinetti

History and Reduction of the Time in the Present

Abstract. *In the article the authors carry out an analysis of the relationship between the history and the philosophy of history. The central idea is the reduction of the present, that is, the decrease of the experience of the past that can be useful for the present and for the future as the consequence of condensation of innovation.*

Introducción

Todo el mundo sabe que una cosa es saber qué era el pasado antes y sin nosotros, y otra es tratar de saber qué significa el pasado para y con nosotros e, incluso, para las futuras generaciones. Al recurrir al pasado tratamos de entender no sólo cómo se comportó, pensó y sintió la gente que vivió antes de nosotros, sino cómo tenemos que vivir, de qué manera estamos o podemos estar en la historia. Para el historiador el pasado existe como una realidad en sí que, estrictamente, se encuentra fuera de sus propios proyectos y aspiraciones dirigidas al futuro. El historiador ve su tarea como la elaboración de un conocimiento objetivo sobre el pasado, trata de comprender el pasado en su *otredad* con respecto al presente, con lo que evita cualquier anacronismo o interpretación injustificada por analogía con el presente. Para el filósofo (o para el historiador en calidad de filósofo) el pasado existe sólo en relación con el presente y con el futuro, porque el pasado también esconde tendencias o posibilidades que no han sido realizadas en la historia. El interés por el pasado se basa no sólo en la curiosidad de conocer la historia, sino en la necesidad de vivir en ella. ¿Hasta qué punto vivimos en la historia? ¿Qué es lo que nos convence de ello? Vivimos en la historia porque

estamos seguros de que se nos brindan posibilidades duraderas que van más allá de lo que ahora se realiza, y por ello experimentamos el futuro. Sabemos que en el ahora no empezamos desde cero sino que, en cierto modo, estamos aquí después de haber tomado unas posibilidades y excluido otras, aun involuntariamente, es decir, estamos en cierta forma condicionados por lo que ya ha sido, y por eso experimentamos el pasado. En la medida en que nos apropiamos de las posibilidades, hacemos y vivenciamos el presente. Por tanto, el tiempo es la unidad dialéctica de la posibilidad –futuro–, de la necesidad –pasado– y de la operatividad –presente.

I. Historia y filosofía de la historia

Si la gente que vivió antes de nosotros hubiera demostrado que su modo de vivir fue el único posible, entonces la historia sería inútil. Hombres y pueblos sin futuro –que no esperan ningún después– “son hombres y pueblos incapaces para futurizar, incapaces para romper el ritmo de sucesión, de la edad y de la duración para recomponer la marcha misma del tiempo, para dar otro tiempo al tiempo” (Ellacuría, 1991: 345). Ningún conocimiento sobre el pasado permite juzgar a la historia como un almacén donde se guardan las fórmulas o las recetas que nos otorgarán la oportunidad de resolver todos los problemas que nos acosan en el presente y de definir quiénes somos en la historia y qué significa la historia en relación con nosotros. Cada tiempo da su respuesta a esta interrogante y ninguna resulta definitiva para quienes

* Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México. Teléfono: (7) 213 14 07.

viven en otros tiempos; quizá por eso se tiene la impresión de que nadie es capaz de aprender algo del estudio de la historia para sus fines prácticos, impresión que, por su sentido, es equivalente a otra afirmación: *de la historia se puede deducir todo y cualquier cosa*. La historia no es un proceso de aprendizaje del cual podría deducirse alguna sabiduría válida para todos los tiempos y pueblos, pero, en el aspecto que nos concierne, siempre existe una continuidad específica que provoca que las significaciones y los valores creados tiempo atrás pervivan y tengan continuidad política o cultural. Si el historiador ve la historia con los ojos de los agentes del drama del pasado referido en sus trabajos (lo que no excluye, sino presupone, el uso retrospectivo de la categoría de lo posible), la mirada filosófica, con el trabajo del historiador como punto de partida, se concentra en la visión del hombre contemporáneo que aspira a ver en la historia la propia imagen proyectada en un futuro. Si la historia es la duración en que vemos el tiempo desde el pasado, la filosofía de la historia es la *previsión* en que vemos el tiempo desde el futuro: el futuro es el que configura el pasado.

El historiador de nuestros días, no importa qué época estudie —Antigüedad, Medioevo, Renacimiento o Modernidad—, es nuestro contemporáneo porque vive en la misma época que nosotros. Su contemporaneidad está presente en los métodos y conceptos que aplica al estudio del pasado, en la base empírica de que dispone y en los objetivos con que explora su material. Basta comparar los trabajos de los historiadores contemporáneos con las obras correspondientes de otros periodos históricos para observar diferencias significativas en los aspectos fáctico, metodológico y conceptual; el cambio en la exposición histórica casi siempre refleja un cambio en la manera de entender su presente, de hallarlo problemático o de vivirlo de otro modo. A todo historiador le queda claro que su ciencia, como cualquier otra, depende de *su tiempo*, de *su entorno sociocultural* y del nivel general en que se encuentra el conocimiento científico de su país. Nosotros juzgamos la pertinencia del conocimiento del historiador, sobre todo, con base en su capacidad para explicar cada vez más plena y objetivamente la vida de los hombres en las diferentes etapas de la historia. El objetivo de sus estudios históricos, desde luego, puede cambiar, pero no cambia la aspiración del historiador a estudiar el pasado como tal, aunque no necesariamente implique preguntarse, en sentido filosófico, cómo debe vivir él mismo en la historia. El historiador tampoco obliga al otro a una acción, sino que lo ilumina cuando éste decide realizarla.

Si la historia como profesión es una respuesta a interrogantes planteados por las generaciones pasadas, las cuales retomamos y tratamos de interpretar en calidad de historia-

dores, entonces la historia presente plantea ciertas tareas sin permitirnos estar satisfechos con lo alcanzado. Pero, en este caso, ya no se trata del sentido de la historia como ciencia, sino de la historia como un presente actuante en el que tenemos que convivir junto con un futuro siempre complejo, contingente e inseguro. El pasado posee tal dimensión temporal que la complejidad, la contingencia y la incertidumbre —inherentes a la generación que vivió su presente— resulta reducidas; este es un hecho innegable que constituye una premisa fundamental de la visión histórica.

Conocer la historia y vivir en ella son dos cosas distintas. El hombre vive en la historia no porque la conozca, sino porque experimenta una satisfacción —o más bien insatisfacción con su modo de vida. Unos quieren mantenerse y otros vivir de otra manera, he aquí “su historia”. Para ellos, el pasado no es objeto de conocimiento, sino un punto de partida, ya sea para resistir a los cambios o para adquirir otra cualidad. Vista de esta manera, la historia no es una respuesta, sino una pregunta dirigida a los hombres, es un problema que cada vez debe resolverse de un modo distinto. Como observa atinadamente Savater (1996: 41), “la insatisfacción es la reacción más general, espontánea y desinteresada que han consignado los humanos respecto a lo que en cada momento histórico constituía su presente... Siempre han tenido buenas razones para ello. Las mismas que asistían a Borges cuando acotó, hablando de uno de sus antepasados: «de tocaron, como a todos los hombres, malos tiempos en que vivir»”. Quizá, entonces, los seres humanos se mueven en la historia porque ésta, en cierto sentido, no les satisface. Su contemporaneidad consiste no tanto en que conocen mejor la historia que sus antepasados (lo que, indudablemente, tiene lugar), sino en que simplemente quieren vivir de manera diferente a la de sus antepasados.

Si careciéramos de importancia en la historia, entonces la historia tampoco tendría valor para nosotros; pero normalmente esto no es así. El hombre siempre es *alguien* en la historia (quizá el hombre no teme morir, sino morir siendo *insignificante*) y, por lo tanto, la historia tiene algún sentido para él; el valor de la historia siempre es específico, es decir, se revela de diversos modos en diferentes épocas, culturas y pueblos. No obstante, en cualquier caso, la historia no es una simple suma de los datos o testimonios sobre el pasado fijados en los documentos o crónicas, sino una imagen general obtenida del contexto del ser individual y social del hombre, quien ha tenido la responsabilidad de sí mismo y una posibilidad de elección. El hombre —cualquier hombre— que está predestinado a vivir en el presente no tiene derecho a ignorar aquello que le informa la investigación histórica objetiva, lo que, normalmente, “pone entre paréntesis”

cuando trata de resolver el problema de sus propios valores individuales y de su propio destino. La historia nos enseña, entre otras cosas, que nuestras convicciones personales son primarias respecto a cualquier estrategia de acción histórica; es un error de la ideología historicista creer que el proceso histórico contiene en sí las garantías del humanismo o de la felicidad, y que el hombre tiene que buscar en la historia su predestinación o considerarse un deudor de ella. La historia no es una hada-madrina que por sí sola puede organizar la vida humana de un mejor modo. La tarea principal de la orientación histórica reside en constituir un marco en donde el hombre tome en consideración las tendencias objetivas del desarrollo social, pero no para elevarlas al grado de finalidades últimas e incuestionables que debe aceptar sumisamente, en detrimento de sus convicciones morales y de sus esperanzas sobre el advenimiento de una sociedad más segura, justa y equitativa.

La ideología historicista que eleva a culto la historia quiebra la confianza de sus agentes en sus propias convicciones morales porque les enseña que deben apoyarse sólo en las normas confirmadas por determinada versión del “proceso universal”, y que siempre deben buscar en la historia la confirmación para sus acciones. Según esta lógica, si la historia se desarrolla en la dirección de una sociedad justa y feliz —un buen fin por sí mismo—, y responde a profundas necesidades de sus agentes, entonces es necesario “abreviar y mitigar los dolores del parto” (Marx, 1991: 8). En consecuencia, resultaría razonable ayudar al progreso de la historia, ya que siempre vencen aquéllos que adivinan su curso y, lo que es más importante, *alivian sus partos*. Igualmente habría que marchar al ritmo de la historia olvidando los propios escrúpulos y recordando que ésta justifica los principios que perviven y triunfan. En la palestra de la historia, a los vencedores no se les juzga y a los vencidos no se les compadece.

La filosofía del historicismo interpreta el proceso histórico como un movimiento hacia un fin determinado provocado por el *sujeto revolucionario*; ya que a tal sujeto se le adscribe el privilegio y la capacidad de la previsión histórica absoluta, todas las acciones políticas se legitiman por su *profecía del futuro*. Surge el tipo especial de sanción moral (el *moralismo político*) que elimina la capacidad moral de juicio independiente y construye una *moral universal* con base en la filosofía revolucionaria de la historia. El fundamento ideológico de la política *en correspondencia con la marcha de la historia* tiene consecuencias muy serias. En primer lugar, se libera el potencial revolucionario de los cambios legitimado por la necesidad de acelerar el movimiento histórico. En segundo lugar, la política puede adquirir la predisposición a la violencia

y al terror. Y en tercer lugar, esta política, orientada por la ideología historicista, se convierte en una actitud dogmática; el dogmatismo nada necesita tanto como una doctrina fortalecedora de las convicciones de sus adeptos por medio de la afirmación escatológica: el tiempo mismo trabaja a su favor. Los ideólogos del historicismo están convencidos de que sus proyectos e ideales poseen la trascendencia extratemporal y por lo tanto nunca, en ninguna circunstancia histórica, podrán ser cambiados. Por eso exigen a sus seguidores buscar en la lucha social (que deberá llevar estos ideales al triunfo) su predestinación suprema, considerarse como eternos deudores de ésta. Están proféticamente seguros de que, después de su muerte, las generaciones venideras continuarán su “causa sagrada” y la llevarán a su cumplimiento exitoso; al prevenir contra la confianza ciega en el triunfo de cualquier proyecto “consagrado” por las leyes férreas de la historia, Sartre (1994: 144) advierte: “tengo que limitarme a lo que veo; no puedo estar seguro de que los camaradas de lucha reanudarán mi trabajo después de mi muerte para llevarlo a un máximo de perfección, puesto que estos hombres son libres y decidirán libremente mañana sobre lo que será el hombre...”. Cada generación forja sus proyectos e ideales aunque probablemente serán reemplazados por las generaciones venideras. No hay garantía de que los hombres venideros, a favor de quienes sus padres hicieron tantos sacrificios, no resulten ingratos y se mofen de los gestos que a sus antepasados les parecieron tan nobles y heroicos.

Es obvio que nuestros antepasados fueron, en algún tiempo, contemporáneos. Los griegos o los romanos antiguos no sospecharon que vivían en la Antigüedad, y la gente del Medioevo no consideró que su tiempo era medieval. Sin embargo, la contemporaneidad del presente (la contemporaneidad viva) se distingue de la que ha existido en el pasado por una sola cualidad: tiene futuro; sólo el hombre contemporáneo, mientras vive, tiene futuro. Nuestros antepasados, que ya murieron, no tienen futuro; su futuro se quedó, de una vez y para siempre, en el pasado. El historiador puede comunicarnos, por supuesto, cómo las generaciones que ya se fueron se representaron su futuro, pero tales representaciones (junto con sus agentes) desaparecieron en el pasado a guisa de posibilidades no realizadas. Sería ingenuo suponer que, al reflexionar sobre el futuro, las generaciones anteriores pensaron en nosotros: ellas *soñaron* sobre su futuro. Nuestros predecesores vivieron en *su pasado*, (para ellos *su presente*), junto con un *futuro* (igual que para nosotros) muy complejo. Cada presente, tanto hoy como hace cien o mil años, tiene su propio futuro que, teóricamente, es un prospecto ilimitado de sus propias

posibilidades. Pero no cualquier futuro puede ser encarnado en el presente que luego se convertirá en pasado; en el camino hacia el futuro, los agentes de la historia seleccionan siempre sólo una parte del abanico de los proyectos posibles que, a través de sus esfuerzos y actividades, plasman en un nuevo presente, y con ello plantean una nueva configuración del futuro. “La historia del mundo no está de ninguna manera santificada –y más bien podría ser condenada–, por el hecho de que haya desechado otras historias posibles. Éstas tienen tanta importancia para el entendimiento como la historia real; quizás aun más valor para nuestras actitudes prácticas” (Castoriadis, 1998: 77).

Todos nosotros, que vivimos en el presente, estamos vinculados con el porvenir mediante metas, ideales, pronósticos e, incluso, utopías que, en cierto sentido, dirigen nuestra actividad cotidiana. Todos estos proyectos pueden cambiar o modificarse, por supuesto, en uno u otro grado. Se puede someter a crítica cada uno de ellos, demostrar sus errores o falsedades, pero para la gente que no estudia historia, sino simplemente vive en ella, estos ideales y pronósticos tienen gran importancia porque son una parte integrante de su existencia histórica. Precisamente la presencia de estos proyectos dirigidos hacia el futuro nos hace mirar al pasado no sólo con los ojos de las generaciones anteriores, sino con nuestros propios ojos. Nuestras ideas sobre el futuro influyen en cómo percibimos el pasado y de qué manera *vivenciamos* el presente. Esta capacidad de *futurición* es una de nuestras máximas posibilidades, tanto respecto a nosotros mismos como a la historia, es justamente lo que nos permite decir *doj tiempo al tiempo*. Carl Jaspers dijo alguna vez que el rechazo al futuro tiene como consecuencia la visión del pasado como algo acabado que por sí mismo ya no es cierto; sin la imagen del futuro es imposible tener conciencia filosófica de la historia.

Según Reinhart Koselleck (1993: 142), “el antes y el después constituyen también el horizonte de sentido de una narración (histórica) –*veni, vidi, vici*–, pero sólo porque la experiencia histórica de aquello que va a producir un suceso está insertada ya siempre en la necesidad del curso del tiempo”. La reflexión del filósofo sobre la historia se desenvuelve en el horizonte del tiempo abierto, mientras que el historiador se refiere a los acontecimientos que quedaron adheridos, en cualquier caso, al curso del tiempo perteneciente al pasado. La indeterminada complejidad de sucesos posibles, que presupone la vivencia de incertidumbres, constituye el fundamento de nuestra existencia en el presente a pesar de que nuestra conciencia aspira a superarla mediante la confianza en nuestros proyectos, pronósticos y programas. “La complejidad del mundo futuro”, escribe Niels Luhmann

(1996: 33), “se reduce por medio del acto de confianza. Al confiar, uno se compromete con la acción como si hubiera sólo ciertas posibilidades en el futuro. El actor une su futuro en el presente con su presente en el futuro. De esta manera ofrece a otras personas un futuro determinado, un futuro común, que no emerge directamente del pasado que ellas tienen en común, sino que contiene algo relativamente nuevo”. El historiador también relata que los agentes de la historia –objeto de su estudio– tenían confianzas e incertidumbres acerca de las posibilidades de su futuro, confianzas e incertidumbres que, empero, ya están en el pasado. Algunas de esas posibilidades ya habían entrado en el cuerpo de la historia, ya habían ocurrido, pero las otras (quizás la mayoría) no habían sucedido, aunque hubieran podido suceder. Y el historiador lo sabe, mientras que los agentes de la historia no lo sabían, como nosotros hoy en día no tenemos una certidumbre absoluta sobre lo que va a ocurrir mañana por la mañana. Precisamente, en virtud de este conocimiento, podemos afirmar que los historiadores saben más sobre el pasado de la humanidad en su conjunto en comparación de lo que supo esa humanidad en el pasado que era, en aquel entonces, *su presente*. Los historiadores tienen una indudable ventaja sobre los agentes de la historia: saben no sólo sus planes y proyectos, sino también los resultados concretos, plasmados en los acontecimientos posteriores. Por eso los historiadores pueden establecer la identidad de los agentes de la historia con más precisión, porque disponen de la información no sólo sobre el presente del pasado de ellos, sino sobre toda su trayectoria, incluyendo su final. La muerte, entre otras cosas, es una revelación trágica porque arroja una nueva luz sobre algunas acciones del difunto que antes parecían poco claras y, lo que es más importante, abre la posibilidad de entenderlo en su totalidad para evaluar más adecuadamente su lugar en el encadenamiento de los acontecimientos históricos. Así que la identidad del hombre no es sólo el resultado de su acción o de su intención, sino de su propia historia que obtiene su conclusión a veces más allá de la muerte.

II. Condensación de innovaciones y reducción del presente

El papel jugado por el futuro en el presente tiene gran significado para el estudio del cambio de percepción del tiempo. La intervención del futuro en el presente, que adquiere una magnitud sin precedente en nuestra época, lleva a un fenómeno llamado por Hermann Lübbe *reducción del presente*; esta reducción es la consecuencia de la *condensación de las innovaciones*. Lo que pasa es que, con el aumento de las innovaciones

por unidad de tiempo, se disminuye la distancia cronológica hasta aquel momento pasado que, en muchos aspectos, nos parece envejecido y en el que ya no podemos reconocer las características familiares del presente vital que nos envuelve. Este pasado nos parece ajeno, anacrónico y hasta cierto punto poco comprensible; según Eric Hobsbawm (1998: 234), “nunca antes el mundo, esto es, las vidas de los hombres y las mujeres que viven en la Tierra, se ha visto transformado de modo tan profundo, dramático y extraordinario en un periodo tan breve”.

Para aclarar el mecanismo de la *reducción del presente* a causa de la condensación de innovaciones, Lübke aduce un ejemplo concreto: Nicolás Maquiavelo manifestaba, en su tiempo, gran interés por la historia de la Roma Antigua, pero no era simplemente un interés histórico, sino uno sumamente práctico, pues el pasado antiguo le atraía como modelo de los significados que él trataba de aplicar para la evaluación de los acontecimientos de su época. Maquiavelo consideraba los sucesos políticos y militares de la historia romana como algo aleccionador en el sentido explicativo para su país, esto es, para la Italia del siglo XVI, lo cual significa que para el pensador florentino el presente, como espacio histórico y cultural, abarcaba mil quinientos años. El tiempo de experiencia era muy amplio y el horizonte del porvenir (las expectativas vinculadas con el futuro) también eran bastante extensas. En contraste, nuestro presente se redujo drásticamente en términos temporales al considerar la dinámica de los cambios de las tecnologías militares. En esta época de desarrollo impetuoso de la técnica, la posibilidad de utilizar la experiencia de guerras recientes, como modelo estratégico, incluso la de la Segunda Guerra Mundial, es muy limitada.

La reducción del presente, provocada por la multiplicación de descubrimientos e innovaciones, presupone la disminución progresiva del tiempo futuro en que el entorno técnico y cultural nos parecerá distinto al mundo vital de hoy. La reducción del presente significa la abreviación de los intervalos temporales durante los que podemos confiar en cierta permanencia de nuestras relaciones y expectativas. Cada hombre, desde su niñez, aprende los intervalos y los ritmos correspondientes a la duración de diferentes procesos, acontecimientos y relaciones. Aprende, por ejemplo, que su papá va a trabajar y no regresa a la casa en ocho horas, que una clase en su escuela va a durar una hora y que el juego con sus amiguitos en el parque tiene también un intervalo determinado. De esta manera, en cada uno de nosotros se elabora una serie de expectativas sobre la duración de diferentes procesos y acontecimientos; indudablemente estos ritmos tienen tanto base biológica como sociocultural. La

actual alteración de los ritmos, condicionados culturalmente, conduce a que nuestras expectativas de duración de los acontecimientos familiares se compriman en el tiempo, y por eso tenemos la impresión de estar condenados a vivir permanentemente en la prisa; los efectos de la aceleración del ritmo social tienen su límite en nuestra incapacidad biológica de seguirla. Según Pierre Bourdieu, la experiencia temporal, que cada vez se comprime, depende también de las condiciones económicas y del carácter de la actividad de los diferentes estratos sociales: si en un polo extremo se encuentran los desempleados y subproletarios para quienes el tiempo no vale nada y frecuentemente lo malgastan en chapuzas, en el otro polo se encuentran los empresarios y otros buscadores del éxito y la riqueza. La paradoja del estrés que sufren estos últimos consiste en que “cuanto más crece el capital económico y cultural, tanto más crecen las posibilidades de éxito en los juegos sociales y, por consiguiente, tanto más crece la propensión a invertir en ellos tiempo y energía y tanto más difícil resulta mantener dentro de los límites de un tiempo biológico no extensible todas las posibilidades de producción y consumo material y simbólico” (Bourdieu, 1999: 300).

Confiar en el futuro es anticipar los cambios posibles que, según nuestras expectativas, van a suceder y en función de cuya realización podemos elaborar una estrategia adecuada desde el presente. Lo que pasa es que cada *presente tiene un futuro propio* que, a su vez, está conectado con el *presente en el futuro*. Según Luhmann, cuando el futuro en el presente y el presente en el futuro permanecen idénticos, entonces se trata de *estados*, y cuando entre ellos surge la discontinuidad se originan *sucesos*; cuando los sucesos son rápidos y bruscos, la experiencia vital del presente y el horizonte del futuro devienen *incongruentes*. Esta aceleración de cambios producida por la llegada “prematura” del futuro puede ser causa de desorientación y desadaptación; de aquí se desprende que la confianza amplía nuestras posibilidades de orientación en el presente con miras al futuro y, sin embargo, al confiar en el futuro siempre corremos el riesgo de ser defraudados. La confianza que otorga continuidad estabilizadora a los tres modos del tiempo no elimina los eventuales peligros del fracaso en un futuro por la simple razón de que en cualquier momento podemos fallar o morir.

En la base de todo tipo de relaciones sociales se encuentra la confianza en que el otro ser humano no manejará su libertad según se le antoja, sino que cumplirán sus compromisos y sus actos responderán a las expectativas que los otros esperan de él. La confianza se funda en la motivación que encuentra su confirmación en la personalidad, en su capacidad de controlar el potencial perturbador de su

libre voluntad. Pero actuar de acuerdo con las normas institucionales o los roles sociales, no es todavía una base sólida de la cual puede surgir la confianza personal; ésta tiene que pasar una prueba en situaciones riesgosas. Para que se establezca una confianza personal sólida, el comportamiento de acreedor de compromiso debe tener la posibilidad de abusar de la confianza que el depositario abriga en él; más que eso, la confianza verdadera se consolida sólo cuando el acreedor honra el compromiso puesto en él y deja de lado sus propios intereses. Para que este sacrificio de los intereses sirva como confirmación de confianza, ésta “debe presentarse como una clase de oportunidad perdida y no sólo una postergación temporal de traición de la confianza” (Luhmann, *op. cit.*: 72).

La confianza no se basa sólo en las personas, sino también en las instituciones y organizaciones sociales. Desde el punto de vista de Luhmann, la *verdad*, el *dinero* y el *poder* son los medios de comunicación simbólicamente generalizados que despersonalizan la confianza y nos ayudan a reducir la complejidad en las relaciones sociales. La confianza es imposible sin la verdad; por ejemplo, un enfermo, aunque no conozca personalmente al médico, tiene que confiar en la veracidad del certificado que testimonia la capacidad del médico y, por lo tanto, posee un conocimiento adecuado para atenderle y curarle. La confianza en el dinero engendra un tipo de certeza equivalente: “cualquiera que tenga dinero, tiene a su disposición un medio *generalizado* de resolver los problemas y dentro de este contexto puede detener, en forma anticipada, las situaciones de problemas específicos” (*ibid.*: 86). La confianza en el poder político es premisa indispensable de la estabilidad en las relaciones entre los ciudadanos y las instituciones del Estado. En todos estos casos, los portadores de la confianza, a pesar de cierto riesgo, están relacionados mutuamente; por ejemplo, la mayoría de los ciudadanos tienen la confianza en el poder adquisitivo del dinero, aunque saben que éste sólo en parte está cubierto por un valor correspondiente de los fondos del Estado que, a su vez, abriga la confianza de que no todos los depositarios quieren convertir sus depósitos en efectivo; el ciudadano confía en que el Estado tiene el poder de garantizarle la seguridad y estabilidad y también sabe que el poder coercitivo no sería adecuado para realizar estas funciones constitucionales en el caso que un gran número de sus conciudadanos se rebelara y rechazara las decisiones de los órganos del poder; el ciudadano confía en el Estado y el Estado, a su vez, confía en la buena fe de sus ciudadanos. La confianza es posible ahí donde persiste la coincidencia de expectativas mutuas, aunque esto no excluye la posibilidad de transformar la estabilidad en emergencia e inseguridad.

Además, nuestro tiempo se caracteriza por la incertidumbre ya que muchos riesgos se derivan del carácter acentuadamente globalizante de la actividad humana, fenómeno que si se sufrió en épocas anteriores, no fue tan abarcador. Los peligros que emanan de los accidentes provocados por la intervención no deliberada del hombre en la naturaleza o por los resultados incontrolados de la agregación de las consecuencias colaterales de procesos de su decisión, se aumentan inesperadamente y producen sensación de pérdida de la experiencia del pasado. La destreza y habilidad adquiridas en el pasado llegan a ser poco útiles como base de nuestro juicio en el presente; pareciera que nuestro tiempo configura cada vez más una ruptura entre la tradición y la innovación: si las épocas anteriores se caracterizaban por la continuidad de los modelos de los significados instituidos por la tradición (que frecuentemente remontaba a las figuras míticas o legendarias), la modernidad se caracteriza por la discontinuidad que conlleva una reducción vertiginosa de los intervalos de cambio en cada esfera de la actividad humana. El vínculo entre lo que proviene del pasado y aquello que radica en el futuro deviene cada vez más problemático y contingente. Parece que la humanidad está en proceso de tránsito, y esta “inconveniencia” llega a ser permanente. Cornelius Castoriadis afirma, no sin razón, que la dirección en donde caminamos se define cada vez menos por *lo deseable* y, cada vez más, por *lo factible*. Los cambios vertiginosos (la condensación de las innovaciones por unidad de tiempo) no sólo engendran agitación y conmoción, sino también convierten la vida en algo inconcluyente y hacen más evidente la idea de que todo lugar de llegada es sólo una estación transitoria. Según Bauman, “no existe un lugar privilegiado, no hay uno mejor que otro, desde ningún lugar el horizonte se encuentra más cercano que desde otro” (Giddens *et al.*, 1996: 85-86).

Esta situación paradójica fue ya descrita por Lewis Carroll en su famoso libro *Alicia en el país de las maravillas*. La protagonista pregunta al gato de Cheshire: “Por favor, ¿podría decirme qué camino debo tomar a partir de aquí?” “Eso depende mucho del lugar a donde se dirija”, contesta el gato. “No me importa mucho a dónde sea”, dice Alicia. “Entonces tampoco importa mucho qué camino tome”, concluye el gato. Parece que nosotros (el género humano en su totalidad), en nuestra marcha obsesiva hacia adelante, nos acercamos a la situación de Alicia, esto es, estamos haciendo lo que podemos hacer, sin pensar mucho a dónde puede llevarnos. Como sostiene Jean Baudrillard (1997: 155), “nos hemos convertido en dueños, por lo menos virtuales, de este mundo, pero el objeto de este dominio, la finalidad de este dominio, ha desaparecido”.

No podemos pasar por alto otro hecho fundamental: para el hombre contemporáneo la naturaleza llega a ser una gigantesca estación de servicio, una fuente para extraer recursos, energía u todo tipo de materia para sus tecnologías e industrias. Esta actitud de considerar *a priori* cualquier objeto de la naturaleza en función de su utilidad, como algo exclusivamente disponible, convierte a la naturaleza en *Bestände, stocks*, reserva, fondo. Este presupuesto penetró a tal grado en la conciencia del hombre actual, que lo que podría ser percibido como un objeto en su neutralidad o como un simple paisaje —un bosque, un lago o una montaña— se convierte en objeto de uso o de mercantilización para la industria del turismo. Tal enfoque transforma al mismo ser humano en un consumidor, en mano de obra o en cifra estadística, lo cual también constituye cierto peligro, pues parece implicar su deshumanización.

Además, el aumento de la racionalidad teleológica en diferentes esferas de la actividad humana no va acompañado obligatoriamente del aumento de la racionalidad en toda la humanidad. Conforme más se consolida la racionalidad en el marco de las localidades y las funciones, más ambiguo y contingente resulta el orden pretendido en su totalidad. Sea como sea, el sentido de la acelerada evolución social es ambivalente ya que, por una parte, produce la elevación del nivel de vida y la ampliación del espacio de libertad, pero, por otra, conduce a que la humanidad pierda la visión clara de sí misma.

El efecto de la condensación de innovaciones se complementa con el incremento de la cantidad de elementos caducos. El dinamismo de la sociedad se revela, entre otras cosas, en que en su seno crece el número de elementos todavía pertenecientes al presente que, sin embargo, son considerados por sus miembros como parte del pasado. Si antes, por ejemplo, el aumento de la eficacia productiva se llevaba a cabo al momento mismo de la instalación de nueva maquinaria, después del desgaste físico de la anterior, ahora la duración del servicio de las máquinas se ha reducido y no se determina más por el desgaste físico, sino por el agotamiento funcional, según la lógica de la globalización. De esta manera se aumenta la simultaneidad de los elementos heterogéneos, lo que obliga a la sociedad a reaccionar ante la aceleración del progreso recurriendo a métodos de selección y evaluación; nunca antes las antologías y las crestomatías eran tan utilizadas en el proceso docente de licenciatura y posgrado como lo son hoy; a veces se ironiza sobre el material didáctico de los estudiantes, que representa un montón de fotocopias de fragmentos de diversos trabajos de destacados autores en el área correspondiente. De hecho, se trata de formas posibles y adecuadas de respuesta a los

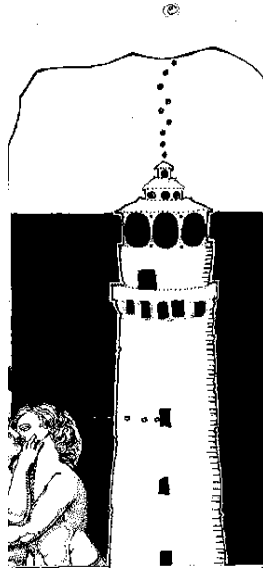
retos y desafíos crecientes del conocimiento en el futuro.

Involucrar al futuro en la esfera de las decisiones y acciones en el presente tiene otra consecuencia: la saturación de información en la cultura contemporánea, hecho que exige una selección estricta de los datos que serán pasados al futuro a guisa de fuentes históricas. Los institutos y las personas de hoy necesitan decidir ya qué deben saber sobre ellos las generaciones venideras. La información considerada poco importante se elimina por razones de imposibilidad material o costo de conservación. Este fenómeno es llamado por Lübbe *precepción (Präzeption)*, que es la anticipación de lo que, desde nuestro punto de vista, nuestros descendientes podrán (deberán) saber de nosotros mañana. En el pasado, la transmisión de información había sucedido espontáneamente o en forma canónica. Esta transmisión informativa del presente al futuro suponía la permanencia de expectativas en cuanto a los valores culturales; se suponía que las obras conservadas y transmitidas en calidad de canónicas serían evaluadas del mismo modo en el futuro. Hoy el alud de información crece como una bola de nieve: nos vemos obligados a decidir qué tipo de información pasaremos al futuro y qué tipo de documentos tendremos que destruir a causa del costo económico o de la saturación técnica de los archivos y otras instituciones donde se guarda la información. Es necesario establecer los criterios de selección que permitan distinguir entre las fuentes potenciales para los futuros historiadores de nuestro presente, de los datos caducos que no tendrán importancia como fuentes; y no es tan fácil elaborar estos criterios. Cualquier persona que, de vez en cuando, pone en orden su archivo privado, puede arrepentirse por haber tirado algunos materiales si fueron escritos, por ejemplo, por amigos que posteriormente adquieren fama: hubiera sido necesario, por supuestos, guardarlos para después enviarlos al mercado de autógrafos en vez de tirarlos al cesto. Dicho brevemente, la selección de datos viejos hoy se lleva a cabo a partir del interés establecido preceptivamente de su percepción futura; así, la conciencia histórica involucra en su órbita no sólo el pasado del presente, sino también el pasado del futuro, es decir, selecciona y conserva las fuentes que, según su percepción de hoy, serán necesarias y suficientes para la futura historiografía de nuestro presente, que inevitablemente se transformará en pasado. Nunca antes un presente había sido capaz de percibirse tan claramente, en su autohistorización anticipativa, como un pasado futuro; nuestro contemporáneo sabe que no va estar en el futuro que se extenderá más allá de su vida, pero quisiera asistir al mundo, a pesar de su propia ausencia.

Por medio de la conciencia histórica se compensa el sentimiento de pérdida de lo familiar, así como el peligro de

disolución temporal de la identidad nacional y cultural causada por el ritmo vertiginoso de los cambios de nuestra civilización. Es probable que la necesidad de conciencia histórica aumentará proporcionalmente con el crecimiento de las innovaciones; el florecimiento de la cultura de los museos y la conservación de los monumentos del pasado son los signos más evidentes y palpables de la búsqueda por compensar la mayor dinámica civilizadora. El conservadurismo de esta actitud nada tiene que ver con la posición tradicional o patriarcal, más bien se trata del conservadurismo estructural que busca el fundamento de la estabilidad social en la legitimación histórica de la contemporaneidad.

La dictadura de la novedad nos hace construir lo que Alwin Toffler llama los “amortiguadores del shock del futuro”: preferencia por los clásicos, especialización acendrada, eclecticismo definido sólo por gustos individuales, construcción de los modelos y los escenarios de futuros posibles, orientación humanista de la planificación y, sobre todo, la previsión de los efectos colaterales negativos o los peligros latentes (ecológicos, químicos o genéticos). Según Ulrich Beck, “modernización quiere decir... *síntesis colateral de innovación y revolución*. Pretendiéndose una «innovación» se pone en marcha una «revolución». En todo caso, no se trata de una revolución anhelada, sino una de «revolución» de los *efectos colaterales*” (Giddens *et al.*, *op. cit.*: 288). La categoría “efectos colaterales” incluye en sí un amplio abanico de conceptos similares tales como incertidumbre, contingencia, peligro y riesgo; todas estas categorías destruyen la clasificación simplificadora



bivalente mediante la cual, en las sociedades anteriores, se esquematizaba la complejidad de lo real, lo que ahora nos permite discernir mejor los matices y las peculiaridades de las consecuencias no pretendidas y concientizarnos del carácter polimorfo del futuro.

De todo esto se desprende que la sociedad moderna se convierte cada vez más en una sociedad de riesgo y de incertidumbre. Pero las amenazas del peligro (y es un hecho fundamental) se producen por la misma racionalidad teleológica de la actividad humana, o mejor dicho, por los efectos colaterales no pretendidos que se desprenden de ésta y no simplemente son consecuencias de fuerzas naturales incontrolables. La antesala del nuevo milenio nos sumergió en muchas catástrofes de este tipo, y el nuevo siglo arrojará muchos

retos que nos obligan a poner en movimiento todo nuestro potencial autocrítico, reflexivo y preventivo. Hölderlin dijo alguna vez: “Allí donde crece el peligro, crece también lo que salva”; Baudrillard propuso invertir esta frase: “Allí donde crece lo que salva, crece también el peligro” (Baudrillard, *op. cit.*: 74). Si bien es cierto que la capacidad creadora de los seres humanos, al tratar de evitar los peligros, a veces los incrementa, es todavía más cierto que no existe otro remedio que la creatividad misma, la cual ha de dar cuenta sin falla de los efectos colaterales que le son inherentes para contrarrestar los efectos negativos de su realización práctica. Como dice Jankélévitch (1989: 135), querámoslo o no, “de todos modos, el porvenir tendrá razón, y más vale, por consiguiente, que tenga razón con nosotros y no contra nosotros”. ☺



BIBLIOGRAFÍA

- Baudrillard, J. (1997). *El crimen perfecto*. Anagrama, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama, Barcelona.
- Castoriadis, C. (1998). *El mundo fragmentado*. Altamira, Montevideo.
- Ellacuría, I. (1991). *Filosofía de la realidad histórica*. Tralfa, Madrid.
- Giddens, A.; Bauman, Z.; Luhmann, N. y Beck, U. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Antropos, Barcelona.
- Hobsbawn, E. (1998). *Sobre la historia*. Grijalbo, Barcelona.
- Jankélévitch, V. (1989). *La aventura, el aburrimiento, lo serio*. Taurus, Madrid.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Paidós, Barcelona.
- Luhmann, N. (1996). *Confianza*. Antropos, México.
- Marx, K. (1991). *El capital*. T. I, Siglo XXI, México.
- Sartre, J.-P. (1994). “El existencialismo es un humanismo”, en *Antología de textos de historia de la filosofía*. Universidad Iberoamericana, México.
- Savater, F. (1996). *Diccionario filosófico*. Planeta, México.