

Pensar el presente (En busca del sentido perdido) Thinking the Present. (In Search of Lost Meaning)

XXV Conferencias Aranguren*

MANUEL CRUZ
Universidad de Barcelona

RESUMEN. En cierto sentido, cabría afirmar que la incertidumbre respecto al sentido del propio presente ha acompañado al ser humano desde siempre. Pero la sola persistencia de la cuestión no la convierte automáticamente en una de esas cuestiones eternas, que nunca dejaremos de plantearnos a pesar de saber que no tienen respuesta, como dio en decir un clásico (Kant). Acaso fuera mejor afirmar que no son eternas, pero sí persistentes, y que su interés reside en el hecho de que, a pesar de que el enunciado pueda haberse mantenido durante largo tiempo, lo que sin ningún género de dudas ha ido variando ha sido precisamente el tipo de respuestas que ha recibido. Respuestas que buscaban no solo entender lo que nos pasa, sino también dilucidar qué debemos hacer para que nos pasen mejores cosas de las que nos pasan. Lo que es como decir que, lo haya reconocido o no, la filosofía siempre ha ido de la mano de la política, y hoy

no podía ser de otra manera. De ahí la diferencia entre las dos intervenciones que siguen. En la primera se habla de algo de lo que nos pasa, bajo el rubro “política”, mientras que en la segunda se aborda, bajo el rubro “filosofía”, la cuestión del destilado de conocimiento (o de desconocimiento) que obtenemos de dicha experiencia.

Palabras clave: Acción; democracia; Estado; futuro; generación; historia; ideología; ignorancia; izquierda; pasado; política; presente; utopía.

ABSTRACT. In a certain sense, uncertainty regarding the meaning of the present itself has always accompanied the human being. But the mere persistence of the issue does not automatically make it one of those eternal questions, which we will never cease asking ourselves

* manuelcruzr@gmail.com. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8890-3591>. En esta ocasión fueron dictadas en el Círculo de Bellas Artes de Madrid los días 11 y 13 de Diciembre de 2017, quedando a cargo de Roberto R. Aramayo en representación de *Isegoría* la presentación del conferenciante y de Concha Roldán la moderación de las vigésimo quintas Conferencias Aranguren, como Directora del Instituto de Filosofía del CSIC.

despite being aware that they have no answer, as a classic (Kant) said. Perhaps it would be better to say that they are not eternal, but persistent, and that their relevance lies in the fact that, while the question has remained for a long time the type of answers is precisely what has been changing. Answers that sought not only to understand what happens to us, but also to elucidate what to do in order to get better things happen to us than those that actually occurred. This is the same than to affirm that, whether it has recognized it or not, philosophy has always gone hand in hand with

politics, and today it could not be otherwise. Hence the difference between the two following lectures. In the first one, we talk about something that happens to us, under the title “politics”, while in the second one it is addressed, under the rubric “philosophy”, the question of the distillation of knowledge (or lack of knowledge) that we obtain from this experience.

Key words: Action; Democracy; State; Future; Generation; History; Ideology; Ignorance; Left; Past; Politics; Present; Utopia.

I. POLÍTICA (EN SENTIDO AMPLIO)

1. De dónde venimos. El marco que conviene dibujar, aunque sea muy someramente, para comprender la situación que estamos viviendo en estos momentos es el del siglo XX, entendido a la manera de Hobsbawm, esto es, como un siglo corto que transcurre entre 1917 y 1989. Y propongo este marco porque, en el fondo, creo que es el que proporciona las claves de inteligibilidad para nuestro presente, no solo en el sentido, casi obvio, de constituir su antecedente inmediato sino también en el tal vez algo menos banal de que estamos pagando la factura de todos los errores del pasado siglo.

El siglo XX *hobsbawmsiano* finaliza con la década neoliberal de Thatcher y Reagan, la desregulación de los mercados financieros y la consecuente libre circulación de capitales. O, si se prefiere describir este mismo final mencionando la otra cara de la moneda, con la derrota del más formidable y ambicioso proyecto emancipador de toda la historia de la humanidad. El capitalismo, de esta manera, se queda solo, convertido definitivamente (aunque, como decía el conde de Romanones, “nunca jamás” en política significa “hasta mañana”) en un modo de producción de vida. Tanto es así que hoy se nos antoja, más que optimista, inverosímil la afirmación, de resonancias husserlianas, que Habermas presentaba a principios de los años ochenta: “las utopías han emigrado del mundo del trabajo al mundo de la vida”.

¿Deja algún saldo positivo esta derrota? Sí, uno doble: el del Estado del Bienestar, construcción europea que a partir de ahora, por lo que veremos, la izquierda se lanzará a defender con uñas y dientes, y el anhelo de democracia. Conviene subrayar que ambos elementos, en su momento no excesivamente valorados por la izquierda, con el paso de los años han pasado a convertirse en sus más importantes banderas. El Estado del Bienestar, aunque en nuestros días

la facción de la izquierda más vinculada a la tradición de la IIIª Internacional lo presente, no sin parte de razón desde luego, como una importante conquista de los sectores trabajadores, era considerado en su momento por esta misma facción como un mero dique de contención ante las reivindicaciones, más radicales, de transformación social, económica y política de signo propiamente socialista (y no meramente reformistas), alentadas por la existencia de un socialismo real firmemente instalado en buena parte de Europa.

Sin embargo tal vez, a los efectos de lo que me interesa tratar aquí, valga la pena resaltar la nueva valoración que ha pasado a hacerse del segundo elemento, el de la democracia. En efecto, la democracia, hasta un determinado momento desdeñada por la mencionada izquierda (que tendía a menospreciarla adjetivándola como “meramente formal” y cosas parecidas) se va a constituir en lo sucesivo en una de sus señas de identidad política, aunque en términos que en ocasiones van a resultar problemáticos.

2. El Estado del Bienestar. ¿Qué ocurre cuando nos adentramos en el nuevo milenio? Un par de cosas, fundamentalmente. De un lado, que el momento fundacional del Estado del Bienestar empieza a quedar muy atrás, y la ciudadanía europea se ha acostumbrado a convivir con él, a dar por descontadas la universalización de derechos esenciales como la sanidad, la educación, las prestaciones sociales de carácter económico, las pensiones o la cobertura de desempleo.

Pero no habría que descartar que precisamente este triunfo del horizonte socialdemócrata se encuentre en el origen de su actual crisis. En cierto modo, cabría afirmar que la generalización de las prestaciones sociales (incluso en países con gobiernos conservadores) ha convertido en menos necesario su discurso. Determinadas prestaciones del Estado del Bienestar ya se dan por descontadas, sin que tenga demasiado rendimiento electoral a estas alturas atribuirse el lejano mérito de haber conseguido que se alcanzaran.

Naturalizadas todas ellas, lo que ahora se pone en primer plano es, si acaso, las dificultades para mantenerlas. Y así, para algunos sectores de las clases medias, crecientemente empobrecidas y precarizadas, e incluso para sectores trabajadores medianamente instalados hasta ahora, es precisamente el hecho de tener que pagar tantos impuestos para financiar dichas prestaciones en momentos de crisis lo que parece empujarles hacia opciones más conservadoras (lo que, a su vez, repercute sobre los partidos socialdemócratas, que pueden experimentar la tentación de acompañar a su antiguo electorado en este desplazamiento hacia la derecha).

Importa subrayar a este respecto la novedad que se produjo a este respecto en el escenario mundial conforme se iba consolidando la libertad de movi-

mientos de los capitales iniciada en la década de los ochenta, permitiendo a los mismos escapar del control de los Estados, lo que impulsó a estos últimos a aliviar la carga fiscal que aquellos soportaban para evitar su fuga. Ello se hizo, como sabemos, en perjuicio de las rentas del trabajo, que pasaron a constituir la principal fuente de recaudación. Si a esto le añadimos el creciente peso del IVA —cuya estructura no es progresiva— se comprende mejor que, incluso en países donde la presión fiscal es baja, como en España, se produzca una situación de hartazgo por parte de muchos asalariados, irritados por la carga impositiva que se ven obligados a soportar.

Sin embargo, la crisis económica también ha dado lugar a otra reacción, de signo muy diferente al irritado que acabamos de señalar. Porque no cabe olvidar que ese Estado del Bienestar ahora en dificultades como consecuencia del descenso sustancial de la recaudación beneficiaba en mayor medida, por lógica, a quienes tienen menores recursos y no pueden destinar sus escasos ingresos a educación o sanidad privadas. Es ese sector de la ciudadanía el que, mientras se inician los recortes y se ahonda en la desigualdad, asiste, escandalizada, a lo que cree percibir como la persistencia de unas estructuras económicas injustas.

Aunque en el contexto de lo que estamos planteando estos matices podrían considerarse secundarios respecto al eje principal de nuestro discurso, sirven para entender el éxito también de algunas propuestas populistas presuntamente de izquierdas que prefieren plantear las injusticias presentes en términos de mera persistencia de unas estructuras injustas, en vez de incorporar al análisis los factores inéditos que permitirían entender mejor y, por tanto, actuar más adecuadamente frente a los dolorosos efectos de aquéllas. La ventaja expositiva de los planteamientos populistas parece clara. Pueden descalificar a todas las formaciones existentes hasta ahora con un mensaje tan simple como rotundo: si esto lleva así —esto es, generando sufrimiento— tanto tiempo y los viejos partidos se han mostrado incapaces de enfrentarse con eficacia a tales injusticias, se impone decretar su obsolescencia cómplice y proceder a sustituirlos por unos nuevos, capaces de combatirlos con garantías.

Conviene señalar en todo caso, recuperando el hilo de los asuntos que estábamos considerando, que ese sector irritado de la ciudadanía al que nos veníamos refiriendo dista de ser homogéneo, y en él deberíamos hoy integrar franjas de población antaño situadas en posiciones más acomodadas o con expectativas menos problemáticas.

Lo realmente importante, conviene subrayarlo, no es la dimensión cuantitativa sino la cualitativa, precisamente porque es la que nos permite entender los efectos políticos más relevantes que se vienen produciendo en los últimos

tiempos. Así, por una parte, la masiva irrupción de las nuevas tecnologías en los centros de trabajo (lo que se ha llamado la *uberización* de los sistemas productivos o la robotización), además del conocido efecto sobre el mercado laboral en términos de precarización y bajos sueldos, ha venido a constituir la puntilla para el sentimiento de pertenencia a una clase social, ya muy dañado tras la crisis del modelo fordista del trabajo.

3. El nuevo sujeto generacional. Pero, por otra parte, es esta misma situación la que arroja también una cierta luz sobre el modo en que se formulan en los últimos tiempos las quejas por parte de determinados sectores, especialmente juveniles: “no cumplisteis con lo prometido”, “queremos vivir como nuestros padres”, etc. Es decir, una generación a la que, todavía, le alcanzó para disfrutar los beneficios de un incipiente Estado del Bienestar (educación pública gratuita o sanidad universal, vgr.), ahora se encuentra, bruscamente, privada de ellos, o con los mismos severamente limitados y con la clara conciencia de que, casi con toda probabilidad, vivirán peor y con menos oportunidades de lo que han vivido sus padres.

La referencia a la juventud resulta particularmente relevante en el contexto de lo que se está planteando. A la luz de su situación, parece clara la conveniencia de recuperar, revisándolo, el viejo concepto de generación. Es probable que la razón por la que durante mucho tiempo se tendió a rebajar la importancia del mismo fuera el hecho de que parecía señalar una diferencia vaporosamente superestructural, ubicada en el difuso ámbito de la mentalidad o la visión del mundo, sin demasiada repercusión en el plano de lo real (escasa repercusión que explicaría en buena medida el tono displicente de los comentarios que los miembros de la generación anterior solían dedicar a los jóvenes de la siguiente: “cuando seas padre lo entenderás”, “si a los veinte años no eres comunista no tienes corazón, si a los cuarenta continuas siéndolo no tienes cerebro”, y similares).

Pero lo que ahora interesa poner en primer plano es un dato de hecho. O tal vez mejor habría que decir un dato de conciencia que ha venido a interrumpir este, en el fondo, hasta ahora plácido relevo generacional. Me refiero a la incontestable percepción de exterioridad que los nuevos protagonistas generacionales tienen respecto a la herencia recibida, si por tal entendemos la visión del mundo precedente. Porque es esa percepción la que da lugar a unos específicos efectos sociales y políticos.

En efecto, la grave crisis económica que estalló en 2008 no solo ha parado en seco el ascensor social, sino que parece haberse ensañado con los jóvenes. Tanto es así que el supuesto fin de la recesión, tan publicitado por los sectores

conservadores, no ha dado lugar* a una mejora de su situación. La tasa de paro juvenil continúa siendo muy alta y los que consiguen trabajar acaparan los puestos más precarios y con menores salarios.

Bien pudiera decirse, aún a riesgo de simplificar notablemente el dibujo, que se trata de una situación tan explosiva como injusta, ya que los costes de la crisis se han repartido de manera desigual. Las franjas de mayor edad han resistido mejor los embates de aquella y su mejor posición relativa ha llevado incluso a invertir el sentido de la solidaridad intergeneracional: ahora son los mayores los que ayudan a los jóvenes. En cierto sentido podría decirse que la brecha generacional ha cambiado de signo.

Tanto la dimensión que hemos calificado genéricamente de cultural, como la económica, están en el origen de otro rasgo que hoy parece obligarnos a pensar en términos de generaciones. Me refiero a la radicalización político-ideológica. Los jóvenes que ahora tienen menos de 40 años han nacido en democracia, así que carecen de un conjunto de referencias que llevaban a decantarse políticamente a las generaciones anteriores. De ser cierta esta descripción, resultaría entonces que en el concepto, así reconsiderado, se articularían tres dimensiones, la cultural (clásica), la económica y la política.

4. La nueva ubicación del horizonte utópico. Algunos representantes de las nuevas fuerzas políticas han intentado darle a este malestar la forma de reivindicaciones programáticas, afirmando cosas tales como “no reclamamos nada radical: solo queremos lo que ya hubo”, o declarando añorar el primer gobierno de Zapatero, entre otras afirmaciones de parecido tenor, que en todo caso van variando sobre la marcha, según aconsejen las cambiantes circunstancias. Pero al margen de consignas particulares, casi siempre planteadas en el fragor del debate periodístico, conviene reparar en que este tipo de afirmaciones implica, de forma no siempre explícita, localizar cada vez más las utopías en el pasado, incurrir en lo que se ha dado en denominar *utopías regresivas*. Porque este parece ser, en efecto, el signo de nuestro tiempo: caminamos, con paso firme, hacia el pasado. La consigna dominante en ciertos sectores de la izquierda parece ser esta: regresemos al punto en el que todavía no existían los males que hoy nos azotan. No es por casualidad que en el lenguaje parlamentario los verbos más utilizados desde hace ya un tiempo entre nosotros sean “revertir” y “derogar”.

Son solo ejemplos, en los que no quisiera demorarme más allá de lo debido, no fuera a ser que alguien interpretara que tengo un particular interés en el análisis de la concreta coyuntura actual, lo que les aseguro que no es el caso en absoluto. Me limitaré a decir que, si nos centramos en España, al principio parecía que los verbos aludidos hacían referencia únicamente a las nefastas políticas

del Partido Popular y no nos llamaba la atención tanto uso, pero nos hemos ido adentrando en lo pretérito con desenvuelta determinación y ya se ha empezado a ampliar el espectro de las actuaciones que también se nos insta a deshacer. Bien pronto ha alcanzado la querencia a alguna de las llevadas a cabo por José Luis Rodríguez Zapatero (artículo 135 de la Constitución aparte, ha habido quien ha puesto en la picota su entera reforma laboral). Es de suponer que, a este ritmo, transitaremos rápidamente por lo llevado a cabo por Aznar y resulta altamente probable que la gestión de Felipe González sea despachada en un plis-plas (a fin de cuentas es para algunos –últimamente, incluso desde sus propias filas– el epitome de las puertas giratorias). De ahí a situarnos en el escenario del inicio de la Transición, como algunos desean, solo quedará un suspiro.

Pero vayamos a lo que importa de estos ejemplos. ¿De qué depende detenerse en uno u otro punto del recorrido? De la posición política de cada cual. Se diría que, en el seno de la izquierda, las diferencias entre sus diferentes sectores la marca el punto del pasado en el que se detendrían (y por cierto que esto mismo rige para esa específica variante de la izquierda que últimamente ha virado en Cataluña hacia el independentismo: en su caso el retroceso alcanzaría hasta 1714). Más evidente se hace esta operación intelectual cuando, pasando a un plano de mayor generalidad, lo que se añora por entero es la época en la que –aunque se estuviera en pleno capitalismo y entonces se le criticara ferozmente– el movimiento de los capitales estaba sometido al control de los poderes públicos.

Desde esta perspectiva, cabría vincular semejante tipo de actitudes con afirmaciones como la de Žižek: “En 1992, andábamos inmersos en el sueño de lo que Francis Fukuyama denominó *el fin de la historia* y el capitalismo democrático liberal conseguía implantarse gradualmente en todo el planeta. La caída del comunismo parecía haber enterrado las utopías. Hoy, un cuarto de siglo después, sabemos que la verdadera utopía fueron aquellos *felices noventa*: la historia no terminó, no. Más bien al contrario. Hemos experimentado el regreso triunfal de los conflictos, las crisis, la violencia e incluso la amenaza de una tercera guerra mundial. El problema es cómo Occidente ha reaccionado a este giro imprevisto”.

En todo caso, sea cual sea el sector de la izquierda al que nos refiramos, lo cierto es que su especificidad pasa por el lugar en el que cada uno de ellos coloca el origen de todos nuestros males. Benjaminianos sin saberlo, se ven empujados hacia delante, como el ángel de la historia de Paul Klee, por el transcurrir de los acontecimientos, pero con el rostro vuelto hacia el pasado, incapaces de mirar de frente lo que se les avecina.

Se reparará en que esta actitud contiene una profunda contradicción. Los buenos tiempos siempre quedan atrás pero, por otro lado, quienes se reclaman

de ellos se declaran, en el mismo gesto, inaugurales. Probablemente obsesionados por el relato, lo que parece constituir el signo de los tiempos, se empeñan en reescribir el pasado –dicen que para no repetir sus errores–. Pero el propósito en cuanto tal constituye una declaración de impotencia. Entre otras razones porque quien viaja imaginariamente al pasado en cuestión lleva auestas su presente. El ventajismo de criticar desde hoy las posiciones que los adversarios antaño mantenían para, a renglón seguido, certificar el rosario de presuntos renuncios y contradicciones en que estos últimos habrían incurrido tiene un fácil antídoto: el de preguntarse qué pensaban y qué defendían los predecesores de los mencionados hipercríticos en aquel mismo momento. Quizá, de aplicar el antídoto, nos encontraríamos con que también aquellos incurrieron en lo que sus herederos ahora tanto critican (la aceptación de la monarquía o la actitud hacia la amnistía podrían ser ejemplos ilustrativos si de nuevo pensamos en el caso de España).

Pero la falacia tiene doble fondo y por debajo de este primer nivel, en última instancia casi metodológico, subyace otro tal vez de mayor importancia. Porque este imaginario viaje al pasado, además de revelar una impotencia política, es en sí mismo imposible. A dicho lugar no se puede regresar fundamentalmente porque ya no existe. Pretenderlo es hacer como si nada hubiera sucedido entretanto, como si el tiempo transcurrido desde entonces no hubiera alterado en modo alguno la realidad. Pero es a la realidad actualmente existente a la que hay que dar respuesta, la que, en lo que proceda, urge modificar. Todos esos ejercicios de intensa melancolía política (de la añoranza de lo que pudo haber sido y no fue) a los que venimos asistiendo de un tiempo a esta parte, toda esa dulzona autocomplacencia ante el heroico espectáculo de las ocasiones perdidas al que se dedican de manera sistemática quienes no las vivieron, deja sin pensar precisamente aquello que más debería importarnos, que es la solución de los problemas que hoy tenemos planteados.

Reivindicar, pongamos por caso, la socialdemocracia sueca de los sesenta cuando no solo no somos suecos sino que nos separa de aquella década medio siglo únicamente puede ser considerado, en el mejor de los casos, un mero *flatus vocis*. Si se quiere reivindicar un modelo de semejante tipo no basta con utilizar como argumento mayor frente a los escépticos el tan contundente como romo de que tal cosa fue posible y extraer luego, como mecánica conclusión, que podría volver a darse. Se impone, en primer lugar, dar cuenta de los motivos por los que se torció el proyecto, qué hizo que fuera degradándose hasta quedar muy lejos de su diseño originario. Y, a continuación, mostrar lo que hoy, en nuestras actuales condiciones (sociales, económicas, demográficas...), resulta viable.

Pero proceder así probablemente desactivaría en gran medida la eficacia de un discurso más cargado de emociones que de razones. Se diría que algunos rehúyen la posibilidad misma de encontrarse con la evidencia de que tal vez buena parte de las respuestas ofrecidas en el momento en el que, según ellos, las cosas tomaron la senda errónea eran las adecuadas, o las menos malas, o acaso las únicas posibles. Pero aceptar eso dejaría sin referente su indignación, que no tendría contra quien dirigirse. Necesitan pensar (contraviniendo a Platón, por cierto) que aquello no solo se hizo mal, sino que se hizo mal a sabiendas. Corolario ineludible a partir de semejantes premisas: quienes actuaron de tal modo, no solo son responsables de lo sucedido sino que, sobre todo, son culpables de lo que ahora nos pasa. El cuadro (¿o quizá deberíamos mejor decir el marco, el famoso *frame*?) queda de esta manera cerrado. Ellos frente a nosotros, los de arriba frente a los de abajo: los buenos frente a los malos, en definitiva. Pero los dualismos los carga el diablo, y del maniqueísmo al cainismo apenas hay un paso, que en el calor de la polémica no cuesta apenas nada dar.

5. La democracia. Resulta difícil resumir en pocos trazos el denominador común que comparten las diversas reacciones que se han producido como respuesta al giro adoptado por la historia en las últimas décadas (sobre todo en lo que respecta a las consecuencias del fracaso del gran proyecto emancipador del siglo XX), aunque algunas afirmaciones, ciertamente sumarias, cabe hacer. Así, de la misma manera que aceptamos que algunos de los diagnósticos dibujados en la década de los sesenta, como el de la sociedad del espectáculo, lejos de caducar, se han visto completamente materializados, así también algunas de las previsiones anunciadas en la siguiente década, como el del ocaso de los grandes relatos de emancipación, parecen haberse corroborado.

En el lugar de estos últimos a lo que estamos asistiendo es, como empezábamos anunciando, a una reivindicación genérica de la democracia, en la que se subraya como su gran virtud el hecho de que es siempre escandalosa. Ciertamente, reivindicar que el poder no esté en manos de las minorías, ni de expertos ilustrados ni de ningún otro tipo, sino que manden las mayorías es siempre un escándalo para los viejos poderosos. El problema, claro está, es el contenido que se le da a esta reivindicación genérica cuando no existen estructuras duraderas de resistencia. Sin ellas, y sin discurso alternativo global que acoja las diversas y cambiantes reivindicaciones concretas parecemos abocados a un *vivir al día* político.

Nos demoraremos un rato en una primera consecuencia que se desprende de tales premisas (la más inmediata en estos momentos), a saber, la de la imposibilidad de pensar adecuadamente lo que probablemente constituya el *se-*

gundo escándalo de la democracia, y es el hecho de que, indudablemente, las mayorías no están a salvo de equivocarse. ¿Podría ser de otra manera? En efecto, si es el caso que los individuos nos equivocamos constantemente, ¿qué razón habría para pensar que a los grupos sociales no les va a ocurrir lo mismo? No es el momento de detenerse en ello pero si analizamos esta primera consecuencia a la luz de lo que viene ocurriendo en el mundo en los últimos tiempos (con la elección de Donald Trump como presidente de los USA en lugar muy destacado, aunque sin olvidar el *Brexit* y otras decisiones colectivas análogas) probablemente constituya uno de los argumentos más sólidos no solo para cuestionar los esquemas con los que hasta el presente tendíamos a interpretar (más o menos benévolamente) los *errores* de la ciudadanía, sino también para abandonar definitivamente cualquier confianza en la idea de progreso aplicado a la organización de las sociedades humanas.

Por lo que respecta a los esquemas heredados, se impone, entre otras cosas, reconsiderar el trascendental papel atribuido hasta ahora a los medios de comunicación, entendidos, en la estela de los teóricos de la Escuela de Frankfurt, como formidables y eficacísimas maquinarias de configuración de las conciencias. Las interpretaciones, en ocasiones fronterizas con las teorías conspirativas, que atribuían a dichos medios un poder casi omnímodo para quitar y poner (cuanto se les antojara, pero en especial políticos en cargos de responsabilidad) parecen haber quedado severamente entredicho. Consumado lo imprevisto, podemos lanzarnos sobre él para desentrañarlo y encontrar en su interior una clave de sentido inédita, pero en todo caso lo cierto es que no parece haber funcionado el mecanismo, fundamentalmente mediático, de manipulación de las preferencias individuales al que todo el mundo atribuía la clave para entender cuanto iba ocurriendo. Si pensamos en el caso de la elección de Donald Trump, el esquema hasta el presente aceptado de manera casi unánime parece haber saltado por los aires. La formulación rotunda de este hecho bien podría ser esta: la audiencia se ha emancipado de los medios de comunicación. La democracia ha sido, ciertamente, un escándalo, pero un escándalo esta vez poco edificante.

Era en la confianza en una determinada carga de sentido o de racionalidad (en el peor de los casos levemente desviada, pero sentido y racionalidad al fin) donde descansaba la expectativa de que, finalmente, más allá de los errores particulares que sin duda individuos, colectivos y pueblos iban cometiendo, el saldo final iba a resultar positivo y se iba a merecer, de manera más o menos vergonzante, el nombre de progreso. Probablemente se trate de una manera imprecisa y confundente de nombrar, que con el tiempo se ha revelado inservible. Más adecuado parece, por lo pronto, renunciar a plantear la cosa en

términos simplistamente unitarios y empezar admitiendo que, de haberlo, el progreso (esa difusa e inexplicada querencia hacia lo mejor que parece animar a determinados procesos) se dice de muchas maneras, y no es lo mismo hablar de progreso científico-técnico, que económico, político, cultural o moral. En algunos de esos ámbitos, resulta poco dudosa su existencia (hay quien la considera indiscutible, pongamos por caso, en el de la arquitectura), pero en otros no está ni mucho menos tan claro. Así, por seguir en el ámbito de las disciplinas o saberes, es frecuente que haya quien ponga severamente en cuestión la existencia del progreso en la música, en la pintura o, puestos a complicarnos la vida, en la filosofía.

Pero nada se gana, ciertamente, por enredarse en la casuística. La clave de la cuestión quedó apuntada al aludir a la heterogeneidad de los progresos (en plural, por si no ha quedado claro). O formulando esto mismo desde otro ángulo: quizá el problema no resida tanto en la cuestión del progreso en cuanto tal, como en la concepción ontológicamente simplista de la historia que a menudo se maneja al plantearlo. Ello no significa que con el abandono de la simplicidad ontológica y la subsiguiente constatación de la complejidad en ese mismo terreno todo quede resuelto. Porque para que no se trate de una constatación inane, fronteriza con la trivialidad (como cuando se dice, para zanjar una discusión en la que no se sabe cómo argumentar, “es que todo es muy complicado”), parece necesario determinar la existencia o no de una jerarquía entre los elementos de ese complejo. Y a este respecto cabe afirmar que uno de los rasgos más característicos de nuestro tiempo lo constituye precisamente la velocidad a la que se han producido los relevos en la ocupación de ese lugar hegemónico, es decir, en la determinación de la instancia a la que se apelaba para fijar si, en conjunto, cabía hablar de progreso.

No resulta fácil acordar consensuadamente el elemento que nos permite hablar del signo positivo que sigue lo que acontece. Los hay que se acogen a la demografía y al aumento de la expectativa de vida para afirmar el carácter indudable del progreso, otros prefieren referirse a la renta *per capita*, de la misma manera que prefieren apelar al PIB o al descenso de la prima de riesgo. En todo caso, la conversión del conocimiento, cuyo desarrollo acumulativo antaño constituía casi el paradigma del progreso, en complejo científico-técnico, con las consabidas sospechas respecto al signo que a menudo adopta su aplicación, ha provocado que deje de concitar esa casi unánime consideración positiva.

Por el momento, el elemento de la complejidad que todavía cumple la función de justificar la confianza en el progreso es la tecnología digital, pero conviene advertir no solo del carácter contingente de su ubicación hegemónica actual y, por tanto, del riesgo que corre de ser sustituida en cualquier momento,

en la función de alimentar la fe en el futuro, por otra instancia, sino también de la descripción de los hechos en los que se basa. Una descripción en la que se da por descontado algo que no es cierto, y es el acceso universal de todos los ciudadanos al nuevo universo tecnológico. Cuando el hecho es que lo más propio sería hablar de tecnologías de primera y de segunda, de procesos de robotización extremadamente controlados, de unos *big data* controlados por muy pocos, etc. En definitiva, de una situación en la que lo que podríamos llamar las grandes tecnologías, las que implican un efectivo control económico, se encuentran ya repartidas entre las grandes corporaciones y grupos de poder.

Ahora bien, no procede dar por terminadas todas estas consideraciones acerca del progreso sin aludir a un fleco argumentativo, válido para casi todos los epígrafes anteriores, que quedó pendiente. El progreso, entendido como el convencimiento de que, hagamos lo que hagamos, la cosa irá a mejor, no deja de entrar en contradicción con el ideal kantiano de autodeterminación o, si se prefiere expresarlo de una manera más convencional, con la idea de libertad, por más restricciones con las que podamos pensar esta (es claro que la autonomía del sujeto solo puede ser entendida en términos de horizonte o aspiración). Porque si en efecto somos, en la medida que pueda corresponder, libres, ello ha de incluir forzosamente la posibilidad de que en cualquier momento tomemos la decisión equivocada y de que, por tanto, no ayudemos a la mejoría de las cosas.

Ello descarta la idea de progreso entendida de una determinada manera, pero no la excluye por completo. Queda descartada, ciertamente, la versión de la idea derivada de entenderla como la versión secularizada de la providencia, pero no excluye que podamos seguir pensándola en los mismos términos en los que pensamos la autonomía de sus protagonistas, esto es, como aspiración u horizonte. Cuando alguien sostiene, pongamos por caso, que el progreso no está asegurado (porque hemos abandonado por completo cualquier esperanza providencialista) pero añade que sería deseable que lo hubiera, asumiendo como conclusión práctica que valdría la pena fijarse el objetivo de luchar por el mismo, está planteando la cuestión en un plano que la deja a cubierto de los ataques de los viejos argumentos antiprogresistas. Se trataría entonces de determinar si creemos que debe constituir una pretensión última de nuestras acciones la instauración de irreversibilidades, esto es, por decirlo así, el de la producción de progreso. (Y es que, a fin de cuentas, por decirlo de una manera que le agrada mucho a Concha Roldán, el futuro no se predice, sino que se produce).

Por paradójico que a primera vista pueda parecer, una afirmación de semejante tenor, de inspiración remotamente kantiana, resulta hoy más fácil de admitir en el plano moral que en el del conocimiento, donde antaño parecía que el progreso (a veces pudorosamente calificado de aumento, desarrollo, creci-

miento o similares) se daba por asegurado y aparecía como algo poco menos que automático, siendo considerados los propios científicos no mucho más que la mera garantía notarial de su cumplimiento (excepto para Popper, que necesitaba suponer en ellos una irreductible voluntad crítica de falsación). Ahora, en cambio, lo que se ha generalizado es más bien, como quedó apuntado, el recelo hacia el complejo científico-técnico en la mayor parte de sus esferas (pensemos en las investigaciones biológicas o en la industria farmacéutica, por no hablar de la armamentística). En muchos momentos se diría que de esos ámbitos más parece esperarse alguna variante del apocalipsis –rebelión de las máquinas, cambio climático, ciberataques o nuevas pandemias inducidas mediante– que la resolución de los grandes problemas que tiene planteados el género humano.

En todo caso, este desplazamiento del anclaje del progreso –desde el ámbito del conocimiento al de la moral– nos permite abordar en mejores condiciones la segunda consecuencia que al iniciar el presente epígrafe sobre democracia dejamos simplemente anunciada, pendiente de comentario, y que ahora podríamos recuperar para finalizar. Me refiero a la que se desprende de entender la reivindicación de la democracia de una manera exageradamente genérica. Dicha consecuencia no es otra que la siguiente: si no se dispone de una propuesta global alternativa con la que pensar el estado de cosas y su evolución, en el supuesto de que se abriera un ciclo económico expansivo, no habría lugar teórico-político desde el que impugnar el modelo. Y no solo esto, sino que, al ser pensada crecientemente la actividad política en términos de mero espectáculo, los ciudadanos no tenderían a sentirse concernidos por ella excepto en el caso de que les afectara directamente.

Ahora bien, más allá de que describamos la situación en condicional (como mera posibilidad) o en presente de indicativo (como una situación de hecho), lo cierto es que conviene destacar una consecuencia de la espectacularización de la vida pública, y es la tendencia que propicia a la desresponsabilización de los responsables políticos. En efecto, cuando algunos de ellos exageran el trazo de su escaso margen de maniobra, destacando los condicionamientos de todo tipo (Europa, los mercados...) que limitan severamente su capacidad de transformar la realidad, no solo buscan un comfortable burladero para escapar de la reclamación de responsabilidad por parte de la ciudadanía, sino que también persiguen llevar lo que debería ser un debate político al terreno post-argumentativo de la mera imagen (como si el mensaje subyacente fuera: dado que ninguno de nosotros puede llevar a cabo algo diferente a lo que ya nos viene dado, lo más sensato que puede usted hacer es fiarse de la imagen de solvencia y seriedad que le estoy transmitiendo).

En cuanto a la inexistencia, en fin, de un lugar teórico-político alternativo desde el que impugnar lo que ahora hay, esta se hace visible cuando pensamos en la abundante literatura disponible acerca de *cómo acabará el capitalismo*, frente a la escasez de títulos capaces de prescribirnos *cómo acabaremos con el capitalismo*. Parece cumplirse de esta manera el conocido diagnóstico del viejo Gramsci según el cual en épocas oscuras lo propio de la conciencia colectiva de los que se tienen por revolucionarios es confiar en que la existencia de leyes históricas nos llevará en volandas hacia una sociedad más justa e igualitaria. Confiar, como hacen tantos, en que los avatares del propio desarrollo tecnológico pueden terminar propiciando, de una u otra manera, el fin del capitalismo tal vez no venga a ser otra cosa que una reedición de la tesis marxiana de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, en un momento histórico en que el complejo científico-técnico se ha convertido en la más formidable fuerza productiva conocida hasta ahora.

No tendrían entonces nada de extraño, sorprendente o nuevo algunos de estos estupores, propios, en general, de cualquier presente. A propósito del adanismo, Stefan Zweig en *El mundo de ayer* recuerda una ley histórica que siempre se repite: *los contemporáneos nunca consiguen percibirse de los movimientos de fondo que determinan su tiempo*. Sin duda, el hecho de ser los protagonistas privilegiados de lo que está ocurriendo, de estar viviendo en sus propias carnes los efectos de lo que ocurre, provoca en ellos el espejismo de creer que nadie puede entender mejor cuanto sucede. Y cuando el espejismo se pretende convertir en argumento, ante lo que nos encontramos es, inequívocamente, ante un sofisma. Como aquel en el que incurría el joven político catalán, que, tras afirmar la necesidad de “la asunción plena de que el momento histórico actual es nuevo”, sentenciaba, sin necesidad de transitar por mediación ni matiz algunos: “en la medida en que somos hijos de una nueva época, emergemos como una nueva propuesta política”. Como si una nueva época produjera de manera automática y exclusiva tan solo propuestas políticas nuevas y ni tan siquiera cupiera la posibilidad de que un joven asumiera propuestas políticas propias de épocas pasadas.

2. FILOSOFÍA (EN SENTIDO ESTRECHO)

Por paradójico que a primera vista pudiera parecer, cabría considerar como un elemento de continuidad a lo largo de la entera historia del pensamiento o, si se prefiere, como un genuino hilo conductor que atraviesa todas sus etapas, el recelo o desconfianza hacia las ideas. La aparente paradoja se aclara de inmediato: no hacia las ideas en general, por supuesto (ello resultaría abierta y com-

pletamente contradictorio), sino solo hacia algunas en particular. En cualquier caso, lo cierto es que desde la *doxa* más clásica a la posverdad más reciente, la filosofía nunca ha abandonado del todo la sospecha de que a menudo nuestras representaciones, lejos de permitirnos una relación veraz tanto con el mundo en su conjunto como con las diversas esferas que lo componen, pueden ser fuente de confusión cuando no directamente de engaño.

Junto a este, el otro elemento de continuidad, rigurosamente complementario del primero, ha sido el convencimiento de la existencia de ideas ellas sí dignas de fiar y útiles para aquello que finalmente parece estar en juego en el ejercicio filosófico, que no es otra cosa que la comprensión de lo real. La continuidad de ambos elementos no debe entenderse, por supuesto, en términos de tenaz persistencia, de inamovible perseverancia a través de todas las épocas. La continuidad, tanto aquí como en cualesquiera otros ámbitos de la historia, se declina de diversas maneras a lo largo del tiempo, va modulándose de distintas formas en función de las cambiantes circunstancias de las que corresponde dar cuenta.

Esta última referencia a la variabilidad no debe ser minusvalorada o relativizada. Por el contrario, a lo largo del pasado han sido muchas las ocasiones en las que las interpelaciones que ha lanzado el mundo sobre las ideas establecidas han alterado radicalmente el universo de las representaciones preexistentes. No hace ahora al caso aludir a esos momentos que han provocado una auténtica mutación en las maneras de interpretar el signo de lo existente, ni menos aún entrar en el contenido de las mismas. Lo que importa destacar es que, en cierto sentido, la manera más eficaz de interpretar tales mutaciones es considerándolas no como la desaparición de los elementos en cuestión (el que daba lugar al engaño, de un lado, y el que permitía la comprensión del mundo, de otro) sino como una variación en la manera de entender el contenido de cada uno de ellos.

Por lo mismo, esta continuidad, en cierto sentido formal, tampoco impide constatar las dificultades que en el momento mismo de las transformaciones se le plantean al pensamiento. O, si se prefiere decirlo así: no siempre resulta fácil, ni mucho menos automática, la derrota del engaño. El repaso más superficial de la historia del pensamiento acredita bien a las claras que la batalla en muchas ocasiones es larga e incluso cruenta (si cabe hablar así en materia de ideas). Pero tal vez resulte de mayor utilidad traer esta constatación hasta nuestro mismo presente, tan baqueteado en la esfera de las representaciones por un mundo en continuo cambio, casi siempre convulso, y aceptar que determinadas preguntas acerca de lo que estamos en condiciones de pensar resultan completamente pertinentes. Preguntas como las que siguen. ¿Y si hubiéramos

de tomar en consideración nuestra impotencia para llevar a cabo el diagnóstico adecuado de lo que nos pasa? ¿Y si esto tuviera que ver con nuestra incapacidad para reconocer las virtudes potenciales de una situación cuando es presente? ¿Y si dicha incapacidad fuera el resultado de haber llevado a cabo un auténtico desarme intelectual, renunciando a las herramientas teóricas más afinadas que nos permitían entender adecuadamente la realidad y, a partir de haberla entendido, proyectar en consecuencia?

1. Qué nos dejamos en el camino. Con toda probabilidad, una de las pérdidas teóricas más de lamentar en las últimas décadas sea la del concepto de ideología, entendido no genéricamente, tal como suele utilizarse en el lenguaje ordinario, o sea como “conjunto de ideas” (como cuando decimos “ideología liberal”, “ideología socialista”, “ideología anarquista”, “ideología cristiana”, o cualquier otra, esto es, como un paquete cerrado que contiene una explicación del mundo), sino como esa particular deformación del conocimiento que resulta de una determinada organización socioeconómica y que, para ser más precisos, es propia del capitalismo. Con otras palabras, la forma de engaño social organizado característica de nuestro tiempo.

A nadie se le oculta, desde luego, que la inspiración marxiana del concepto contribuyó de manera determinante, cuando le llegaron las vacas flacas a esta doctrina, a su progresivo abandono o desuso. Valdrá la pena recordar que tuvieron que ser Derrida y el Papa Wojtila quienes salieran al rescate de la aportación marxiana, llamando la atención sobre el peligro de tirar el niño junto con el agua del baño, lo que en este caso significa desdeñar tanto las aportaciones del pensamiento de Marx al conocimiento de la sociedad como su inspiración ética por culpa del fracaso del proyecto político que se reclamaba de él, el llamado en su momento *socialismo real*.

Pero, junto a este factor, de orden práctico-político, lo cierto es que en la caída en desgracia del concepto de ideología influyó severamente la crisis del concepto o, mejor, conceptos a los que solía ir aparejado como su reverso y que cumplían la función de polo alternativo, de elemento de conocimiento que permitía definir el grado de deformación de lo real llevado a cabo por lo ideológico. A este respecto, cabría, muy sumariamente, hablar de dos grupos. El primero sería el representado por algunos marxistas del siglo XX, principalmente los de inspiración althusseriana (algunos de ellos, como Rancière, Badiou o Balibar, de máxima actualidad hoy), para quienes *lo otro* de la ideología era la ciencia y, más específicamente, la ciencia de la historia fundada por Marx, esto es, el materialismo histórico. Por más que, incluso entre nosotros, todavía se alcen voces reivindicándolo, hay que admitir que en general, desde el punto de vista

de su incidencia en el imaginario colectivo, las resistencias a analizar lo social con instrumentos científicos son crecientes. ¿A qué se debe esta situación?

Permítasenos una pequeña puntualización a este respecto para evitar malentendidos: las diversas instancias que componen lo que se acostumbra a denominar el imaginario colectivo de una sociedad no se encuentran en pie de igualdad. Entre ellas se establece una jerarquía en función del prestigio que atesoran por su capacidad para ayudarnos a interpretar e intervenir en el mundo. En un pasado relativamente reciente una de las que optaba con mayor insistencia y considerable éxito publicístico a ocupar el lugar que con anterioridad (y durante largo tiempo a lo largo de la historia) había ocupado la filosofía y antes la teología era alguna variante del conocimiento científico-técnico, que solía presentarse como el más adecuado para gestionar con eficacia y solvencia cuantos problemas pudiera plantearnos la realidad. Eran las épocas en las que causaban furor las diversas modalidades de la tesis del fin de las ideologías con su corolario obligado del gobierno de los expertos.

Esta instancia, más que caer en desuso, ha sufrido un desplazamiento en el señalado *ranking* (aunque sin desaparecer en absoluto, como tendremos ocasión de ver de inmediato). Ello permitiría empezar a responder a nuestra propia pregunta anterior respecto a las causas de la creciente resistencia a analizar lo social con instrumentos científicos. Podría afirmarse que en el desplazamiento en cuestión han intervenido dos factores de diferente orden. Por un lado, el creciente convencimiento de que el conocimiento científico en sentido fuerte no posee el monopolio del conocimiento, como en algunos momentos del pasado siglo (en el caso de la filosofía, en las épocas de mayor éxito del neopositivismo lógico o, más en general, de lo que se ha solido denominar filosofía analítica) tendió a pensarse. Por el contrario, hoy constituye un lugar común ampliamente aceptado la tesis de que el conocimiento se dice de muchas maneras, tesis que, aunque no pone en cuestión que la manera científica sea la que nos ofrece un máximo de rigor y eficacia, no desdeña la utilidad gnoseológica de otros saberes, discursos, formas de aprehensión espiritual del mundo e incluso usos del lenguaje antaño desdeñados a tales efectos.

Tal vez sirva para ilustrar lo que estamos planteando el notable éxito público obtenido por buena parte de los textos del último Bauman, que utilizaban profusamente (casi como herramienta de paso universal) una formulación metafórica como es la de *lo líquido*. Pues bien, ¿acaso alguien negaría que esa imagen –en último término poética– nos permite una representación más fiel de nuestro mundo que muchos conceptos abstractos? Parece difícil hacerlo, ciertamente, a la vista de la generalización, en contextos que se pretenden puramente técnicos, de formulaciones de análoga matriz alegórica como “flujo de dinero”, “solidez

empresarial” y similares. De todas ellas cabe predicar que su innegable carga figurativa, lejos de distraernos en ensoñaciones poéticas o en divagaciones estéticas, nos permite una intensa y adecuada aprehensión de lo real.

Otro factor que ha contribuido al desplazamiento del lugar de lo científico en el imaginario colectivo ha sido la creciente tendencia a reconsiderar la naturaleza de dicho discurso, especialmente en lo tocante a la relación que mantiene con otras instancias (gnoseológicamente menos *fiabiles*). La reconsideración tendría que ver con una reserva, a saber, la de hasta qué punto el discurso científico resulta, más o menos fácilmente, *contaminable*. No han faltado, desde hace tiempo, quienes, para evitar incurrir en contraposiciones insostenibles tipo ciencia burguesa/ciencia proletaria, se han dejado ir, pendularmente, hacia el otro polo, abrazando concepciones casi idealistas de la naturaleza de la actividad científica o, por decirlo con otras palabras, defendiendo la tesis de que de la actividad científica solo procede predicar su neutralidad. Conocemos las argumentaciones de quienes han defendido semejante tesis. Así, por mencionar un caso ilustre, Wernher von Braun –el científico que se hizo perdonar, colaborando años más tarde con la NASA en sus programas espaciales, su responsabilidad en el programa V2 en el que, bajo el régimen de Hitler, se crearon los cohetes del mismo nombre, de enorme capacidad destructiva– negaba la dimensión moral de la ciencia comparándola con un cuchillo, que puede ser utilizado por un cirujano para salvar una vida o por un asesino para acabar con ella. Lástima que cuando le proponían cambiar de ejemplo, e intentar ver si también funcionaba aplicado a sus propias y mortíferas creaciones, la respuesta resultaba reveladora: yo me ocupo de que los cohetes alcen el vuelo, venía a decir, pero no es mi responsabilidad dónde caen finalmente.

Probablemente no se trate ni de dictaminar cuál de los dos polos (el pretendidamente materialista o el implícitamente idealista) es el acertado, ni de invocar a la prudencia para buscar el preceptivo punto medio, sino de proceder a plantear las cosas en los términos que permitan dar cuenta de la realidad de la ciencia en el tiempo que nos está tocando vivir. Si adoptamos esta última perspectiva, resulta poco menos que ineludible dejar de hablar de la ciencia (o del discurso científico) como algo que transcurre perfectamente al margen de los objetos en que se materializa (ámbito que solía quedar reservado antaño al término tecnología) y, por supuesto, de los usos y aplicaciones que de aquellos se hace.

Esto mismo se podría formular apenas con otras palabras afirmando que, si llegamos al convencimiento de que no tiene sentido –porque no da cuenta de la efectiva realidad de los procesos– seguir hablando de la ciencia como una actividad a salvo de contaminaciones, y asumimos decididamente lo que hoy tiende a aceptarse de manera amplia, esto es, que lo propio es hablar, como in-

sistíamos en nuestra anterior conferencia, en términos de complejo científico-técnico, entonces se desprende de todo ello el abandono de la vieja idea de líneas de demarcación que permitían establecer nítidas diferencias entre ámbitos. Porque lo que se sigue de esta otra manera de hablar es que tanto las premisas como los objetivos están inscritos en el corazón de la actividad científica. Cuando se recibe el encargo –por cambiar de ejemplo pero no de tono respecto al que proponía von Braun– de diseñar un tipo de minas antipersona que permitan mutilar severamente a las víctimas pero sin acabar con sus vidas (de modo que el enemigo se vea obligado a dedicar ingentes recursos materiales y humanos a su cuidado) no cabe seguir sosteniendo el carácter asépticamente neutro de ese conocimiento, como si fuera pensable su desarrollo con absoluta indiferencia respecto a la finalidad que se persigue.

En todo caso, por cerrar y resumir la reflexión acerca de los avatares de lo científico en el imaginario colectivo actual, digamos que la clave de sentido en que se debe plantear la inscripción de las premisas y de los fines en el corazón de la ciencia resulta inequívoca. No cabe seguir obviando el nuevo lugar que ocupa el mencionado complejo científico-técnico en nuestro mundo actual, a saber, el de una formidable fuerza productiva que precisamente como tal debe ser entendido hoy.

El asunto daría mucho de sí, tanto que probablemente terminaríamos alejándonos del eje de lo que se pretende plantear ahora, pero no cabe obviar que el éxito de nociones como la de post-verdad certifica que el cuestionamiento del valor de lo científico en cuanto tal que hemos intentado describir en lo anterior, ha afectado también a la situación de todos esos valores en los que aquel se apoyaba (el de verdad, el de objetividad, etc.) que han pasado a necesitar, a su vez, ser pensados bajo una nueva luz, resultando poco menos que imposible continuar interpretándolos y valorándolos con los esquemas de antaño. Se nos permitirá una breve y sumaria reflexión al respecto antes de pasar a examinar la segunda dimensión anunciada de la ideología.

Queda fuera de toda duda que más pronto que tarde dejaremos de hablar de esa posverdad acerca de la cual todo el mundo echa su cuarto a espadas últimamente. Y su caída en el olvido arrastrará en la misma dirección a expresiones como la de “hechos alternativos” y similares, en un proceso análogo al que han seguido tantas expresiones y etiquetas que en su momento parecían constituir el alfa y omega del debate ideológico. Pero semejante futuro de caducidad no debería mover a confusión, y hacer que restáramos toda importancia a lo que en cada momento se discute. El hecho de que dentro de un tiempo determinadas polémicas se planteen en términos diferentes a los actuales no puede constituir un argumento para considerar irrelevantes a estos últimos. En-

tre otras razones porque las discusiones venideras los tomarán como base para los suyos, de idéntica forma que nosotros tomamos en consideración los de quienes nos precedieron, aunque hayamos terminado sustituyéndolos por otros.

Lo que ahora hay se desprende de lo que hubo, y nada tiene de extraño que los hechos objetivos hayan pasado a ser menos influyentes en la opinión pública que las emociones y las creencias personales viniendo, como venimos, de un cuestionamiento generalizado de la razón (por eurocéntrica, cientificista o cualquier otro pecado más o menos equivalente). No deberían escandalizarse tanto frente a los defensores de la teoría de los hechos alternativos (con Kellianne Conway, consejera de la presidencia del ejecutivo de Donald Trump, a la cabeza) quienes, por su parte, desde hace tiempo venían haciendo bandera precisamente de que no hay hechos sino de que todo son interpretaciones.

Resulta obvio, desde luego, que quien cuestiona que los hechos constituyan la instancia ante la que dirimir en último término las discrepancias teóricas en cierto modo se está blindando contra la refutación de sus planteamientos, buscando un refugio seguro a salvo de la crítica. Pero si al reconocimiento del error se accede o bien a través de la contrastación empírica o bien a través de los argumentos del otro, de nuevo tampoco parece que estén en las mejores condiciones de escandalizarse ante los defensores de la posverdad quienes con tanta ligereza le hacen ascos al diálogo con el argumento de que a fin de cuentas todo son relaciones de poder y prefieren, cuando de debatir en público sus ideas se trata, el schmittismo-leninismo.

Y qué decir, en fin, de quienes hasta ayer mismo ponían el acento en la importancia de las emociones también en el espacio público, convirtiendo a quien recelara de semejante actitud en antipático defensor de la fría racionalidad ilustrada. Para ellos lo importante no era cargarse de razones sino, por así decirlo, cargarse de emociones, acaso porque, en tiempos de incertidumbre generalizada, de pocas cosas creen estar más seguros que de sus propios sentimientos. En el fondo, su ideal era, por servirnos del planteamiento de Christian Salmon, sustituir el viejo concepto de opinión pública por el de emoción pública.

Importa resaltar estos antecedentes de la posverdad para no desenfocar, por enésima vez, los problemas. Son pocos (aunque muy poderosos) los que hacen hoy apología expresa de la categoría, pero muchos los que han contribuido a generar las condiciones de posibilidad teórica para su generalización. Con otras palabras, la posverdad no se teoriza apenas sino que, sobre todo, se practica, y ese es el problema. Pero el nexo es inequívoco: si decaen tanto el control objetivo como la crítica intersubjetiva, las propuestas que a partir de dicho momento se presenten en el espacio público solo podrán obtener su validez de ese

vínculo directo entre el líder y la ciudadanía que promueven determinados populismos, tanto en el plano de la política como en el del discurso en cuanto tal. Un vínculo en el que lo que está en juego no es la verdad de *lo que* se dice, sino la verdad de *quien* lo dice, su presunta autenticidad. Los contenidos no importan porque en realidad nunca se trató de eso, sino de escenificar a través de palabras la identificación con alguien, así como la reafirmación en aquello de lo que ya se venía convencido de casa. Pero eso ya pertenece sin duda a la otra dimensión de lo ideológico que tenemos pendiente de comentar.

2. El otro otro de la ideología (y el cuchillo de madera) del sentido común.

Recuperemos, pues, el hilo de nuestro discurso. Habíamos quedado en que habría una segunda manera de plantear la naturaleza de la ideología, que vendría representado por quienes, desde otras corrientes de la tradición marxista (subsumibles bajo el rubro genérico de *marxismo de la voluntad*, por contraposición al *marxismo del teorema*, atribuible al grupo al que nos acabamos de referir), en vez de pensar que *lo otro* de la ideología es lo científico, han colocado en el lugar de esta última instancia alguna variante de *consciencia clarificada*. Sin embargo, no está claro que tal emparejamiento alternativo resuelva los problemas que dejaba sin resolver el anterior porque, aceptando la sustitución de categorías, ¿a qué instancia atribuiríamos ahora dicha conciencia libre de engaño?, ¿a la formación política que represente a esa clase social llamada a acabar con el capitalismo y, con él, a toda forma de engaño social organizado?, ¿a alguna forma de intelectual colectivo que, asumiendo un papel de vanguardia, interprete adecuadamente el modo engañoso en que tiende a aparecer lo real en el modo de producción capitalista?

Parece claro que las hondas transformaciones de diverso tipo (sociales, económicas, demográficas...) que se han ido produciendo en nuestras sociedades en las últimas décadas y a las que hicimos referencia en nuestra primera conferencia afectan de manera directa a alguno de los supuestos básicos sobre los que se sustentaba esta perspectiva, que se ha visto radicalmente alterada. Así, los planteamientos que se apoyaban en una determinada estratificación de clases y sectores sociales, atribuyendo a continuación a cada uno de ellos una específica perspectiva política, han saltado por los aires. Por señalar solo un aspecto del asunto: el *precarizado*, al que algunos autores se han referido como la nueva configuración de los explotados en la sociedad actual, se parece más a un magma heterogéneo y diverso que a una clase social alternativa y emergente.

La repercusión que semejante reconfiguración social ha tenido sobre el plano político es asimismo notoria. La insistencia en la transversalidad por parte de

las nuevas formaciones y partidos a los que hicimos referencia en nuestra conferencia anterior se explica desde esta perspectiva de intentar recabar apoyos en sectores antaño diferentes en intereses y planteamientos políticos, y hoy en gran medida unificados por la crisis. En un contexto tal, el empobrecimiento de los discursos, la creciente simplificación de los mensajes (apelando a categorizaciones casi omniabarcadoras, del tipo *los de arriba* frente a *los de abajo* y similares), más allá de la dimensión electoralmente oportunista que puedan contener, expresa la real dificultad para hacerse cargo en materia de ideas de una reconfiguración inédita en el plano de lo real.

Los viejos esquemas, de inspiración remotamente hegeliana, que atribuían a una determinada clase la condición de clase universal, capaz de asumir y materializar los intereses de la sociedad en su conjunto, resultan hoy de imposible aplicación. Fracasado el empeño de encontrar nuevos sectores que estuvieran en condiciones de tomar el relevo de la clase obrera tradicional en el cumplimiento de ese destino emancipatorio, esto es, de constituirse en los nuevos sujetos históricos, las formaciones políticas que declaraban representar a aquella, así como quienes decían hablar en nombre de los sectores populares (que no eran otra cosa, siguiendo con este esquema, que la clase obrera y sus aliados), tienen severas dificultades para articular un discurso a la altura de las circunstancias. Dicho de otra manera: tienen severas dificultades para seguir sosteniendo que encarnan el correcto punto de vista histórico, el lugar alternativo al representado por el engaño de la ideología y desde el cual puede llevarse a cabo la correcta comprensión del mundo.

Tenemos indicios palpables de que la renuncia a esta vieja pretensión no solo se ha materializado, sino que ha empezado a generar sus propios efectos. Y si, como se señalaba al finalizar el epígrafe anterior, el auge reciente de nociones como la de post-verdad puede interpretarse en términos de un claro indicio del escaso prestigio que para ciertos menesteres tiene lo científico (no para todos, por descontado: a determinados efectos nuestra confianza en lo científico-técnico, lejos de verse afectada, va en aumento), la forma casi unánime pero, sobre todo, acrítica con la que tiende a considerarse como un valor incuestionable la transparencia resulta reveladora. Porque acredita la poca influencia social que hoy tiene un punto de vista que defienda el cuestionamiento de la forma en que se muestra la realidad, esto es, que apele a la necesidad de una conciencia crítica o clarificada. Ciertamente, el elogio incuestionado de la transparencia, tan habitual en estos días, remite a una actitud como poco ingenua que, apoyándose en una equívoca metáfora visual, da por descontado que conseguir que todo esté a la vista representa el horizonte hacia el que ha de tender la organización del conocimiento.

Pero la idea de que conocemos aquello que está a la vista (de tal manera que, si está a la vista sin sombra de secreto, lo conocemos por completo) resulta de todo punto confundente. El conocimiento, valdrá la pena recordarlo, aunque solo sea de pasada, no es mero reflejo, ni mera constatación notarial de lo que *en el exterior* existe. El conocimiento es, fundamentalmente, producción, de la misma manera que el mundo, la realidad o las cosas (aquello que pretendemos aprehender) deben ser entendidas como objetos de conocimiento. En todo caso, y recuperando el hilo de nuestra argumentación, parece claro que, por decirlo apenas con otras palabras, no son los actuales buenos tiempos para las filosofías (o los pensamientos en general) de la sospecha, sospecha ya apenas presente en algunas concepciones conspirativas del mundo y de la historia.

En esta estela, uno de los planteamientos que mayor repercusión está obteniendo en los últimos tiempos es el que apela al sentido común como la nueva instancia llamada a resolver (o disolver) el grueso de dificultades teóricas y contradicciones heredadas de las concepciones anteriores. En apariencia, se diría que este planteamiento, tan sencillo, ha tomado el relevo del que antes defendía la hegemonía de la instancia del conocimiento científico para construir una imagen adecuada del mundo, pero tenemos derecho a sospechar si no será que ante lo que realmente estamos es ante una permanencia de lo que ya había, solo que con el aditamento de un envoltorio que ha contribuido a que haya alcanzado mayor difusión que la que obtenía cuando de lo científico se desprendía, casi automáticamente, una descarnada apología de la tecnocracia. Hoy, en cambio, el orden del mundo se reviste con unos ropajes, los del llamado sentido común, que han coadyuvado a que, en cierto modo, haya pasado a compartir lo que Ortega probablemente habría denominado la invisibilidad característica de las creencias (por oposición a la sobre-exposición a la crítica, característica de las ideas).

Tal vez una buena prueba del estatuto de creencia alcanzado por este sentido común *reforzado* sea el hecho de que ya no constituye, como ocurría en sus orígenes, monopolio exclusivo de las posiciones conservadoras frente a las progresistas, tan hiper-politizadas antaño ellas, y hoy la apelación al mismo sea llevada a cabo frecuentemente también por parte de quienes presumen de estar situados en el otro extremo (el izquierdo) del abanico político-ideológico. No deja de ser llamativa la mudanza: ese sentido común considerado por el pensamiento desde siempre (tirando por lo bajo, desde Sócrates) como sospechoso, por expresivo de los opiniones dominantes (y, de acuerdo con la afirmación de otro clásico posterior, “la ideología dominante en una sociedad es la ideología de la clase dominante”), ha cambiado de signo, si hemos de hacer caso a estos nuevos progresistas. “El sentido común se ha vuelto revolucionario”, les ha dado por dictaminar últimamente con un desparpajo sorprendente.

¿Cómo queda explicada tan descomunal mutación (histórica, sin duda, de ser cierta)? A algunos les decepcionará la respuesta: no hay explicación, sino mero desplazamiento del significado de los términos: ha bastado con rebautizar como “hegemónico” el mismo sentido común que hasta el momento venía calificado como “dominante” para revestir de una pátina de izquierdismo este cambio de perspectiva. Otros, en cambio, advertidos de los riesgos conceptuales que supone defender una teoría de los significantes vacíos, se limitarán a recordar que la hegemonía es mucho más que sondeo favorable, una abundante presencia en los medios de comunicación o incluso un ocasional buen resultado electoral. La hegemonía, además de a esa posición de vanguardia en el combate político de la que hablaba Lenin, hace referencia a todo un entramado de convicciones, expectativas, creencias y disposiciones que toman cuerpo en la sociedad a través de instituciones, organizaciones, fuerzas políticas y otras instancias mediadoras que, al asumir en mayor o menor medida ese conjunto de elementos, los convierten en el fundamento o base del imaginario colectivo en una determinada etapa histórica.

De ahí la crítica que al principio de la intervención de hoy empezamos a dibujar a la actitud –que considerábamos particularmente grave cuando se daba en el seno de la izquierda– de quienes se precipitaron, en el momento en que estalló la llamada crisis del marxismo, en arrojar por la borda a la categoría de ideología, entendida a la manera de Marx, esto es, como falsa conciencia o como engaño social derivado de la estructura misma de la organización económica de la realidad capitalista. Sin duda, la categoría les hubiera podido resultar de utilidad en la presente coyuntura. Es más que probable que haya sido este olvido (o, directamente, el desconocimiento) lo que explique la rapidez con la que los mencionados se han arrojado en brazos de un sentido común no solo en ocasiones extremadamente pedestre sino, lo que resulta mucho más importante, inane desde el punto de vista gnoseológico.

3. La barbarie del ignorante. No habría que descartar que a alguien el título mismo de este epígrafe final le resultara de una insostenible pretenciosidad, por aquello de evocar la célebre formulación orteguiana de la barbarie del especialista. A lo que apunta en realidad la paráfrasis es a la sospecha de si no habría que empezar a pensar en ir más allá de la afirmación de hace poco según la cual no son estos buenos tiempos para las filosofías de la sospecha, y plantearse si no serán malos tiempos para el pensamiento sin más. En tal caso, ello habría ocurrido como resultado de la confluencia de diversos factores, a su vez de muy diferente naturaleza. En lo que sigue nos vamos a referir tan solo a los relacionados con el pensamiento mismo.

Recuperemos, de entrada, una idea apenas desarrollada poco más arriba para intentar comprobar a continuación su auténtico alcance. En efecto, una premisa tan sencilla como la de que el conocimiento se dice de muchas maneras (no detentando en consecuencia su forma científico-positiva el monopolio de la aprehensión de lo real), puede constituir una herramienta teórica extremadamente eficaz con la que enfrentarse a las diversas variantes de craso materialismo (expresión gramsciana, por cierto) o de realismo vulgar representadas por el sentido común en cualquiera de sus formas.

Porque el realismo del llamado sentido común es, en el mejor de los casos (quiere decirse: en el más elaborado), heredero directo del empirismo y de su concepción de que no hay más realidad que la verificada por los sentidos, concepción de la que se deriva, en el caso del empirismo lógico del pasado siglo, la conclusión de que debe ser considerado como mero sinsentido metafísico todo lo que quede fuera de dicho control. Esto significa no solo que, en general, este planteamiento opera con un esquema que se cree en condiciones de dibujar nítidas líneas de demarcación entre ámbitos, sino que, en concreto, lo que queda del otro lado de la frontera que linda con el conocimiento científico solo puede ser considerado en términos de absurdo o, si se prefiere desplazar levemente los términos, *lo otro* de la verdad (que, insistamos, queda acreditada en sentido fuerte por la ciencia) únicamente puede ser el error, entendido como ausencia o vacío de conocimiento.

Frente a tan estrecho reduccionismo, el convencimiento de que el conocimiento puede entenderse de diversas maneras permite recuperar para la reflexión lo tan precipitadamente desdeñado por los reduccionistas, al tiempo que coloca al pensamiento en el lugar *crítico* adecuado. Destacando el adjetivo “crítico” se pretende señalar, por lo pronto, que, de haber línea de demarcación que separe el conocimiento de lo que no lo es, ésta dejaría del otro lado tanto al error como al engaño, el cual, a su vez, admite múltiples variantes, siendo el engaño socialmente interesado, al que antes hemos hecho referencia al definir una de las acepciones de la ideología, una de las más importantes. El presunto realismo, el pretendido objetivismo del sentido común, que tan buenas relaciones cree mantener con el conocimiento científico, obvia el elemento fundamental del engaño, convirtiendo a los afectados por él en simples ignorantes y a sus mentes en mera tabla rasa sin determinación alguna.

Pero en realidad, el ignorante, en cualquiera de sus variantes, vive en el convencimiento de que los tópicos, las obviedades o los dogmas a través de los cuales se relaciona con el mundo, suplen con ventaja la más elaborada de las reflexiones. Frente a él, lo que define precisamente al sabio, como quedamos advertidos desde que Sócrates pusiera en circulación la máxima “solo sé que

no sé nada”, es precisamente la clara conciencia de lo escaso de su sabiduría, de lo insuficiente de cuanto pueda haber pensado. Con otras palabras: antes del conocimiento no está la nada, el vacío, el silencio o la página en blanco. Está, por el contrario, ese entramado de nociones heredadas, de convicciones sin justificación que son los tópicos o los convencimientos no cuestionados, cuando no las supersticiones de todo tipo. Tal vez a este no-saber, a estas zonas en sombra del conocimiento, es a lo que hoy deberíamos aplicar con mayor empeño las armas de la crítica. Sea esta lo que sea, por cierto.