

Manuel Cruz

Ser sin tiempo

El ocaso de la temporalidad
en el mundo contemporáneo

Herder

El presente trabajo ha sido realizada en el marco del proyecto de investigación FFI2012-30644, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

Diseño de la cubierta: Camila Marinone

© 2016, Manuel Cruz

© 2016, Herder Editorial, S.L., Barcelona

1.^a edición, 3.^a impresión, 2023

ISBN: 978-84-254-3861-5

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com)

Imprenta: Ulzama digital

Depósito legal: B-18.830-2016

Impreso en España – Printed in Spain

Herder

www.herdereditorial.com

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. LA TEMPORALIDAD:	
UNA VIVENCIA QUE ES EXTINGUE	II
PRIMERA PARTE. PENSAR (EN GENERAL)	21
¿En qué se reconoce a un filósofo?	23
SEGUNDA PARTE. PENSAR EL PRESENTE	45
La actualidad, un presente exasperado ..	47
TERCERA PARTE. PENSAR EL TIEMPO	63
I. Manual de instrucciones	
para vivir el tiempo	65
II. Nostalgia de la nostalgia	81
ÚLTIMA REFLEXIÓN.	
¿ADIÓS, MEMORIA, ADIÓS?	101

*El tiempo es muy lento para los que esperan,
muy rápido para los que temen,
muy largo para los que sufren, muy corto para
los que gozan; pero para quienes aman,
el tiempo es eternidad.*

WILLIAM SHAKESPEARE

Ay el tiempo! Ya todo se comprende

JAIME GIL DE BIEDMA

INTRODUCCIÓN

LA TEMPORALIDAD:
UNA VIVENCIA QUE SE EXTINGUE

1. Hace ya unos cuantos años, cuando mi hija todavía iba al colegio, plantearon en su clase la consabida pregunta acerca de a qué se dedicaban los respectivos padres. Cuando le llegó su turno, ella contestó que su padre era filósofo. Su compañero de pupitre, algo sorprendido por el exotismo de la respuesta, le reclamó mayor concreción: «¿Y qué hace tu padre?», a lo que mi hija respondió: «Mi padre piensa». Respuesta ante la cual el niño reaccionó como un autó-mata, exclamando: «¡Pues mi padre también piensa y no le pagan!».

He recordado muchas veces esa anécdota, bien representativa de una mentalidad, por desgracia, demasiado frecuente. En su candor (la verdad es que la criatura era bastante repelente), aquel niño manejaba dos supuestos que le parecían obvios. El primero, que la valoración económica de cualquier actividad está en función de la oferta y la demanda y, en consecuencia, algo que todo el mundo es capaz de hacer no debería merecer apenas retribución. El segundo supuesto era el de que eso que denominamos «pensar» hace referencia a una actividad homogénea, esto es, una actividad que no solo todo el mundo hace, sino que lo hace de la misma manera.

Tal vez resida aquí el *quid* de la cuestión, aquello que el angelito que compartía pupitre con mi hija daba absolutamente por descontado, y que resultaba todo menos obvio. Porque si otro niño de la clase hubiera contestado a la misma pregunta acerca de a qué se dedicaba su progenitor diciendo «Mi padre es cantante», probablemente a nadie en el aula se le hubiera ocurrido apostillar «Pues mi padre también canta en la ducha y no le pagan», porque de inmediato el resto de la clase se le hubiera echado encima haciéndole notar la diferencia abismal entre la calidad profesional de uno y el amateurismo del otro.

Se supone, pues, que lo que concede sentido a la actividad de los filósofos profesionales (al margen de que, además, puedan ser profesores de filosofía y, por tanto, se dediquen a transmitir la herencia recibida), aquello que les concede un plus sobre el homogeneizador «todo hombre es filósofo» gramsciano, es una presunta especificidad en su forma de pensar. Destaco la palabra *forma* para subrayar que no se trata de que el filósofo aplique su pensamiento a un objeto propio, al margen de los objetos de otros saberes particulares, como gustaba de pensar una rancia metafísica. Como tampoco se trata de que disponga de unas herramientas propias, de un utillaje teórico-conceptual exclusivo que le permita acceder a dimensiones escondidas o secretas de aquellos objetos. Con la palabra y la razón —sus únicos instrumentos de trabajo—, el filósofo no puede pretender el acceso a estratos de lo real inalcanzables por otros dis-

cursos. El filósofo, pues, no piensa en cosas distintas a aquellas en las que piensa el común de los mortales, sino que, pensando en las mismas cosas, lo hace de otra manera.

¿De qué manera?, se preguntará de inmediato cualquier lector. La que bien pudiéramos llamar «radicalidad filosófica», esto es, esforzándose por ir hasta el límite mismo de lo que estamos en condiciones de pensar. Para intentar visualizar la naturaleza de esta forma de pensar podríamos invocar en nuestra ayuda a las figuras de Michel Foucault y de Ortega. El primero señalaba en su celebrado opúsculo *Nietzsche, Marx, Freud*,¹ en el que sintetizaba las líneas mayores de lo que Paul Ricœur había llamado «la escuela de la sospecha», que lo característico de estos tres autores era la crítica a la conciencia como punto de partida; esto es, la impugnación del convencimiento —burgués, optimista y *bienpensante* en el fondo— de que el planteamiento cartesiano había legitimado de manera irreversible la racionalidad humana, cuando en realidad lo que a este le había sucedido, como también observaron los tres, es que había sido incapaz de tematizar la metaduda (es decir, la existencia de un lugar desde el que poder criticar la propia conciencia).

Por su parte, Ortega, en su texto *Ideas y creencias*,² planteaba la distinción, también muy citada, entre

1 M. Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud*, Barcelona, Anagrama, 1981.

2 J. Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1986.

ideas y creencias. No hará falta reconstruir con detalle, por ser de sobra conocido, el trazado de la línea de demarcación que separa ambas nociones: mientras que las ideas son pensamientos que se nos ocurren (de ahí que en algún momento Ortega las denomine también «ocurrencias»), lo más característico de las creencias es precisamente el hecho de que no desembocamos en ellas a través de actos específicos de pensamiento que, por el contrario, se hallan ya en nosotros y constituyen el entramado básico de nuestras vidas. Dicho con la proverbial rotundidad orteguiana: las ideas se tienen, en las creencias se está.

Pues bien, es precisamente en la intersección de ambas aportaciones donde debemos ubicar la especificidad de la tarea filosófica. El contenido de ese pensar al que se aplica el filósofo consiste en la permanente sospecha de lo que damos por descontado, de aquello que no ponemos en cuestión porque apenas lo alcanzamos a percibir, esto es, a visualizar como idea porque se ha mimetizado con lo real al mutar en creencia y, por tanto, nos resulta imposible de someter a crítica. La radicalidad filosófica no consiste en otra cosa a la que antes se aludió: llegar hasta el límite de lo que estamos en condiciones de pensar. No es, por tanto, ninguna reivindicación de lo inefable o ningún reconocimiento, derrotado, de nuestras limitaciones. Los hay, qué duda cabe, pero, evocando a Wittgenstein, están para ser forzados, ampliados, ensanchados.

Por formularlo de una manera algo rotunda, el filósofo inicia su andadura cuando el resto abandona, algo que casi siempre suele hacerse con un argumento del tipo «hasta aquí podíamos llegar». Pues bien, cuando los demás se retiran, creyéndose cargados de razón (aunque solo acarreen tópicos en la mochila) y dejando como frase de despedida un tan solemne como pretencioso «apaga y vámonos», el filósofo enciende su modesto candil y se pone a pensar sobre aquello que el resto querría condenar a la oscuridad de lo impensable.

2. Tal vez uno de los tópicos filosóficos que mayor fortuna ha tenido fuera del ámbito académico sea el acuñado por san Agustín para explicar sus dificultades a la hora de definir el tiempo. Alguien podría considerar que, en su aparente carácter paradójico, la formulación agustiniana expresa bien el vínculo que a menudo mantenemos con algunas creencias. Seguro que la recuerdan: «¿Qué es el tiempo? Si no me lo preguntan, lo sé; si me lo preguntan, no lo sé». Probablemente haya sido la segunda parte de la afirmación del obispo de Hipona la que más ha merecido la atención de los intérpretes,³ en cierto

3 Algunos tan ilustres como el propio Husserl, quien tiene escrita esta casi paráfrasis de las palabras agustinianas: «Naturalmente, lo que es el tiempo lo sabemos todos: es la cosa más conocida de este mundo. Pero apenas intentamos darnos cuenta de la conciencia del tiempo [...] nos enfrentamos a las más extrañas dificultades, contradicciones y confusiones», citado por Giacomo Marramao, «*Neu-Zeit*. Modernidad y experiencia del tiempo», en VV.AA., *Reinhart Ko-*

modo por lo que tenía de reconocimiento de una impotencia para definir por parte del filósofo o de una dificultad de la cosa misma para ser definida. Pero quizá se haya reparado menos, como si fuera una obviedad, en la primera parte, dando por descontado que no representa el menor problema, cuando no está claro en absoluto que sea así.

Todos tenemos alguna experiencia del tiempo, pero ni es la misma a lo largo de nuestra vida ni permanece igual en todas las épocas y sociedades.⁴ Lo primero es cosa sabida: al niño, un año de su existencia se le hace una eternidad, mientras que el anciano entiende sin necesidad de explicación alguna el verso «veinte años no es nada» del famoso tango. Pero tal vez lo segundo merezca ser pensado con algo más de atención, entre otras cosas porque los efectos de los cambios en la temporalidad colectiva también repercuten, además de en su ámbito, el de la historia y la sociedad, sobre los individuos.⁵

Durante largos períodos de la historia de la humanidad (y todavía hoy, en sociedades más atrasadas), la imagen con la que se pensaba tanto el tiempo colectivo como el individual era la del círculo. El retorno de todo parecía una evidencia fuera de discusión: la vida y la muerte, la noche y el día, el ritmo de las estaciones... Sin embargo, llegó un momen-

selleck. *La investigación de una historia conceptual y su sentido sociopolítico*, monográfico de la revista *Anthropos*, 223, abril-junio 2009, p. 121.

4 Cfr. N. Elías, *Sobre el tiempo*, Madrid, FCE, 1989.

5 Al respecto, cfr. K. Pomian, *El orden del tiempo*, Madrid, Júcar, 1990.