

La construcción política de la esperanza colectiva

Daniel Innerarity

*Conferencia pronunciada
el 22 de mayo de 2007*

Forum Deusto

La construcción política de la esperanza colectiva

Daniel Innerarity*

El futuro es algo con lo que debemos mantener buenas relaciones porque desempeña un papel muy importante en nuestras vidas, personales y colectivas. Uno de los libros de auto-ayuda más necesarios debería titularse, precisamente, «El futuro, instrucciones de empleo». El futuro parece la cosa más simple del mundo; nos encontraremos con él independientemente de lo que hagamos; quien quiera conocerlo, basta con que espere un poco y vea... Sin embargo, es un espacio complejo, abierto y desconocido que amenaza o promete demasiado, que inquieta y atrae, y quien lo maltrata termina pagándolo muy caro. Nada más inevitable y al mismo tiempo más fácil de suprimir.

Si algo merece ser cultivado y civilizado, más que los espacios físicos, son los tiempos, concretamente el tiempo futuro, que no se ocupa con los ejércitos y colonos sino mediante el deseo y las expectativas. El código de esa ocupación es la esperanza, una virtud que define el ánimo con que los humanos afrontan esa batalla para ganar el porvenir. Entre otras peculiaridades de ese extraño combate, habríamos de mencionar el hecho singular de que se refiera a acontecimientos que todavía no han tenido lugar, pero que se libre en el momento presente, anticipándolos ya. El ser humano, las sociedades humanas, viven siempre a costa de lo que les espera, positiva o negativamente, disfrutan ya de lo que tendrán, experimentan ahora el miedo ante lo que todavía no existe, se movilizan mediante la promesa, desconfían o se ilusionan, afrontan riesgos futuros, se atemorizan frente a lo que puede suceder, modos todos ellos muy humanos de hacer algo con esa forma de irrealidad que es el futuro.

* Daniel Innerarity es Doctor en Filosofía. Actualmente es profesor de filosofía en la Universidad de Zaragoza, profesor invitado de la Universidad de la Sorbona y en el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Burdeos IV. Es también miembro del Consejo de Coordinación Universitaria, del Consejo de honor de UNESCO-Etxea, del Consejo Vasco de la Cultura, del Consejo asesor de Baketik-Centro por la paz de Arantzazu y de la Academia de la Latinidad.

Si examinamos nuestra actual relación con el futuro, el trato que las democracias occidentales mantienen con el porvenir, habríamos de concluir que, pese a toda nuestra liturgia de la novedad y las diversas retóricas de la ilusión, el comienzo del siglo XXI se destaca actualmente sobre un fondo de radical desconfianza. Nuestros sentimientos más arraigados parecen inclinarnos a no esperar casi nada. La omnipresencia del principio de precaución indica que no tenemos con el futuro una relación amigable; la llegada de cualquier novedad viene siempre acompañada por la sombra del temor y situamos instintivamente lo nuevo en la frontera con lo monstruoso; los avances de la técnica suscitan, de manera casi automática, su inversión negativa; hay un miedo al futuro que explicaría el rechazo sumario de la técnica y de la ciencia: durante muchos años se ha cultivado un imaginario colectivo en el que la química es fundamentalmente un procedimiento para envenenar, la ciencia pretende destruir, la comunicación sirve para engañar, la pedagogía para manipular y uno está sano mientras no vaya al médico; la innovación viene imaginariamente asociada a la precariedad, la destrucción, la perplejidad y el control; la prevención ha triunfado sobre el riesgo en las leyes, en la ciencia y en la guerra.

Al mismo tiempo carecemos grandes sistemas portadores de esperanza colectiva, de utopías capaces de hacer soñar o fines que pongan en marcha fuerzas comunes. De ahí tal vez nuestra obsesión con la memoria y las diversas modalidades de relación histórica con el pasado. La sociedad se moviliza menos por proyectos de futuro que por la agitación del pasado. A esta falta de perspectiva se corresponde un tipo de acción política que prefiere no despertar la crítica que movilizar en sentido enfático hacia grandes horizontes o reformas ambiciosas, una vez descubierto que los ciudadanos son más sensibles a los riesgos que a las oportunidades. Tampoco es la hora de grandes promesas; lo que mueve son más bien energías negativas de indignación, afectación y victimización.

Nuestro tono vital no es muy esperanzado, pero tampoco tenemos con el futuro esa relación cierta y dramática de la desesperación ante la catástrofe o la inevitable decadencia. La era postmoderna no tiene una relación épica ni trágica con el futuro.

La cuestión que quiero formular es cómo podemos construir la esperanza política tras la desilusión, la destrucción de la ingenuidad o el agotamiento de la vieja idea de progreso. Por decirlo con palabras del poeta irlandés Seamus Heaney, ¿cómo hacer nuevamente que «la esperanza y la historia rimen»? Voy a examinar la cuestión en cuatro pasos,

que se agrupan en torno a las correspondientes preguntas: 1. ¿cómo se puede pensar el futuro después de la crisis de la idea de progreso; 2. ¿por qué se ha reducido el tiempo a un presente absoluto?; 3. ¿puede la política configurar el futuro de nuestras sociedades o debe limitarse a registrar la impotencia colectiva? y 4. ¿es posible mantener, pese a todo, una esperanza razonable?

1. El futuro después del progreso

Es muy habitual escuchar una caracterización del tiempo según la cual estaríamos en el final de algo que se ha perdido irremisiblemente o que debe ser reconstruido, algo que hay que apuntalar o rematar. Apenas quedan cosas por despedir: se acabaron, según parece, la historia, las ideologías, la autoridad, la familia, la misma política... Entre las cosas que ya no son lo que eran destaca la idea de un progreso lineal, necesario, irreversible y continuo, basado en la seguridad de que nada es insuperable, ni hay nada que se resista a la voluntad de transformación.

¿Qué tipo de futuro producimos en nuestra sociedad una vez que ha tenido lugar este vaciamiento de la idea de progreso? Lo que ha muerto, en la herencia del progresismo, es fundamentalmente la fe en el progreso automático, la creencia de que todos los tipos de progreso se encadenan armoniosamente, de manera que convergen necesariamente los avances científico-técnicos y el progreso moral o político. Hay dinámicas parciales de progreso pero sin la unificación general que proporcionaba un cuadro histórico de inteligibilidad y una gobernabilidad articulada. Se ha producido una defracción del progreso, su astillamiento. Prueba de esta transformación la tenemos en una peculiar disyunción entre el campo progresista de izquierdas y el conservadurismo modernizador. Ya no hay progresistas completos ni conservadores de todo y la confianza en el progreso se administra según y como, sectorializada y sin ninguna pretensión de universalidad. La alianza histórica entre los defensores del progreso y los partidarios de la justicia social se está deshaciendo. Los progresistas se convierten en pesimistas y recelan de las dinámicas innovadoras en el ámbito de la economía y la globalización; los conservadores se han hecho los más firmes partidarios de continuar sin obstáculos la lógica de la modernización. Hay quien sostiene que la idea de progreso ha pasado insensiblemente de la izquierda a la derecha, transformada en una genérica voluntad de modernización, eufemismo de la idea envejecida de progreso que se declina ahora con otras expresiones: acelerar, avanzar, moverse, adaptarse, reformar...

¿Qué consecuencias políticas tiene la crisis de la idea de progreso? La política no está movida actualmente por proyectos que susciten la esperanza colectiva, ni por anticipaciones del futuro especialmente prometedoras. No es casual que el desencanto respecto de la política coincida con el momento en el que el futuro se ha convertido en una categoría problemática. Jacques Rancière hablaba a este respecto del fin de la política como fin de la promesa: no se trata de las limitaciones de una actividad concreta o de las dificultades laborales de una profesión, sino del fin de un cierto uso del tiempo, el uso de la promesa en un sentido radical (es decir, más allá del juego electoral). Tanto el tiempo como la política se han secularizado; se abandonan las ilusiones vinculadas con el poder como programa de liberación y promesa de felicidad; hemos entrado en un tiempo homogéneo, en una temporalidad sin el lastre del futuro, pero también sin sus evocaciones emancipadoras.

El desencantamiento de la política que caracteriza al mundo en que vivimos, afecta a una instancia a la que en otro tiempo, no muy lejano por cierto, se le confió la tarea de conferir a las sociedades humanas un control sobre el destino. Actualmente hay un profundo pesimismo acerca de la capacidad humana de configurar nada, menos aún mediante la política.

Esta pérdida de energía anticipatoria se pone de manifiesto en el hecho de que nuestras democracias carecen de proyectos utópicos, de misiones o concepciones de la justicia, de horizontes globales; los grandes visionarios han sido sustituidos por políticos que gestionan las inevitables constricciones del presente. Y donde mejor se revela esta reducción de la esperanza es en el hecho de que la política se moviliza más por el rechazo que por el proyecto, por la desconfianza que por la adhesión. Es lo que Pierre Rosanvallon ha denominado como «era de la política negativa», en la que quienes rechazan no lo hacen a la manera de los antiguos rebeldes o disidentes, ya que su actitud no diseña ningún horizonte deseable, ningún programa de acción; se limitan a expresar de manera desordenada que prefieren guardar de momento el futuro sin condicionar.

¿Es posible concebir el progreso de otra manera, conferirle otra significación a esta vieja idea moderna? De entrada, conviene precisar que el llamado «final de la historia» es el agotamiento de la historia concebida como una ficción lineal que se encamina hacia una determinada finalidad, pero no el final de la esperanza colectiva. Habría que pensar y practicar una esperanza que sea independiente del viejo esquematismo progresista: que pase del reino de la necesidad y el

automatismo al reino de la libertad y la voluntad. Se trata de desautomatizar el progreso reconociendo su multiplicidad y ambigüedad. Y es que esa incredulidad con respecto a los grandes relatos se debe en parte a que nuestra concepción del futuro se ha vuelto menos mecanicista e ingenua.

Quiero sostener que tras la disolución de la idea de progreso tenemos la oportunidad de pensar mejor el futuro y cultivar una esperanza mejor fundada. La crisis de una determinada concepción del progreso no tendría que suponer la crisis del progreso como tal. Probablemente se estén dando así las condiciones de posibilidad para que ocurra exactamente lo contrario: que al desaparecer la seguridad garantizada por el control ideológico sobre el progreso pueda abrirse paso un futuro más sorprendente y novedoso del que solemos imaginar, más aleatorio, accidental, imprevisible, incluso arriesgado y peligroso. Esta indeterminación permitiría un nuevo protagonismo humano frente a la imagen del futuro irresistible que suministraba razones para someterse o disculpas para la pasividad. Hemos perdido las ilusiones consoladoras de una cierta figura de la esperanza, la que se fundamentaba sobre la creencia en el progreso automático, pero también nos libramos así de la legitimación dogmática y las constricciones impuestas en su nombre, de la instrumentalización del porvenir.

2. La tiranía del presente

Una de las primeras consecuencias de la crisis de la idea de progreso es la absolutización del presente y de una falsa movilidad. Del progreso ha muerto el finalismo y ha sobrevivido la dinámica. Las sociedades combinan su resistencia al cambio con una agitación superficial. La utopía del progreso se ha transformado en una utopía técnico-informática, en movimiento desordenado, «neofilia» frenética, agitación anómica y disipación de la energía. Esa rutinización del movimiento decreta el imperativo de la aceleración en todos los ámbitos, lo que Paul Valéry denominaba «régimen de sustituciones rápidas». Se trata de un activismo que se traduce en exasperación inquieta, en huida hacia delante, hacia el siempre más de la técnica o la economía en un presente global a-histórico.

Esta fatalización del tiempo se traduce en la exigencia de aumentar la aceleración, la movilidad, la velocidad y la flexibilidad. Lo vemos a diario en el lenguaje de las nuevas «élites ultramóviles transnacionales» (Lasch) que nos exhortan a «movernos», acelerar el propio movimiento, consumir más, comunicar con mayor rapidez, intercambiar de una

manera óptimamente rentable. Se ha llevado a cabo una transferencia semántica que explicaría muchos desplazamientos ideológicos, por así decirlo, desde la izquierda a la derecha: donde había progreso y revolución, ahora hay movimiento y competitividad. El adjetivo «revolucionario» forma parte del vocabulario transversal de la moda, el *management*, la publicidad y la post-política mediática. El fantasma de la revolución permanente se pasea ahora como caricatura neoliberal. Pero, en el fondo, el imaginario político actual tiene un discurso prescriptivo minimalista, muy pobre conceptualmente: el discurso de la adaptación al supuesto movimiento del mundo, el imperativo de moverse con lo que se mueve, sin discusión, ni interrogación, ni protesta.

Con la crisis de la idea de progreso, el futuro se vuelve problemático y el presente se absolutiza. Nos encontramos en un régimen de historicidad en el cual el presente es dueño y señor absoluto. Es la tiranía del presente, es decir, de la actual legislatura, el corto plazo, el consumo, nuestra generación... Practicamos un imperialismo que ya no es espacial sino temporal, del tiempo presente, que lo coloniza todo. La «sociedad de satisfacción inmediata» impone una temporalidad de corta perspectiva. Este «presentismo» se hace visible en todas las esferas de la cultura, también en la política, convertida en una carrera tras la inmediatez de los sondeos, en una especie de lógica *just in time* tomada del consumo, de la publicidad y de los medios.

La primera consecuencia de la tiranía del presente es que el futuro queda desatendido, que nadie se ocupa de él. La urgencia de los plazos hace que no nos podamos abrir al horizonte no inmediato. Nos lo impide el peso poderoso de lo que ha de resolverse hoy mismo. El futuro distante deja de ser un objeto relevante de la política y la movilización social, no solo por el descrédito de las planificaciones o su pervisión totalitaria, sino debido a la urgencia de los problemas agudos. Lo que está demasiado presente impide la percepción de las realidades latentes o anticipables, y que muchas veces son más reales que lo que ocupa actualmente toda la escena. ¿O es que resulta razonable prestar tal atención a las amenazas presentes que dejemos de percibir los riesgos futuros? ¿Podemos permitirnos el lujo de sacrificar los proyectos de larga duración en el altar del corto plazo? ¿Qué es más real, el cambio climático o el calor de este verano? ¿Estamos realmente dispuestos a que las posibilidades actuales arruinen las expectativas del futuro? En el fondo, todo esto se traduce en unas preguntas más incómodas: ¿quiénes tienen más derechos, nosotros o nuestros hijos? ¿Es justo formular una «preferencia temporal por los actualmente vivos»? ¿No sería esto una versión temporal del privilegio que algunos quieren realizar en el espa-

cio? En ambos casos se establece una complicidad del nosotros a costa de un tercero: si antes era *el de fuera*, ahora es *el de después* quien corre con los gastos de nuestra preferencia.

Una de las exigencias éticas y políticas fundamentales consiste precisamente en ampliar el horizonte temporal. Dicho sumariamente: dejar de considerar al futuro como el basurero del presente, como el lugar donde se desplazan los problemas no resueltos y se alivia así al presente. Esta ampliación de nuestro horizonte temporal tiene dos desafíos fundamentales: la introducción de plazos más largos y la ponderación de los derechos de las generaciones futuras.

En primer lugar, nos enfrentamos a la exigencia de ir más allá de la lógica del corto plazo. El instantaneísmo impide tomar decisiones coherentes. Cuando la perspectiva es temporalmente estrecha corremos el riesgo de someternos a la «tiranía de las pequeñas decisiones» (Kahn), es decir, ir sumando decisiones que, al final, conducen a una situación que inicialmente no habíamos querido, algo que sabe cualquiera que haya examinado cómo se produce, por ejemplo, un atasco de tráfico. Cada consumidor, mediante su consumo privado, puede estar colaborando a destruir el medio ambiente, y cada votante puede contribuir a destruir el espacio público, lo que no quieren y que, además, haría imposible la satisfacción de sus necesidades. Si hubieran podido anticipar ese resultado y anular o, al menos, moderar, su interés privado inmediato habrían actuado de otra manera.

Cuando las decisiones son adoptadas con una visión de corto plazo, sin tener en cuenta las externalidades negativas y las implicaciones en el largo plazo, cuando los ciclos de decisión son demasiados cortos, la racionalidad de los agentes es necesariamente miope. Para compensar este déficit de responsabilidad se han ido desarrollando procedimientos democráticos que tratan de introducir consideraciones a medio y largo plazo (libros blancos, evaluaciones comparativas en materia de educación, control de publicidad y transparencia, observatorios, compromisos supralegislativos...). Estos y otros instrumentos sirven para fomentar una responsabilidad que apunte más allá de los plazos inmediatos.

En segundo lugar, están las nuevas reflexiones acerca de la justicia intergeneracional. Las discriminaciones que están vinculadas a la edad o condición generacional (que una generación se imponga sobre otra o viva a costa de ella) plantean unos desafíos particulares al ejercicio de la justicia. La mayor parte de las decisiones políticas que adoptamos tienen un impacto sobre las generaciones futuras. Por ejemplo, los problemas de la seguridad social (salud, pensiones, desequilibrios demográficos, se-

guros de desempleo) necesitan un marco temporal amplio y un enfoque cognitivo que considere los posibles escenarios futuros. ¿Es moralmente aceptable transmitir a las generaciones futuras los residuos nucleares o un medio ambiente degradado o una deuda pública considerable o un sistema de pensiones insostenible? Habría que pasar de una propiedad «privada», generacional, sobre el tiempo a una colectivización intergeneracional del tiempo y especialmente del tiempo futuro.

La cuestión de la responsabilidad frente a las generaciones futuras debería estar en el centro de lo que podría denominarse una «ética del futuro». El pensamiento y la acción a largo plazo, comprometidos con «una previsión adecuada del futuro» (Birnbacher), parecen entrar en contradicción con los objetivos a corto plazo de los individuos consumidores o la gobernabilidad determinada por el juego de los sondeos y la estrategia de las imágenes. Pero se trata de una de las primeras exigencias a la hora de pensar qué porvenir hemos de concederle ahora al progreso y quién hemos de considerar como «prójimo»: en definitiva, pasar de una responsabilidad de las «relaciones cortas» (Paul Ricoeur) a otra cuya regla sean «las cosas más lejanas» (Nietzsche), que el prójimo no sean simplemente los más cercanos en el espacio o en el tiempo.

3. La configuración política del futuro

La política es el intento de civilizar el futuro, de impedir su colonización por un pasado determinante, su monopolio ideológico, o su abandono a la mera inercia administrativa. La política tiene por objetivo configurar un horizonte común de sentido en el que se articulen las expectativas individuales con el progreso colectivo. Desde hace ya tiempo se viene constatando la dificultad de la política para configurar ese futuro, en la medida en que deja de ser una actividad que constituye, renueva y transforma el orden social. Tres son, a mi juicio, los factores que están contribuyendo a la pérdida de relevancia de la política: la privatización de la realización personal, el asedio que procede de otras esferas de la vida pública como la economía, el derecho o la comunicación, que quieren hacerla superflua y, correlativamente, la propia debilidad de la política a la hora de generar el cambio social.

Dicen las encuestas que los jóvenes están imbuidos de «optimismo individual y pesimismo colectivo» y muestran interés por «la cosa común», pero no «de forma colectiva». Tienden a pensar que el futuro es un asunto exclusivamente individual y no algo que competa a la po-

lítica. Ha tenido lugar lo que Klaus Offe ha llamado «privatización de la utopía»: el futuro se privatiza, pluraliza y fragmenta. Tenemos una idea privada de la felicidad, que ya no está asociada a proyectos colectivos, ni se entiende como algo posibilitado por un contexto social. Concebimos el espacio público como irrelevante en orden a nuestra felicidad, como mero garante de lo privado, no como lugar de ampliación de lo privado. Nuestro actual destino parece ser el *sálvese quien pueda* en medio de unas fuerzas impersonales que proceden de la globalización, la burocracia y la tecnología, en una sociedad sin política, sin esperanza colectiva, incapaz de imaginar y promover un futuro común alternativo.

De la política se espera solamente protección para desarrollar un proyecto de realización personal. Desprovista de toda fuerza de transformación social, la política queda subordinada a una sociedad entendida como amalgama de individuos privados, consumidores, accionistas, clientes, cuya única relación con la política es su aparición ocasional como electores, a través de la protesta o en la auscultación de los sondeos.

Al mismo tiempo la política se encuentra asediada por otras lógicas que achican su espacio. La política se desvanece frente al poder de lo mediático y lo financiero, de los mercados y la judicialización. La política es débil frente a la poderosa competencia de los flujos financieros y los poderes mediáticos; su espacio propio se pierde en los formatos inéditos de la globalización y frente a las exigencias particulares que plantean los procesos de individualización. Se trata de fuerzas que pretender convertir a la política en una actividad prescindible. El mundo se unifica en el plano económico y comunicativo, sin que hayamos conseguido una correspondiente sincronización política como la que designan los objetivos, todavía incumplidos, de la multilateralidad o la gobernanza global. La agilidad y sincronización de los mercados contrasta con el analfabetismo político de la sociedad mundial.

Pero la principal amenaza contra la política procede de su propia debilidad, que imposibilita esa forma de futuro a la que la política cuando transforma, reforma o plantea alternativas. Se ha impuesto la idea de que la complejidad social no puede ser políticamente modificada. Este pesimismo alcanza incluso a la idea misma de gobierno y planificación, obsoleta y frente a la que se impone un *muddling through*, el «ir tirando», o, en el mejor de los casos, una improvisación inteligente. Hemos pasado de la euforia de la planificación al pesimismo de la gobernanza. La decisión y la iniciativa ha sido sustituidas por la interactividad. En cualquier caso, las constelaciones y las dinámicas son más importantes que las intenciones de los actores.

Ahora bien, se puede subrayar un aspecto positivo de la crisis de gobernabilidad y entenderla como una oportunidad para transformar la política en una línea más democrática y respetuosa con el protagonismo de la sociedad civil. Porque la capacidad de configuración de la política no se realiza a pesar de sus límites sino bajo las condiciones de limitación. Podríamos decir que esa resistencia de las cosas y de las sociedades a ser gobernadas constituye una fuente de aprendizaje para la política y una garantía frente a los liderazgos incontestables. Probablemente era tan ilusoria la fe en el carácter todopoderoso de la política como la actual creencia de que es impotente o irrelevante. Lo que ocurre es que hay otras formas de actuación sobre la sociedad diferentes de la dirección autoritaria.

Supongamos que efectivamente los grandes relatos que construían y ordenaban nuestra experiencia se han agotado. Esto puede ser algo más liberador que limitante, dado que las grandes narraciones contenían también sus propio fatalismo. Tal vez en ese lugar vacío se inaugure una nueva posibilidad. La política no puede eliminar completamente el destino ya que no es posible imaginar un mundo sin limitaciones. Pero la idea misma de la política ofrece una visión diferente del destino, personal y colectivo. La política es una pequeña rebelión contra el prejuicio de que todo está ya decidido y resulta inalterable.

La política es una combinación singular de visión y pasión, de perspectiva y determinación, por la que no dejamos de percibir la realidad como es, pero al mismo tiempo nos proyectamos más allá de lo meramente dado; es conciencia de los límites y voluntad de superarlos. La política sin visión se pierde en el ajetreo cotidiano y acabamos llegando a dónde realmente no deseábamos; pero si le falta pasión, la política resulta incapaz de hacer frente a la resistencia fatal de los hechos, a los que se acomoda fatalmente, sin llegar a donde se había propuesto.

4. Una esperanza razonable

Tengo la impresión de que los problemas de la política no proceden de haber cedido precipitadamente al realismo ni de haber renunciado a la utopía, como suele decirse, sino de algo que es anterior. En el origen de su falta de vigor está la conformidad con un reparto del territorio según el cual a la derecha le correspondería gestionar la realidad y la eficiencia, mientras la izquierda puede disfrutar el monopolio de la irrealidad, donde se movería sin competidor entre los valores, las utopías y las ilusiones. Unos tienen realidad sin esperanza y otros espe-

ranza sin realidad. Es esta cómoda delimitación del territorio lo que se encuentra en el origen de una crisis general de la política: aceptada la ruptura entre el principio de placer y el principio de realidad, entre la objetividad y las posibilidades, la derecha se puede dedicar a modernizar irreflexivamente, sin el temor de que la izquierda consiga incomodarla con su utopismo genérico y desconcertado. La derecha puede permitirse el lujo de tener algunas dificultades con los valores mientras la izquierda siga teniéndolas con la realidad.

Así entendido, el realismo político equivale hoy a constatar la impotencia a la hora de configurar el espacio social. ¿Y si, en el fondo, la política no fuera otra cosa que una discusión acerca de lo que entendemos por «realidad»? Porque la realidad no es lo fáctico ni se reduce a lo actualmente posible. También pertenecen a la realidad sus posibilidades y sus imposibilidades provisionales, su indeterminación y apertura. La realidad de la vida humana, la realidad de las sociedades es una mezcla de posibilidades e imposibilidades, que están en parte abiertas y en parte cerradas a la acción. Que todo es posible de otra manera no significa que todo sea posible, pero también es cierto que los «realistas» suelen tener un concepto muy estrecho de la realidad, poca sensibilidad hacia otras posibilidades laterales. Tal vez la cuestión política fundamental no sea tanto la de los ideales y los imaginarios, como la idea que se tiene de lo real.

Contra los administradores oficiales del realismo hay que defender que la política no es mera administración, ni mera adaptación, sino configuración, diseño de los marcos de actuación, adivinación del futuro. Tiene que ver con lo inédito y lo insólito, magnitudes que no comparecen en otras profesiones muy honradas pero ajenas a las inquietudes que provoca el exceso de incertidumbre. El tipo de acción que es la política no opera únicamente con meras reglas de la experiencia, con las enseñanzas cómodamente almacenadas entre lo sabido. Quien sea capaz de concebir esta incertidumbre como oportunidad, verá cómo la erosión de algunos conceptos tradicionales hace nuevamente posible la política como fuerza de innovación y transformación. Es urgente llevar a cabo una redefinición del sentido y de los objetivos de la acción política a partir de la idea de que en ella se conoce, es decir, se descubren aspectos de la realidad y posibilidades de acción que no pueden percibirse desde nuestras prácticas rutinarias y nuestros debates preconstruidos.

Lo humanos seríamos otra cosa sin esa capacidad de «futurizar», de proyectarse hacia el futuro y anticiparlo en términos de imaginario,

expectativa, proyecto y determinación. Esa inquietud que nos hace desear, esperar y temer es la que nos permite relacionarnos con el futuro en sus diversas formas. Si no se educa, esa anticipación funciona destructivamente: se atrofia, nos convierte en fanáticos, en temerosos sin motivo, en demasiado crédulos... La relación con el futuro se ha de cultivar, como lo hacemos con las demás aptitudes humanas. Aunque no lo solamos formular así, ni lo recoja de este modo ningún currículo educativo, toda la educación, el trabajo de las instituciones, nuestra socialización en general tiene, entre otros, el objetivo de configurar en cada uno de nosotros una relación correcta con el futuro, lo que también puede predicarse de la sociedad en su conjunto. Hay sociedades que se relacionan patológicamente con su propio futuro, mientras que otras lo tratan de una manera razonable y provechosa.

La esperanza —ese sentimiento o afecto humano que regula nuestra relación con el futuro— no es una ilusión consoladora ni una resistencia terca frente al aprendizaje que procede de la decepción bien aprovechada. La esperanza razonable se distingue del optimismo blando que alimenta la ilusión en la misma medida en que se cierra al conocimiento de la realidad.

Por esta razón se malentende radicalmente la esperanza cuando se la contraponen al conocimiento, como hace Rorty. Sostiene el filósofo ironista que la renovación política no puede hacerse a partir de una descripción de hechos. Para eso es necesario, nos dice, describir tu país en términos de lo que apasionadamente esperas que llegue a ser, la lealtad a un país soñado más que a aquel al que te despiertas cada mañana. Pienso, por el contrario, que esa contraposición es letal y perpetúa la idea de que conocer o describir bien la realidad es paralizante, mientras que toda la fuerza transformadora se concentraría en el deseo, tanto más movilizador cuanto menos tenga que ver con la realidad. Si esto fuera así sólo podría esperar quien ignorara la tragedia de la historia y la dureza de la realidad. Lo único que nos salvaría de la desesperación es la huida hacia la acción y el optimista sería un ignorante o alguien que suspende voluntariamente el principio de realidad para no desesperar.

Pero, como ya apuntó Adorno, en su defensa de la buena teoría frente a la impaciencia de la praxis, el activismo no nos cura de *la necia sabiduría de la resignación*. La esperanza no es ilusión sin conocimiento. Un cínico es alguien que ha sustituido la esperanza por el conocimiento, mientras que un iluso es quien sustituye el conocimiento por la esperanza. Si existe algún motivo para, pese a todo, seguir es-

perando es porque no estamos condenados a elegir entre la ingenuidad y la resignación. Evitemos el dilema ruinoso entre una esperanza sin experiencia y un desencanto sin aspiraciones, como si no nos quedara más remedio que elegir entre estar ciego frente a las limitaciones o reprimir nuestras mejores deseos. Podría hablarse en este sentido de una esperanza democrática, que no es ingenua ni demasiado confiada, que tiene la suficiente decepción a sus espaldas como para no fiarse excesivamente en las promesas pero a la que esa experiencia no le impide aspirar a lo mejor.

