

# HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

3



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1962

Para resumir, debemos sentir la necesidad de estar convencidos de que cada hombre, cuya fama descansa principalmente en la llamada general que el hace a la *experiencia*, toma el cariz especial de una seria *experiencia médica*, todo lo que tenemos que hacer es leer *Some Thoughts Concerning Education* de "cabo a rabo". En cualquier forma, ya para terminar, es necesario concluir que si las piadosas observaciones de Locke acerca de la educación y de la salud hubieran sido mejor conocidas y apreciadas, entonces podrían haberse hecho merecedoras de un honroso lugar en el mundo moderno, como los clásicos *Aforismos*, atribuidos a Hipócrates lo fueron en la antigüedad.

Traducción del Lic. ALBERTO GARCÍA GÓMEZ

o sea aquello que se encuentre más cerca de los sentidos; y de ahí, por grados, se procederá, hacia aquello que sea más abstracto y que esté totalmente en la mente". (Bold. MS. Locke c. 24, fol. 197, verso). En este propio año de 1697, en la carta escrita en ese año sobre educación, la que es un epítome del libro de Locke de 1693, sobre la materia, vemos de inmediato la marca indeleble de Locke el médico. La misma marca, debe agregarse evidentemente en la prolongada introducción de su obra intitulada *Study*, la que aparece, en su journal de 1677 y que también forma parte de la Collection Lovelace de los papeles de Locke (Bold. MS. Locke f. 2, 114-122, 124-140). Así como la carta de Locke de 1697, sobre educación, es un epítome de su tratado de 1693, así su diario de 1677, en su introducción, es un estudio que constituye su antecedente. La introducción, misma, está impresa en Lord King, *The Life and Letters of John Locke* (New Edition, London, Bohn, 1858, 92-109), y reimpresa (con menores omisiones) en págs. 192-203 de la edición Quick, la que ya ha sido referida en nuestra tercera nota bibliográfica. Incidentalmente, el carácter distintivo de la edición Quick es que el editor encarga las notas y comentarios médicos de *Some Thoughts Concerning Education*, al doctor Joseph F. Payne biógrafo Victoriano de Sydenham, el que a su vez es otro médico hondamente impresionado, en su totalidad, con el "modernismo" de los puntos de vista médicos de Locke (Locke, edición Quick, 205).

## REFLEXIONES SOBRE LA HISTORIA

Dr. JOSÉ R. ECHEVERRÍA  
Universidad de Puerto Rico

### I

1. LOS DICCIONARIOS DEFINEN la historia como una narración de hechos pasados y memorables. La definición es relativamente justa, aunque insuficiente, como todas las que proporcionan los diccionarios. Pues no hay palabra que pueda ser entendida en su significación más plena una vez extraída del contexto que es cada oración de que forma parte, que es, en su conjunto, el lenguaje a que pertenece, que es, sobre todo, el acto de nombrar, de invocar, de interpelar, de describir en que ella se genera. Despojada de su función constituyente respecto de lo real, reducida a la de un útil, pierde la palabra su poder de introducirnos en lo que es la cosa o la acción a que apunta, de suscitarlos, por tanto, vivencias que sin ella no tendríamos.

Aceptemos, por un momento, que el propósito de la historia fuese sólo el de narrar *hechos* del pasado. Surge naturalmente la pregunta: ¿qué hechos? En la infinidad de éstos, ¿con qué criterio seleccionar los que tienen relevancia histórica? Desde Ranke se repite que la historia tiene por función contar "cómo han pasado las cosas efectivamente". Pero ¿qué cosas? y ¿a qué "pasado efectivo" alude esta fórmula en oposición a un hipotético pasado inefectivo? La voz "memorable" de la definición cobra aquí su valor: la historia narra hechos dignos de ser rememorados. Más "narración" nos orienta ya hacia un modo específico de rememorar: no aquel que consiste en retener los hechos con olvido de su especificidad, a través del esquema o de la fórmula, como meros casos ilustrativos de una ley siempre abierta a la inclusión de otros hechos análogos, sino el que los considera como únicos y novedosos, no pudiendo repetirse jamás de un modo del todo idéntico a como fueron. Empero, se rememora para algo y por alguien. ¿Para qué

la rememoración histórica? y antes: ¿por quién? ¿Quién es aquel para quien son memorables los hechos de que la historia se ocupa? ¿Quién ha de decidir lo que la historia deberá retener y lo que deberá desechar? ¿Y con qué criterio puede efectuarse el acto de avaloración que ello implica? Estas preguntas admiten por lo menos dos respuestas.

2. La historia, decimos, estudia, ordena, narra el pasado. Mas pasado es lo que a alguien le ha pasado. El pasado mío no es el pasado de otro. ¿A qué pasado se dirige la historia? Por cierto, no a un pasado individual, sino a un pasado colectivo. Pero ¿acaso este pasado resulta de la integración de los pasados de todos los individuos contemporáneos o de algunos de ellos? Si así fuera, la historia sólo se extendería hasta unos setenta años atrás. No. El sujeto colectivo cuyo pasado estudia la historia incluye los individuos, pero trasciende los límites de sus vidas. O mejor: tal sujeto debe su constitución precisamente al acto por el que los individuos piensan el tiempo de la comunidad a que pertenecen como una existencia más dilatada que la propia. Por tanto, el objeto propio de la narración histórica es un conjunto de hechos unidos por una imputación común, cargados a la cuenta de un sujeto colectivo como *sus* hechos, como *su vida*. El historiador piensa este sujeto atribuyéndole un pasado. Y, al hacerlo, selecciona entre los hechos aquellos que parecen dignos de ser rememorados. Estudiar la historia de "la humanidad", por ejemplo, es pensar la humanidad como sujeto único, representativo de todos los hombres que viven en el presente, y atribuirle a este sujeto como pasado lo que ha ocurrido a los hombres antes de ahora y que es, para la humanidad, *memorable*. Estudiar la historia de "la cultura occidental" es pensar un sujeto al que imputamos las hazañas y fracasos de esta cultura como si fuera su experiencia. La biografía de Julio César alcanzará calidad histórica en cuanto no sólo reúna los hechos de la vida personal de César, sino en cuanto César mismo aparezca como un hecho que le adviene al sujeto colectivo que es Roma o la comunidad cultural mediterránea.

Es verdad que no se puede hacer historia sino por imputación a un sujeto histórico. Pero no lo es menos que el sujeto histórico no se crea sino en función de un pasado, de una historia. Hay interrelación entre el sujeto y su historia: porque Francia existe como organización política, como formas de vida, como proyecto colectivo, es posible una historia de Francia; pero, recíprocamente, de la historia de Francia obtiene Francia su unidad, su peculiar fisonomía cultural y la posibilidad de darse una organización política, de adoptar un proyecto.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> No es legítimo recusar desde fuera la necesidad que unos hombres experimentan de darse una historia, de re-ordenar la historia desde el punto de mira de un sujeto

3. El sujeto colectivo cuya historia se indaga no es necesariamente el sujeto colectivo de que participa el historiador. Por ejemplo, aquél puede haber desaparecido, darse como realidad pasada, inoperante ya en el presente. Tal es el caso si un historiador de nuestro tiempo decide escribir una *Historia de los asirios*. Es obvio que esta empresa sólo tiene sentido en función de

colectivo que antes no existía. Los procesos de independencia importan la constitución simultánea de un nuevo sujeto histórico y de una nueva historia. No puede el sujeto contra quien se obtiene la independencia recusar el proceso a base del círculo: no hay historia, no hay sujeto; no hay sujeto, no hay historia; aquí no ha pasado nada, salvo un desorden pasajero, etc. Sólo el propio agente tiene jurisdicción para apreciar si su historia es auténtica. Mas si no aparece el proyecto traducido en acciones, si no se manifiesta en actos la fisonomía propia del *nosotros* desde el cual se pretende hacer historia, cabrá sospechar que sólo ha habido allí una constitución ilusoria de sujeto histórico, un querer adornarse con las galas de una historia sin asumir los riesgos de la acción. Por tanto, la independencia no es condición de una actitud personal ante la cultura. Más bien habría que decir —pero sin desconocer la interacción de ambos factores— que la peculiaridad de la propia figura cultural es lo que da derecho a la independencia. Empero, esta peculiaridad se aprecia, más que en lo típico y tópicamente, en el modo diferente de abordar los grandes temas universales del hombre. Toda independencia, como toda verdadera revolución, ha de importar una tentativa de abrir la historia, de vivirla en una dimensión universal. O termina por caer en la dependencia de la universalidad realizada por otros. Por fin, la independencia respecto de una determinada comunidad puede estar condicionada por la aspiración a participar de un modo más pleno en una comunidad más amplia de que aquella forma parte. Así, la independencia de América es la constitución de nuevos sujetos que destacan su especificidad sobre el fondo común y genérico del hombre occidental. Al cortar las colonias sus vínculos con las metrópolis, afirmaban por ello mismo la realidad de un *nosotros* más amplio que incluía a las unas y a las otras. Una vinculación con Europa, con la Europa liberal de la Ilustración, eludiendo las limitaciones impuestas por los españoles de España, fue, en la mayoría de los casos, fin determinante y expreso de las guerras de independencia que libraron los españoles de América. La independencia de Hispano-América fue vivida como un proyecto de europeizar América. Ella consistió ante todo en lograr pensar, desde América, una Europa de que las metrópolis aparecían sólo como aspectos o momentos. Y puesto que es interesante reflexionar sobre la historia que pudo ser contraste con la que fue, cabe observar que tal independencia, y sobre todo el consiguiente y desventurado desmigajamiento del mundo hispánico, habría podido evitarse si España hubiese sabido respetar la peculiaridad de cada nación hispánica y atender a sus legítimas exigencias de autonomía, si hubiese sabido sobre todo asumir ante ellas la representación de una Europa renovada por el pensamiento liberal. Un acto de auto-afirmación le habría podido revelar las raíces que un pensamiento tal podía encontrar dentro de su propia tradición. Creemos que estas consideraciones no son del todo vanas si hemos de esperar que España se decida a reintegrarse algún día al mundo hispánico en el papel que por su historia y sus hazañas culturales le corresponde, en vez de cultivarse estériles rencores contra aquellas naciones europeas que, frente a América, se beneficiaron de sus ineptitudes políticas.

cierto concepto de lo que es Asiria, esto es, del sujeto cuya historia se pretende escribir. Y, a su vez, porque hay un conjunto de testimonios que remiten a hechos que cabe imputar a Asiria, porque fueron vividos como historia de Asiria, porque los asirios vieron en ellos hechos que eran para Asiria memorables, puede hablarse de Asiria como de un sujeto. En otras palabras, toda historia supone, no sólo una hipotética imputabilidad a un sujeto colectivo, como recurso epistemológico de la ciencia histórica, sino una efectiva imputación a un nosotros que existe o ha existido en la vivencia de los hombres que fueron agentes de esa historia. El historiador descubre esta relación, no la inventa.

Ahora bien, cuando el sujeto de imputación de los hechos y el sujeto colectivo de que participa el historiador no coinciden, el elemento de avaloración que determina el carácter memorable y, por tanto, historiable de los hechos, puede ser obtenido por referencia a aquél o a éste. Y no siempre lo que es valioso para el uno lo es también para el otro. Determinados actos expresivos de la vivencia religiosa de un pueblo —como los sacrificios humanos, por ejemplo— se nos aparecerían como un crimen si los ejecutáramos nosotros. Al revés: podemos descubrir actos valiosos, según nuestras pautas de avaloración, allí donde el sujeto de la imputación histórica no los veía. Surge así la posibilidad de un *inconsciente histórico* que no es sino la referencia a una conciencia distinta de la del sujeto-agente. Y, sin embargo, pese a esta posibilidad de desajustes parciales entre ambos criterios, no puede faltar un elemento que determina el interés del presente en el pasado, algo por lo que aquello que se investiga y narra resulta memorable para el que escribe la historia o para la comunidad a la que pertenece y se dirige. De otro modo, no llegaría a surgir la obra histórica.

Tenemos, en suma, dos pautas de avaloración, dos sujetos colectivos de cuyos intereses, proyectos y decisiones puede depender el carácter memorable de un hecho: aquel al que el hecho se imputa como su historia, por una parte, aquel en el que se sitúa el historiador, por otra. Atenderemos primero a las consecuencias que se obtienen cuando se adopta este último punto de mira.

## II

4. Desde él puede decirse con razón que toda historia está impregnada de contemporaneidad. La historia que escribimos de los asirios no da cuenta sólo de lo que los asirios fueron. Da cuenta también de lo que somos nosotros, por el modo como concebimos los asirios, como seleccionamos los hechos que cabe imputar a Asiria.

Después de Kant no es posible dejar de considerar la presencia del sujeto cognoscente en el acto del conocimiento, el modo como este sujeto configura el objeto conocido. Dentro de esta línea de pensamiento, pese a divergencias tal vez superficiales, Bergson tiene el mérito de haber introducido, como lo dice acertadamente Henri Gouhier, la labor del historiador como elemento constitutivo de la historia, de haber exhibido, por tanto, una historia retrospectiva, afincada en el presente del historiador.<sup>2</sup>

Escribir historia es un acto de exaltación de un cierto pasado en función de las exigencias de un presente. Tal como nuestra memoria selecciona a cada instante en el archivo de nuestras experiencias personales aquellas que nos interesa actualizar para abordar con eficacia nuestra situación, así también cada época extrae del pasado lo que necesita para comprender mejor sus propios problemas, para pensarse a sí misma, y desecha lo demás, deja de lado lo que se le aparece como irrelevante. De este modo —y seguimos citando a Bergson— el presente se crea hacia atrás “una explicación de sí mismo por sus antecedentes”,<sup>3</sup> modifica el pasado al dibujar en él el esbozo de su propia figura: porque surge un romanticismo en el siglo XIX, se descubre que hubo un pre-romanticismo ya en el XVIII y en el XVII; más aún: se descubre el romanticismo como constante del espíritu humano. De aquí que las épocas que constituyen grandes articulaciones históricas no siempre tengan conciencia de serlo. Pues no siempre —como en el Renacimiento o la Revolución Francesa— lo son en la época misma. A veces llegan a serlo según la historia que se hará después. La separación de la Antigüedad y de la época que le sigue, por ejemplo, no surge donde hacemos la cesura en los siglos V o VI D.C. El hombre europeo de la primera Edad Media se concebía todavía a sí mismo dentro de un Imperio Romano cristianizado. La separación surge más tarde, cuando comienza a germinar un espíritu nacional en Europa y, como consecuencia de ello, se fundan tradiciones autóctonas, historias nacionales que ya no se conciben como meras prolongaciones de la historia de Roma.

5. No obstante, esto que aquí llamamos “presente” y cuya retroyección configura el pasado histórico, resulta ser, desde que lo miramos con mayor atención, *proyecto*, anhelo de un presente que esperamos distinto del que ahora vivimos. La historia se escribe, pues, en función de una actitud orientada hacia el futuro. Federico Schlegel decía que el historiador es un profeta al revés. Más exacto sería decir que es un profeta a secas, pues todo

<sup>2</sup> Véase de HENRI GOUHIER, *L'histoire et sa philosophie*, Paris, Vrin, 1952, p. 80.

<sup>3</sup> HENRI BERGSON, *Oeuvres, La pensée et le mouvant*, Introduction (Première partie), Edition du Centenaire, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 1264 a 1266.

profeta lo es en función de una historia que su profecía re-ordena, perfecciona y actualiza. En verdad, la conciencia histórica es como Jano: el mirar hacia atrás y el mirar hacia adelante se integran en unidad, constituyen un solo y mismo acto.

Ahora bien, la prospección lo es en contra de algo, de una situación dada, de una concepción en vigencia del mundo, y también por cierto en contra de nosotros mismos, de nuestras costumbres, de nuestros hábitos interpretativos; en suma, es ruptura con el pasado inmediato que se prolonga en el presente. Toda historia, en la medida en que se alimenta de una decisión de alterar el mundo, de alterar el hombre, de alterar la forma como está dada la relación yo-mundo, tiende, pues, a desvalorizar el pasado que aún es hoy y busca en un pasado más remoto elementos con qué elaborar el modelo de aquello que proyecta. Siempre habrá, pues, un período intermedio, desvalorizado, que hace las veces de simple transmisor y que sirve de suelo para el nuevo impulso. Cuando surge la división tripartita de Edad Antigua, Edad Media, Edad Moderna, queda expresada de un modo arquetípico una necesidad del quehacer histórico. El romanticismo atribuye a la Edad Moderna la función mediadora que antes desempeñó la Edad Media y a ésta lo que antes correspondió a la Antigüedad. En la ley de los tres estados de Augusto Comte y en la consiguiente exaltación de la Edad Media como época orgánica, encontramos otra manifestación de este principio. Y hoy sabemos que cualquier período de la Antigüedad, desde que lo estudiamos de cerca, nos remite a lo que fue su Edad Media y su Edad Antigua. La historia se nos aparece, pues, como un juego de espejos en que cada período que nos interesa remite a otros según sus intereses peculiares, en que cada momento pasado busca apoyo en su propio pasado. Y esta búsqueda se da siempre en forma de un salto hacia atrás que rompe la estrecha solidaridad de hoy con el ayer inmediato. Sólo aquella historia que se hace para adormecer a los hombres en un sentimiento de estéril satisfacción con ellos mismos es complaciente con el pasado inmediato. Pero esto ya no es historia, sino retórica.

De lo dicho fluyen algunas consecuencias que limitan, desde luego, el alcance de cualquier historicismo. Si la historia se constituye a partir del presente, si este presente es condición del acto por el que lo histórico puede pensarse como tal, ello significa que él ha de escapar necesariamente a la historia. Dicho de otro modo: nuestro presente es aquello desde lo cual y para lo cual se hace historia: por tanto, no es, no puede ser parte de ella. La historia viene a morir a nuestros pies. Allí comienza nuestra decisión. Y tal decisión es aquello que actualiza un pasado que, en la perspectiva por ella abierta, resulta memorable.

Es legítimo definir al hombre como un animal histórico, pero siempre que

ello se entienda en el sentido de que se crea a cada instante un pasado histórico, no en el sentido de que esté sumergido en una historia que le impone sus leyes. Como se ha dicho alguna vez: el hombre —el hombre actuante y libre del presente— *tiene* historia, lo que implica que *no es* historia.

6. Y, sin embargo, decimos que una acción de nuestro presente constituye “un acto histórico”. ¿Qué significa esto? Significa presumir que el futuro, al lanzar su sonda hacia el pasado, no podrá dejar de interesarse en esto que ahora hacemos, no podrá ignorarlo, sea que lo apruebe o lo condene. Sólo en función de un futuro puede el presente ser “histórico”.

Hay, pues, un *hacer histórico* del presente que consiste en que nuestros actos apuntan a un determinado futuro, van a requerir en el futuro un juicio para este presente. Pero ¿qué futuro elegir como tribunal, si cada futuro será juzgado a su vez en un proceso sin última instancia? Claro está, un acto tendrá mayor significación histórica mientras más permanente sea el juicio que requiere. Pero ¿quién puede asegurar tal permanencia si cada época vuelve a cuestionar toda la historia? El que actúa con miras al juicio inmediato, aceptado en su relatividad, actúa superficialmente. Pero no actúa mejor aquel que se remite al juicio de la historia que se escribirá en miles de años, si ella ha de quedar sujeto al juicio de otra que pudiera escribirse mil años más tarde. No. La acción provista de verdadera profundidad ha de pretender escapar a la contingencia de los juicios temporales, al relativismo de las revisiones sucesivas. La historia del mundo no posee por sí sola la jurisdicción sobre el mundo que Schiller y Hegel pretendieron conferirle en su célebre fórmula.\* Toda atribución de carácter histórico a un hecho o a una época supone que nos detenemos. Supone que sometemos la historia toda a lo que cabe llamar literalmente un *Juicio Final*, por cuanto cierra el proceso, por cuanto escapa al relativismo que consiste en aplazar el término indefinidamente.

Pero el problema vuelve a surgir: ¿dónde situaremos este *Juicio Final*? En la medida en que lo alejamos de nuestro presente, éste pasa a ser sólo un medio, y como su fin previsible es también medio para otro fin que a su vez será medio de otro, etc., volvemos a caer en el relativismo que pretendíamos eludir, pues la pauta avaladora del hacer histórico ha sido perdida. Por el contrario, nuestro hacer adquiere un sentido en la medida en que aproximamos esta pauta al presente, en que concebimos el *Juicio Final*, a la manera de los primeros cristianos, como pudiendo sobrevenirnos a nosotros, mejor: como pudiendo sobrevenir *por nosotros*, en la medida en que lo inte-

\* *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*; véase G. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, secs. 340 y sgtes.

gramos al presente para preguntarnos qué es lo que merecería todavía vivirse —y cómo habríamos de vivirlo— si el *Juicio Final* fuese *ahora mismo*.

Es verdad que sólo quien postula un *Juicio Final* confiere a su acción una auténtica y permanente significación histórica. Pero la relación puede —debe— ser invertida: el *Juicio Final* que postulamos carecerá de profundidad si nuestra acción no lo trae al presente, si no lo actualizamos *hic et nunc*. La relevancia histórica de nuestro hacer depende, pues, de que en él postulemos un juicio no histórico que, desde ahora, actualizamos.

Por otra parte, quien *hace historia*, en el sentido de vivir históricamente, *hace historia* también como investigación y narración del pasado, pues en función de su decisión prefiere, posterga, selecciona y re-ordena lo que precede a éste su hacer de hoy. Cuando aplicamos al presente esta pauta del término, tenemos, a la vez que un criterio para pronunciarnos sobre lo que ahora nos importa de verdad, un criterio para resolver lo que en el pasado merece ser recogido. Vivir históricamente es, pues, al par, traer al presente un *Juicio Final* y reconocer su prefiguración en el pasado. El fin es lo que confiere retroactivamente al germen su carácter de tal.

Hay también, por cierto, la acción —es la más frecuente— que se vive no ya con miras a un juicio de toda la historia, sino a la configuración de un futuro relativo más o menos próximo o a la continuación de una situación presente. Pero ella aparece en definitiva subordinada a cierta avaloración: sólo porque el presente se nos da como valioso queremos perpetuarlo, sólo porque se nos da como privado de valor queremos alterarlo. Ahora bien, cualquier avaloración, por humilde que sea, nos remite en definitiva a un término en que todo valor se recapitula, en que queda superada la dialéctica indefinida de los medios. En este sentido, toda acción aparece subordinada explícita o implícitamente a un vivir que se orienta hacia la idea de *perfección* o *cumplimiento*, en cuanto síntesis final y definitiva de la experiencia humana.

7. Tal vez la historia que de nosotros recogerá el futuro se está haciendo secretamente, sin que nosotros lo advirtamos. Tal vez la historia que escribirán nuestros descendientes destacará en nuestras vidas elementos distintos de los que a nosotros nos interesan. En una época como la nuestra, envenenada de historicidad, es frecuente que los hombres vivan temerosos del juicio del futuro, que quieran asegurarse el reconocimiento de sus sucesores. Se estudia entonces en el pasado el modo como se opera el tránsito de una época a otra, a fin de escapar de ésta y vivir ya en la siguiente. De lo ocurrido se busca desprender lo que ocurrirá. Se descubren “leyes históricas”, constantes de repetición, ciclos recurrentes o fatalidades de las luchas sociales que parecen garantizar su efectividad a algunas de nuestras acciones. Sur-

gen entonces argumentos como éste, que hemos escuchado a menudo: “Hay que adherir a tal partido, a tal posición, a tal causa; la historia va hacia allá; no se puede vivir contrariando el curso de la historia”; y no se advierte que ese partido, esa posición o esa causa obtienen su efectividad de la adhesión que se les presta, que es por nuestra decisión y la de nuestros contemporáneos que la historia sigue el curso señalado, y no otro.

¿Cómo liberarnos de esta situación? No hay sino un medio: no colocarnos en ella, *negarnos a ser medios*. No concebimos como los sempiternos preparadores. Situarnos en el lugar que nos corresponde, el lugar desde el que se “hace” historia como retroyección, hacia el pasado, y se “hace” historia como proyección, hacia el futuro. No subordinarnos a un futuro hipotético, que nadie hace, que aparece como una construcción anónima; hacer nosotros mismos ese futuro. No preguntarnos: ¿qué pensará de nosotros la generación siguiente? Crear nosotros mismos el juicio de esa generación. No permitir que entre nosotros y nuestros descendientes se introduzca el corte que nos jubila y por el cual “pasamos a la historia”. No situarnos en el papel desmedrado de hijos de nuestros hijos, al depender del juicio por el que van a re-crearnos. No abdicar de nuestro papel de transmisores de cultura. “Todo lo que no es tradición es plagio”, reza la célebre fórmula de Eugenio d’Ors. Pero en la tradición no sólo se recibe. Hacer tradición es hacer entrega. La referida sentencia puede entenderse, pues, en el sentido de que sólo logra superar el pasado aquel que se apoya en él; pero también en el sentido de que no hay originalidad creadora que no sea transmisión, que no sea entrega de algo al futuro. El peligro del historicismo es el de inducirnos a entregar sólo lo que prevemos será bien acogido, o a no entregar nada ante el temor de que aquello que eventualmente entregaríamos pudiera no ser recibido con gratitud.

No se lucha de verdad contra las fuerzas que enajenan al hombre si al pretender hacerlo enajenamos el presente respecto de un porvenir en que suponemos que toda enajenación habrá de cesar. El pensamiento sobre el futuro sólo nos devuelve al dominio de nuestra autenticidad en la medida en que lo traemos al presente, en que lo hacemos presente en cada uno de nuestros actos significativos. Tal es la función del profeta: no la de adivinar un futuro en cuanto tal aún desencarnado, sino la de ser la encarnación viva de él; no la de anunciar lo que se habría realizado de todos modos aunque no hubiese sido profetizado, sino la de crear el futuro con su palabra, por la eficacia que esta palabra tiene sobre los hombres. “Un futuro que pudiera conocerse con anticipación es un absurdo”, escribió Jacob Burckhardt.<sup>5</sup> Pero

<sup>5</sup> *Force and Freedom: Reflections on History*, New York, 1943, pp. 90 y sgtes.; *Griechische Kulturgeschichte*, en *Gesamtausgabe*, Basilea, 1929 etc., IX, 247 y sgtes.

no es un absurdo un futuro que nuestro acto desde ahora contribuye a crear. El verdadero profeta es el promotor de la voluntad.<sup>6</sup>

Hay un historicismo del pasado —“lo que ocurre está determinado por lo que ocurrió”— y hay un historicismo del futuro— “lo que ocurre es la preparación de lo que necesariamente habrá de ocurrir”—. Ambos se concilian a la perfección. Pero nuestro presente no es una provincia del pasado ni es una provincia del futuro. Es el centro del que nacen, como provincias, el pasado y el futuro. Es la capital del tiempo. Ello se prueba por la sola consideración de que el futuro y el pasado, en cuanto tienen para nosotros algún valor, nos requieren a hacerlos presentes mediante el proyecto o el recuerdo.

No ignoramos, por cierto, las rebeldías. Decíamos, hace un instante, que cada época tiende a exaltar un pasado remoto para conjurar la influencia de un pasado inmediato. ¿Acaso nosotros mismos no hemos negado a nuestros

Citado por Karl Löwith, *Meaning in History*, The University of Chicago Press, 1949, p. 10.

<sup>6</sup> La mejor manera de ilustrar la esencia de lo profético, según lo entendemos en el texto, sería la de examinar a la luz de la concepción expuesta el acto histórico del último gran profeta que ha tenido Europa: Carlos Marx. Dicho examen nos revelaría que este acto no consistió sólo en explicitar o realizar una posibilidad ya dada, que creó la posibilidad misma de aquello que Marx propone realizar. En efecto, en contraste con el pensamiento socialista anterior, Marx tiene el mérito de apoyar en una concepción histórica de conjunto su anuncio del triunfo del proletariado, que importa la instauración de una economía socialista como desenlace de la lucha de clases, y de revestir todo el proceso de un carácter inevitable en virtud de un análisis de las circunstancias sociales y económicas vigentes. Pero cabe cuestionar hasta qué punto el establecimiento del socialismo derivaría sólo de aquellas circunstancias sociales y económicas que Marx invoca y no más bien del poder suasorio de que Marx reviste su anuncio mismo. Pues, en verdad, lo esencial parece ser aquí el que Marx, en mayor grado que sus predecesores, logra instaurar en la conciencia de los hombres un proyecto de acción revolucionaria al término del cual está el socialismo como posibilidad. Precisamente en virtud de este proyecto, y del análisis concomitante de la situación histórica, se constituye el agente que asume la misión de realizarlo: el proletariado como fuerza histórica operante. Suprímase imaginariamente el proyecto revolucionario; comprenderemos que sin él el proletariado deja de ser tal, deja de ser en rigor una clase para convertirse en un conjunto amorfo de hombres que sufren pasivamente las consecuencias de la organización industrial. Esta interpretación, que concede al acto de Marx la importancia histórica que le corresponde, contradice sin embargo la validez de la concepción marxista, al destacar el necesario arraigo de la historia en la conciencia humana. A la vez, señala en qué consiste la debilidad del mundo no socialista en la hora de hoy: el carecer de un proyecto histórico comparable al del marxismo, por su magnitud histórica y la función liberadora que pueda atribuírsele, el tener que aceptar, por tanto, que la elección de nuestro tiempo se da en los términos de la alternativa creada por Marx y no en otros que pudieran concebirse.

predecesores? Si queremos una historia creadora, deberemos favorecer las rebeldías, aun las que se dirigen en contra nuestra. Favorecerlas, ¿suprimiéndolas? No: resistiéndolas, luchando contra ellas. Sólo así sabremos provocar en nuestros sucesores esa mezcla de respeto y rebeldía que es una *vida creadora*, emparentada con la nuestra por lo que tiene de creación. Discípulo es el que adhiere tanto como el que refuta. Aristóteles es discípulo de Platón a la vez que abunda en el mismo sentido que éste y porque intenta refutarlo. Llegará aquel que nos niega; llegará aquel que nos rehabilita, y aquel que descubre que unos y otros decíamos lo mismo de distinta manera. Más vale no pensar en ello, si no ha de ser para buscar lo que en verdad nos *importa*, lo que nos lleva a puerto.

8. Crea más y mejor historia quien se concibe a sí mismo como medida de la historia. Toda creación es un *mirar*, es un constituirse como sujeto, un aceptar los riesgos de la propia libertad.

La historia, se ha dicho, la escriben los vencedores. Más exacto sería convertir este juicio y afirmar que quien escribe la historia es el verdadero vencedor. Hay derrotas aparentes, que no son derrotas, porque la causa que parecía vencida es recogida por otros hombres y éstos, al hacer su historia, le confieren actualidad. Ello puede importar una victoria, pese a la derrota aparente. En el año 586 A.C. cae Jerusalén en poder de los caldeos. La población es llevada cautiva. Los hebreos ya no serán después una “potencia”. ¿Los conocemos acaso por la versión que de ellos nos legó Babilonia? Por el contrario, el primer estímulo para llegar a conocer la historia de Babilonia ha sido para nosotros su incidencia en la historia de Israel, ya que la tradición cultural hebrea vive aún en nuestros días, persiste hasta el presente. ¿Quién venció? La historia del pueblo hebreo a partir del Cisma es en lo fundamental la historia de sus derrotas. Pero Israel es el pueblo que supo encontrarle un sentido a sus derrotas y, por tanto, sobrevivir a ellas, venciendo.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> La derrota, la humillación, la decadencia de los pueblos que han ejercido en la historia el poder de decisión suelen ser condiciones venturosas para el destino de esos pueblos, en cuanto les permiten efectuar una nueva toma de conciencia y, mediante esta visión más lúcida, convertir la derrota en victoria, la humillación en afirmación renovada de su cultura, la decadencia en iniciativa histórica. Así, la grandeza de una nación, de un imperio, de una organización política, no se mide por la permanencia de un poderío que la decadencia no logra rozar, sino más bien por lo que es capaz de hacer con las decadencias que le sobrevienen. El peligro para un pueblo no consiste tanto en ser sustituido por otro en los más altos estratos del poder como en no llegar a saber que tal cosa ha ocurrido porque la soberbia que obtiene de su propia historia se lo oculta. Esta toma de conciencia es imperativa hoy día para las naciones de Europa que, habiendo difundido por toda la tierra la cultura

Tanto como el hecho en su exterioridad, importa su interpretación. Pues el hecho nunca es tal sino en función del modo como se le interpreta. Decimos "Colón descubrió a América". Y esto es un juicio histórico. Pero examinemos su contenido. Se descubre lo que está cubierto. La noción de descubrimiento supone que algo estuvo velado y dejó en cierto momento de estarlo. Ahora bien, la tierra que hoy llamamos americana no estaba velada para los indígenas. Sólo lo estaba para el europeo. Afirmar "Colón descubrió América" implica que escribimos la historia por imputación a Europa, que el sujeto histórico de que partimos para fundar nuestros juicios es el europeo, y no el indio; que nos concebimos en la continuidad del proyecto cultural europeo y no en el del indio.<sup>8</sup> Mas ¿por qué no quitamos a Colón su título de "descubridor de América" para atribuírselo a los normandos que antes que él llegaron a la América del Norte? Porque, en rigor los normandos no constituyeron América. Vieron este continente como la continuación del mundo que conocían. Y puesto que no pudieron fundar una colonia, pues carecían de armas que les confirieran una verdadera superioridad sobre los indios, abandonaron su empresa. En cambio, aunque Colón creyó haber llegado

europea y su mensaje de libertad, ven que este mensaje es invocado con justicia por otros pueblos en contra del modo como ellos ejercieron antes su poder. Sólo Europa puede todavía conferir unidad a la cultura que nace, contribuir a fundar una cultura a escala del hombre, sin menoscabo de la diversidad que la condición planetaria de esa cultura ha de imponerle. Pero, para ello, el movimiento de europeización del mundo que ha ocurrido en los últimos siglos, y muy especialmente en los decenios de éste, habrá de ser compensado por una no menos radical mundanización de Europa, que haga de ella la nueva metrópoli mundial en que todos los pueblos puedan verse representados, sin rastros ya del desgraciado provincianismo nacional europeo. No podemos apreciar con certeza, claro está, hasta qué punto guarda Europa, en su decadencia política, una suficiente aptitud de renovación, y en especial un deseo de renovarse, como para abordar esta magna empresa cultural. Pero hay signos alentadores en el sentido de que ella sabrá atender a esta su más alta vocación histórica.

<sup>8</sup> Cf., en este sentido, *Colón no descubrió a Puerto Rico*, ensayo de Domingo Marrero publicado en el No. 3 del vol. I de la Revista *Presente*, San Juan de Puerto Rico, 29 de noviembre de 1952.

Obsérvese, además, que es el hecho de que existe una comunicación entre el europeo y el americano lo que permite coordinar sus experiencias. "Mientras más se retrocede, prescindiendo de las oscilaciones de detalle debidas a las perturbaciones sociales, escribe André Lalande, con mayor razón puede afirmarse que cada individuo y cada grupo tienen su tiempo propio. Suponed una América rigurosamente aislada del antiguo continente, la una y la otra con cronologías propias; no habrá ninguna medida común entre estos dos tiempos, salvo para un espectador ideal que pudiera ver a la vez los acontecimientos de las dos series. Pero suprimid esta conciencia superior, esta comunicación trascendente, y Moctezuma no es contemporáneo de Francisco I en mayor grado que de Napoleón". (*Note sur l'idée de temps in Genèse et mesure du temps* de Jean de la Harpe, Neuchâtel, Secrétariat de l'Université, 1941).

al Asia, su acción tuvo una inmediata continuidad, reveló muy pronto la existencia de un nuevo continente en el que el hombre europeo pudo difundir su religión, sus formas de vida, sus lenguas, su cultura. En este sentido, la acción de Colón importa el descubrimiento de América porque permite al europeo pensar como un todo continuo (el "nuevo mundo") lo que antes era vivido por los indígenas como un mundo discontinuo, dividido en Imperios y órdenes tribales diversos. La hazaña europea no consistió en *descubrir* América, sino en crear "América" como concepto histórico. Los hechos del descubrimiento, de la conquista y de la colonización no son sino los medios por los que Europa se constituye en conciencia histórica de América. También el indio tomó conciencia del europeo. Pero fue conciencia de cómo el europeo tenía conciencia de él y lo constituía en objeto. Fue vencido porque no supo constituirse en sujeto histórico, y por tanto no hizo historia. Vence el que mira, el que ve, el que escribe y transmite.

Tal vez al actuar nos equivoquemos. Tal vez interpretemos erradamente nuestra situación. Pero la realidad de una situación vale para la historia en función de lo que se piensa de ella. La conciencia que tomamos de nuestro presente, de nuestras acciones, es lo que confiere a estas acciones su significación para la historia. De ésta cabe, pues, afirmar lo que Leonardo decía de la pintura: es *cosa mentale*.

9. Los pensamientos que hemos venido anotando no son sino la aplicación a la historia de otros que antes hemos formulado respecto de la vida humana.<sup>9</sup> Porque el hombre sabe que su tiempo es finito ve su propio vivir como un proceso orientado hacia un término —en el doble sentido de *finis* y de *telos*—; por ello, precisamente, confiere a este vivir el carácter de un conjunto de *actos*, que prefiguran y contribuyen a formar *el acto final*, y no el de una serie indefinida de sucesos. El término es, en efecto, lo que da forma al proceso que es nuestro vivir, lo que al clausurarlo lo deja fijado en una esencia: la vida, nuestra vida. Pero no tendría tal poder si sólo fuese un hecho futuro, como tal, previsible, pero todavía ajeno a nuestra vivencia; si al pensarlo no estuviéramos ya incorporándolo a nuestro presente, si no ejerciera desde ahora su función de pauta calificadora de nuestra vida toda. La vivencia mortal desempeña, pues, según esto, el papel de *causa final* respecto de cada uno de los momentos que le preceden, es lo que nos mueve y suscita, es el motor de nuestros actos, presente desde ahora en ellos.

Ahora bien, el pensar histórico resulta precisamente de que atribuimos al tiempo de la comunidad a que pertenecemos, y en definitiva al tiempo de

<sup>9</sup> Véanse nuestras *Réflexions métaphysiques sur la mort et le problème du sujet*. Paris, Vrin, 1957; y *Reflexiones sobre la cultura* en Revista de Filosofía de la Universidad de Chile, No. 2-3, 1957.



la comunidad humana en general, la estructura de la propia vida. La historia es la extensión de la legalidad de nuestra vida a un sujeto colectivo que nos incluye. Por tanto, la misma función calificadora que en nuestra vida tiene la idea de vivencia mortal la tiene en la historia la idea correspondiente de *Juicio Final*.

Mas el *Juicio Final* de que hablamos no es, por cierto, algo que nos cae de fuera, no es un accidente que nos sobreviene en un mundo que pudo continuar. O mejor: debemos esforzarnos por no pensarlo así, si hemos de evitar enajenarnos en la historia; antes bien: debemos ver en él nuestra obra llevada a su conclusión, una conclusión que, actualizada, tiene la virtud de iluminar desde ahora nuestro obrar.

Nos pronunciamos, por tanto, contra la idea de una historia-providencia, guiada por Dios y que sufriríamos pasivamente. Pero no nos pronunciamos menos contra la idea laica de una historia divinizada, de una historia que asume el rostro y la función de Dios. A ellas oponemos la idea de una historia-responsabilidad, creada por el hombre, pero que hemos de saber orientar hacia el desvelamiento de Dios, hacia el encuentro de nuestra verdadera imagen en Dios.

Contra los valores de un hipotético *más allá*, utilizados para desprecio de esta vida y sus tareas, queremos exaltar un radical *inmanentismo*. Pero, una vez efectuada esta *askesis* necesaria, desechada la tentación de una fuga hacia el pensamiento de *otro mundo*, de *otro tiempo*, de *otra vida* y *otra historia*, consuelo, alivio y disimulo de nuestras miserias y nuestros fracasos, re-encontramos en *este mundo*, en *este tiempo*, en *esta vida* y *esta historia*, aceptados en su finitud, todo aquello con que la falsa trascendencia quiso seducirnos: a saber, la posibilidad de poseer en plenitud, en el término mismo de este tiempo nuestro, todo aquello que en el tiempo se nos dio como fugaz presencia, la posibilidad sobre todo de atribuir a cada uno de nuestros actos la dignidad que les confiere el estar destinados a ser recogidos y aprobados en la vivencia final.

### III

10. El que la historia esté al servicio del presente no debe interpretarse como una autorización para ver el pasado tan sólo en función del presente. Si así lo hiciéramos, nos quedaríamos en la superficie de la historia, en su dimensión anacrónica; eludiríamos la especificidad del pasado.

Así, el romántico suele reconocerse en un llamado pre-romanticismo que termina por extenderse hasta los orígenes del hombre; el romántico escribe

una historia en que el romanticismo es el personaje principal. Y lo mismo cabe decir —*mutatis mutandis*— del clásico, del pensador científicista, o de cualquier otro tipo humano que en un momento pueda prevalecer. Pero ¿es esto la historia? ¿No la estamos violentando con sólo pensarla conforme a conceptos elaborados para el presente? Poseer sentido para la historia es ante todo saber aprehender diferencias, *alteridades*. Nada más ingenuo que el querer reconocer a toda costa elementos de nuestra época en el pasado. Este no siempre nos devuelve nuestra imagen, como quisiéramos. Ejerce una resistencia. Posee una específica *objetividad*. Debemos aspirar a ver el pasado en lo que es, no en aquello que lo aproxima a nuestro presente. ¿Cómo conciliar este imperativo de la investigación histórica con la evidencia de que la historia se hace a partir de nuestras preocupaciones actuales?

Hablábamos de la doble referencia posible de lo memorable al sujeto de imputación de la historia y al sujeto colectivo de que participa el historiador. En este desajuste radica la riqueza y la utilidad, a la vez que la ambigüedad, de la historia.

En la vida individual recordamos a cada instante aquello que nos permite afrontar mejor la situación en que nos encontramos. Pero sabemos que, junto a este recuerdo interesado, provocado a veces por él, hay otro que no está condicionado por propósito alguno. Así también la historia. Leemos una crónica, un diario que llevó un desconocido, unas viejas cartas. Los hechos que allí se relatan, ninguna "actualidad" tienen para nosotros. Pero ello nos interesa. Nos interesa con esa modalidad desinteresada del interés estético. Allí está el hombre. Allí estamos nosotros mismos, pero *otros*. Allí están los temas de nuestra vida, pero en circunstancias diferentes, con otro tono, es decir, *desrealizados*. A ese hombre semejante a nosotros lo actualizamos en su *haber sido* y, por *haber sido*, en lo que tiene de diferente a nosotros. La fantasía cubre el vacío de los datos y captamos una época, es decir una totalidad de vivencias, tal como se dio concretamente en un determinado tiempo. Eso, que ahora vemos como pasado, era, para quienes lo vivían, presente: y de este presente se desprendía un pasado y un futuro. Parte de ese futuro ya lo conocemos, puesto que ahora es pasado. Pero para aquel que vivía entonces aparecía provisto de un coeficiente de riesgos, de amenazas, de promesas. Lo que ocurrió después era una de las muchas posibilidades que pendían de su decisión, que adivinaba como consecuencias posibles de sus actos, o que no logró prever. Para nosotros la historia tenía entonces un solo curso posible: el de aquello que ocurrió realmente. Pero desde que la vemos en su hacerse, surge la historia como elección, las historias que pudieron ser al lado de la que fue. Por fin, había entonces un pasado, como el nuestro, pero otro, puesto que a ese pasado han venido a añadirse desde entonces nuevos hechos que lo

modifican; puesto que ése era el pasado de un presente y un futuro diferentes de nuestro presente y nuestro futuro.

Hacer la historia de una época no es aprehenderla como pasado; es reconstituirla como presente, con sus proyectos, con sus ilusiones y utopías, con su futuro velado. Con su historia. Hacer la historia de una época es, entre otras cosas, reconstituir la historia que esa época hacía. Ahora bien, los sentimientos que en nosotros provoca la historia son análogos a aquellos que, según Aristóteles, ha de provocar la tragedia en el espectador. Clío aporta también una catarsis. Nos reconocemos en un hombre que vivió en el pasado. Podemos hacer nuestra su preocupación, sus esperanzas y temores. Pero sabemos ya en qué medida esas esperanzas o esos temores quedaron en definitiva frustrados o cumplidos. Para juzgar en su presente la existencia de ese sujeto pasado, adoptamos el punto de vista del fin, de la muerte, de cierta inevitable frustración que toda vida implica. A la vez, por la intervención de ese hombre del pasado, captamos el coeficiente de frustración y fracaso que llevan consigo nuestras propias luchas. Como el hombre del pasado, nos vemos a nosotros mismos desamparados ante la contingencia. Aprendemos a vivir entonces en un doble registro: sumidos en el mundo y sus quehaceres, sí, pero conscientes ya de la insignificancia relativa de esos quehaceres por la mirada que sobre ellos dirige la historia. ¿Nos llevará esto a un escepticismo vital? Así podría ocurrir si no fuéramos conscientes, según la ejemplar paradoja pascaliana, de que nosotros mismos sabemos de nuestra insignificancia y, por este saber, nos arrancamos de ella. El hombre es para sí mismo el centro absoluto por el cual tienen sentido los juicios sobre la importancia relativa de las cosas, pero lo es en la medida precisa en que capta su propio vacío de toda importancia.

Dentro de la perspectiva del historiador, el objeto de su estudio es el punto de partida de una nueva perspectiva. No debemos hablar nosotros solos sobre el hombre histórico; debemos permitir que, desde su pasado-presente, ese hombre nos hable. Hemos ido a buscarle en función de nuestro proyecto, guiados por nuestros intereses actuales, en busca de confirmación de lo que somos; luego que le hemos encontrado, debemos permitirle que modifique nuestro proyecto, que nos cree nuevos intereses, que nos altere, al revelarnos la vacuidad o limitación de nuestros proyectos e intereses actuales. La historia no ha de ser monólogo desde el presente sobre el pasado, sino diálogo del presente con el pasado.

En esta perspectiva, la historia aparece desempeñando en la vida humana el mismo papel que le cabe, por ejemplo, a la novela, al drama, a la tragedia: hacernos penetrar en otro, para comprendernos mejor a nosotros mismos;

mirar desde ese otro una realidad también otra, para aprender a mirar mejor esta realidad nuestra.

Pascal veía en la *diversión* una fuga ante la *reflexión*, que es la más dolorosa, al par que la más imperativa de nuestras tareas.<sup>10</sup> Pero la novela, el teatro, la historia nos *divierten*, nos sacan de nosotros mismos y nos llevan a otro, para luego hacer que nos reconozcamos en ese otro, que nos identifiquemos con él, y volvernos así inadvertidamente hacia nosotros mismos. La *diversión* aparente está allí al servicio de la *reflexión*; sirve el propósito de eludir nuestras defensas ante la reflexión.

Y, sin embargo, pese a estas semejanzas... la historia no es una novela; la historia no es teatro. Pues los hechos de que trata la historia no son ficticios, sino *reales*. Por esto no basta que el juicio histórico nos resulte *significativo*; ha de ser, además, *verdadero*. O no sería histórico.

11. No es éste, por cierto, uno de los menores problemas que la consideración filosófica de la historia plantea. ¿Cómo puede la historia aspirar a la calidad de una ciencia, cómo puede pronunciarse jamás con certeza si el objeto de que trata por definición no está presente, puesto que es pasado? El historiador obtiene su evidencia indirectamente, por interpósita persona o a través de hechos presentes que *representan* a los hechos ausentes. Quedará entregado al criterio del investigador hasta qué punto puede otorgar su confianza al documento, al vestigio, hasta qué punto le merece fe la representación; pero resuelto este problema, la confianza alcanza a lo representado. En este aspecto, serán elementos decisivos tanto la general concordancia de los testimonios, de los hechos vicarios entre sí, como la concordancia del hecho que investigamos con otros aceptados previamente. Esto nos remite al concepto ya aludido de *época*, que no es, por cierto, una suma de hechos, sino una *estructura*, un *organismo*, un todo complejo de modos de pensar, de actuar, de sentir, de avalorar, de vivir, vinculado dinámicamente con aquello que comprende.<sup>11</sup> La época no es del todo independiente de los hechos que incluye; por esto, a través de los hechos, aprehendemos la época; pero la época nos ofrece también una pauta para juzgar si un testimonio es o no es fidedigno, para pronunciarnos sobre la verdad o verosimilitud del hecho de que el testimonio da cuenta. A la vez que es estructura de los hechos, la época opera respecto de ellos como criterio de verdad y correctivo.

Claro está, surge entonces el problema del *grande hombre* o del *hecho excepcional*, del hecho que contraría a la época. Pero esto es ya el germen de una época diferente. Las épocas muerden unas en otras. Cada una desta-

<sup>10</sup> Fragmentos Nos. 139 a 144 y 168 a 172, edición Brunschvicg.

<sup>11</sup> Cf., JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *En torno a Galileo*, Obras completas, t. IV. Revista de Occidente, 1946-1947, pp. 18 y sgtes.

ca su peculiar figura sobre el fondo de otra anterior, que a su vez remite, como fondo, a una que le precedió, y así sucesivamente. Cada época es creación cultural respecto de la que le precede; y desempeña el papel de naturaleza respecto de la siguiente. Ahora bien, puesto que una época se da en interrelación con otra que le sirve de fondo, y sirve luego a su vez de fondo a otra que contra ella se erige, resulta que cada época deberá aparecer, según desempeña uno u otro papel, en dos períodos sucesivos, resulta, además, que el período histórico mínimo ha de abarcar necesariamente la polaridad de dos épocas, sin perjuicio de la serie infinita de épocas precedentes que queda implícita. Por tanto, en la medida en que nuestro estudio histórico sea profundo, no podremos jamás estudiar una época sola, debremos estudiarla en su relación y tensión con otra.

Claro está, aunque *época* es una categoría de todo pensar histórico, el modo como las épocas se definen, delimitan y articulan depende en considerable medida del historiador. Más aún: puede observarse que hay dos estilos fundamentales según los cuales puede escribirse la historia: hay el estilo que consiste en acentuar la diferencia entre las épocas y que de ello obtiene una muy marcada puntuación del discurso histórico; y hay el estilo que borra las distinciones, que sume las épocas en un flujo continuo, que piensa la historia según la categoría de *continuidad*, más bien que según la de época. Al par, estos estilos pueden ser vinculados a dos diversas concepciones de lo que la época es: el primero es propio de los pensadores que tienden a atribuir realidad a la época, que la unen a la realidad del propio acontecer histórico; el segundo prevalece en aquellos que conciben las épocas como meras convenciones, o en todo caso como conceptos que los historiadores forjan y que pueden aplicar, por tanto, de un modo más o menos libre a un suceder continuo.<sup>12</sup>

12. Pero hay algo más que considerar si hemos de ser fieles al modo como es vivido el acto memorable. La auténtica creación cultural no aspira sólo a instaurar una nueva época, que como tal será sustituida por otra. Aspira a la validez permanente y universal, aspira al presente eterno del *Juicio Final*, y sólo acaba por degradarse en época. Algo suele quedar cumplido, sin embargo, de la aspiración, aunque sólo sea su ejemplar tentativa de superar la condición histórica. Y por ello precisamente es la obra *memorable*. De modo que, en rigor, el objeto propio de la historia —ya lo había-

<sup>12</sup> La oposición que desarrollamos en el texto corresponde aproximadamente a lo que Henri Gouhier, con referencia especial a la historia de la filosofía, designa como la oposición del *punto de vista del sistema* y el *punto de vista de la evolución* (ob. cit., pp. 9 y sgtes.). Véase también la concepción de las visiones del mundo que este autor expone para mediar entre ambos extremos (pp. 145 y sgtes.).

mos anunciado— está constituido por aquellos hechos de los hombres que, por una parte, constituyeron época, y en este sentido son pasados, y por otra escapan a toda época, y por ello valen intemporalmente y son para nosotros memorables. Si consideráramos sólo este último aspecto, podríamos decir paradójicamente que la historia se ocupa del pasado en cuanto no es pasado, y ello no sólo en el sentido anotado de que busca reconstituir ese pasado como presente de hombres que fueron, sino en el sentido de que el pasado que interesa es, ante todo, el que no ha pasado, por así decir, el que sigue siendo presente por la vigencia que para nosotros tiene. Pero ello sería acentuar desmesuradamente un aspecto, en desmedro del otro que confiere al objeto histórico su rica ambigüedad; el inevitable pasar que hay en las acciones humanas; la ineludible evidencia de que aquello pasó, y está ausente. El dramatismo del estudio histórico radica en la tensión presente-pasado, presencia ausente, ausencia presente, que hay en el objeto de la investigación.

En suma, la historia nos enseña lo que ha ocurrido —no lo que suponemos que habría podido ocurrir, según nuestras ficciones, o lo que debió ocurrir según ciertas leyes. Y nos lo ofrece para que, al contemplarlo, amplíemos la base reflexiva desde la cual vivimos y comprendamos mejor nuestra tarea. Es una ciencia, no por pretender encontrar leyes de validez universal —Windelband y Rickert lo acreditaron suficientemente— sino porque el fin que las artes cumplen con artificios y ficciones, lo cumple ella con lo real-singular-pasado-presente. La historia es el arte de lo real. O una ciencia que cumple con lo real el mismo fin que las artes. Se ocupa del hacer, el sentir y el pensar de hombres reales, situados en la perspectiva desrealizadora del pasado. De *hombres*: no hay historia de entes inanimados ni de sociedades zoológicas. A la inversa, sólo los hombres hacen historia, por la muy simple razón de que si la historia es un medio para un mayor y mejor saber de sí, sólo el ente que posee la posibilidad de este saber, sólo el animal que puede decir *yo* con sentido, ha de poder cultivarla. La historia es un modo ejemplar por el que el hombre toma conciencia de lo humano. Captamos así la razón profunda por la que una sola palabra sirve para designar la ciencia que estudia el pasado y el contenido de esta ciencia. No hay aquí pobreza de vocabulario, sino indicación de que el objeto de la historia está constituido por seres que, a su vez, hicieron historia, en el doble sentido de recordar un pasado colectivo y de avalorar sus propios actos con miras a un término del tiempo humano asumido en el presente.

Comprender mejor quiénes somos, qué queremos, qué es lo que tenemos enfrente, qué sentido tiene nuestra existencia, por la consideración de un ser

real que es *como* nosotros, pero extranjero, a fuer de pasado, tal es, a nuestro entender, la razón que motiva a la historia, y, por tanto, el criterio que permite delimitar su objeto.

La historia es conocimiento metafórico: cumple su fin en la medida en que tomando al hombre del pasado como tema, exhibe, tras lo diverso, su parentesco con nosotros, o acentúa, tras lo similar, el contraste de las diferencias.

## LENGUAJE, PENSAMIENTO Y REALIDAD

HÉCTOR-NERI CASTAÑEDA  
Wayne State University  
Detroit 2, Michigan.

1. EN EXTENSOS CÍRCULOS filosóficos se da por sentado que no hay pensamiento sin lenguaje. Se trata de una presuposición central, que gobierna gran parte del filosofar de muchos, y que jamás se discute o examina. Y no es una presuposición que sólo los infantes terribles de hace un cuarto de siglo, los positivistas lógicos, ya tan escasos, acepten, implícita o explícitamente.

Es una presuposición de extrema importancia. Por ejemplo, los filósofos todos reconocen de una u otra manera que la filosofía tiene como tarea ineludible la de elucidar la naturaleza, estructura o constitución de ciertos conceptos generales como *cosa*, *conocimiento*, *persona*, *valor*, *pensamiento*, *verdad*, *deber*, etc. Ahora bien, si, como muchos creen, la posesión de un concepto es, o envuelve esencialmente, la habilidad para emplear un vocablo o expresión, entonces: (i) se está aceptando la verdad de la presuposición que nos interesa, y (ii) la actividad filosófica puede desenvolverse examinando los usos (a veces complicadísimos) de las expresiones que constituyen una lengua dada. Si, como muchos filósofos sostienen, es objeto de filosofía el estudio de la estructura formal de las diversas modalidades de nuestra experiencia, o la contemplación de mundos posibles, o el atisbo de modalidades no humanas de experiencia (o todo esto de junto), y una modalidad de experiencia tiene la estructura del lenguaje empleado para vivir las experiencias de esa modalidad, o si la estructura de un mundo posible es la estructura del lenguaje en que ese mundo es pensado, entonces, de nuevo, (i) se está aceptando la presuposición anterior, y (ii) es legítimo darle un giro lógico a las cuestiones filosóficas: o como decía Platón (en el *Fedón*, por ejemplo) se pueden tratar los problemas del ser en términos del *logos*.

Por supuesto, el giro hacia el *logos* puede justificarse con una presupo-