

01083₆
10

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA
RAZON HISTORICA

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL

CIUDAD UNIVERSITARIA

AGOSTO DE 2003

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Joaquín Ortega y Alicia Esquivel (†)

...con el yelmo, aunque abollado, de
Mambrino en la cabeza.

CERVANTES

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Mi más sincero agradecimiento a quienes de manera paciente y solidaria me acompañaron en esta aventura intelectual: Bolívar Echeverría, Corina Yturbe, Gerardo de la Fuente, Elizabetta di Castro, Mercedes Garzón, Óscar Martiarena y Rodolfo Cortés del Moral.

Agradezco también encarecidamente a Margarita Godínez su diligente apoyo y su severa guía en la revisión y corrección de éste trabajo.

Finalmente, de manera especial, reconozco y doy gracias a Eva, Julia y Aureliano Rodrigo por brindarme su aliento, su paciencia, su tolerancia y su solidaridad a lo largo de todos éstos años.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Índice

1. Introducción..... 11

2. Cuestiones de método..... 21

 2.1 El concepto de formación racional..... 21

 2.2 Prácticas y formaciones discursivas..... 28

 2.3 Configuraciones racionales..... 39

 2.4 La historia y las formaciones racionales..... 45

3. Apuntes para una historia crítica de la razón histórica..... 59

 3.1 Historia e idea de la historia..... 59

 3.2 La idea de la historia en la antigüedad..... 61

 3.3 La idea de la historia en el pensamiento cristiano-medieval..... 83

 3.4 La historia y la formación racional de la modernidad temprana..... 122

Excursus . Fragmentos del programa histórico-filosófico de la modernidad..... 189

4. La historia en las márgenes de la filosofía..... 225

 4.1 Un continente inabarcable..... 225

 4.2 Historia y filosofía..... 242

 4.3 Robin Collinwood: un caso ejemplar..... 249

5. La historia y los límites del pensamiento afirmativo..... 257

 5.1 La historia y la formación racional contemporánea..... 257

 5.2 El medio filosófico..... 266

 5.3 Sujeto-objeto..... 290

Excursus . Elementos para una futura crítica de la razón histórica.....339

Bibliografía..... 363

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

Es inevitable que se dude de los verdaderos hechos tal como he de revelarlos; no obstante, si suprimiera lo que se tendrá por extravagante e increíble, no quedaría nada.

H. P. LOVECRAFT

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1. Introducción

Las tinieblas son la materia de esta ciencia,
incierta, informe, oscura...

Vico

I

Debido al hecho de pertenecer a un proyecto de investigación de largo aliento, la mayor parte de las consideraciones y señalamientos que conforman el cuerpo de este trabajo ya habían sido abordados y discutidos tangencialmente en el marco de una investigación cuyo inicio se remonta varios años atrás. Propuesto como tesis de grado y defendido en el mes de noviembre de 1997, el trabajo escrito en el que se recogen los resultados de aquella primera fase de la investigación ya ha sido publicado por la Universidad de Guanajuato con el título *Crisis de la razón histórica*.¹ En aquel trabajo, desde un emplazamiento crítico-negativo, se discutían algunos problemas relativos a la historia y al pensamiento histórico en el centro mismo del presunto tránsito de la modernidad a la posmodernidad; esto es, en el marco de la discusión sobre el "fin de la historia", la condición posmoderna del saber y del proceso de reconfiguración estructural del capitalismo histórico, cuyas consecuencias perversas ya afectaban irreversiblemente al conjunto de la vida social. En una primera consideración, se apuntaba ahí, los problemas de la historia se debían a la condición de crisis por la que atravesaban su estatuto teórico y sus formas narrativas, lo que se tipificaba entonces como "crisis de la razón histórica". Esta crisis, según el resultado de la investigación, deriva de la incapacidad del discurso y la práctica historiográfica para emprender y llevar a buen término una verdadera crítica de su propia racionalidad, de sus postulados, sus procedimientos teóricos y escriturísticos y de

¹ Ortega Esquivel, Aureliano, *Crisis de la razón histórica*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2000.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sus relaciones con las formaciones racionales de las que forma parte; pero, igualmente, se trataba de una crisis asociada a la negación o al ocultamiento del irrenunciable estatuto *político* de la historia y del saber histórico. El trabajo meramente expositivo se disponía en dos bloques de muy distinta talla, diferenciados por el tema historiográfico, el primero, y por el tema político el segundo; y el resultado general de la investigación podría resumirse así: En contraste con la prolijidad y elocuencia con las que los historiadores *de oficio* hablan de sus métodos, sus herramientas, sus objetos, su "taller", es decir, de sus prácticas, cánones y *procedimientos* indagativos y escriturísticos concretos, es evidente que su desdén por la teoría, especialmente por el examen y la discusión de los postulados epistémicos que supuestamente deberían garantizar el estatuto de la historiografía como un saber *científico*, los obliga a improvisar, a suscribir acritica y apresuradamente cualquier versión popular de la teoría del conocimiento en boga o simplemente a encogerse de hombros para declarar, desenfadadamente, que el cultivo de su disciplina *puede* prescindir de *fundamentos* siempre y cuando se haga "correctamente".² Esta tradicional renuncia a la discusión teórica y filosófica por parte de los historiadores, se abundaba ahí, no es inocua y recurrentemente ha llevado la disciplina hacia un estado de perplejidad, inhabilitando a la historia y a los estudios históricos para cumplir sus ineludibles compromisos científicos y políticos y privando al mundo contemporáneo de un factor esencial de autoconciencia —su propia historia— y de una consideración reflexiva sobre sí mismo. En ausencia de los recursos explicativos y comprensivos que podría aportar la historia para el conocimiento del presente —recursos que en su estado actual es incapaz de producir—, el mundo contemporáneo aparece a la mirada del hombre común como algo caótico y fantasmagórico y deviene inaprehensible.

Pero la crisis de la que ahí se habla no afecta solamente a la historia como conocimiento de hechos. Según los elementos críticos aportados por el trabajo, aquella crisis era extensiva prácticamente a *todas* las formas discursivas con arreglo a las cuales el mundo contemporáneo entendía, asumía o enfrentaba su particular *idea* de sí mismo, por lo

² La idea corresponde a Henri Marrou, aunque la expresión es de Le Goff. Ver Marrou, Henri-Irince, *Del conocimiento histórico*, Buenos Aires, Per Abat, 1985, y Le Goff, Jacques, *Pensar la historia.. Modernidad, presente, progreso*. Barcelona, Paidós, 1991.

que el estado crítico de la teoría y la práctica historiográficas se podía explicar como un caso particular de aquella crisis general; una verdadera *crisis de la racionalidad*. A partir de ahí, el trabajo conservaba un tono marcadamente polémico en cuanto localizaba en la crisis general del capitalismo y en el pensamiento llamado *posmoderno* —diagnóstico publicitario y filosófico afectadamente parcial y edificante del paso de la modernidad a la posmodernidad— el origen próximo y la expresión emblemática de la crisis de la razón histórica, cuya manifestación contemporánea más visible y difundida —misma que habría que combatir— se resumía en la afirmación categórica de que la humanidad había llegado ya al *fin de la historia*.

II

Al aplicar en trabajos posteriores algunos de los resultados rescatables de ese examen crítico —sobre todo al tratar de caracterizar la naturaleza *peculiar* del conocimiento histórico—, pero encontrando asimismo que en el presente tanto las elaboraciones teóricas propiamente dichas como el conjunto de relatos y mensajes que se producen en el seno de las prácticas especializadas (o aun en la simple cotidianidad) conservaban una muy confusa, pobre y desarticulada conciencia de su *historicidad*, se hizo evidente la necesidad de radicalizar y profundizar el examen y emprender un nuevo proyecto de investigación. Un proyecto que, de entrada, debería ampliar el cuestionario original, abordar el examen de la idea que sobre la historia produce *nuestro* presente a través de sus distintas prácticas discursivas y preguntar, por último, si es posible pensar, hablar y discutir sobre la historia de *otra* forma.

No se trataba, en un principio, de llevar a cabo toda una crítica de la razón histórica (y mucho menos una crítica *histórica* de la razón), sino de preguntar, como se dijo, si en las circunstancias actuales y desde el seno de un mundo cuyas divisas son la provisionalidad, la diversidad y la complejidad creciente es todavía posible combatir filosóficamente por la historia; por una parte, porque a la vista de las dificultades con las que tropiezan la conciencia o el saber de sí del mundo contemporáneo se echan de menos sus lecciones, por

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

lo que éstas tienen de experiencia y memoria humana acumuladas; por otra, porque en ausencia de un saber capaz de concebir y comprender el ser del presente como obra humana, de recuperar el pasado y asumir la intrínseca historicidad de toda formación social y cultural, es posible creer que el presente es eterno y absolutamente ajeno, y renunciar a lo que, aun en su ambigüedad y su desorden, este mismo presente supone de futuro.

La investigación en la que tomó curso aquel nuevo proyecto —y de la que dan cuenta indirecta y parcialmente los textos que componen el presente trabajo— se ha orientado hacia diversos rumbos, no siempre claramente definidos, pero ha conservado el espíritu de la propuesta original. Es decir, ha seguido desarrollándose a partir de la pregunta que interroga por la *posibilidad* de emplazar o fundamentar el conocimiento histórico —el que se entiende aquí como algo mucho más vasto, complejo y diverso que el relato historiográfico— sobre bases teóricas y filosóficas lo suficientemente firmes (aunque como se verá, necesariamente provisionales) para permitirle sortear la ofensiva destructora de la que sigue siendo objeto, así como eventualmente superar el desconcierto o la perplejidad que caracterizan al saber de sí o a la conciencia histórica del mundo contemporáneo, la que presumiblemente se deriva de los viejos y nuevos achaques y limitaciones discursivas del saber y del relato históricos. (Todo ello, empero, dispuesto en un mundo que de alguna manera está cambiando y enfrentado a un medio filosófico autofágico o liquidacionista, que se ha impuesto como tarea única la descalificación sumaria de *todo* lo que hasta hace poco permitía al pensamiento hacerse una idea de las cosas, o que renuncia al trabajo del pensar con el doble argumento de que "nada se entiende" o "todo se entiende", por lo que no hay que meterse en más problemas.)

Sin embargo, a pesar de la aparente solidez del planteamiento original, el desarrollo de la investigación hizo patente la ausencia de una base teórica, si no lo suficientemente consolidada, que por lo menos fuese capaz de soportar de manera solvente una serie de apuntamientos sobre la historia, el sentido y la conciencia históricos de alguna forma inéditos e inevitablemente radicales, por cuanto la problematización de la que se les hacía objeto necesariamente dejaba atrás el marco teórico-discursivo en el que hasta ahora se le había situado y desde el cual había tratado de responder. Para decirlo de otra forma: preguntar por el estado actual de la razón histórica implicaba saber cómo y a través de qué

articulaciones concretas la historia, bajo cualesquiera de sus nombres y sus formas, había ingresado, interactuado y participado en la configuración y el desenlace de las formaciones racionales que habían dado forma y carácter a Occidente, dado que era éste el que ahora parecía dispuesto a prescindir de la historia y, con ello, de *su* historia. Partiendo del supuesto —algo que justamente habría que probar— de que *no sólo el conocimiento sino todo lo que atañe a lo histórico jamás ha podido reducirse o encuadrarse adecuadamente a los patrones y códigos de significación que norman la construcción y sancionan la verdad o pertinencia del conjunto de discursividades que racional e históricamente han convenido a la constitución, cohesión y permanencia de las formaciones socioculturales que en Occidente han alcanzado dimensiones históricas*, sería relativamente sencillo comprobar que la historia, el sentido y la conciencia históricos no han participado sino de manera ambigua y episódica en la configuración y desarrollo de la racionalidad y el saber de sí que han dominado al interior de aquellas, y que la inmensa mayoría de los problemas teóricos, metodológicos y discursivos que se reconocen en el pensamiento histórico, o sus innumerables crisis, derivan de ese único y esencial *defecto*. Con lo cual se manifestaba con claridad meridiana el trazo de un problema histórico-filosófico particularmente complejo cuya solución, por lo menos en grado de tentativa, precedía inevitablemente a la formulación de toda respuesta crítica alusiva a la vocación abiertamente anti-histórica de nuestro presente. Para decirlo de otro modo, preguntar por qué la racionalidad contemporánea mantiene una relación persistentemente ambigua, voluble y errática con la historia y con todo lo que a ella concierne implicaba, como paso previo, la formulación de una serie de preguntas y respuestas alusivas, primero, al concepto de formación racional (o racionalidad) y, seguidamente, hacia obligatorio inquirir acerca de todo lo que pudiera arrojar algo de luz sobre los modos, nivel y grado en que la historia participa en la configuración de toda formación racional, dado que nuestro diagnóstico preliminar encontraba en la relación historia/formación racional la matriz en la que se gestaban y desarrollaban los problemas básicos del conjunto de la razón histórica. Por último, pero no por ello menos importante, parecía del todo necesario emprender el examen de las formas concretas en las que se ha verificado dicha participación en el seno de aquellas formaciones racionales que en Occidente han alcanzado dimensiones históricas; no con el objetivo de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

probar la certeza de nuestro diagnóstico y nuestra propuesta teórico-metodológica en el plano de los hechos, sino de buscar, en el despliegue de la historia concreta de esa relación —y en el curso de su consideración reflexiva—, elementos histórico-críticos y cognoscitivos capaces de encuadrarse y participar en nuestra empresa, preguntar por la historia de *otra* forma.

III

En el trabajo que ahora se presenta *no* se aborda, ni acaso de manera incipiente, el enorme cúmulo de asuntos filosóficos e históricos que inevitablemente convoca una problemática de tal naturaleza. Se ensayan, en cambio, tres modelos de búsqueda o exploración teórica pensados a partir de *ese* elusivo e inconstante punto en el que se intersecan la historia y la filosofía (desarrollados en tres ámbitos y compases teórico-discursivos distintos, pero contiguos y simultáneos, cuya obligada separación expositiva no tendría por qué obrar en demérito de su esencial articulación y su intrínseca complementariedad).

El primer modelo de exploración atañe al instrumental teórico y conceptual que a nuestro juicio conviene al tratamiento del problema; es decir, al preguntar por la historia de otra forma. Lo hemos llamado *Cuestiones de método* —con la idea de enfatizar la dimensión inquisitiva de la fórmula— porque se trata menos de un camino ya trazado que de la expectativa de trazarlo en la misma perspectiva y la misma dimensión teórico-discursiva en la que más adelante formulamos, abordamos y eventualmente tratamos de resolver el problema de la relación concreta de la historia y las formaciones racionales realmente existentes. Ni más ni menos porque el problema del que nos hacemos cargo se entrapa, y asimismo compromete sus respuestas, justamente en la distancia, en la síncope que dilata y rompe la simultaneidad y la contigüidad histórico-racional en la que aquella se origina, y asimismo *separa* su tratamiento analítico-explicativo del contexto teórico e histórico en el que se verifica y tiene efectos la configuración histórica y discursiva de las formaciones racionales que en algún momento de su desarrollo han preguntado por la

historia. A partir de ello, y con la expectativa de que las nociones, categorías y conceptos sobre los que enfocamos nuestro esfuerzo nos permitirían algo más que sortear los efectos atomizantes y cristalizadores de la teoría tradicional, la escueta descripción a la que se reduce el tratamiento metodológico de cada uno de ellos no tiene otra finalidad que destacar la inextricable y simultánea presencia/ausencia de lo histórico y la historicidad en todos y cada uno de los aspectos constitutivos del problema, del contexto en el que éste se manifiesta, de su tratamiento teórico-crítico y de las respuestas que merece o que es posible arriesgar por el momento.

En el capítulo 3, *Apuntes para una historia crítica del pensamiento histórico*, se aplica y lleva a cabo el segundo modelo-momento de nuestra búsqueda, a través de la exposición histórico-filosófica de tres formas *fallidas* de articulación historia/formación racional. En primer término, la que corresponde a la formación racional antigua —misma que jamás logra integrar adecuadamente su agudo sentido histórico a una visión cíclica y pesimista del tiempo y el devenir humanos—. En segundo lugar, la que ampara la idea cristiano-medieval de la historia —igualmente paradójica por cuanto empata en el mismo plano discursivo y somete a los mismos patrones de inteligibilidad la *intemporalidad* del orbe divino y la acusada *historicidad* del orbe humano—. Y, por último, la que en el curso de la modernidad *temprana* (entre los siglos XV y XVII) lucha por superar los límites que la herencia clásica y cristiano-medieval le imponen a su propia consideración de la historia, la cual, como efecto de sus propios límites filosóficos y epistemológicos, conserva y desarrolla en términos relativamente *nuevos* los rudimentos de la perenne oposición mundo natural/mundo cultural, cuya más alta manifestación se verificará dos siglos más tarde en la fractura de orden epistémico que dispone la separación irremediable de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu.

El tercero de esos modelos de exploración —cuyas tentativas y hallazgos se recuperan en los capítulos 4, *La historia en los márgenes de la filosofía*, y 5, *La historia y los límites del pensamiento afirmativo*— consiste, básicamente, en un examen crítico del conjunto de condiciones, estrategias y pautas de validación y legitimación teórico-discursivas, particularmente filosóficas y epistemológicas, a partir de las cuales a lo largo de la modernidad consolidada se han formulado y tratado de responder las preguntas relativas

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la historia, lo histórico y la historicidad. Y arriba a la siguiente conclusión: aquéllas constituyen un agregado de posturas cuya construcción, perfil, aplicaciones y registros responden más o menos coercitivamente al tipo y al grado de desarrollo de la formación racional a la que históricamente pertenecen, la que, por ello mismo, imprime en sus preguntas y respuestas el sentido y el tono de sus preocupaciones básicas o más elementales. Tratándose de la modernidad (y de alguna forma la llamada posmodernidad) es preciso señalar que el sentido y el tono de sus cuestionarios filosóficos habitualmente se avienen a una, a otra, o a las dos preocupaciones que particularizan y determinan la configuración y el desarrollo histórico del conjunto de su racionalidad: el problema de la *utilidad* y, cerca y junto, el problema del *conocimiento*. De manera que, desde el interior de la formación racional moderna-posmoderna, es de todo grado inevitable, cuando se pregunta por la historia, preguntar por su utilidad (¿Papá, para qué sirve la historia...?³), y, correlativamente, por todo aquello que le concierne como conocimiento. De ahí que necesaria y justificadamente se emprenda no una crítica del conocimiento histórico sin más —la que no lograría rebasar el marco teórico y conceptual que reduce el alcance del examen a su configuración disciplinaria—, sino una crítica cuyo objetivo es justamente ese marco teórico-conceptual, el que objetivamente impide pensar la historia de otra forma. En consecuencia, el texto que forma esta parte del trabajo suma una consideración panorámica del medio filosófico en el que actualmente se discute —un medio caracterizado como liquidacionista, lenguajero y autofágico— al análisis crítico de algunas intervenciones y posiciones de discurso que a lo largo del siglo XX pretendieron superar los límites, aporías e inconsecuencias que desde el seno de la racionalidad moderna condenaban al fracaso sus propios intentos de fundamentación histórico-filosófica a través del tratamiento meramente gnoseológico —fatalmente deficitario— de la relación sujeto-objeto. En el entendido de que ese fracaso —porque de la respuesta que se dé al problema de la relación sujeto-objeto dependen la posibilidad o la imposibilidad de fundar, probar y validar todo cuanto la modernidad entiende y asume como conocimiento— determina el enclaustramiento del saber histórico en el ámbito académico-disciplinario y, contemporáneamente, ha impedido

³ Con esta frase inicia Marc Bloch su *Apologie pour l'Histoire ou Métier d'Historien*. Paris, Armand Colin, 1974.

la articulación plástica, creativa, transformadora y libertaria de la experiencia, el conocimiento y la conciencia histórica.

Cabe agregar que debemos dar al resultado escriturístico de nuestra exploración el estatuto de una extensa panorámica cartográfica; para subrayar el hecho de que ella misma, como la mapoteca de Kublai Kan en *Las ciudades invisibles* de Calvino, participa activamente en la constitución de un *texto* cuya exposición meramente deductiva o secuencial rompería la perspectiva de contigüidad y simultaneidad que requiere el abordaje de un problema cuya formulación, tratamiento y respuesta comprometen elementos de orden filosófico cuyo sentido descansa por completo en lo que de histórico conllevan; al tiempo que nos encontraremos con problemas de orden histórico cuya aprehensión y comprensión son a su vez determinadas por el talante reflexivo o filosófico que seamos capaces de conferir a los emplazamientos y al instrumental teórico-crítico que apliquemos a ese efecto.

Cierran el texto una serie de apuntes sobre la vía filosófica que eventualmente permitiría continuar nuestra búsqueda en el futuro próximo. Dado que se trata una vez más de la vieja dialéctica marxista y del pensamiento crítico-negativo, *no hay prácticamente nada de original en ellos*, excepto acaso que dicha recuperación se efectúa en un momento y un contexto *inéditos*, en donde sistemáticamente han fracasado, cuando se trata de decir qué está pasando, las en apariencia más novedosas y avezadas, versátiles, agresivas, plásticas y acomodaticias intervenciones filosóficas y postfilosóficas de moda.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2. Cuestiones de método

Cuestiones. Preguntas, interrogantes; el discurso inquirere por lo que va a tratar en condiciones sumamente adversas. La característica presumiblemente esencial del objeto de estudio es su elusividad, su ambigüedad, su exceso; cierta cualidad proteica de la historia que impide aprehenderla completamente y describir sus formas y sus límites; sólo una parte de aquello por lo que se pregunta puede cobijarse por entero en la palabra, por lo que la pregunta es, también, por el resto; por lo que se ha quedado afuera de ella pero sigue irremisiblemente siendo ella.

Método. En el sentido originario de camino. Algo previo al establecimiento de una metodología en sentido estricto; método como encaminamiento, como puesta en marcha a la manera de Don Quijote; de andancia.

Bacia/yelmo; lanza/báculo. Al salir, sin saberse con certeza hacia qué lugar y para enfrentar a quién, es imprescindible algo para cubrirse la cabeza; además de un báculo que, tras infortunados encuentros con gigantes o molinos, permita mantenerse gallardamente en pie; una teoría incompleta de las formaciones racionales, una noción pre-teórica heredada e igualmente incompleta de historia, un pensamiento crítico-negativo convaleciente y todavía receloso de sí mismo y de su poderío. Armas que para complicar el cuadro conservan como peculiaridad el ser ellas mismas ¡el campo, los contendientes y el objetivo de la lucha!

Cuestiones de método. Preguntas por el cómo ponerse en marcha sin estar del todo claro a dónde se va a llegar; con qué medios y con cuáles fines. Casi nada de lo que tiene que ver con la pregunta que interroga ¿qué es historia? y, paradójicamente, encaminamiento en y a través de ella fuera de ella. Lo único aparentemente cierto, y de ninguna manera un punto de partida sólido y roqueño, es la presencia ominosa, por elusiva, es ese "afuera": toda la historia que no cabe en la incierta, informe, oscura palabra historia.

2.1 El concepto de formación racional

El concepto de *formación racional* —que a lo largo de este trabajo se alterna eventualmente con la expresión *racionalidad*— debe ser entendido en su acepción más plástica. De cara a la intención que anima este trabajo, y por considerarla atinada y pertinente en lo fundamental, haremos uso de la definición *nuclear* de formación racional

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

introducida por Rodolfo Cortés,¹ en el entendido de que sin ser el objeto central de nuestra atención, sino una herramienta de trabajo, aquélla deberá ser ampliada y revisada en algunos puntos. Esta definición dice a la letra:

Entendemos por *racionalidad* o *formación racional* un conjunto de principios, valores, criterios, categorías e instancias de legitimación que explícita o implícitamente determinan el desarrollo de los saberes, instituciones, formas de vida, ideologías, producciones culturales y materiales que constituyen un horizonte cultural de dimensiones históricas. En varios aspectos se corresponde con las nociones de Era, Edad o Civilización. Así, de acuerdo con el modo en que estas se aplican a la historia de Occidente, cabe hablar de racionalidad antigua, racionalidad medieval y racionalidad moderna.²

Subrayando en primera instancia su carácter estructurante y legitimador, es posible concebir a la racionalidad como el conjunto de principios y reglas de significación a partir de los cuales es posible aprehender el sentido de lo real o, aun mejor, lo real como dotado de un sentido, una forma y una expresión característicos; pertinentes a una formación sociohistórica determinada y vigentes a lo largo de su desarrollo, en el entendido de que los saberes, conductas, instituciones y producciones materiales y espirituales que la racionalidad coadyuva a estructurar y legitimar configuran un horizonte sociocultural de dimensiones históricas, y que, en plena reciprocidad, el desarrollo histórico alcanzado por aquella formación sociocultural determina el carácter y los límites de su propia racionalidad. La racionalidad no preexiste a las formas de vida que ella misma determina; tampoco sobrevive a éstas cuando ya han periclitado. En cada caso es un recurso-producto *típico e histórico*. En la medida en que aquellos principios y pautas de legitimación no forman una unidad autosuficiente cuya existencia y funciones puedan separarse de los conjuntos de comportamientos e instituciones propios de la formación histórico-social a la que pertenecen, su concepto ampara a unos y a otra. No desplaza las nociones con las que tradicionalmente aquellos comportamientos se han distinguido, sino remite la dilucidación de aquello que los distingue a lo estrictamente fundamental.

Como antecedente de esta definición de formación racional puede citarse un viejo texto de Foucault:

¹ Cortés del Moral, Rodolfo. *La filosofía y la racionalidad contemporánea*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2000.

² *ibidem*, p. 37

Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden general, a qué ley obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no otro. *Pero entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental: es más confuso, más oscuro y, sin duda, menos fácil de analizar.*³

Dicho orden general, abunda Foucault, puede considerarse fundamental en la medida en que manifiesta los *modos de ser* del orden: una experiencia desnuda de orden, aun anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos por cuyo medio la vida social se resuelve en experiencias concretas. Igualmente, en una perspectiva similar pero situando las cosas en el plano de la producción y reproducción social y partiendo de la tesis que afirma la identidad de todo objeto práctico como cosa *significativa*, Bolívar Echeverría habla de un “código general” —noción en la que se reconocen todas y cada una de las características que aquí imputamos a la racionalidad— que organiza las posibilidades de todo significar y toda comunicación posibles en cuanto se articula y cobra extensión a través de la *realización* concreta, o *praxis* productivo-reproductiva, del sujeto social.

El conjunto de leyes de acuerdo al cual se organizan las posibilidades de *figuración* concreta del sujeto social en su autorreproducción implica necesariamente un *código* general que organiza las posibilidades concretas de su comunicación y su significar. Y así como ese conjunto de leyes *cambia* históricamente, lleva una *tendencia estructural* en su modificación y califica *positiva* o *negativamente* en referencia a toda acción posible, así también el código general sigue esa tendencia básica en su dinámica específica y califica de *verdaderos* o *falsos*, según se adecuen o no a ella, a todos los mensajes concretos posibles.⁴

Realización práctico-simbólica del sujeto social que, de acuerdo con aquella idea nuclear, Echeverría desarrolla en textos posteriores⁵ a través de la profundización analítica y

³ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1974, p. 6 (subrayado nuestro).

⁴ Echeverría, Bolívar. “Discurso de la revolución, discurso crítico”, en *Cuadernos políticos*, No. 10, octubre-diciembre de 1976.

⁵ Nos referimos principalmente a los trabajos “La ‘forma natural’ de la reproducción social”, *Cuadernos Políticos*, n. 41, 1984, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998, especialmente “El ‘valor de uso’”.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

explicativa de la dimensión comunicativa o semiótica de la vida humana —la particularidad productiva y autorreproductiva de lo estrictamente humano o el *telos* característico de la vida social— y de la consideración enfática de la temporalidad y de la concreción histórica en la que inevitablemente se resuelven la diversidad y la multiplicidad de las formaciones culturales:

Consideremos por un momento la armazón semiótica de la reproducción humana: tengamos en cuenta, para ello, que ésta es, en su secuencia cíclica, un proceso de comunicación de la sociedad consigo misma, en tanto que, sin dejar de ser la misma, debe ser siempre otra al ser alterada por su inevitable sujeción al cambio de situaciones que trae consigo el flujo temporal. Observemos que la reproducción de la vida humana es un proceso en el que la sociedad cuando trabaja, es decir, cuando da al mismo tiempo a las materias primas la forma de un producto, cifra un mensaje (...) La especificidad humana o política de este proceso de comunicación, similar al que puede hallarse también entre los animales, se muestra de la manera más clara en la consistencia del código con el que la sociedad, como productora, cifra y con el que la misma sociedad, como consumidora, descifra la forma de los valores de uso: se pone de manifiesto en el carácter propiamente "semiótico" del mismo.⁶

Se trata, subraya Echeverría, del código ("lengua") en el que las formaciones sociales simbolizan o articulan la sustancia de todos sus significados posibles con la sustancia de todos sus significantes posibles; de un sistema comunicativo en el cual el empleo del código implica tanto el respeto por sus propias reglas —sin cuyo concurso y aplicación estricta no habría socialidad posible— como la posibilidad de cuestionar o poner "en tela de juicio" su significatividad con el objetivo de abrir espacios a la creatividad:

Esta relación que el uso del código de lo humano, que la realización concreta de las posibilidades de la socialidad, mantiene consigo mismo en el eje temporal —con la experiencia de sus pasado, con la perspectiva de su futuro— lleva necesariamente al establecimiento de un juego doble y coincidente, de vaivén y retroalimentación, entre el código, por una parte, y el uso, por otra.⁷

ontología y semiótica", en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, y *Definición de la cultura*, México, UNAM/ITACA, 2001.

⁶ «La cultura, el cultivo de lo que la sociedad humana tiene de *polis* o agrupación de individuos concretos, es aquella actividad que reafirma, en términos de la singularidad, el modo en cada caso propio en que una comunidad determinada —en lo étnico, lo geográfico, lo histórico— realiza o lleva acabo el conjunto de las funciones vitales; reafirmación de la "identidad" o el "ser sí mismo", de la "mismidad" o "ipseidad" del sujeto concreto, que lo es también de la figura propia del mundo de la vida, construido en torno a esa realización.» Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998, p. 134.

⁷ *ibidem*, p. 135

De conformidad con estas ideas —y en contra de la opinión general que limita el uso del concepto al ámbito de la epistemología— la racionalidad no es patrimonio del conocimiento científico-filosófico —y mucho menos de "la ciencia"—,⁸ ni es la característica dominante de un modo único de aprehensión y expresión cognitivas definido por oposición a lo irracional; aunque tampoco es un conocimiento que orienta la conducta en la vida cotidiana⁹ o una ideología, ni su tarea se agota en el señalamiento y la sanción de lo que puede ser razonablemente aceptado por una comunidad. Caso por caso, cumple esas funciones, pero ostensiblemente las rebasa. La adopción del término responde, en primer lugar, a la necesidad de sustituir al viejo concepto de Razón, lastrado por su significación ahistórica y sustancialista. Y se inscribe en la perspectiva de desmarcar el análisis del conocimiento socialmente acumulado del acoso disciplinario y el marco categorial en el que permanece secuestrado.

Para eludir el cerco de la epistemología, el reconocimiento de la función estructurante u ordenadora de los principios e instancias de legitimación propios de una formación racional permite disponer en planos *contiguos e implicados* lo que anteriormente se explicaba a través de dominios teórico-conceptuales o disciplinarios rigurosamente separados, y hace posible abarcar bajo una sola mirada tanto lo que atañe a la reconstrucción racional-explicativa de la realidad como la innumerable variedad de formas en las que se verifican la conciencia, la recuperación comprensiva y la expresión de la experiencia humana. Con base en ello, su adopción y uso crítico hace posible superar y corregir la consideración dualista del ser y del saber en la que hasta hace muy poco se separaban lo humano y lo natural, el espíritu y la materia, el sujeto y el objeto, las ciencias naturales y la ciencias del espíritu —o, como es propio de la obtusa mirada del positivista, la ciencia y la no-ciencia— Más allá, la noción de formación racional da cabida a lo diverso y a lo complejo, y aun a lo contradictorio y a lo aparentemente irreducible, por cuanto todos y cada uno de los eventos práctico-simbólicos que constituyen y dotan de un perfil peculiar a una formación sociocultural históricamente determinada participan en mayor o menor

⁸ Nozick, R. *La naturaleza de la racionalidad*. Barcelona, Paidós, 1995. Sin embargo, el ejemplo típico de esta reducción lo proporciona una vez más Richard Rorty, en cuanto afirma: «hablar de racionalidad científica es un pleonasmio».

⁹ Berger, Peter, y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995. p. 36.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

medida de pautas y principios semejantes y solidarios; o bien, como su opuesto irracional o crítico, consciente o inconsciente, conservan como referencia obligada lo que aquella racionalidad dominante determina y califica socialmente como positivo o negativo, verdadero o falso, posible o imposible.

Sin embargo, no se debe confundir lo que aquí se entiende por racionalidad con una versión actualizada de la *Mathesis Universalis*, el *Ars Combinatoria*, la Razón de los modernos o la sintaxis lógica de algunos contemporáneos. Si de acuerdo con nuestros señalamientos anteriores la racionalidad dicta *coercitivamente* la forma, el sentido y los límites de lo que puede ser pensado, dicho o hecho en el seno de una formación sociohistórica, no lo hace en función de su *poterío*, ya immanente o trascendentalmente conferido por no se sabe qué clase de entidad o de principio metafísico, sino a partir de su correspondencia con lo que esa misma formación sociohistórica ha pensado, dicho y hecho previamente para producirse y reproducirse a sí misma en las formas que considera y encuentra favorables y legítimas: favorables porque el desarrollo histórico de su producción social y sus instituciones así se lo permite; legítimas porque así lo requieren estructuralmente su conservación y permanencia. Los principios y criterios que norman las actuaciones, instituciones y relatos por los que a fin de cuentas se distinguen una y otra formaciones racionales no brotan espontáneamente de una fuente sobrenatural, sino precisamente de la necesidad de fundamentación y coherencia práctico-discursiva que experimentan esas mismas actuaciones, instituciones y relatos cuando por su mediación se explican, justifican y tratan de conservar o reproducir el orden institucional y las formas de vida ya institucionalizadas. Con ello, se matiza y clarifica el sentido en el que debe entenderse su tendencial correspondencia con las nociones de Era, Edad o Civilización. Acuñadas éstas en una matriz temporal o meramente historizante, aquello que distingue a unas y a otras, cuando no se trata de su simple presencia secuencial dispuesta mecánicamente en una escala histórico-cronológica, se localiza unilateral y alternativamente en la producción material, la cultura, las instituciones jurídico-políticas, las instituciones familiares, los universos simbólicos, las mentalidades, los usos y costumbres, el desarrollo moral, el lenguaje... Es decir: partes o aspectos discretos de la realidad sociohistórica que habitualmente se explican cada uno por separado a partir de su propia facticidad y de su propia lógica, la que en no pocas ocasiones se hace extensiva al

conjunto de la vida social —como es el caso de la hipóstasis de que ha sido objeto el lenguaje a través del llamado giro lingüístico— si se reconocen en ella cualidades estructurantes y legitimadoras (o cuando de totalizar se trata). Sin embargo, el dejo de arbitrariedad que provocan las reducciones o las totalizaciones de esa índole, su abuso o remarcable impertinencia, no sólo ha enderezado hacia ellas acerbas y justificadas críticas, sino también producido una suerte de recelo o malestar, que eventualmente se resuelve en renuncia, hacia cualquier tentativa de aprehender globalmente el sentido y el carácter de las determinantes básicas o fundamentales de las formaciones socioculturales realmente existentes.

El concepto de formación racional o racionalidad, tal y como aquí se aplica, no tiene como objetivo desplazar o sustituir las nociones de Era o Edad ni descalificar sumariamente todo el elenco de nociones o conceptos con los que se ha pretendido, y se pretende, aprehender globalmente el sentido de la realidad, sino tendencialmente superar la parquedad y el mecanicismo de las consideraciones historizantes y corregir las precariedades reduccionistas o los excesos totalizadores de la filosofía y las ciencias sociales —cuando se refieren de tarde en tarde a totalidades sociohistóricas— a través del reconocimiento del carácter complejo, interactivo y diverso de las formaciones socioculturales y, sobre todo, de la insistencia en la función estructurante y fundamental no de la producción material, del lenguaje, de las ideas, de la producción simbólica, de la Razón o de la Providencia, sino de aquellos principios e instancias de legitimación que desde y a través de la producción material y simbólica, los lenguajes naturales, las ideas, los relatos y las instituciones orientan, norman y confieren valor, sentido y eficacia social al conjunto de las experiencias humanas verificadas en el ámbito de lo que, así entendido, puede seguir llamándose una Era, una formación histórico-social o una Civilización. —Ya que a cada una de estas Edades del Mundo no sólo corresponden distintas formaciones racionales en función de su propio desarrollo material, cultural e institucional, sino que estas mismas formaciones racionales constituyen la diferencia y el metro y la cifra de las diferencias específicas que puedan establecerse entre ellas.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2.2 Prácticas y formaciones discursivas

No siendo una sustancia, un ente metafísico o una estructura ni preexistente ni paralela a la realidad, las formaciones racionales cobran extensión y contenido a través de una multiplicidad abierta de *prácticas discursivas*. La expresión prácticas discursivas guarda una estrecha relación con la noción de formaciones discursivas, proveniente de la obra de Michel Foucault y acuñada originalmente con la intención de describir, si fuera el caso, la *dispersión*, la discontinuidad y la repartición asimétrica —y no la unidad, la coherencia y el desarrollo lineal— que, según Foucault, caracterizan la existencia de las "grandes familias de enunciados" que conocemos como "ciencias": la economía, la medicina, la historia, la filosofía, la física... Disciplinas que la mirada histórica habitual —centrada en la aparente estabilidad, identidad y permanencia de unidades simples y aislables como pueden serlo sus objetos, sus temas, sus métodos, sus lenguajes— generalmente las percibe y explica en la forma de grandes cadenas de enunciados, como edificaciones conceptuales progresivas o a la manera de un gran libro de saber escrito a lo largo del tiempo por un sujeto colectivo; sin caer en la cuenta de que ellas mismas, tanto como sus presuntas unidades simples, son resultado de un recorte y una puntualización que definen arbitrariamente sus contornos, y que su aparente estabilidad y permanencia son más el efecto de una reconstrucción *ex post* que una manifestación de su coherencia interna. Por lo que aquella mirada se revela inhabilitada para hacerse cargo de las transformaciones, los desplazamientos, las lagunas, los no dichos, las cesuras que efectivamente caracterizan al saber. Ya que no se trata de aprehender y explicar la coherencia o la identidad de dominios discursivos que no son ni coherentes ni idénticos, sino discontinuos, incoherentes y dispersos, es decir, ya que la intención es describir "sistemas de dispersión", es preciso hacerse de instrumentos adecuados.

En el caso de que pudiera describir, entre cierto número de enunciados, semejante sistema de dispersión, en el caso de que entre los objetos, los tipos de enunciación, los conceptos, las elecciones temáticas, se pudiera definir una regularidad (un orden, correlaciones, posiciones

en funcionamientos, transformaciones), se dirá, por convención, que se trata de una *formación discursiva*...¹⁰

El programa arqueológico desarrollado por Michel Foucault en *La Arqueología del saber* y otros textos —enfocado al saber histórico pero aplicable a todos los dominios del conocimiento y del discurso— se nutría generosamente con el ánimo deconstructivo y el antihumanismo de la época, lo que le conminaba a evitar «palabras demasiado preñadas de condiciones y de consecuencias, inadecuadas por lo demás para designar semejante dispersión, como "ciencia", o "ideología", o "teoría", o "dominio de objetividad"». ¹¹ pero lo que Foucault no podía evitar, a pesar de su animosidad deconstructiva, era el reconocimiento de cierta regularidad imputable a lo tradicionalmente designado con esos nombres inadecuados: «un orden en su aparición sucesiva, correlaciones en simultaneidad, posiciones asignables en un espacio común, un funcionamiento recíproco, transformaciones ligadas y jerarquizadas». ¹² Ese conjunto abierto de, llamémosles provisionalmente *cualidades* comunes, imputables a un presunto "sistema de dispersión" es lo que en principio caracteriza lo que aquí entendemos por formaciones discursivas. ¹³

Foucault así dejó las cosas y limitó el uso de la noción a los procesos del saber. A partir de este punto, Rodolfo Cortés hilvanó una serie de apuntamientos provisionales que, en principio, encuentran pertinente su aplicación al horizonte entero de las actividades humanas y abundan, original y sugestivamente, en la consideración de la complejidad, la inestabilidad y la indeterminación que las caracteriza y las distingue de las formas habituales de enunciar y tipificar los ámbitos, los procesos y los productos del quehacer

¹⁰ Foucault, *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1972, p. 62.

¹¹ *idem*.

¹² *idem*.

¹³ La expresión "sistema de dispersión" es en sí misma contradictoria si asumimos rigurosamente el concepto de sistema que tradicionalmente ha adoptado la filosofía. Como no es posible pensar que Foucault no lo haya tenido en cuenta, la noción adquiere una intención particular. En principio, recoge y expresa eufemísticamente la *forma* postmoderna del saber, pero, más allá, recupera para la reflexión epistemológica una de las categorías determinantes básicas de la generación de ese saber: lo que Ilya Prigogine e Isabel Stengers llaman "estructuras disipativas". «Las células de Bernard constituyen un primer tipo de *estructura disipativa*, cuyo nombre representa la asociación entre la idea de orden y la de desperdicio y se escogió a propósito para expresar un nuevo hecho fundamental: la disipación de energía y de materia —generalmente asociada a los conceptos de pérdida de rendimiento y evolución hacia el desorden— se convierte, lejos del equilibrio, en fuente de orden: la disipación se encuentra en el origen de lo que podemos llamar los nuevos estados de la materia» Prigogine, Ilya e Isabel Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1994, p. 181.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

humano. Sin embargo, para subrayar su carácter de trabajo, de *poiesis*, en el sentido de autoconstrucción, las llamó prácticas discursivas.

Para saber qué son las prácticas discursivas, para establecer claramente nuestra posición y dar curso a lo que hasta ahora es un hilván, a continuación andaremos un camino atravesado por la suspicacia. Para desarrollar este programa, y para dejar en claro que se trata de un *ensayo*, tomaremos como punto de partida, vehículo y destino la protodefinition de prácticas discursivas del texto cortesiano. Cabe señalar que este ensayo no es de manera alguna concluyente y, en el mejor de los casos, sólo exhibe nuestra propia confusión. Aunque parte de un planteamiento radical: tanto el tratamiento analítico como el "constructivista" son de todo grado impertinentes en el caso de las prácticas discursivas; su consideración reflexiva debe, por tanto, recurrir a procedimientos emergentes cuyos rendimiento y competencia explicativos están en estado larvario o, en el mejor de los casos, a prueba. Entre aquellos recursos el autor se pronuncia por el uso discrecional del principio de complejidad (sin menoscabo de su proverbial y emotivo apego a la dialéctica).

Ateniéndonos al texto de referencia, las prácticas discursivas son «las unidades básicas que integran la extensión o contenido dinámico de las formaciones racionales»;¹⁴ los conjuntos interactivos de las mismas, se abunda, constituyen a su vez los conjuntos de obras, actividades y comportamientos de que consta en cada caso la realidad social. En una formulación aún más simple, las prácticas discursivas son definidas como «conjuntos abiertos de comportamientos inteligibles en cuyo desarrollo tendencial e interactivo se deciden las formas de vida que caracterizan a cada horizonte histórico-social.»¹⁵ A primera vista tenemos que las prácticas discursivas no sólo integran el contenido dinámico de las formaciones racionales, sino que resuelven su cometido estructurante y legitimador en cuanto *deciden* y *producen* la forma y el sentido de la realidad. Hasta aquí tenemos aproximadamente delineada su función, pero todavía no sabemos, en rigor, qué son las prácticas discursivas.

Como puede inferirse de este primer acercamiento, las prácticas discursivas *no son* las ciencias, las profesiones, los roles sociales individuales o colectivos o los relatos mismos, ni sus vehículos habituales (libros, autores, temas, escuelas de pensamiento,

¹⁴ Cortés del Moral, Rodolfo, *op.cit.* p. 37.

¹⁵ *ibidem*, p. 38.

ideologías, propaganda), ni el producto de las relaciones que puedan establecerse entre ellos o con las instituciones que les dan cobijo —como si en uno y otro caso se tratara de entidades y relaciones legítimamente separables en "unidades simples" cuya suma o acumulación, o la acumulación de sus productos, conformara el plexo del saber y del hacer humanos—. En rigor, son el nombre con el que reconocemos un conjunto de actuaciones o actos-mensaje (vamos a llamarlos provisionalmente así), objetos e instituciones en las que a través y a pesar de su manifiesta dispersión —tégase en cuenta que sólo se dispersa lo ocasionalmente articulado— tienen lugar ciertas correspondencias, ligas, reciprocidades, simetrías, posiciones o desplazamientos simultáneos en los que se reconocen cualidades, causalidades y secuencias correlativas que, al margen de su variedad, inestabilidad y multiplicidad, se articulan y verifican en planos de realidad comunes.

Constituidas en lo fundamental por lo que llamamos provisionalmente "conjuntos de actos-mensaje", el conjunto de sus conjuntos integra o da consistencia concreta, realidad y *figura* a las formaciones racionales concretas. En consecuencia, las actividades, obras e instituciones que dan cuerpo a la realidad social se entienden, a su vez, como conjuntos de prácticas discursivas. Esto, empero, no autoriza la reducción de unas a otras. Las prácticas discursivas implican, en efecto, agentes, actos, cosas, cualidades y causalidades, obras e instituciones, y no podrían producirse y reconocerse al margen de ellas. Sin embargo, dado que las prácticas discursivas «no son susceptibles de individualización y enumeración empírica, solamente son registrables y referibles como conjuntos abiertos de comportamientos inteligibles»,¹⁶ en un sentido eluden todo encuadramiento, pero en otro, son el factor eficiente de todo encuadramiento. Atendiendo a los principios dialécticos que entienden la realidad como efecto de la articulación indiscernible de hombres y cosas y buscan el sentido de lo real a partir de la identidad hecho-símbolo, *la realidad concreta, en ninguno de sus ámbitos, preexiste jamás a las prácticas discursivas que la construyen socialmente*. Y éstas, por cierto, no son, en principio, la economía, el derecho, la política, la comunicación, la base o las superestructuras, sino conjuntos inteligibles de *actuaciones* autorreproductivas del sujeto social cuya aprehensión y discernimiento han obligado al lenguaje común a distinguirlas con un nombre. «En principio, no hay que decir que el

¹⁶ *ibidem*, p. 38.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

vínculo entre sujetos, objetos y hechos da lugar a las prácticas discursivas, sino que en el desenlace de las prácticas discursivas los sujetos, objetos y hechos se perfilan como tales.»¹⁷ Estos señalamientos adquieren claridad en cuanto somos capaces de distinguir entre varias prácticas discursivas el tipo de necesidades, intencionalidades y expectativas sociales a las que cada una de ellas responden; o bien, cuando las reconocemos a través de un conjunto limitado de actuaciones o comportamientos práctico-simbólicos cuyas regularidades, correlaciones, simultaneidades, reciprocidades y transformaciones comunes nos indican la presencia de un ordenamiento común (o, si se quiere, un sistema de dispersión) específico y fundamental. Con base en el tipo y la finalidad explícita o implícita a la que responden tales ordenamientos es posible considerar, en principio y provisionalmente, tres modos dominantes de prácticas discursivas y, consecuentemente, tres niveles u horizontes de composición en las formaciones racionales: la cotidianidad, las prácticas especializadas y la elaboraciones teóricas.¹⁸

La *cotidianidad* es un gran conjunto de conjuntos de actos-mensaje en cuyo seno e interacción se definen los conocimientos (signos, símbolos, saberes, pero igualmente los afectos, las estructuras de la personalidad y otras realidades psíquicas e intersubjetivas) que orientan la conducta de los individuos y las colectividades en el curso de la vida diaria. Se trata, concretamente, de grupos variables de certezas, hábitos, convicciones y rutinas asociadas a diversos sistemas de señales y saberes (espacios, tiempos, duraciones, tópicos, relaciones, protocolos, ordenamientos, jerarquías, etc.) en principio plenamente interpretables o ya preinterpretados por los miembros de una formación histórico-cultural determinada, a través de los cuales los individuos y las colectividades que la forman construyen socialmente su realidad; o, si se quiere, se hacen una *idea* de su mundo, de sus semejantes y de sí mismos y del papel que unos y otros cumplen socialmente. Son, para el

¹⁷ *ibidem*, p. 39.

¹⁸ Cortés limita la aplicación de esta clasificación provisional a las sociedades occidentales, dejando abierta la posibilidad de otra tipología y otro ordenamiento tratándose de sociedades no occidentales. Berger y Luckmann, y eventualmente Sahlins, quienes operan con categorías cuyo sentido y uso es muy similar al que aquí mismo se propone, consideran posible su aplicación a todo tipo de sociedad humana. Como quedará de manifiesto a lo largo de este trabajo, aquí se considera apropiado su uso en función del análisis y la comprensión de otras formaciones histórico-culturales ajenas a la modernidad. Ver Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*; Sahlins, Marshall *Cultura razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona, Gedisa, 1997.

caso, típicas prácticas discursivas de la cotidianidad los sistemas de parentesco, los valores, las creencias, las tradiciones y las historias de vida, algunos sistemas de signos, los lenguajes no especializados y algunas instituciones socioculturales básicas (los afectos, el gusto, la emotividad, las estructuras de la personalidad). Algunos autores continúan llamando al conjunto de estas prácticas discursivas *sentido común*, otros *intersubjetividad* o *mundo de la vida*; en todo caso, si bien no son expresiones sinónimas, todas serían aceptables siempre y cuando se subrayara el hecho de que se alude con ellas a un conjunto de actuaciones objetivo-subjetivas concretas que norman y orientan el comportamiento cotidiano de los sujetos sociales y corresponden al grado y tipo de desarrollo alcanzado por una formación histórico-social determinada.

Las *prácticas especializadas* corresponden al plano de las prácticas discursivas que, en principio, componen la inmensa e indeterminada gama de actividades que reconocemos habitualmente como oficios o profesiones; pero igualmente incluye todas aquellas actuaciones práctico-simbólicas que allende el sentido común intervienen directa o indirectamente en la producción y reproducción de la vida social. Se trata, pues, de los actos, aparatos y discursos técnicos, económicos, administrativos, jurídicos, políticos, educativos, morales, artísticos, religiosos, informativos y de entretenimiento cuyos despliegue, actuaciones e interacciones dan forma a una sociedad y permiten su reproducción y permanencia¹⁹ En contraste con las prácticas discursivas de que consta la cotidianidad, todas ellas más o menos universales, interpretables y generalizadas socialmente, las prácticas especializadas implican una muy distinta y estratificada distribución social del conocimiento y, por lo tanto, una indeterminada y siempre fluctuante distribución de papeles, intereses y expectativas de individuos y colectividades. No obstante, en ceñida colaboración con algunas determinantes básicas de la cotidianidad y de las elaboraciones teóricas, en el plano de las prácticas especializadas se generan los conocimientos, actitudes y valores cuya socialización hace posible la formación de la *opinión pública* o de distintas corrientes de opinión. Discursos que más allá de la orientación general que procura el sentido común en el mundo de la vida cotidiana,

¹⁹ Cortés de Moral agrega: «La socialización de estos discursos proporciona la base y la materia de la opinión pública.» *op. cit.* p. 39.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

proponen a los sujetos sociales criterios o elementos de juicio sobre los cuales es posible adoptar una posición frente a los distintos estados de cosas de que consta la realidad social.

En el plano de las *elaboraciones teóricas*, es decir, en el seno del amplísimo abanico de los discursos científicos y filosóficos, las prácticas discursivas se abocan, básicamente, a la producción, evaluación, reflexión y crítica de conocimientos y saberes de índole sistemática y especializada. Más allá de las disciplinas propiamente dichas, entendidas generalmente como conjuntos definidos de saber referido a un tema o un objeto específico que reclama asimismo teorías, métodos y estilos discursivos determinados y puntuales, la noción de elaboraciones teóricas es consistente con la de prácticas discursivas cuando éstas, que carecen de límites precisos y constantes, se entienden como conjuntos abiertos de actuaciones, objetos e instituciones cuyos registros prácticos y discursivos se resuelven en la generación de un saber sujeto a lineamientos lógicos y metodológicos precisos y, contemporáneamente, coadyuvan a la conservación y reproducción de sus propios *agentes*, sus medios productivos y sus condiciones generales de existencia. Entendidas de este modo, las elaboraciones teóricas son mucho más que la física, la sociología o la ética; o, si se quiere, la física, la sociología o la ética son más que el *corpus* total del saber físico, sociológico o ético porque su noción debe amparar asimismo su régimen de producción-reproducción teórica y discursiva, lo que implica hacerse cargo del saber, de las condiciones de su producción, de la habilitación de expertos y de la organización y el proceso de las instituciones que les dan asilo —en virtud de que no son los sujetos, los objetos y los hechos los que dan lugar a las prácticas discursivas, sino que en el *desenlace* de estas prácticas, como se apuntó anteriormente, aquellos se definen como tales—. ²⁰ El conjunto de los discursos científicos y filosóficos presentes y vigentes en el seno de una formación histórico-social, los lineamientos lógicos y metodológicos observados y observables en sus prácticas, así como el tipo de organización disciplinaria bajo el que su saber y su proceso se administran constituyen, en principio, lo que Cortés, siguiendo a Foucault, llama *episteme*.

²⁰ Michel De Certeau ha entendido y señalado enfáticamente el carácter productivo de las elaboraciones teóricas, particularmente en relación a la historia. Ver "Escrituras e historias" y "Hacer historia" en De Certeau, Michel, *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 17-29 y 33-65.

Ya se ha dicho que cada uno de esos niveles se distingue, de manera tentativa y siempre provisional, a través de los tipos de necesidades, intencionalidades y expectativas sociales a las que responden sus prácticas discursivas; y que cada uno de estos comporta un tipo característico y una distinta composición y distribución social de conocimientos y competencias. Sin embargo, sería un grave error concebirlos como compartimentos estancos y no atender a su contigüidad, su simultaneidad y el inevitable intercambio, préstamo o hurto de información que se verifica entre ellos: precisamente porque se trata de prácticas discursivas y no de estancos, estructuras o sistemas cerrados, su carácter indeterminado y no puntual permite múltiples formas y grados de composición y concurrencia. Es un hecho que el plano de las elaboraciones teóricas no excluye, sino por lo contrario acoge habitualmente prejuicios, intereses o convicciones propias de la cotidianidad, y no se diga de las prácticas especializadas, sin perder por ello su perfil o especificidad. Téngase en cuenta que no se trata aquí de los prejuicios, intereses o convicciones del científico en tanto miembro individual de una comunidad social, sino de certezas o concepciones originadas en la experiencia cotidiana o especializada de una colectividad que se han mudado al ámbito de las elaboraciones teóricas y, eventualmente, aparecen inscritas en sus procesos y cuerpos de conocimientos. Tal como el caso, en sentido contrario, en el que algunos fragmentos de saber parcialmente socializado se avecinan en la cotidianidad y más tarde o más temprano pasan a formar parte del repertorio de respuestas y saberes del sentido común. En uno y otro ejemplo esto es posible no sólo por la positividad o la universalidad de los contenidos explícitos que portan los mensajes que migran de uno a otro plano, sino en razón del *sentido ordenador* que comportan los fines, condiciones y criterios de legitimación que representan. Ya que en el curso de sus interrelaciones e interacciones el conocimiento se produce y reproduce, se distribuye y redistribuye socialmente a través de todas las prácticas discursivas que en cada caso configuran una formación sociocultural determinada, aquéllas, como se ha tratado de mostrar, traen a la realidad concreta, entrelazado con sus mensajes ordinarios, el *orden* prescrito por la racionalidad dominante. Con base en ello, es preciso decir que lo significativo no es que existan y se verifiquen interrelaciones e intercambios entre los distintos niveles de composición en la racionalidad, sino que aquellos operen a favor de la vigencia y dominio de *una* racionalidad determinada. No se puede afirmar,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

categoricamente, que el sentido común, porque simplemente *opera* sin preguntar cómo o por qué, no sea él mismo un territorio disputado; en cierto sentido la racionalidad también opera más o menos espontáneamente en cuanto su vocación normativa está ya inscrita en las prácticas y los discursos sociales; pero, a diferencia del sentido común, cuyos mensajes no se ponen a prueba desde el sentido común mismo, la inscripción, el establecimiento y los usos de una racionalidad determinada son en todos los casos problemáticos; y en mayor o menor medida, dependiendo del ámbito práctico discursivo del que se trate, su justificación y rendimiento están sujetos permanentemente a discusión y a prueba (sea ésta sofisticadamente teórica o mundanamente pragmática).

Importa subrayar, frente a quienes todavía piensan en la pureza de las ciencias o en la irreductibilidad de saberes y valores, que la construcción social de la realidad implica la interrelación y la interacción de una amplia gama de comportamientos cuya composición nunca es ni estable ni claramente definida; y tener en cuenta, por una lado, que con base en la *misma* racionalidad los niños son capaces de *imaginar* mundos posibles mientras los científicos llevan a sus congresos, junto con sus *papers*, un muestrario de regresiones infantiles; pero, por otro lado, no olvidar que la racionalidad inscrita en las prácticas discursivas, porque es «más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más "verdadera" que las teorías que intentan darle una forma explícita»²¹ constituye el fundamento real de todo proceso práctico-simbólico, independientemente del plexo práctico discursivo en el que se lleve a efecto.

La noción de prácticas discursivas no desplaza o sustituye —aun cuando ésa era la intención de Foucault— las viejas palabras con las que habitualmente nos referimos a los sujetos, objetos e instituciones de la vida cotidiana, el mundo de los discursos especializados, las ciencias y la filosofía. En el ámbito de las elaboraciones teóricas, para no ir más lejos, es hasta cierto punto inevitable que sigamos llamando a las disciplinas científicas y filosóficas con sus viejos nombres, aunque ahora es ya una tendencia generalizada que su práctica concreta implique el tratamiento de problemas, enfoques y salidas obligadamente transdisciplinarias. Pero precisamente en atención a ésa y otras necesidades teóricas y discursivas asociadas a la emergencia de una nueva racionalidad, la

²¹ Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas. Una Arqueología de las ciencias humanas*, México, 1974, p. 6.

noción de prácticas discursivas deviene pertinente. No sólo porque nos permite aprehender el carácter complejo, discontinuo y contradictorio que presenta el desarrollo de una ciencia, sino en razón de que nos muestra su indeterminación, su insuficiencia y su obligada *dependencia* respecto de otros saberes, otras prácticas y otras instancias sociales —sólo en apariencia *ajenas* a lo que tradicionalmente pudo considerarse lo propio de una ciencia—. En rigor, el uso de la noción de prácticas discursivas, en el nivel de las elaboraciones teóricas, no dispensa ni releva la tarea de analizar, historiar y criticar el desarrollo de conocimientos, disciplinas y teorías; empero, conduce el esfuerzo hacia el encuentro de aquello que en el nivel más básico de la significación hace *posibles* conocimientos, disciplinas y teorías²².

No obstante su pertinencia, habría que matizar en ciertos aspectos la definición de prácticas discursivas en atención, principalmente, al peligro factible de sobrevalorar lo *discursivo* en detrimento de lo *práctico* —lo que negaría de facto el valor teórico de la propuesta, consistente en su perspectiva totalizante—, señalando enfáticamente el carácter *poiético*, plástico, indeterminado y mudable de la vida humana y el papel que en sus configuraciones específicas y sus transformaciones juega lo que de *imaginativo* y *transgresor* comporta el "lado activo" cuando la relación sujeto-objeto se especifica como *praxis*; no con la intención de restaurar la preeminencia del sujeto, o de equilibrar el peso de dos factores propiamente indiscernibles (lo que nos llevaría otra vez al plano del dualismo), sino únicamente para suscitar la ocasión de pensar, con base en la apertura y la

²² Hasta cierto punto esta noción de prácticas discursivas, tanto como su configuración triádica, conserva rasgos comunes con algunas elaboraciones de la sociología comprensiva, particularmente lo que Alfred Schütz llamó «ámbitos limitados de sentido» y sus discípulos Berger y Luckmann «subuniversos simbólicos»: expresiones que corresponderían tendencialmente a nuestra noción de formación racional, cuya división tripartita consistiría en los subuniversos del *sentido común*, el de los *profesionales* y el de los *expertos*. Aunque las diferencias apuntan hacia algo más que los nombres, ya que para Schütz, en mayor medida que Berger-Luckmann, unos y otros niveles de composición del sentido de la realidad permanecen rigurosamente separados en virtud del tipo, volumen y distribución social del conocimiento propio de cada uno de ellos y en razón de la *intencionalidad* propuesta que subyace a los tres tipos de comportamiento para él irreductibles e incommensurables. Por otra parte, aun cuando la intención que anima a estos autores apunta hacia la superación de las dicotomías sujeto-objeto, base-superestructura, hombre-naturaleza, individuo-sociedad, su herencia fenomenológica, el primado onto-gnosológico que atribuyen al sentido en detrimento de la práctica en su consideración de la experiencia y un punto metodológico de partida fijado en el individuo aislado los acerca en demasía a una suerte de subjetivismo revisado. Ver Schütz, Alfred *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995; *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974; *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona, Paidós, 1993.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

dinámica que se presume en ellas, que las prácticas discursivas no sólo configuran el ámbito común en donde sujetos, objetos, cualidades, hechos, causalidades y secuencias resuelven su estatuto y su sentido en articulación e interacción armónica y coherente con la racionalidad que las determina, sino también representan el espacio de una o varias *luchas* en las que se contiene por la legitimidad y la vigencia de las formaciones racionales y de sus principios dominantes. Al margen de esta consideración, propiamente política, estaríamos obligados a pensar que la dimensión coercitiva de la racionalidad —operada a través de prácticas discursivas cuyo contenido y efectuación únicamente prueban y reproducen su positividad— es inapelable; lo que conduciría hacia una suerte de *pensamiento único* en donde la crítica, el disenso y la imaginación transgresora serían impensables y correlativamente impracticables. Sobre dicha peculiaridad de la cultura y el mundo humanos nos llama la atención Bolívar Echeverría en cuanto afirma:

Por ser de consistencia "semiótica", la realización de la socialidad humana tiene que ser en principio original, "única", ajena al cumplimiento repetitivo y uniforme de la tarea vital. Tiene que serlo, porque lo propio de la comunicación "semiótica" está justamente en que se trata de un proceso en el cual cada uso o empleo del código (cada acto de "habla") implica una función metascénica ("metalingüística") en virtud de la cual ese mismo código ("lengua"), al ser respetado en cuanto conjunto de reglas inconscientes que estipulan las posibilidades de producir/reproducir significaciones es también puesto en cuestión o en tela de juicio, es tratado creativamente, como una entidad alterable.²³

Y, en otro lugar:

La peculiaridad del comportamiento humano social aparece cuando se tiene en cuenta aquello que en su estructura correspondería a este principio de identificación global y de individuación diferencial, o principio de constitución de las relaciones que conectan entre sí a los miembros del sujeto.

Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad. En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural. Los rasgos definitorios de su identidad no están inscritos en el principio general de su organicidad ni tienen por tanto una vigencia instintiva. Su identidad está en juego: no es un hecho dado, tiene que concretarse siempre nuevamente. Lo que ella fue en un principio reproductivo es un antecedente que condiciona pero no obliga a lo que habrá de ser ella en un ciclo posterior.²⁴

²³ Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, pp. 134-135.

²⁴ Echeverría, Bolívar, "El valor de uso: ontología y semiótica", en *Valor de uso y utopía*, p. 166.

Las prácticas discursivas son, en síntesis, conjuntos de actuaciones objetivo-subjetivas concretas —en principio inteligibles a partir del tipo de necesidad, intencionalidad y expectativas a las que socialmente responden— cuya dinámica reproduce las determinantes básicas de una formación racional *al mismo tiempo* que su integración e interacción producen esa misma racionalidad y sus condiciones de existencia a través de la operación objetivo-subjetiva de sus instituciones fundamentales. Señalada su condición concreta, la noción de prácticas discursivas, ciertamente problemática, no puede entenderse en toda su extensión si no se asume, previamente, que no es posible reducir su inabarcable riqueza a la determinación unilateral de cualquiera de sus registros —de hecho, esos registros no son sino efecto de un recorte—. Y que su consideración reflexiva debe rebasar y superar críticamente la escisión sujeto-objeto —así como toda tentativa de discernimiento analítico-causal a partir o a través de sus *elementos*— y presentarla en su radical complejidad. Esta presentación, empero, ya no atañe a la teoría —la que precisamente aquí encuentra sus límites— sino al conjunto de elaboraciones teóricas que orientan su quehacer hacia la dilucidación crítica o comprensiva de la realidad histórico-social y sus transformaciones.

2.3 Configuraciones racionales

En este mismo orden de cosas, se hablará a lo largo de este trabajo de la *configuración* de una formación racional apelando a la articulación y correspondencia *global* que media entre sus tres niveles de composición, de cara a las particularidades que distinguen al conjunto de sus principios y códigos de legitimación y a las formas que éstos adoptan al interior de cada uno de sus ámbitos específicos: la cotidianidad, las prácticas especializadas y las elaboraciones teóricas. Como se ha señalado anteriormente en ocasión de la correspondencia relativa del término formación racional respecto de las llamadas Edades del Mundo, es posible hablar, en principio, de una configuración distintiva de la antigüedad, una propia del mundo medieval y de la correspondiente a la modernidad, sin

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que ello nos obligue a abandonar todas las categorías y conceptualizaciones referidas a los principios que rigen la estructuración, el orden y la dinámica social que con mayor o peor fortuna han ensayado las ciencias sociales, la historia y la filosofía en distintos momentos de su desarrollo, sino apuntando hacia la futura generación de categorías y conceptos capaces de aprehender y expresar su esencial complejidad.

En este caso, los apelativos de antigua, medieval o moderna califican las configuraciones adoptadas por estas tres distintas formaciones racionales de dimensiones históricas en atención al tipo de interrelación que opera entre los tres niveles de composición de sus prácticas discursivas y en referencia explícita al carácter diferencial de los principios y códigos de legitimación sobre los que cada una de ellas se estructura y verifica, pero, igualmente, en atención a lo que podemos llamar tentativamente una *pregunta fundamental*, implícita o explícitamente formulada, en la que se sintetizan las preguntas que en torno a su ser, su hacer, su expresión y sus expectativas de futuro una formación social es capaz de dirigir hacia sí misma.

El último señalamiento implica ir más allá del reconocimiento y la caracterización de la configuración que históricamente han adoptado las formaciones racionales y de lo que a la pregunta fundamental hayan podido o puedan responder espontánea o intencionalmente el sentido común, la opinión pública o la *episteme*. No hay que olvidar, aun cuando una buena parte del discurso filosófico de la modernidad y *todo* el discurso de la posmodernidad se hayan empeñado en lo contrario, que no es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino el ser social lo que determina su conciencia. Pero, asimismo, hay que asumir que el acceso primario al núcleo de la racionalidad se abre únicamente a partir y a través de la conciencia; es decir: del saber de sí o del conjunto de mensajes de autocomprensión que una formación sociocultural es capaz de inscribir en sus prácticas discursivas; que ese saber de sí se *descompone* en preguntas y respuestas reflexivas que la tradición filosófica ha recogido y formulado como inquisición por lo que *somos*, lo que podemos *saber*, lo que podemos *hacer* y lo que nos es dado *esperar*, pero que estas mismas se recuperan y resuelven como preguntas que interrogan por el *sentido*, el *orden* y la *realidad del mundo*. (Preguntas que la filosofía reclama como suyas pero que están inscritas en la base de toda práctica discursiva: ¿qué hace, es decir, qué estructura y dispone como razonablemente aceptable al conjunto de actuaciones, valores, recursos y fines de una

práctica, un objeto o una institución determinada? ¿Qué garantiza que el relato de lo real no se verifique como el furor y el ruido que producen las elocuciones de los locos y, por el contrario, permita aceptar y adecuar las actuaciones del sujeto social a una serie de normas que éste considera racionales y razonables —por lo cual, se entiende, "sujetas a cierta necesidad y cierto orden y no al absurdo"—?)

Tradicionalmente se ha pensado que la respuesta a dicho cuestionario no sólo corresponde a las elaboraciones teóricas, sino que aquélla se produce enteramente a partir de saberes que pertenecen, por derecho propio, a los discursos científicos y filosóficos.²⁵ Ya en esa vía, a partir del reconocimiento de la hegemonía que un discurso considerado modélico o ejemplar ejerce sobre el resto, así como del análisis de las formas específicas en las que dicho modelo se articula y expresa con y a través de otros discursos, se puede hablar de un *paradigma*. El discurso filosófico de la modernidad, en concreto, habla del dominio hegemónico que la mecánica newtoniana ejerció sobre el resto de los discursos científicos a lo largo de doscientos años; o de las funciones paradigmáticas que en su momento cumplieron la astronomía ptolemaica, el *orbis terrarum* medieval, el modelo evolutivo darwiniano o la física relativista. Es decir, que se ha pensado seriamente que una teoría, regularmente científica, o un conjunto limitado de teorías, con base en su capacidad para aprehender el sentido y el orden profundo de lo real o en razón de su habilidad para leer e interpretar correctamente "el gran libro del mundo" —y así poderlo reescribir de la manera más adecuada y convincente—, adquiere el privilegio de decir cómo el mundo verdaderamente es y, en consecuencia, la facultad de dictar la forma y los límites del modelo teórico y discursivo al que debe ceñirse *taxto* lo que se diga, haga o piense sobre aquél. A fin de cuentas no deja de ser hasta cierto punto un hecho históricamente comprobable el que «las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden general, a qué ley obedece, qué principio puede dar cuenta de él,

²⁵ «La configuración de una formación racional —afirma Cortés del Moral— tiene que ver con la índole y la organización disciplinaria de los saberes, así como del papel hegemónico o paradigmático que desempeñan ciertos discursos teóricos respecto de los demás, y con las formas y márgenes en que las elaboraciones teóricas inciden sobre las prácticas especializadas, y viceversa. Asimismo, atañe al orden y grado de diversificación que presentan los discursos de estas últimas, y a la medida en que intervienen en la preservación o movilización de las certezas, convicciones y rutinas de la vida cotidiana». Cortés del Moral, Rodolfo, *op. cit.* p. 40.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

por qué razón se establece este orden y no otro».²⁶ Esto supone necesariamente la coexistencia de varios modelos o paradigmas discursivos y de eventuales *luchas* entre ellos —luchas cuyo desenlace depende de las facultades de unos y otros para "explicar" de mejor manera los estados de cosas de y en ese mundo.

Sin embargo, meridianamente clara, pero en acotada referencia a lo que concierne en exclusiva a la generación y dinámica de las *episteme*, la afirmación que señala a la filosofía o la ciencias como poseedoras y usufructuarias del único saber razonablemente aceptado como verdadero —junto con el espectacular edificio discursivo que se ha construido sobre ello—, pierde consistencia y deviene francamente lábil en cuanto el análisis de sus condiciones de posibilidad, asistido por la consideración reflexiva de la formación racional que en cada caso las soporta, revela la insuficiencia de las elaboraciones teóricas para hacerse cargo, por sí mismas, del modelo, del proyecto y de la construcción social de la realidad; construcción, ésta, que requiere del concurso articulado y solidario de todas y cada una de sus prácticas discursivas. A estas alturas, aun reconociendo que a las elaboraciones teóricas les ha correspondido proponer una forma, ensayar explicaciones exhaustivas y avanzar principios filosóficos cuya finalidad explícita apunta hacia la aprehensión y la expresión del sentido de lo real, no es posible suscribir la tesis, idealista, que les confiere facultades demiúrgicas.²⁷ Esto no quiere decir, ni mucho menos, que debemos rechazar *tout court* la idea que explica la configuración de las formaciones racionales a partir de la presencia e influencia social de discursos emblemáticos o de paradigmas provenientes los más de ellos de las ciencias o la filosofía. Sin embargo, habría que reconocer que estos paradigmas, siempre en plural, lo son únicamente en cuanto trascienden su ámbito originario —«migran», dice Isabel Stengers—, y en la medida en que se complementan entre sí y se constituyen como *complejo paradigmático*, esto es: como lo más selecto y decantado del sentido común, la opinión pública y las *episteme* no formando

²⁶ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, p. 6.

²⁷ Ver Bloor, David, *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona, Gedisa, 1998. En este texto, Bloor desarrolla lo que llama "el programa fuerte" en sociología del conocimiento, el que insiste en la idea de que las ciencias, y todo lo que aquí llamamos elaboraciones teóricas, no se sostienen por sí mismas ni dictan unilateralmente todo lo que puede decirse de lo real, sino por el contrario, ellas mismas son como son y cumplen el programa que cumplen a partir de lo que el conjunto de la formación sociocultural a la que pertenecen y en cuyo seno se cultivan inscribe en ellas. En esa misma vía ha incurrido Emmanuel Lizcano. Ver Lizcano, Emmanuel, *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona, Gedisa, 1993.

uno y el mismo cuerpo de discurso, sino un discurso diseminado en y a través de las prácticas discursivas en el que se amalgaman plástica y reiterativamente preguntas y respuestas sobre lo que la realidad verdaderamente es.

Cabe agregar a lo anterior que las preguntas que suscitan todo este movimiento de ideas no son menos importantes que sus respuestas. Cada formación histórico-social, en todo momento de su desarrollo, ha formulado preguntas esenciales —similares en el fondo aunque distintas en la forma— que interrogan por lo fundamental. Lo que sigue, las respuestas, aun cuando en ocasiones llegan algunas de ellas a adquirir valor paradigmático, no son necesariamente *la* respuesta determinada y puntual sino, con mucho, una *propuesta* que remite, dispersandola, toda respuesta posible al horizonte discursivo que aquella misma sociedad considera ejemplar o más desarrollado y pertinente. Frente a ello, nuestra primera respuesta a tales interrogantes, todavía provisional y abstracta, apela a la presencia de una articulación explícita o implícita entre los tres niveles de composición de la racionalidad; esto es la pregunta que interroga por el sentido, la necesidad y el orden de lo real remite a su vez a la pregunta por la *configuración* de las formaciones racionales y por las formas específicas que en virtud de *esa* configuración adoptan las prácticas discursivas que la verifican y soportan. Sin embargo, la pregunta original reclama mayor profundidad. Y ésta solamente se alcanza si nos dirigimos a la raíz al código general, hacia esa «experiencia desnuda de orden y sin modos de ser» de la que hablaba Foucault que empero dicta y dictamina el orden y los modos de ser de la realidad social, y cuya presencia y dominio se manifiestan *tanto* a través de la pregunta misma *como* de las respuestas paradigmáticas que cada formación histórico-social ensaya en función de las posibilidades y los límites que su desarrollo y sus recursos discursivos le imponen. Pare decirlo de otra forma, el conjunto de preguntas y respuestas que sobre si misma se hace toda formación sociocultural responde a necesidades de orden general y atañe a todos y cada uno de sus subconjuntos práctico-discursivos, pero la pregunta que inquiere por la pregunta misma es un asunto eminentemente filosófico.

Ahora dicha preocupación o pregunta básica no cumple la función metafísica de un *principio* trascendente o reductivo (aunque la filosofía "encuentre" ese sentido y eventualmente trate de darle ese carácter). Por una parte porque dicha preocupación no agota la racionalidad ni puede ser contestada de una sola forma, la racionalidad es siempre

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

una estructura sociocultural en construcción en la que concurren distintas preguntas y diversas prácticas, frente a las cuales la que aquí se puede considerar fundamental cumple esa función (siempre disputable) porque es dominante o hegemónica, pero no *absoluta*; y porque es históricamente constatable a través del testimonio de la propia filosofía y de la inmensa mayoría de los discursos e instituciones sociales y culturales que la pregunta, tanto como sus respuestas, encuentran su ocasión, su justificación y sus recursos única y exclusivamente en el tiempo y en el mundo que es capaz de formularlas y responderlas desde el seno de sus propias prácticas y su propia discursividad; y que las encuentra *razonables* precisamente porque reconoce en ellas los aspectos constitutivos de su propia imagen. Así, ni la pregunta fundamental ni la racionalidad en conjunto constituyen principios únicos a cuya impronta responda causalmente la realidad, ni sustancias cuya manifestación fenoménica sea la realidad observable. En el mejor de los casos son la síntesis de los recursos teóricos y discursivos con los que cuenta una formación social históricamente determinada para dotarse de una imagen de sí misma razonablemente aceptada. Recursos que, en conjunto, ofrecen una imagen ordenada y estable, generalmente centralizada en uno o en un conjunto limitado de paradigmas discursivos a partir de los cuales se ensayan la gran mayoría de las respuestas razonables que merece tanto la preocupación fundamental como los múltiples y propiamente inabarcables respuestas que reclaman todos y cada uno de los aspectos discretos de la realidad. La racionalidad así considerada nos dice, en resumen, cómo es el mundo y qué papel cumplimos en él *tal cual es*; pero en cuanto parte de un cuestionario que incluye la pregunta por lo que nos es dado esperar, es decir, en cuanto inquiere de qué manera específica y puntual interactúan nuestras prácticas con ese mundo y eventualmente lo transforman deja abierta la posibilidad de, por lo menos formalmente, *preguntar por la libertad*. En ese sentido, como ya se apuntaba páginas arriba, la racionalidad es o incluye un proyecto de transformación que trasciende su simple compulsión reproductiva.

2.4. La historia y las formaciones racionales

Con lo dicho hasta este momento, parece claro que la historia, bajo cualquiera de sus formas, participa de manera definitiva tanto en la configuración de las formaciones racionales como en su posible examen, caracterización y comprensión. No únicamente porque se haya caracterizado a toda formación racional como un «horizonte sociocultural de dimensiones históricas», es decir, como un complejo fenoménico localizable en un punto determinado de la línea del tiempo histórico, sino en función de que los elementos que en cada caso la constituyen y la diferencian son todos ellos históricos en varios sentidos; o bien, a la búsqueda de su cometido, apelan a la historia en tantos otros.

Toda racionalidad se construye y opera socialmente como un gran sistema práctico-significativo cuya función primordial es, como se dijo en su oportunidad, establecer, aplicar y sancionar los principios, valores, criterios, categorías e instancias de legitimación que implícita o explícitamente determinan el carácter diferencial y específico de la producción y el desarrollo de las instituciones, saberes, conocimientos, formas de vida, ideologías y elaboraciones culturales que constituyen un horizonte sociocultural de dimensiones históricas. La racionalidad, según esto, a través de sus instancias de legitimación califica y determina lo que puede hacerse, decirse, saberse y esperarse, *con verdad*, en el seno de una formación sociohistórica concreta, que es distinta a las demás tanto por las determinantes básicas de su propia configuración racional como en función de su distinto y propio tiempo histórico. Es evidente, según esto, que toda formación racional es en sí misma histórica porque es resultado de un proceso, dilatado y complejo, en el que paso a paso se han ido configurando sus determinantes básicas. No es necesario insistir más en ello. La correspondencia que puede establecerse entre Era, Edad, formaciones histórico-sociales y formaciones racionales deja en claro que las condiciones de posibilidad de unos y otras descansan en lo que la historia real de cada una de ellas aporta al caso y lo que la historiografía tradicionalmente ha señalado, estudiado y resuelto, cuando se trata de analizar y caracterizar el pasado de la humanidad a través de sus instituciones políticas, sus instituciones sociales, su cultura y su arte. Menos evidente, pero no menos cierta que su estatuto de fenómeno histórico concreto, es la inserción de la historia, lo histórico y la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

historicidad en el plano de las prácticas discursivas individualmente consideradas, por ser dicha inserción en muchos casos indirecta o por aparecer oculta o disimulada bajo figuras sucedáneas.

La racionalidad, entendida como un gran sistema de signos que determinan la forma común y verdadera de toda forma de socialidad humana solamente es recuperable, expresable y practicable *en y desde* diversas prácticas discursivas cuya forma, finalidad y eficiencia están determinadas por su propia configuración interna y, a su vez, por el grado de desarrollo material y social alcanzado por la formación sociocultural en cuyo seno dichas prácticas se presentan y despliegan. Este hecho, que las determina intrínsecamente como fenómenos históricos, no necesariamente allana el camino para percibir y comprender de manera adecuada y completa las múltiples y variadas formas en las que la historia, como horizonte de experiencias, sistema de instituciones, saber o autoconciencia, se articula e inserta en cada uno de sus modos de configuración (cotidianidad, prácticas especializadas y elaboraciones teóricas), y mucho menos en y a través de todos y cada uno de los actos-mensaje en los que aquellos se verifican socialmente. Sin embargo, una mirada más atenta nos indica que la historia, ya como hecho-experiencia, como saber, como sistema de instituciones y aun como conciencia histórica, es un elemento constitutivo esencial de toda práctica discursiva y, por tanto, de toda formación racional. No sólo a la vista de que las prácticas discursivas han llegado a ser necesarias y vigentes a través de un proceso histórico-social, histórico-cultural o histórico-intelectual concreto, sino en razón de que su propia eficacia y pertinencia se apoyan en eventos y cadenas de eventos que previamente han permitido la construcción de sus propias condiciones de posibilidad y que actualmente operan en su seno como instituciones, reglas o valores capaces de sancionar y legitimar sus actuaciones presentes y futuras.²⁸ De esta forma, sea o no objeto de una pregunta que

²⁸ La filosofía y la sociología de orientación fenomenológica, o comprensiva, han propuesto que no es necesario pensar históricamente para construir una socialidad o una intersubjetividad cuyo horizonte de significación fundamental es empero la "historicidad", porque la vida misma produce y reproduce instituciones (lenguajes, códigos de comportamiento, reglas de convivencia, roles y deberes sociales) capaces de garantizar legítimamente su despliegue y permanencia. Instituciones que evidentemente tienen "una historia", a la que sin embargo no se apela porque operan *objetivamente*: «Un mundo institucional, pues, se experimenta como realidad objetiva, tiene una historia que antecede al nacimiento del individuo y no es accesible indirectamente a su memoria biográfica. Ya existía antes de que él naciera, y existirá después de su muerte. Esta historia de por sí, como tradición de las instituciones existentes, tiene un carácter de objetividad.» Berger P. y Th. Luckmann, *op. cit.* p. 82.

interrogue explícitamente por ella, la historia está "ya ahí" entretrejida en y con los soportes estructurales, los modelos, los parámetros y los fines que se les imponen o que se imponen a sí mismos los incontables actos-mensaje que constituyen el plexo abigarrado de la vida social. Se trata, pues, de una presencia que en ocasiones no logra inscribir su impronta en los registros visibles y recuperables de la realidad, pero que sin duda está inextricablemente unida a ellos.

Claude Lefort, en abierta polémica con los estructuralistas, de la mano de Abraham Kardiner acuñó hace años la expresión 'historia invisible' para significar la presencia e influencia sociales de prácticas e instituciones que, bajo las formas y actuaciones de un 'sistema *sucedido*' condicionan el carácter y la función del conjunto de *decisiones* que objetiva y subjetivamente determinan las relaciones sociales en el seno de la las comunidades llamadas "primitivas".

Kardiner atrajo particularmente nuestra atención —escribe Lefort—, porque tenía en vista la idea de una *génesis* de la cultura. Por unos medios inéditos, este psicoanalista, trabajando en colaboración con etnólogos, intentaba exhumar lo que nosotros llamamos una *historia invisible*, construida a partir de condiciones objetivas, en función de decisiones inconscientes. En las primeras técnicas de aprendizaje de la vida, las relaciones entre los sexos y entre las generaciones, la división del trabajo, las instituciones, los ritos, las creencias, los mitos, él nos hacía observar un sistema *sucedido*, en respuesta a los imperativos de adaptación al medio y de cohesión interna de la personalidad. Sistema que testimoniaba aquí y allá una selección y una puesta en forma de ciertos *posibles*, con exclusión de otros *posibles*, de una reglamentación de conflictos fundamentales al precio más o menos pagado cararamente de tensiones o desórdenes "secundarios".²⁹

De esta sorprendente cita es destacable la descripción sumaria de algo que conserva un fuerte parecido de familia con lo que aquí se ha llamado *racionalidad*; y, más allá, el señalamiento que nos indica igualmente la presencia de lo histórico en el seno de la misma. En efecto, aun cuando la descripción de Lefort no pase de unos cuantos señalamientos, éstos recogen lo esencial de nuestra noción de formación discursiva y de sus relaciones con la historia, si entendemos la racionalidad como sistema *sucedido*, esto es, como sistema históricamente construido y consolidado de señales y pautas de verdad y legitimidad que permiten una selección de actuaciones y respuestas posibles frente a los imperativos de la vida individual y comunitaria, siempre de cara al medio en el que se presentan y a partir de

²⁹ Lefort, Claude, *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*. México, FCE, 1988, p. 11.

los recursos práctico-discursivos ya acumulados y dispuestos institucionalmente. Pero más allá, el texto nos permite subrayar el papel fundamental de la historia, se sea o no consciente de ello, sea ésta visible o invisible, en la conformación y ejecución de toda práctica discursiva y en la configuración de toda racionalidad.³⁰ Aun siendo la mayor parte de este sistema sucedido propiamente invisible, en el sentido de no ser accesible a la memoria biográfica de individuos y colectividades, las incontables historias que permanecen por abajo y detrás de él pueden ser recuperadas o reconstruidas reflexivamente, dependiendo del asunto, la función o la finalidad de la práctica discursiva o del acto-mensaje de que se trate —y siempre y cuando dicha recuperación no obstruya o dificulte su vigencia—. Esta circunstancia responde por una parte a la evidencia, cuando se trata de prácticas discursivas de carácter político, jurídico o cultural —todas ellas enmarcadas comúnmente en una *historia*—; o bien a la presunción de que, a la vista de su eficacia, toda pregunta por lo que la historia tiene que ver en el desarrollo efectivo de un acto-mensaje o de un conjunto definido de ellos resulta innecesaria o irrelevante

Ahora bien, aun cuando toda formación racional sea intrínsecamente histórica y cada una de sus prácticas discursivas y sus actos-mensaje comporten una o muchas historias visibles o invisibles, las condiciones de inserción en ellas del conocimiento, la reflexión y la conciencia históricas no son en todos los casos las mismas. Inclusive, es posible pensar, con la excepción de las racionalidades moderna y contemporánea, que en el resto de las formaciones racionales realmente existentes la historia, como elemento de su saber de sí o como autoconciencia, ha tenido un papel menor, o francamente secundario. Entiéndase que con ello no se afirma la ausencia de toda traza de sentido de la historicidad o de ciertas formas rudimentarias o episódicas de conciencia histórica en el seno de ciertas formaciones racionales, sino que el tipo de atención, comprensión y aplicaciones de las que la historia es o de las que puede llegar a ser objeto es muy distinto —y acaso opuesto— al que podemos reconocer en las racionalidades moderna y contemporánea. Sirva como mera indicación (a reserva de regresar más tarde a ella) el hecho de que en las sociedades esclavistas *clásicas*

³⁰ Tanto la sociología comprensiva como la hermenéutica contemporánea han mostrado, cada una a su manera, que la impronta de la historicidad es una de las estructuras fundamentales de la realidad; tanto si esta se construye desde el sujeto individualmente considerado como si es resultado de un procedimiento intersubjetivo. Por lo tanto, a los autores ya mencionados se podrían agregar Alfred Schütz por el lado de la sociología comprensiva y Hans-Georg Gadamer por lo que respecta a la filosofía de orientación hermenéutica.

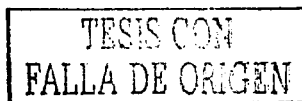
el papel de la historia, entendido entonces únicamente como recuperación y descripción de hechos, como testimonio, difícilmente puede competir con, y mucho menos sustituir a, la visión cíclica de las edades del mundo, es decir, una versión ahistórica, sin principio ni fin, del curso del universo que informa todas y cada una de las esferas del saber y de la vida social antiguas y que las dispone en un "presente eterno"; como tampoco puede competir con el asombro y el interés que suscitan el orden cósmico, la regularidad de la naturaleza física y la ya encomiable o ya decepcionante inalterabilidad de la naturaleza y la condición humanas. Si bien primero en Grecia y luego particularmente en Roma se cultiva la historiografía con particular ahinco, ésta, como señala Aristóteles, indica simplemente "lo que sucede en el mundo", sin agregar nada interesante o profundo a su relato; en donde interesante y profundo quiere decir científico o filosófico.

Como es sabido —escribe Karl Lowith—, Aristóteles consideraba que la poesía estaba más próxima a la verdad que el historiar, por cuanto éste sólo habla de cambios y detalles meramente casuales, mientras que la poesía y la filosofía contemplan lo permanente y lo general. Para el sano sentido común de los griegos, la historia se limitaba al acontecer histórico (...) El "sentido" de los acontecimientos relatados no va más allá de ellos mismos y no implica un objetivo futuro que les otorgaría un sentido, éste se basa en la importancia de lo ocurrido (...) El principio y el final de una historia narrada se aclaran mutuamente y constituyen un círculo de significancia. La historia de las acciones y acontecimiento humanos muestra, vista desde una perspectiva más amplia, algo así como un retorno de lo mismo. Está regulada por una ley de compensación entre la *hybris* y la *nemesis*, de tal modo que el equilibrio de fuerzas se restablece una y otra vez.³¹

La argumentación de Lowith, en este caso enderezada en abierta polémica contra el carácter progresivo o escatológico del discurso propiamente moderno de la historicidad, nos sirve para ilustrar ese modo de ser oculto o invisible en el que la historia se entreteje en una formación racional que no deja por ello de ser histórica, sino que simplemente no se hace preguntas explícitas acerca de la historia. En un sentido similar se pronuncia Lefort, en cuanto distingue dos tipos de sociedades: las "sociedades históricas" que buscan a través de su memoria y de la recuperación del pasado los principios de su organización, o dotar con sentido y valores característicos sus actividades presentes,³² y las "sociedades sin historia",

³¹ Lowith, Karl. "Historia universal y salvación", en *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona, Herder, 1998, p. 134.

³² «Lo propio de una sociedad "histórica" es, nos parece, que contiene el principio del suceso y que tiene el poder de convertirlo en momento de una experiencia, de manera que represente un elemento en el debate que



llamadas primitivas o estancadas, cuya preocupación no se cifra en la recuperación del pasado, sino que está a favor de un *compromiso* entre los imperativos de la adaptación a un medio regularmente hostil y el sentido de conservación del grupo, sin que ello deje de evocar la generación de instituciones históricas *que jamás se explicitan como tales*. «El orden manifiesto de la sincronía contiene siempre una discordancia entre sus elementos, y la configuración, aparentemente la más estable, señala una solución *ocurrída*, el éxito de una serie de respuestas concordes dadas a situaciones pasadas —ello, aun cuando el sentido de las situaciones no se entienda y se esté condenado a ignorar a qué respondió—.»³³ La distinción entre sociedades históricas y primitivas no debe apoyarse, señala Lefort, en la presencia o la ausencia de una *narración histórica* propiamente dicha, sino en las formas, diversas, en las que una y otra *recurren* al pasado y a la forma, ya implícita o explícita, en la que lo incorporan a su *propio* presente: «la cohesión de una cultura no es concebible sino en referencia a tensiones cuya resolución evoca una historia, a falta de darla a conocer».³⁴

A partir de los señalamientos anteriores, aunque sin la pretensión de hacer una descripción completa de los modos en que la historia, lo histórico y la historicidad participan en la configuración de las formaciones racionales, es posible distinguir, siempre esquemáticamente, tres modos fundamentales de articulación de la historia y la racionalidad:

- a) la historia como *sistema sucedido*, representado en cada caso por la articulación de las historias *visibles e invisibles* del conjunto de instituciones sociales y culturales que dotan a cada formación social con un perfil determinado;

los hombres prosiguen entre ellos. Así, en esta sociedad, la transformación no es necesariamente el tránsito de un estado a otro, sino el encadenamiento de ese debate, que se anticipa al porvenir al relacionarlo con el pasado. Es decir incluso que lo histórico no reside en el suceso como tal, o la transformación como tal, sino en un estilo de las relaciones sociales y de las conductas en virtud del cual hay en ellos una representación del sentido.» Lefort, Claude, *op. cit.*, p. 34

³³ *Ibidem*, p. 32 (subrayado nuestro)

³⁴ «De hecho, no hay instituciones primitivas que no evoquen instituciones históricas. Es posible ver en el intercambio por dadas el origen del contrato, o en el mito, la anticipación del conocimiento histórico, o aun en el sistema de relaciones de dependencia una prefiguración de la división social. Es igualmente posible incluso aplicar parcialmente nuestras categorías económicas al mundo primitivo, aunque ellas sean ignoradas por éste. Es que el sentido de ciertas prácticas y de ciertas representaciones, aunque no sea percibido por los interesados, está sin embargo implicado en su experiencia social.» *Ibidem*, p. 32.

- b) la historia como *relato de legitimación* abocado a recuperar todo cuanto permita recuperar, conocer y *poner en valor* la forma, el desarrollo y el sentido de aquéllas experiencias e instituciones, y
- c) la historia como recuperación asistemática y no necesariamente institucionalizada de *experiencias vitales* de individuos y colectividades.

En relación a lo primero no habría que agregar mucho más a lo ya dicho. Es común a toda colectividad humana tratar de garantizar su conservación a partir del aseguramiento y la reproducción de sus propias condiciones de existencia. Entre éstas, al margen de la simple reproducción natural, se cuentan tanto sus procedimientos de producción material y sus patrones de articulación social como el conjunto de expresiones simbólicas que forman su espiritualidad; es decir, un conjunto definido —y siempre históricamente determinado— de prácticas discursivas cuya institucionalización se resuelve como garantía de continuidad y permanencia. En términos muy simples, es posible hablar de dicha institucionalización como un proceso en cuyo despliegue ciertas experiencias —recursivas y siempre de alguna manera exitosas— se objetivan socialmente y adquieren, frente a los sujetos individuales o colectivos que las realizan o participan en ellas, la cualidad de normas, patrones o espacios de actuación definidos, coercitivos y permanentes *Definidos* porque precisamente en ellos y a través de ellos cobra realidad y fisonomía propia, es decir, identidad, una colectividad determinada. Necesariamente *coercitivos* porque de su aceptación e irrestricta observancia depende la conservación del orden general que conviene a dicha colectividad. *Permanentes* en razón de que una experiencia, una norma o un espacio social ya institucionalizado generalmente porta y garantiza la mayor parte de sus propias condiciones de posibilidad y de reproducción (de manera que hablar de “instituciones” y de “condiciones de posibilidad y permanencia” implicaría cierta redundancia, si se pierde de vista que en el conjunto de la vida social no *toda* condición de posibilidad encarna en una institución y que ésta no contiene en sí misma *todo* lo que la hace posible y tendencialmente permanente).

El reconocimiento y la comprensión de la segunda forma de articulación de la historia y la racionalidad, esto es, la historia como relato de legitimación, no ofrece dificultad alguna. Todo proceso de institucionalización social lleva aparejado, precisamente como una de sus condiciones de posibilidad, un proceso de legitimación. Como ya se dijo, el

fenómeno de institucionalización puede entenderse como la objetivación de un orden social determinado; es decir, como la construcción de un horizonte de sentido en el que cada actuación concreta encuentra su lugar y genera un significado explícito, pero cuyos espacios, recursos y normas de actuación se presentan como algo exterior o ajeno a los agentes mismos. El mundo institucional con el que se encuentra todo agente está ya ahí; ya comporta el carácter de realidad histórica; posee un pasado que escapa a los agentes porque no es regularmente recuperable por la simple memoria biográfica: ese mundo ya existía antes de que el agente participara en él y muy probablemente existirá cuando éste haya desaparecido. Esto significa que el conjunto de las instituciones ya objetivadas (piénsese en los sistemas de parentesco, la etiqueta, el ejercicio de la ciudadanía, los roles sexuales) «se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos a quienes acaece encarnarlas en ese momento. En otras palabras, las instituciones se experimentan ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo».¹⁵ Sin embargo, las instituciones no pueden garantizar su operación amparadas únicamente en sus funciones nómicas o en sus recursos coactivos; aquí aparecen los mecanismos de legitimación como instancias de explicación y justificación de un orden determinado.

La legitimación “explica” el orden institucional atribuyendo validez cognoscitiva a sus significados objetivados. La legitimación justifica el orden institucional adjudicando dignidad normativa a sus imperativos prácticos. Es importante comprender que la legitimación tiene un elemento tanto cognoscitivo como normativo (...) la legitimación no es sólo cuestión de ‘valores’ siempre implica también ‘conocimiento’.¹⁶ En resumen: «la legitimación no sólo indica al individuo por qué *debe* realizar una acción y no otra; también le indica por qué las cosas *son* lo que son».¹⁷

Ahora bien, Berger y Luckmann, a quienes hemos seguido en los últimos señalamientos, distinguen tres niveles distintos de legitimación: una legitimación “incipiente” que aparece en cuanto se transmite un sistema de objetivaciones lingüísticas de la experiencia humana. —«Por ejemplo, la transmisión de un vocabulario de parentesco legitima *ipso facto* la estructura de parentesco»—. Un segundo nivel, que ya contiene proposiciones teóricas en

¹⁵ Berger, L. y Th. Luckmann, *op.cit.* p. 80.

¹⁶ *ibidem*, p. 122

¹⁷ *ibidem*, p. 123

forma rudimentaria y que se verifica a través de sistemas explicativos que se relacionan directamente con acciones o conductas concretas, como pueden serlo los proverbios, las sentencias morales y ciertas narraciones más complejas como las leyendas y los cuentos populares. Y un tercer nivel de legitimación que contiene teorías explícitas que legitiman a una institución o un conjunto de ellas «en términos de un cuerpo de conocimientos diferenciado» (...) «Estas legitimaciones proporcionan marcos de referencia bastante amplios a los respectivos sectores de comportamiento institucionalizado. En razón de su complejidad y diferenciación, suelen encomendarse a personal especializado que las transmite mediante procedimientos formalizados de iniciación»³⁸ A partir de aquí podemos entender claramente el papel de la historia, y particularmente de ciertos relatos históricos, en la configuración de toda racionalidad: éstos dan a conocer y contemporáneamente justifican la condición actual de ciertos estados de cosas a partir de la recuperación, la reconstrucción teórica y la narración de hechos en los que se reconoce el pasado determinado y puntual de *este* presente; presente que, de acuerdo con la lógica legitimadora de un relato apoyado justamente en la historia, la tradición y sus propios recursos metodológicos y narrativos, se “explica y justifica” objetivamente como necesario o ineluctable. El ejemplo emblemático de esta instancia de legitimación lo procura el que en otro lugar hemos llamado “relato patriótico”.³⁹

Berger y Luckmann consideran, sin embargo, un cuarto nivel de legitimación al que nombran “universos simbólicos”: «...cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica». En muchos aspectos este concepto se identifica con la noción de elaboraciones teóricas que aquí se ha manejado. Sin embargo, en algún sentido la rebasa, apuntando hacia su consideración como concepto similar al de formación racional, aunque en otro sentido queda por debajo de ella, por cuanto para estos autores dichos «procesos simbólicos son procesos de significación que se refieren a realidades que *no son las de la experiencia cotidiana*». Para enfatizar el hecho de que se trata de un proceso de legitimación de algún modo especial y diferenciado, nuestros autores apuntan: «Se produce ahora la legitimación por medio de totalidades simbólicas que no pueden en ningún modo experimentarse en la

³⁸ *Ibidem* pp. 123-124

³⁹ Ortega Esquivel, Aureliano, *Historia e identidad. Contribución a la crítica del relato patriótico* (inédito)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

vida cotidiana, exceptuando, por supuesto, lo que podríamos llamar “experiencia teórica”». ⁴⁰

Como efecto y defecto de su individualismo metodológico y de su concepto de ciencia, estos autores confieren a los universos simbólicos casi todo lo que aquí se imputa al conjunto de la racionalidad, excepto la posibilidad de ser traída a la conciencia, y a concepto, si no es en virtud de una totalización teórica de la que se hacen cargo exclusivamente “cuerpos de especialistas”; como si los agentes que piensan y reconstruyen racionalmente dichos universos dejaran de ser hombres comunes y corrientes y adquirieran otra condición por encima de la existencia misma; y como si aquello acerca de lo que piensan perteneciera a un *topos uranus* de ningún modo experimentable en la cotidianidad o en cualquier otro nivel de las prácticas discursivas. Lo que aquí se percibe es cierta confusión entre un nivel de la legitimación (lo que nosotros consideramos un nivel de *integración* de prácticas discursivas *específicamente teóricas*) con la integración o la configuración de la racionalidad misma, lo que se hecha de ver en cuanto se precisa el concepto de universo simbólico:

En el nivel precedente [de la legitimación] ya es posible hallar un alto grado de integración de las áreas particulares de significado y distintos procesos de comportamiento institucionalizado. Ahora bien, *todos* los sectores del orden institucional se integran, sin embargo, en un marco de referencia general, que ahora constituye un universo en el sentido literal de la palabra, porque ya es posible concebir que *toda* la experiencia humana se desarrolle *dentro* de aquí. ⁴¹

Y más adelante: «El universo simbólico se concibe como la matriz de *todos* los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren *dentro* de ese universo». Lo que corresponde palmo a palmo con nuestra noción de formación racional.

No se persigue entablar una polémica con la sociología comprensiva; por el contrario, se señala solamente lo que la acerca y separa de la teoría de la racionalidad aquí esbozada. Sin embargo, es preciso establecer una diferencia importante: para nosotros toda objetivación, así sea la más elemental, es ya o implica ya una forma de legitimación; y toda

⁴⁰ Berger, L y Th Luckmann, *op. cit.* p. 124 (subrayado de los autores)

⁴¹ *ibidem*, pp. 124-125 (subrayado por los autores).

objetivación-legitimación pertenece ya en acto al *conjunto* de la racionalidad. Haciendo un uso discrecional de la terminología de Berger y Luckmann diríamos que el “conocimiento” y la “justificación” que implica toda legitimación están ya inscritos en el proceso de integración de toda práctica discursiva, desde la actuación cotidiana más común hasta la más sofisticada de las elaboraciones teóricas. Sin ignorar las peculiaridades que distinguen a todas y cada una de las prácticas discursivas es preciso subrayar, como de alguna manera lo hacen nuestros autores, que toda la experiencia humana se desarrolla *dentro* de aquella racionalidad y que esta misma “crea un mundo”.⁴²

Mas habría que recordar, para abrir paso a la tercera forma de articulación de la historia y la racionalidad, que en la base y como condición de posibilidad de toda institucionalización de la vida social encontramos un denso tejido de experiencias personales, grupales y comunitarias, y que tales experiencias de vida encarnan un sentido específico para cada uno de sus agentes en función del lugar, la intención y las expectativas con las que se participa o se ha participado en ellas, lo que necesariamente implica hacer y tener una historia, aunque también abre la posibilidad de contar una historia. Si anteriormente hemos descrito las prácticas discursivas como un gran conjunto de conjuntos de actos-mensaje y para cada uno de ellos hemos supuesto un agente, una tarea (*praxis*) y un ámbito institucional, es claro que, enfocando aquí las cosas desde el agente y su praxis, la historia, ya como biografía individual o colectiva, como memoria o como conciencia histórica es, en todos y cada uno de los casos, un componente imprescindible. Tanto la variante humanista del marxismo como la sociología y la filosofía de orientación fenomenológica o existencialista han trabajado exhaustivamente, a través de su análisis de

⁴² «El universo simbólico se construye, por supuesto, mediante objetivaciones sociales. Sin embargo, su capacidad para atribuir significados supera ampliamente el dominio de la vida social, de modo que el individuo puede “ubicarse” dentro de él aun en sus experiencias más solitarias (...) Al llegar a este nivel de legitimación la integración reflexiva de los distintos procesos institucionales alcanza su realización última. *Se crea todo un mundo*» *ibidem*, p. 126 (subrayado nuestro). No hay que olvidar, por otro lado, pp 66-89 y 90-132. Mucho menos radicales, pero pronunciándose por la misma irreductibilidad, son los señalamientos de Jacob Bronowski. Ver Bronowski, Jacob. *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*. Barcelona, Gedisa, 1981. así como otros autores contemporáneos como Jon Eltser, John D. Barrow o Frutjod Capra. Huelga decir que para la teoría de la complejidad aquella pretendida incommensurabilidad es un absurdo. Ver Morin, Edgar. *Introduction à la pensée complexe*. ESF, Paris, 1990.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la conciencia y la existencia humanas, sobre la preeminencia y los efectos de ciertas estructuras histórico-existenciales en la constitución de todo ser humano y de su praxis, y no tenemos por qué ocuparnos pormenorizadamente de ello.⁴³ Aunque acaso señalar, con la idea de regresar más adelante a ello, que bajo cualquiera de sus formas, a saber: como sistema sucedido, relato de legitimación o biografía, memoria o conciencia individual y colectiva, las instituciones sociales —y sus historias— son un producto de la actividad humana. Todo sistema social institucionalizado y legitimado en y a través del amplísimo abanico de sus prácticas discursivas no pertenece al orden de lo *natural* ni responde a las leyes *de la naturaleza*. En todos y cada uno de sus registros hay una *historia* construida por las actuaciones, la inteligencia y la reflexión humanas.

Tiene importancia retener que la objetividad del mundo institucional, por masiva que pueda parecerle al individuo, es una objetividad de producción y construcción humanas. El proceso por el que los productos externalizados de la actividad humana alcanzan el carácter de objetividad se llama objetivación. El mundo institucional es actividad humana objetivada, así como lo es toda institución de por sí. En otras palabras, a pesar de la objetividad que caracteriza al mundo social en la experiencia humana, no por ello adquiere un *status* ontológico separado de la actividad humana que la produce.⁴⁴

A lo largo de este trabajo se procurará mostrar, de manera paulatina y discreta, aunque no concluyente, que cualquier evento, proceso, empresa, experiencia, relato o concepto que pueda ampararse bajo la palabra *historia*, conserva entre sus rasgos distintivos cierta capacidad *plástica*, o proteica, para manifestarse, tener efectos, recuperarse y explicarse en y a través de ámbitos práctico-discursivos no siempre bien delimitados, ya que sus enlaces y desenlaces no son en todas las ocasiones plenamente

⁴³ Por supuesto que una afirmación de esta naturaleza tiene más connotaciones histórico-filosóficas que propiamente históricas. Sin embargo, desde Maquiavelo y Bodin, y a través de Vico, Hegel y Marx, el pensamiento del siglo XX heredó la idea de que la historia es el gran expediente de la existencia, la experiencia y el quehacer humanos desplegados en el tiempo y de que, por tanto, todo es historia. «*Todo es historia, pero no toda la historia lo es en el mismo plano temporal y de una misma forma. La incompreensión y el apresuramiento en la caracterización de esas indudables diferencias son las limitantes teóricas y discursivas que nos han llevado de la mano hacia la tentación y el error que implica el perseguir, concebir y relatar historias, a separar artificialmente la historia de los historiadores de la memoria colectiva, a invocar la historia como conocimiento de 'hechos' en contra de la historia como forma de la conciencia, a distinguir la historia natural de la naturaleza historizada por la presencia y el concurso productivo de los hombres.*» Ortega Esquivel, Aureliano, *op. cit.*, p. 308.

⁴⁴ Escriben lo anterior Berger y Luckmann con la pluma del post-hegeliano Marx a la hora de los *Manuscritos económico filosóficos* de 1844. Berger L., y Th. Luckmann, *op. cit.*, p. 83.

localizables, imputables o reductibles a uno u otro de los niveles o modos de configuración de las formaciones racionales —los que hemos distinguido formal y esquemáticamente como cotidianidad, prácticas especializadas y elaboraciones teóricas—. Esta presencia indeterminable de lo histórico en todas las prácticas discursivas que constituyen una formación racional puede entenderse mejor si aceptamos, siempre provisionalmente, dos premisas. La primera es muy simple y prácticamente incontrovertible: todo sujeto, acto, producto o institución social-humana adquiere concreción y se verifica *en la historia*, tiene *una historia*, participa consciente o inconscientemente de una *idea* desplegada o restringida de la historia y, en un tiempo próximo o lejano, podrá ser *objeto* de la memoria, el relato o el conocimiento histórico. De esta suerte, todo lo que concierne a la existencia pasada, presente o futura de la humanidad *es historia*, *hace historia* y, por tanto, está potencialmente dotado para suscitar alguna clase de atención y para convertirse en objeto de recuperación histórica. De alguna manera, la historia también es parte constitutiva de la idea de si que cada grupo humano construye desde y para si mismo y que inevitablemente imprime en sus objetivaciones, pero no es arbitraria, se funda en el mundo de la vida de tales grupos y en el tejido de mensajes (implícitos o explícitos) que emiten ellos mismos a través del conjunto de prácticas discursivas e instituciones (reales o imaginarias) que constituyen su racionalidad *cuando consciente o inconscientemente aquéllas afirman u objetivan su singularidad, su diferencia o su necesidad*. En este sentido es historia todo vestigio, por insignificante que éste sea, en el que haya quedado plasmado u objetivado algún mensaje que afirme la singularidad, la diferencia o la necesidad de una existencia individual, un grupo, una institución o toda una formación social. Ya se trate de un magnífico edificio mortuario o del modesto silex cuyo tosco tallado evoca la figura humana, lo que uno y otro portan como mensaje histórico revela la intención (consciente o inconsciente) de afirmar una presencia y una identidad singular y destacable

El conjunto de relaciones de interdependencia entre los miembros del sujeto social requiere una figura concreta que debe ser sintetizada por el propio sujeto social. La *socialidad* misma de éste existe como materia con la que él, como totalización de individuos sociales, construye su identidad y la identidad diferencial de sus miembros. El ser sujeto, la sujetividad, consiste así en la capacidad de construir la concreción de la socialidad⁴⁵

⁴⁵ Echeverría, Bolívar. "El valor de uso: ontología y semiótica", en *Valor de uso y utopía, op. cit.* p. 166.

Cabe agregar que la acumulación involuntaria de desperdicios producidos por el tráfigo de la vida cotidiana es igualmente historia, en cuanto afirma y objetiva la necesidad de conservar la vida; pero su significado no es intrínseco, sino inferido por el arqueólogo o el historiador; no constituye un *mensaje* en el que queda atrapada la conciencia, sino un indicio, incompleto, de un modo de vida material.

La segunda premisa, de la que no encontramos relación explícita si descontamos algunas ideas sueltas provenientes del marxismo —y particularmente del marxismo crítico—, sostiene que la intrínseca historicidad de todo acto, institución y proceso en cuyo seno se resuelve la vida individual y colectiva de los hombres, normalmente se objetiva en la cotidianidad, se estructura y verifica a través de muy diversas prácticas cotidianas y especializadas y, eventualmente, se recupera y legitima en el curso de una operación memorativa, narrativa o propiamente teórica que lo institucionaliza; sin pasar por alto —lo que constituye una aportación propiamente gramsciana a la teoría crítico-revolucionaria de la historia— el hecho de que toda objetivación, aun al nivel de la cotidianidad, implica una estructuración pragmático-institucional y una legitimación discursiva. Y que tanto una como la otra se realizan obligatoriamente en el contexto fáctico de una cotidianidad ejercida, normada y legitimada, precisamente, por los criterios de aceptabilidad y racionalidad que han logrado sedimentarse, institucionalizarse y finalmente establecer su *hegemonía* sobre el todo social en el curso, siempre reconocible por sus proclamas o sus rastros, de un conjunto orgánico de eventos que finalmente producen un cambio perceptible en las conductas, las instituciones o la ideas que caracterizan y distinguen a una, y sólo a una, entre las inabarcables formas de la socialidad humana.⁴⁶ Por lo que es dable pensar que la historia no es una característica adjetiva de la realidad, sino que la realidad es esencialmente *histórica*.

⁴⁶ Sobre la "identidad" que caracteriza y distingue a cada una de las formaciones sociohistóricas realmente existentes ver Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, pp. 130-139.

3. Apuntes para una historia crítica de la razón histórica

3.1 Historia e idea de la historia

La historia, como se ha señalado en su oportunidad, aparece frente a la mirada de quien pregunta por ella como uno de los aspectos fundamentales de toda formación racional y, por tanto, de toda entidad sociocultural del pasado y del presente. Ya como sistema de experiencias institucionalizadas, consolidadas y legítimas, como recuperación narrativa o específicamente historiográfica del pasado reciente o lejano o bajo las formas más difusas de la memoria y la conciencia históricas, la historia, aun sin tener del todo claro qué y cuánto es susceptible de ser cobijado por el término, ha llegado a ser considerada como *la* clave de desciframiento de todo cuanto atañe a los hombres, a sus sociedades, a sus obras, a su presencia y a su destino en el mundo.

Conviene saber, sin embargo, que no siempre ha sido así. Y que aun estando todas ellas irremisiblemente ancladas en la historia, solamente unas cuantas formaciones socioculturales se han esforzado por hacerse una idea de la historia capaz de abarcar el abigarrado conjunto de todos sus sentidos. Entendemos en principio "hacerse una idea de la historia" como algo muy ajeno a la simple recuperación memorativa, testimonial, cognoscitiva o escriturística de ciertos hechos del pasado, por más determinantes que éstos sean para una colectividad humana y por más alambicada o completa que pueda ser aquella recuperación. Nuestra noción atañe al esfuerzo orgánico y permanente, desplegado en y a través de una muchedumbre de actos-mensaje inscritos indistintamente en los tres niveles básicos de las formaciones racionales, por aprehender y comprender qué hace históricos a aquellos hechos; qué determina su trascendencia; por qué son importantes, cuáles son sus determinantes básicas; de qué manera anteceden, se articulan y participan en la constitución de nuestro presente; cómo los conservan la memoria y conciencia colectivas; si es posible explicarlos o comprenderlos; si pueden ser pensados en sí mismos o con arreglo a fines, si

portan, o no portan, un sentido, y si éste nos proporciona una clave de inteligibilidad; en una palabra: qué *significan* para nosotros y cómo podemos articularlos consciente e inteligentemente con nuestra realidad. De manera que hacerse una idea de la historia, que a la vista de aquel vasto y complejo cuestionario no puede reducirse al *historiar*, implica el concurso de un amplio y muy variado elenco de prácticas discursivas ---cada una de ellas con arreglo a su vocación y al lugar que le corresponde en la configuración de la racionalidad--- que convergen en un punto común el intento por aprehender y representar conceptualmente el *vinculo* efectivo que articula las tres formas fundamentales de la historia.

Con la finalidad de distinguir el grado de integración racional que en sí mismas y al interior de diversas formaciones racionales conservan las siempre diversas y elusivas ideas de la historia, llamaremos *desplegada*, si se da efectivamente el caso, a la idea de la historia propia de una formación racional que ha sido capaz de representar teórica y discursivamente el vínculo del que se habla (o que por lo menos se ha preguntado por él en el curso de una reflexión ordenada y sistemática) y que por lo tanto inscribe entre sus claves de inteligibilidad su particular historia y sus propios sentidos y conciencia históricos. Y llamaremos idea *restringida* de la historia a la que se formula en el seno de una formación racional que eventualmente se ha dado a la tarea de buscar el principio que articula la historia y la historicidad a través de la reflexión a la que, por la vía sublimada del mito, la religión o la teología, somete su propio ser y su propio tiempo, el que a fin de cuentas no puede entenderse y asumirse del todo como *histórico* precisamente porque sus claves de inteligibilidad quedan atrapadas en las estructuras y en las reglas de significación ahistóricas y supratemporales que caracterizan a los relatos de naturaleza trascendente o metafísica.

Porque no hay formaciones humanas *sin historia*, sino sociedades que inquieren por ella y sociedades que no lo hacen, es preciso tratar de fijar el origen de la pregunta y el horizonte histórico en que se formula, porque de ello depende el poder caracterizar adecuadamente las ligas explícitas que mantiene con las formaciones racionales y si éstas son abiertas o refractarias a ella, si participan de una idea desplegada o restringida de la historia. Para contestar a tales interrogantes buscaremos las respuestas adecuadas a lo largo de tres horizontes históricos y discursivos distintos: la antigüedad clásica, la racionalidad

crisiana y la modernidad temprana, por presumir que en ellos se manifiestan tres momentos de inflexión definitivos en y para la construcción de nuestra actual idea de la historia.

3.2 La historia y la idea de la historia en la antigüedad

Tradicionalmente se ha pensado que la sociedad griega llamada *clásica* es la cuna de la historia y de casi todo lo que se puede decir acerca de ella. Como referente común se destaca el hecho de que ha sido primeramente la cultura helénica la que a través de Herodoto diera nombre, tarea y forma definidas y concretos a un quehacer intelectual inédito y a una materia que, hasta entonces, no había sido objeto de curiosidad o de apremio cognoscitivo. En su momento y con particular maestría, François Châtelet ha mostrado cómo una actividad propia de aventureros y de espías, el *historiar*, se transformó en una actividad intelectual y escriturística imprescindible, de cara a la necesidad de dotar a las ciudades-estado griegas de una identidad y una imagen político-cultural de aliento *universal*. Si bien es cierto que la matriz de dicha identidad yacia ya en la misma *lengua griega*, no lo es menos el hecho de que el propio devenir del mundo helénico —un archipiélago histórico-político proyectado sobre un archipiélago natural—, de frente a y en contra de su oponente bárbaro, el imperio persa, requería con urgencia un discurso que por lo menos en la intención se mostrara capaz de unificar en la misma empresa defensiva y afirmativa a *todos* la Hélade bajo la hegemonía y la guía atenienses. «El peligro corrido por la ciudad exigía una reflexión, y esa reflexión toma la forma de una historia, es decir, de un discurso que subraya el alcance efectivo de los gestos humanos en el devenir profano.»¹ Esto es, se trataba de hacer entrar en el horizonte comprensivo de los griegos el alcance

¹ Châtelet, François. *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*. México, Siglo XXI, 1978. p. 17.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

efectivo de los actos humanos porque de esos actos, y de la conciencia que se pudiera alcanzar acerca de ellos, dependía la subsistencia no de una u otra ciudad-estado griega, sino del mundo helénico en su conjunto.

Pero esta apología del mundo y la cultura helénicos frente al bárbaro no agota las posibilidades de la primera historia. La multitudada frase con la que Herodoto encabeza su *Historia* involucra a la naciente actividad en varios niveles de integración discursiva y le señala diversos objetivos

La publicación que Herodoto de Turios va a presentar de su historia se dirige a que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos a oscurecer las grandes y maravillosas hazañas realizadas, así de los griegos como de los bárbaros. Con ese objeto refiere una infinidad de sucesos varios e interesantes y expone las causas y motivos de las guerras que se hicieron mutuamente los unos a los otros.²

Esta sola declaración inaugura varios expedientes de integración de la historia en diversos niveles de la racionalidad antigua. En primer lugar, el objetivo de su esfuerzo es impedir, mediante un discurso *escrito*, que la memoria de aquéllas “grandes y maravillosas hazañas”, deleznable en el tiempo, llegue a desvanecerse. Esa *escritura* que se refiere a actos memorables está ya entonces abocada a sustituir definitivamente a la memoria como forma de recuperación sistemática de lo que, habiendo ya pasado, continúa siendo interesante o significativo para las generaciones sucesivas. La historia aparece así como una recuperación racional y reflexiva del pasado con capacidad para trascender su propio tiempo y establecerse como testimonio duradero porque su vehículo de recuperación y transmisión, a diferencia de la palabra hablada, constituye un objeto práctico (libro) señaladamente apto para ser conservado y consultado en ocasiones sucesivas. Ya entonces, el sentido original de la palabra historia: indagación, averiguación, encuesta, testimonio, se enriquece con un nuevo significado: indagación, encuesta o testimonio *escritos*. Esto nos lleva hacia una segunda tarea: «el empeño tiene un fin más profundo: gracias al discurso histórico, el pasado, conservando siempre su carácter propio, no es únicamente lo anterior; de alguna manera se hace actual y todo conocimiento que el por-venir pueda tener de ello es como una re-presentación, una re-actualización».³ Esta peculiaridad del discurso

² Herodoto, “Los nueve libros de la historia”, en *Historiadores griegos*. Madrid, Aguilar, 1969, p. 539.

³ Châtelet, *op.cit.*, p. 27

histórico —no del todo ajena tanto al mito ni a las formas *dominantes* de la discursividad griega, la poesía y la filosofía, pero que no conoce en esos casos una elaboración definitiva y generalizada—⁴ entraña la posibilidad de entender el presente como determinado, enfatizando el peso del pasado como pasado antecedente de la realidad viva que ahora se tiene ante los ojos. Con ello, la conservación reflexiva del pasado adquiere un nuevo significado: se manifiesta y se usa como ejemplo. Si la naturaleza humana es *una* y si los actos humanos, en su excelencia o en su infamia, apuran o retrasan la inexorable fuerza de las cosas, de los hombres depende darse a sí mismos el destino de un héroe o de un infame. Y ahí está la historia para mostrarlo, para destacar sus consecuencias felices o nefastas y para proporcionar a los ciudadanos del futuro un modelo de conducta humana siempre imitable por sus virtudes o reprobable por sus vicios.

Para la primera historia nada de lo que ahora mismo sucede está exento de una *causa*, en principio siempre localizable en el pasado remoto o cercano; de manera que el discurso histórico adquiere con ello verdadera densidad temporal, plasmada en el señalamiento y el examen de causas y encadenamientos causales para los que el tiempo *eterno* de los filósofos (αἰών) resulta inconmensurable, lo que hace necesaria una forma mundanizada del tiempo (χρόνος); un tiempo empírico con el que los griegos del periodo formativo acostumbran establecer la duración de «una vida humana», y que en el siglo de Herodoto ya ha adquirido la connotación de *tiempo cósmico*, forma *derivada* del ser-Uno en el que se dispone todo aquello que participa o es fruto de la generación.⁵ De este modo, a los

⁴ De alguna manera Châtelet y otros autores han mostrado que la filosofía no es del todo ajena a esta recuperación y que, incluso, es en ciertos momentos señaladamente consciente de su propia historicidad. Para demostrarlo se apela regularmente a Aristóteles, quien en el libro I de la *Metafísica* expone las intervenciones de los filósofos que le anteceden desde una perspectiva temporal y tendencialmente evolutiva. «Aristóteles fue el primer pensador que se forjó al mismo tiempo que su filosofía un concepto de su propia posición en la historia; con ello fue el creador de un nuevo género de conciencia filosófica, más responsable e íntimamente complejo. Fue el inventor de la idea de desarrollo intelectual en el tiempo, y vio incluso en su propia obra el resultado de una evolución exclusivamente dependiente de su propia ley. En el curso de su exposición presenta dondequiera sus propias ideas como la consecuencia directa de la crítica que hace de sus predecesores, especialmente de Platón y de su escuela» Jaeger, Werner, *Aristóteles*, México, FCE, 1946, p. 11. En el mismo sentido se pronuncian Châtelet, *op. cit.*, p. 225 y Antonio Alegre Gorri, "El mundo griego: tiempo e historia", en *Filosofía de la historia*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, vol. 5, pp. 21.32. Sin embargo, más allá de Aristóteles, lo que se echa de menos es precisamente su cultivo intencional y generalizado. Lo que hubiera concretado un vínculo efectivo entre historiografía y pensamiento y procurado un desarrollo más completo de la conciencia histórica entre los griegos.

⁵ La diferencia puntual entre estas dos formas del tiempo, la eterna y la cósmica, es explicada por Platón, en el *Timeo*, por medio de una alegoría: «Y a la vez que [el demiurgo] organizaba cósmicamente el cielo, hizo, de esta eternidad (αἰωνότης) que permanece en unidad (μονοτικῆς ἐνότη) una imagen perpetua (αἰώνια εἰκόνα)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

historiadores griegos corresponde trazar los todavía vacilantes contornos de una región discreta de la racionalidad que organiza y ejerce su *novedad* en torno de una noción de tiempo que atañe única y exclusivamente al mundo empírico. Con ello, en el curso de una y la misma operación reflexiva y escriturística, la vida histórica, esas "grandes y maravillosas hazañas" de las que se nos dan los pormenores, también adquiere densidad mundana.

El pasado muy remoto se convierte en una especie de lugar intemporal, privativo de los poetas; el pasado reciente, está constituido por las actividades profanas de los hombres, los familiares, los antepasados, de los que se dispone de testimonios, se da por objeto un discurso (*logos*) de un género nuevo, que encadena situándolos geográfica y cronológicamente los hechos sobresalientes de sus protagonistas: *el tiempo histórico se impone como esencial*, en la espesura de sus caracteres empíricos.⁶

Porque los protagonistas de esta historia son hombres de carne y hueso, acaso contemporáneos o miembros de la generación inmediatamente anterior, la intervención de Herodoto rompe y disuelve la eficacia identitaria de la tradición y la epopeya arcaicas y sitúa a la historia en una escala humana. La identidad sublimada que a través del mito une a los griegos con un pasado intemporal y *heroico* cede racionalmente su lugar a una identidad concreta, la que los une e identifica con la generación *histórica* de abuelos, padres y conciudadanos que con su heroicidad, inteligencia, entrega y solidaridad *humanus* rechazaron y vencieron a los persas. Para Chatelet esto es definitivo, porque ese nuevo *logos* busca y eventualmente encuentra un lugar en la configuración de la racionalidad que le es contemporánea en y a través de la *política*, el segundo pilar, junto con las matemáticas, del complejo paradigmático que estructura la racionalidad antigua.

La política en tanto que actividad pertenece a ese tipo [de actividad humana: la *poiesis*; fabricación, imitación y adaptación de formas naturales]: ella interviene para que la ciudad de los hombres cuadre al cosmos y para que el individuo pueda igualar la esencia de la que es imagen o portador. Así, ella constituye el punto central a partir del cual se distribuyen los

que marcha de acuerdo con [el] número, a la cual hemos llamado tiempo (κρῆνον). Ya que: «En efecto, días y noches, meses y años, no existían antes de que se generase el cielo; la generación de aquellos fue tramada simultáneamente con la constitución de éste. Ahora bien, todas ellas son partes del tiempo (...) y el 'era' y el 'será' son formas (αἰδή) engendradas (γεννοῦνται) del tiempo, que inadvertidamente aplicamos a la realidad eterna». Platón, *Timeo*, en versión de Conrado Eggers Lan. Conrado *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, UNAM, 1984, pp. 161-162

⁶ Chatelet, F. "La ideología de la ciudad griega", en Chatelet F y F Maret *Historia de las ideologías*, t. I, Madrid, Akal, 1989, pp. 141-142

nuevos géneros culturales, nacidos debido a la polis, y se reactivan los antiguos. La religión y la religiosidad que nunca están ausentes de la actividad cívica, las tareas del campesino, del pescador, del artesano, del comerciante, los discursos privados o públicos, declamatorios o didácticos, las grandes ceremonias teatrales y musicales, los escritos están explícitamente atravesados por las preocupaciones de la política, en el sentido de que todos y cada uno saben, no solamente que la existencia cotidiana depende directamente de las decisiones tomadas, sino también, que estas decisiones se inscriben en el acto constantemente renovado que es la *politeia*, la organización de la Ciudad como tal⁷

Si de manera sintética queremos recoger y destacar la aportación de Herodoto y de la primera historia a la cultura griega debemos de considerar: 1) el ensayo de una forma eminentemente *reflexiva* de escritura que implica, aunque no realiza ni lleva a sus últimas consecuencias, un punto de quiebra en la percepción y el uso de la *temporalidad*; 2) la factura de un *documento* en el que se fijan los momentos emblemáticos de la forja de una expresión rudimentaria de identidad y conciencia nacional, subordinada a la política; y 3) la construcción de un *testimonio* que, a su manera y con evidentes limitaciones teóricas, trata de dar *cuenta-y-razón*, es decir, establecer una suerte de *lógica de los hechos* que narra vividamente la superioridad de una forma de organización social y política, la griega, frente aquélla que a la sazón le es antagonica, la persa.

De estos señalamientos, el primero, el que se refiere a la emergencia de una nueva forma de asumir el tiempo por parte de los historiadores, es el que mayores problemas enfrenta, dado que, como veremos, la ambigüedad en la que se mantiene prácticamente todo el pensamiento griego respecto al tiempo cósmico y el tiempo humano, pero igualmente sus manifestaciones concretas al interior de la mayoría de sus mensajes culturales, impide arriesgar una caracterización definitiva. De manera pertinente, Pierre Vidal-Naquet⁸ ha probado la presencia y caracterizado el sentido que conservan ambos tipos de temporalidad en los relatos historiográficos de Herodoto y Tucídides; aunque igualmente los encuentra en la épica, la tragedia, la lirica y la filosofía griegas clásicas. De tal suerte que, para este autor, las concepciones griegas del tiempo (cósmico) y la temporalidad (histórica) conforman una idea compleja, y a la sazón contradictoria, que cohabita aun al interior de la obra de un mismo autor y acaso un mismo texto, como lo prueba la misma *Historia* de Herodoto, en la cual, más a la manera de un *frontón*,

⁷ *ibidem*, p. 132.

⁸ Vidal-Naquet, Pierre. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Barcelona, Península, 1983, pp. 61-85.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

tendencialmente atemporal, que de un *friso* —en el que habitualmente se sigue una línea narrativa—, es posible encontrar, si no la constatación discursiva del “eterno retorno de lo mismo” si un tiempo histórico, es decir, humano, que se experimenta como algo que gira y que hace girar en torno suyo los actos y las obras de los hombres. Las cosas humanas —aconseja Creso a Ciro— se hallan en una rueda que gira: «Si te consideras inmortal y que también lo es tu ejército, ninguna necesidad tengo de manifestarte mi opinión, pero si tienes presente que eres hombre y que mandas a otros hombres, debes advertir, ante todo, que la fortuna es una rueda cuyo continuo movimiento a nadie deja gozar largo tiempo de la felicidad».⁹

No es nuestra intención completar la exégesis del texto de Herodoto, sino situar y destacar el hecho de que aun bajo su forma primitiva y más rudimentaria la historia es y ha sido siempre *más* de lo que efectivamente *cuenta*. Y porque partiendo de esa base es posible mostrar cómo la formación racional antigua recuperó y asimiló la novedad de la historia, a pesar de sus intrínsecas virtudes, de manera ambigua, cuando no optó por su descalificación y su rechazo. En relación a ello y como prueba de este señalamiento, bastaría traer a la memoria el juicio que sobre la historia formuló Aristóteles, autoridad indiscutible en todo cuanto a racionalidad antigua corresponde: «Por eso la poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella, ya que la poesía cuanta sobre todo lo general, la historia, lo particular».¹⁰ Esta calificación despectiva de la historia, proferida explícitamente por un forjador y representante máximo del pensamiento clásico, muestra abiertamente la preferencia griega por el examen científico, es decir, filosófico, de lo verdaderamente importante y significativo en el nivel de sus elaboraciones teóricas: los *principios*, las *causas últimas*, las *esencias* de todo cuanto puede ser reputado como verdadero y real. Pero no es el desprecio de lo mundano por sí mismo lo que anima la condena de la historia. La actividad intelectual de los pensadores griegos abarca prácticamente todo el abanico de preguntas que inquietan por la realidad y la verdad del mundo, excepto lo que sobre éste pudieran decir los relatos históricos. «Invita a la reflexión —apunta Karl Löwith— el hecho de que Aristóteles, quien meditó sobre todo, sobre las plantas, sobre los animales, la tierra y el cielo, la metafísica y la lógica, la política y la

⁹ Herodoto, *Los nueve libros de la historia*. Libro I, Capítulo CCVII, *op. cit.* p. 591.

¹⁰ Aristóteles, *Retórica*. 1409-1426; citado por I. Düring, *Aristóteles*, México, UNAM, 1987, p. 248.

ética, la retórica y la poética, no dedicara ni un solo escrito a la historia, a pesar de haber sido maestro y amigo de Alejandro Magno.»¹¹ Lo que no cuadra con la historia es, en definitiva, el sentido cíclico, cerrado y absoluto que los griegos reconocen en la realidad del mundo.

Estaban profundamente impresionados por el orden visible y la belleza del mundo, y la ley universal natural del nacimiento y la muerte determinaba también su concepción del mundo histórico. Su percepción de este mundo uno combina el reconocimiento de los cambios temporales con el reconocimiento de la ley que implica su regularidad.¹²

En estas condiciones las desavenencias de la historia y la racionalidad antigua son de fondo y no de forma. La historia se hace cargo de sucesos interesantes, pero superficiales y circunstanciales; estudia lo que cambia, lo mudable, lo que aun explicado por sus causas — siempre *demasiado humanas*— no presenta ningún orden ni concierto,¹³ esto es, lo que no puede alcanzar bajo ninguna consideración la dignidad de *verdadero*. La verdad para los griegos es la forma, la idea, el *logos*. Pero un *logos* ya dominado completamente por el principio de identidad y obsesionado por las formas invariantes o, en su defecto, por la regularidad y la eternidad de lo que aun aparentemente cambiando *permanece* esencialmente idéntico a si mismo.

El principal modelo y el supremo parámetro de esta regularidad del cambio es el movimiento circular periódico. Lo continuo y permanente, que se manifiesta año tras año en las revoluciones de los cuerpos celestes, significaba para los sentidos griegos una verdad mucho más profunda y era para ellos de un interés mucho mayor que cualquier transformación histórica radical.¹⁴

Lo importante para la racionalidad griega es encontrar el *principio* que subyace a ese orden y esa regularidad del Ser. Para este pensamiento lo *único* e *idéntico* es el Ser, y el Ser

¹¹ Löwith, Karl. *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona, Alfa, p. 133.

¹² *ibidem*, p. 133.

¹³ Vidal-Naquet consigna el hecho, localizable ya en Homero y Hesíodo, de que el ordenamiento que plausiblemente dan a sus relatos *no proviene de lo relatado*, sino que es exterior a ello, es decir, proviene y depende del tiempo "de los dioses", los que a través de las Musas procuran al poeta los parámetros temporales sobre los que se articulará su "historia": «Las musas son hijas de la Memoria, pero ya en Homero son las que permiten al poeta dominar, a la manera de los dioses, la confusión del tiempo y del espacio entre los hombres (...) La confusión del tiempo humano encuentra, pues, su explicación y su causa en el orden del tiempo de los dioses». Vidal-Naquet, *P. op. cit.* p. 63.

¹⁴ Löwith, K. *op. cit.* p. 133.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

conserva como atributos esenciales, descontando su absoluta y originaria *identidad*, la necesidad, la universalidad y, lo más destacable de cara al ensayo de una nueva forma histórica del tiempo, la *supratemporalidad*. Siendo la *temporalidad* el punto clave en el que se anudan la formación racional antigua y su particular noción de historia, vale la pena detenerse un momento en el examen de algunas de sus aspectos problemáticos. Robert Nisbet —como anteriormente lo habían hecho Arnaldo Momigliano y otros entusiastas de los estudios clásicos—¹⁵ ha insistido en el hecho de que entre Hesíodo y el pensamiento helenístico, lo que incluye entre otros a los autores trágicos del Ática, a Protágoras, Platón y Aristóteles, a Tucídides, Polibio, Séneca y Lucrecio, existen elementos importantes y suficientes para probar la presencia al interior del pensamiento antiguo de una “idea del progreso” que virtualmente rompería con la teoría de los ciclos y la consideración del cambio asumido como degradación que hasta aquí hemos indicado como privativa de la racionalidad antigua. Idea que, a su vez, implicaría una forma de sentido histórico y una noción lineal y progresiva de la historia. Apoyado principalmente en una interpretación positiva del mito antropológico de las edades del hombre y del relato de Prometeo, “aquel que trajo el fuego a los hombres”, Nisbet emplaza a favor de su argumento el hecho insoslayable de que ambos relatos, pero, sobre todo, sus numerosas y frecuentes versiones, consignan y describen un largo y penoso proceso en cuyo curso tienen lugar un conjunto de *cambios* en las formas de vida, pensamiento y cultura de los hombres que se recuperan intelectivamente como transformaciones del mundo y de sí mismos y se reelaboran alegóricamente al interior de la filosofía o la literatura bajo un esquema evolutivo, en donde siempre aparece un “antes” más o menos rudimentario y tosco, ajeno a los dones del desarrollo cultural y un “después” en el que la vida se despliega a partir de los beneficios que el esfuerzo y el trabajo humanos (en los que no se excluye algo de ayuda y providencia divina) han procurado a sus comunidades sociales. Citando a Taggart, quien se refiere a Hesíodo como el primer hombre que planteó la idea del progreso, describe Nisbet así el contenido explícito de su propia noción: «...la idea de que es posible hacer que la vida sea agradable, que este logro está en función del pensamiento y los actos de los propios hombres, y que el requisito esencial consiste en que todos los miembros de la comunidad

¹⁵ Ver Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981; Momigliano, Arnaldo. “El tiempo en la historiografía antigua” en *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. México, FCE, 1993.

respeten la justicia».¹⁶ Las intervenciones que aluden al progreso en esa perspectiva, afirma Nisbet, generalmente parten del reconocimiento de una condición humana de primigenia tosquedad y describen cómo ésta se desenvuelve, con o sin el concurso de los dioses, hacia estadios de la experiencia de mayor refinamiento, complejidad y relevancia histórica, social y cultural, por lo que «es fácil ver lo convencional que era entre los griegos la idea de que los hombres habían progresado en relación con el pasado más remoto.»¹⁷ En mérito de su tesis, Nisbet acude por una parte a la autoridad de pensadores como F. J. Taggart, W. K. C. Guthrie y E. R. Dodds, y, por otro, a la crítica que dirige a Comte o Bury, quienes, a su juicio, por quedar atrapados en su propia teoría *positivista* del progreso, la que excluye del concepto todo lo que no sea estrictamente *racional*, han sido incapaces de percibir siquiera que en los mundos antiguo y medieval podía concebirse, y de hecho se hizo, una idea del progreso, la que ilustra a través de ejemplos que prueban la certeza de su dicho.

Casi en los mismos términos, frente a la consideración usual de la noción griega del tiempo y del tiempo histórico como *cíclicos*, Momigliano, quien a partir de un aparato crítico impresionante niega su presencia y su influencia en la obra de pensadores como Anaxágoras o Epicuro, pretende asimismo demostrar que los historiadores tampoco participaban de la idea cíclica del tiempo. Su argumentación parte de una consideración plausible y justa: frecuentemente se cita al último Platón, particularmente el *Timeo*, como fuente que afirma la concepción griega del tiempo cósmico (*cronos*) como algo *creado*, lo que incluye el tiempo de la historia humana e igualmente lo sujeta a las leyes del devenir, mismas que lo determinan, de acuerdo con la naturaleza de las cosas creadas, como cíclico. Sin embargo «no hay razón para considerar que los pensamientos de Platón sobre el tiempo son típicos del griego común», dado que «los filósofos sólo se pueden comparar con los filósofos»¹⁸ y que en diversos registros de la cultura helénica, como la lírica o la tragedia y aun en el plano de las elaboraciones teóricas asociadas al epicureísmo encontramos ejemplos que ilustran lo contrario: «Los poemas de Hesiodo conocen un tiempo ilimitado, hablan de diferentes edades, tienen un sentido preciso de la sucesión cronológica según las generaciones. La historia que relatan es historia acrítica, como Hecateo de Mileto lo

¹⁶ Nisbet, Robert, *op. cit.* p. 38.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 47.

¹⁸ Momigliano, Arnaldo, *op. cit.* p. 161.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

descubrió para su propio deleite, pero es historia». ¹⁹ Del mismo modo, es decir, a partir de un sentido preciso de la sucesión cronológica de los acontecimientos, proceden los historiadores griegos y latinos, quienes, a pesar de hablar como Tucídides en el fragmento que alude a la ley que rige el destino y el comportamiento humanos como «siempre la misma», generalmente acotan el alcance de dicha ley natural, como lo hizo el historiógrafo ateniense, «según la variedad de los casos particulares». Para Momigliano esto es lo determinante. La historia, dice, se puede escribir de múltiples maneras, pero su relato, porque consigna indefectiblemente actos humanos realizados en circunstancias peculiares y se orienta por diversos fines, siempre presenta acontecimientos *únicos* y probablemente *irrepetibles*. Es el propio Tucídides, nos recuerda, quien consigna que su relato se hace cargo de un evento máximo, inaudito e inédito en el mundo conocido: «Fue esta [la guerra entre Atenas y Esparta] en efecto, la conmoción mayor que afectó a los griegos y parte de los bárbaros, y aun diríamos casi al mundo entero»; ²⁰ y que el mismo Polibio, quien recurre frecuentemente al esquema cíclico como recurso explicativo en los capítulos que dedica a la historia comparativa de las constituciones de Roma y Cartago (Libro VI), no lo utiliza mayormente en el resto de su extensa obra, como tampoco lo hacen Floro, Trogo Pompeyo, Procopio y la mayoría de los historiadores griegos y latinos cuando sus relatos hacen hincapié en el valor único de los hechos que relatan: «la historia daba ejemplos, no patrones de acontecimientos futuros» concluye Momigliano.

El historiador clásico, igual que el poeta clásico, se ocupa normalmente del tiempo limitado. Pero el historiador, a diferencia del poeta, tiene que justificar su elección del tema no sólo por criterios de grandeza sino también por criterios de confiabilidad. El filósofo griego podía ocuparse del tiempo ilimitado e incluso considerar la posibilidad de que hubiera sistemas de tiempo diferentes relacionados con la existencia de diversos mundos. La escasez de testimonios es en sí una causa de la limitada extensión del tiempo histórico, en comparación con el tiempo ilimitado que el filósofo puede considerar porque no necesita pruebas. Así, el historiador griego tiene que averiguar y descubrir los acontecimientos que quiere conservar. No registra lo que todos saben sino lo que está en peligro de ser olvidado o lo que ya ha sido olvidado. Para los griegos, y en consecuencia para los romanos, la historia es una operación contra el Tiempo destructor a fin de salvar el recuerdo de los acontecimientos dignos de ser recordados. Y la lucha contra el olvido se libra buscando el testimonio. ²¹

¹⁹ *Ibidem*, p. 163.

²⁰ Tucídides, "Historia de la guerra del Peloponeso", I: 2, en *Historiadores griegos*, Aguilar, p. 1273.

²¹ Momigliano, Arnaldo, *op.cit.*, p. 168.

Es difícil, en una primera aproximación, no suscribir el fondo del aserto. La historia, ha dicho Kundera, *es la lucha de la memoria contra el olvido*, y no hay razón para olvidar lo que comúnmente se repite. Si fuera el caso, parece argumentar Momigliano, la historia no tendría sentido. Pero lo tiene, y la profusa actividad historiadora de griegos y romanos así lo testimonia. Como puede verse, aquí los argumentos de Momigliano y Nisbet coinciden plenamente. Para el primero, la *forma* misma de la averiguación y la escritura históricas —las que se atienen indefectiblemente a testimonios probados sobre hechos únicos e irrepetibles del pasado y dispuestos en una escala espacio-temporal sucesiva y cronológica— rompe la impronta de los ciclos en lo que concierne a la vida social y cultural humana; mientras, para el segundo, aun en la simple descripción comparativa de lo pasado y lo presente que cada vez con mayor *conciencia* hacen intervenir en sus relatos tanto los historiógrafos de oficio como otros actores de la vida cultural antigua como los dramaturgos, oradores y políticos, confirma la ruptura con la visión cíclica de la historia y prueba la presencia en el imaginario colectivo antiguo de una clara y distinta idea de progreso.

Sin embargo, lo que no hacen Momigliano y Nisbet es justamente lo que aquí hemos intentado: tratar de percibir qué vincula efectivamente dichas ideas con el complejo paradigmático que estructura la racionalidad y cómo opera este en el proceso de construcción de una idea del progreso, o de una idea de la historia, cuya presencia episódica y desarticulada en el transcurso de la antigüedad probablemente obedece, entre otros motivos, a la ausencia de un razonamiento reflexivo capaz de disponer en planos contiguos y articulados las nociones de cambio, devenir, progreso e historia junto con todo lo que ellas implican, y, habría que reconocer, en ocasiones describen puntualmente. El cultivo de la historiografía por sí misma no da cuenta de aquella necesidad de vinculación estructural si no cumple con un triple compromiso —científico, político y cultural—, el que ella misma trata de resolver de la mejor manera posible a partir de los recursos que toma de la racionalidad dominante, mismos que no siempre le son favorables ni propicios. En el nivel de las elaboraciones teóricas antiguas es un hecho que los temas y problemas relativos al cambio y al devenir son patrimonio de la ciencia natural, la que ha determinado en su capítulo fisis-geométrico la perfección del movimiento circular como su paradigma máximo. De ahí que, frente al conjunto de la formación racional antigua, la insistencia de la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

historiografía en los paradigmas emergentes del tiempo histórico o el progreso conserve un estatuto incierto y merezca una calificación ambigua.

Si, como más adelante trataremos de mostrar, progreso e historia son nociones cuyo significado desplegado las implica recíproca y necesariamente, el subdesarrollo conceptual o la indefinición de una u otra rompe el equilibrio del binomio e impide la cabal y completa comprensión de los fenómenos a los que *por separado* cada una de ellas se refieren; de los que no se obtiene jamás una teoría sino, a lo mucho, una narración edificante. Tal y como lo señalamos con respecto a la historia, lo que corresponde a una balbuceante idea antigua del progreso “está ahí” y participa con mayor o peor fortuna, con más o menos énfasis, en las ideas que los antiguos se hacen sobre su propio tiempo y mundo. «Es fácil imaginar lo orgullosos que debían sentirse los atenienses de su cultura», apunta Nisbet en abono a la idea de que éstos, *en el pasado*, habían sido capaces de construir instituciones ciudadanas que ahora, en el presente, les permitían valorar su experiencia como buena, o más aún, como mejor, comparativamente, que la de sus ancestros, y que eso constituye una idea de progreso histórico. Aunque es aún más fácil constatar que, en ocasiones de manera abrumante —como lo dejan ver el motivo y el sentido que conserva el relato de sus historiadores—, los antiguos también experimentaron su presente como ejemplo vivo de degradación y decadencia. Ya la sola proposición ciceroniana que invoca a la historia como “maestra de la vida”, nos induce a pensar que el devenir y la experiencia humanos se experimentan como pérdida, como originaria virtud que en el presente mengua, que se gasta, que declina; y progreso e historia devienen ideas antitéticas. Pero aun asumidas como ideas críticas o destructoras, se puede presumir que la debilidad conceptual a que las condena la ausencia de una actividad teórico-discursiva capaz de articularlas reflexivamente, superando de esa forma lo que desde el seno de la racionalidad dominante irremisiblemente las opondrá, limita su participación en el seno de la cultura antigua a una presencia e influencia marginales, generalmente al amparo parasitario de otras formas del discurso como la filosofía ética, la tragedia o la lírica.

No hay que pasar por alto que la racionalidad antigua se estructura a partir de un complejo paradigmático, proveniente de la geometría, que responde básicamente a la pregunta por el orden y por la forma ideal del mundo. Y que en el plano específicamente

natural el ciclo nacimiento-crecimiento-madurez-corrupción-muerte determina ineluctablemente los modos de ser —aquí sí un eterno retorno de lo mismo— de todo aquello que no es idea o forma pura. Aun en el ámbito de la teoría política, cuyo objeto de estudio se resuelve como búsqueda y conceptualización de la ley que rige los cambios de las constituciones y los sistemas de dominio, impera el principio paradigmático que dispone la similitud —en el sentido geométrico del término— entre la organización del cosmos, de la sociedad y del individuo. Por lo que una ciudad “bien concebida” no solamente tendría que ser gobernada por filósofos, sino conducir su vida pública, y correspondientemente la vida privada de sus miembros, hacia la realización del sumo Bien, que no es sino una versión mundanizada del supremo Orden. Aprehender esa verdad implica, consecuentemente, la contemplación filosófica, una actitud eminentemente teórica. La historia, relato sobre lo mundano y mudable, es demasiado empírica como para atraer hacia sí una apreciación contemplativa cuyos instrumentos, todos ellos filosóficos o matemáticos, dejan muy atrás en el camino de la verdad a los siempre vacilantes y sospechosos testimonios orales, tradiciones populares, encuestas o relaciones de caso con los que se nutre el discurso de la historia.

Pero el rechazo hacia una consideración histórica del ser no se agota en el señalamiento de su falta de interés científico. En el seno de la racionalidad antigua, aun saliendo de la esfera de las elaboraciones teóricas, siempre encontraremos el mismo recelo hacia la historia, asociado a las mismas razones o a razones similares: el mundo antiguo no posee una idea desarrollada de la historia y mucho menos conciencia clara de la historicidad porque, a pesar de todo lo que en contra pueda aducirse desde los ámbitos discretos del sentido común, la elocuencia o la lírica, lo que verdaderamente es o deviene implica un círculo. Todo evento histórico o natural de proporciones importantes, por más profundo y dramático que parezca, incide solamente sobre el curso superficial de las cosas, cuyas verdaderas determinaciones esenciales permanecen idénticas. Ahí están, como ejemplo de discurso de legitimación con el que se nutre y norma el imaginario colectivo antiguo, el relato cosmogónico de las Edades del Mundo, o el paradigma antropológico-político que sirve de modelo teórico a Platón en su tipificación y análisis de las comunidades políticas; todo lo que ha sido generado, lo que está en movimiento, lo que cambia, está sujeto a la misma ley: nacer y perecer. Pero con la particularidad esencial de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que en cada uno de sus ciclos lo nuevo será formalmente *idéntico* a lo antiguo, aunque su apariencia presente grandes o pequeñas variaciones, como lo apuntan Tucídides y Cicerón, o como tampoco deja de corroborarlo el emperador estoico.

El alma racional —escribe Marco Aurelio casi cinco siglos después del apogeo ateniense— vaga alrededor del mundo y a través del vacío circundante y mira hacia el tiempo infinito y considera las periódicas destrucciones y renacimientos del universo y piensa que nuestra posteridad no verá nada nuevo y que nuestros antepasados no vieron nada más grande que lo que nosotros estamos viendo. Un hombre de cuarenta años que posea la más mediana inteligencia puede decir que ha visto todo lo pasado y lo futuro; así de uniforme es el mundo.²²

A grandes trazos, esta idea parte del supuesto de que el mundo (aunque quizá fuera más correcto decir los mundos sucesivos pero idénticos) ha sido creado y puesto en marcha por un demiurgo o una divinidad que, en principio, concibió y produjo un ejemplar perfecto, prácticamente idéntico a su *idea*. Pero que por tratarse no de la idea, sino de su *copia*, quedó sujeto a la ley que rige el devenir de todo lo *creado*, por lo que dicha perfección se fue minando porque llevaba ya en sí misma el germen de la decadencia, pasando así sucesivamente por distintas formas, cada vez más pobres y degeneradas, hasta alcanzar un punto en el que un cataclismo acaba con ella, dando así inicio a una nueva creación y a un nuevo ciclo. Como ejemplo de esa perfección originaria, pero condenada a la degradación, ya el pensamiento mítico había elaborado la leyenda de las Edades del Mundo, inaugurada por una Edad de Oro en la que los hombres eran sencillos y felices, seguida de tres edades más, la de Plata, la de Bronce y la de Hierro, en cuya sucesión lo distintivo es la desaparición paulatina de las virtudes humanas originales y la aparición de vicios y conductas que, cada vez más lejos de la perfección y más cerca de lo deplorable y abyecto, indicarían el claro arribo a la decadencia extrema y la clausura próxima del ciclo. (Sobre el que no habría razones para pensar *distinto* a los que le antecedieron o le sucederán, porque todas las cosas del mundo están regidas por las mismas leyes y sujetas a los mismos principios). Todo ello demuestra, por una parte, la poca confianza que en general la antigüedad le concede a los hombres; pero, por otra, indica hasta qué punto está arraigada en la conciencia antigua la idea, plenamente congruente con la concepción cíclica

²² Marco Aurelio, *Soliloquios*, XI, 1, citado por Bury, John, *La idea del progreso*, Madrid, Alianza, 1971, p. 23.

del devenir, que identifica *cambio* con *decadencia*, porque para los antiguos lo perfecto es precisamente *lo que no cambia* (pero lo que no cambia, en sentido estricto, tampoco pertenece a *este mundo*).

Ahora, si bien es justo reconocer que el pensamiento de toda una civilización no se reduce a lo que piensa un filósofo, como nos lo recuerda Momigliano, también es cierto que siendo "su tiempo atrapado en pensamientos", la filosofía generalmente se arroga y ejerce el derecho de interpelar a las otras formas de pensamiento en cuanto éstas se adecuan, o no, a sus propias consideraciones. Y que en el caso que nos ocupa es precisamente la filosofía, y no la historiografía, la que *históricamente* dijo la última palabra. En el curso de un examen pormenorizado de los diálogos platónicos, Vidal-Naquet ha podido establecer y reconstruir racionalmente el verdadero drama que representa para el pensamiento griego la coexistencia de dos modos del tiempo y la manera en la que teóricamente se puede salir de ello. En primer término, nuestro autor establece un plausible corte entre la visión progresiva de la historia que priva durante el siglo V a.C., el de mayor esplendor en la cultura helénica, y la visión desencantada y pesimista que generalmente sostienen los autores del siglo IV, quienes viven la decadencia de sus ciudades y se resignan al dominio macedonio. Aquí, la recuperación del pasado no se interpreta en términos programáticos, sino evocativos; porque el progreso se ha detenido, pero el tiempo sigue su curso. «Ni siquiera un Platón puede ignorar el tiempo y la historia. También es constante la invocación a la historia entre los escritores del siglo IV y sobre todo entre los oradores: pero, precisamente, se trata de una invocación; el pasado se convierte en una fuente de paradigmas (...) En el siglo IV, el pasado ya no es el pasado, es el presente tal como se quisiera ver, es un apoyo contra la irresistible evolución.»²³ En ese marco, es decir, en condiciones históricas que vividamente muestran los signos de una era de reflujo en todos los órdenes de la vida griega, Platón, un pensador que por muchas razones pudo considerarse conservador, a lo largo de varios diálogos y a través de la recuperación de la tradición filosófica que se ha hecho cargo de las relaciones complejas entre lo Uno y lo Múltiple, lo idéntico y lo diverso, el Ser y el Devenir, va construyendo poco a poco la base filosófica sobre la cual el tiempo eterno, el único verdadero y real, termina engullendo al tiempo histórico y determinando unilateral e inevitablemente su intrínseca circularidad. El argumento, de ninguna manera sencillo o

²³ Vidal-Naquet, P., *op.cit.*, p. 77.

evidente, pone en juego, opone y lleva hasta sus últimas consecuencias la tesis del tiempo rectilíneo (el propio de la vida humana, de todo lo creado y de la historia) y la tesis del devenir, "ley" a la que está sujeto "todo lo que nace". Y justamente en contra de toda consideración formalista, llevando a Parmédides y Heráclito hacia un plano común, concluye Platón que el tiempo lineal, que en apariencia "avanza" y se define por el paso del "antes" al "después", ajeno a la contradicción y por lo tanto a la posibilidad real de transformarse en su opuesto, termina asumiendo la condición absoluta del ser parmenidiano y, con ello, por participar simultáneamente (i.e. *fuera* del tiempo) de todas las contradicciones, termina negándose a sí mismo. «Supongamos» cita Vidal-Naquet a Platón, «que exista un devenir en línea recta que fuera de uno de los contrarios sólo hacia el que está frente a él y sin volver en sentido inverso hacia el otro ni girarse; entonces, como te das cuenta, todas las cosas terminarían por quedar detenidas en la misma figura, en todas se establecería el mismo estado y dejarían de devenir.»²⁴ En consecuencia, si el tiempo lineal significa a la postre la muerte del tiempo, la apelación a un tiempo cíclico es inevitable. Ya los filósofos de la escuela de Mileto habían construido la noción de un tiempo cíclico sobre la observable regularidad de los movimientos astronómicos cuando Anaximandro sentenció: «Los seres se hacen razón y se vengán mutuamente de su injusticia según el orden del tiempo». Ya en Platón, el mundo *creado* cobra su apariencia actual a través de la alternancia regulada de las contradicciones ("injusticias") que separan, oponen y enlazan o desenlazan a los objetos de sus formas, de las que son sólo una *copia*; pero aquellos devienen en vista de su esencia, tienden a ella y la realizan fenoménicamente. El tiempo cósmico, como lo define el célebre pasaje del *Timeo*, es una *imitación* del tiempo eterno; «una cierta imagen móvil de la eternidad» que progresa de acuerdo con la ley de los números y, por tanto, *obedece* al paradigma de la circularidad, aunque se manifieste bajo la apariencia de un tiempo lineal, por ejemplo, en el orden secuencial de las generaciones. Sin embargo, si se asume al cosmos como un todo, será relativamente fácil entender que su

²⁴ Platón, *Fedón*, 72 b., citado por Vidal-Naquet, P. *op. cit.*, p. 79. Nótese que para el caso del tiempo histórico, Platón utiliza hábilmente los mismos argumentos que utiliza Zenón para negar la realidad del movimiento, con la diferencia esencial de que aquí el ateniense trae a cuento la *armazón dialéctica* del razonamiento heraclítico para afirmar que la linealidad del tiempo, sin su opuesto, es imposible, y, *frente* a su opuesto, se determina como cíclica: en la circunferencia, el principio y el final coinciden, y si los hombres mueren es porque no pueden hacer coincidir el principio y el final. Ver asimismo Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 69.

esencia responde al movimiento cíclico —ejemplificado en la casi impecable regularidad del movimiento planetario.

Pero a la vista de Platón y sus contemporáneos el mundo de los hombres permanece muy alejado de aquella regularidad y completamente ajeno a toda traza de orden. O mejor, se trata de un mundo que marcha a la deriva porque sus frecuentes transformaciones responden a una surte de tensión, privativa de la condición mixta de los seres vivos y pensantes, entre el tiempo cósmico y el tiempo eterno, en donde la contradicción entre el bien y el mal no da lugar al devenir, sino a la descomposición de sus términos, los que se suceden uno a otro en completa ausencia de orden o concierto. En abierta oposición a la versión progresista de la historia sostenida por los autores del siglo V, Platón denuncia la imposibilidad de toda verdadera historia, en cuanto ésta no se atenga a la determinación de sus formas esenciales. «El relato “histórico” de *Las Leyes* culmina en la decisión de construir una ciudad ideal. Así, pues, el tiempo de los hombres sólo tendrá significado en la medida —muy poco probable— en que su término sea una ciudad enteramente construida en torno al tiempo de los dioses.»²⁵

Por otra parte, en el mundo real las circunstancias no son mejores para desarrollar entre el común de los hombres de la antigüedad una clara conciencia de su historicidad. El destino humano, preso de las implacables Moiras del relato mítico, aun mundanizado y secularizado precisamente por el esfuerzo historiográfico, no deja tampoco de presentarse en todas sus vicisitudes y avatares sujeto a fuerzas —ya sociales, culturales o psicológicas, todas ellas explicable con base en la invariante naturaleza humana pero igualmente ajenas a su intencionalidad— que por sí mismas conducen, guían y aun violentan las expectativas y las actuaciones individuales para cumplir y hacer cumplir su impronta inquebrantable. Si anteriormente afirmamos que el relato histórico abría la posibilidad de entender la vida y los hechos de los hombres en un tiempo y en una escala humanos, no es menos cierto que, incapaces de saltar por encima de la racionalidad que los hace posibles como hombres y como ciudadanos, ellos mismos permanecen condenados a repetir una y otra vez lo que por su propia naturaleza deben repetir. De qué manera la historiografía recoge y asimila tal ambigüedad respecto de las determinaciones racionales de su noción de temporalidad lo ilustra el mismo Tucídides, en cuanto afirma en las primeras páginas de su *Historia de la*

²⁵ Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 85.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

guerra del Peloponeso. «Quizá estos relatos, desnudos de fantasías, agraden menos al oyente, pero bastará los consideren provechosos quienes desean saber la verdad de los eventos pasados y prejuzgar los futuros, *iguales o semejantes conforme a la humana condición*».²⁶ Lo que reitera más adelante en ocasión de las reflexiones que le provoca el estado moral de los griegos a raíz de la generalización del conflicto bélico: «Muchas y graves calamidades se abatieron sobre las ciudades por esas sediciones, *que ocurren y siempre ocurrirán mientras la naturaleza humana siga siendo la misma*, pero que son más moderadas o menos y diversas en sus manifestaciones según varíen las circunstancias».²⁷ En estas circunstancias el mensaje ético con el que se alimenta la historiografía tampoco invita a los hombres a realizar algo distinto, sino a intentar hacer de mejor manera lo que desde siempre se ha hecho y, por destino, *debe* hacerse.

Sin embargo, existe un aspecto de la relación historia-racionalidad que, abordado al pasar, merece una mirada más atenta si lo que se quiere es ponderar adecuadamente aquella relación. Se trata de la participación efectiva del discurso histórico, evidentemente como relato de legitimación, en la constitución de la identidad política o ciudadana del pueblo griego; problema que Châtelet da por resuelto a través de la hipóstasis del sentido estructurante que lo histórico-político conservaría en el seno del mundo antiguo.²⁸ Para nosotros las cosas no son tan sencillas. De entrada, porque los hechos referidos por sus propios historiadores parecen desmentir la existencia de un verdadero orden panhelénico estable o duradero, mientras echan de menos el patriotismo de las generaciones precedentes, a las que no pueden desmarcar de un pasado que, por irrecuperable, adquiere consistencia mítica. La historia, sobre todo a partir de Tucídides, consigna todo lo contrario a la formación y consolidación de una conciencia histórica, proveniente de la esfera política, común a todo el mundo griego. De modo que tal identidad, que parece no realizarse plenamente en el plano de lo político, el único que a su vez *escucharía* lo que la historia pudiera decirle, debe buscarse en otro nivel de configuración de la discursividad antigua, tal y como pudieran serlo, con más elementos de prueba, la tradición épica, la dramaturgia o la literatura edificante de los siglos V y IV; si existe una *idea de lo griego*,

²⁶ Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 22, p. 1282 (subrayados nuestros).

²⁷ *ibidem*, Libro III, 82, pp. 1372-1373 (subrayados nuestros)

²⁸ Ver *infra*, pp. 67-69.

ésta le debe infinitamente más a Homero, a los poetas y a los autores trágicos, que a los historiadores.²⁹

II

No creemos necesario extender mayormente el examen del papel que juegan la historia y la idea de la historia en el seno de las derivaciones helénica y romana de la racionalidad antigua, amparados en el hecho de que el grueso de su discursividad conserva estructuralmente, ya exagerando, recortando o enriqueciendo algunos de sus elementos discretos, lo esencial del pensamiento griego. Empero, no está de más recorrer con una mirada lo que efectivamente Roma aporta a la idea antigua de historia: su magisterio moral.

Como se sabe, el cultivo de la historiografía alcanzó en Roma, tanto en el periodo republicano como en el imperial, proporciones extraordinarias, de manera que es posible presumir que la romana es una civilización de historiadores; que Roma no sólo *hizo* sino igualmente *escribió* la historia y que ésta llegó a ser una parte importante de sus instituciones culturales y de su imaginario colectivo. Si bien es posible, concediendo ciertas licencias a la muy desigual producción historiográfica romana, aceptar el primero y el segundo señalamientos, es ciertamente difícil conceder sin grandes reservas el tercero. Por una parte, en razón de que la *episteme* romana no pasó de ser, salvo honrosas y señaladas excepciones, una nota a pie de página de la *episteme* griega, la que conservó hasta el final su intrínseca inconmensurabilidad con el *logos* histórico; por otra, porque el proceso de legitimación de sus instituciones sociales y culturales privilegió desde un principio las instancias jurídica y moral como recursos básicos de articulación y cohesión del sujeto

²⁹ Alegre Gorri quiere ver en la literatura trágica una idea de la historia asumida y completa; pero su propia exégesis no hace sino probar que el tiempo del mundo no *atenta* verosimilmente en contra de la circularidad del tiempo absoluto y que en ello, precisamente, estriba un de los hilos conductores de lo trágico. "La tragedia ática es expresión *representativa* de las contradicciones del mundo y de lo humano (...) Es la primera expresión de oposiciones griegas, pero que son eternas: masculino-femenino, *polis*-extranjero, poder-revolución, luz-oscuridad, culto-inculto, padre-hijo, etc. (...) La tragedia es eterna en la contingencia. Representa el saber de los dioses frente a la ignorancia de los humanos; ahora bien, tal oposición siempre eterna se adecua a las circunstancias, con lo cual la tragedia consiste en entretecer con la eternidad de los dioses la temporalidad de los humanos. Pues las tragedias son una crítica al poder, a la tiranía, y una descripción de las tensiones que se dieron en Atenas; de ahí la temporalidad de las mismas." Alegre Gorri, A. *op. cit.*, p. 28.

social. Como determinante estructural de su racionalidad, la intención moralizante de los políticos e intelectuales romanos convocó los servicios de la historiografía para nutrirse con las descripciones y ponderaciones axiológicas de los grandes y pequeños dramas humanos con los que se factura el relato histórico; pero de esa forma la historia, resuelta discursivamente en fragmentos de oratoria o escritura litigiosa o edificante, pasó a ser una parte menor del repertorio o el material de la retórica. O bien, como en el caso de Salustio o Julio César, sólo sirvió como plataforma y recurso de promoción política.

Sería absurdo negar, contra toda evidencia, que el relato histórico cumple un papel determinante en la construcción de la idea romana de *patria*. Lo que ya no parece tan seguro es el hecho de que tal idea, insistentemente cultivada por los autores moralizantes, haya tenido grandes efectos prácticos y normativos y, mucho menos, que haya llegado a ser el eje sobre el que efectivamente se articuló la racionalidad romana a lo largo de siete siglos; lugar axial que ostentaría, con evidentes ventajas, el Derecho. En el capítulo XVII de *Los oficios*, como desenlace del recuento y la caracterización de los «cuatro vínculos de la sociedad», Cicerón se pronuncia por el amor a la patria como el vínculo “más fuerte”, como aquel que sintetiza y comprende a todos los demás.³⁰ Siendo muchos los grados de la sociedad humana, en sí misma infinita y universal (pero inexistente como verdadera *humanitas*, podríamos agregar) su primera forma de vinculación concreta es la *nación*: la de una misma tierra, la de una misma lengua. Más estrecha que la unidad nacional es, empero, la de la misma ciudad, «porque son muchas las cosas que tienen comunes los ciudadanos, como la plaza, los templos, los paseos, los caminos, leyes, votos, privilegio, y además los tratos, amistades, y muchos negocios y contratos particulares.» Siempre en un sentido que va de lo general a lo particular, Cicerón parece concluir que aún más íntimo y estrecho que los ya consignados es el vínculo familiar, que es el principio de las ciudades y como semillero de la República. Sin embargo, es todavía más sólida y estimable la sociedad que componen los hombres de bien parecidos en costumbres con la unión de la amistad: «No hay cosa más amable y atractiva que la semejanza de costumbres de los buenos», aunque también es grande la unión que resulta de la ejecución de los oficios que en reciprocidad y correspondencia unen a aquellos que participan en su práctica con una amistad muy firme y

³⁰ Cicerón, “Los oficios”, en Cicerón y Séneca.: *Tratados morales*. México, W. M. Jackson, 1973, pp. 181-182.

verdadera. Concluida la parte propiamente descriptiva del enunciado ciceroniano (el que llama especialmente la atención por su agudo y conciso sentido sociológico y por la notable omisión del Derecho entre sus considerandos), en la parte que corresponde a la recuperación reflexiva del argumento Cicerón afirma, persuadido "por los ojos del ánimo y de la razón", que el amor a la patria es no solamente el vínculo social más fuerte sino el que *contiene y dota de sentido* a todos los demás: «Pero recorramos con los ojos del ánimo y de la razón todas las diferentes sociedades, y hallaremos que la más estrecha, la que con más amor nos une, es la que tenemos los hombres con la República. Muy amados son los padres, los hijos, los parientes y los amigos; pero todos esos amores los encierra y los abraza en sí el amor a la patria». ³¹

Nos hemos detenido en este pasaje, más rico y sugerente que el planteamiento inicial del tratado *De la república*,³² en donde Cicerón expone igualmente la idea, porque muestra justamente el límite que a la historia y a la conciencia histórica les será imposible franquear en el seno de la racionalidad antigua, la que en sus versiones moralistas termina reduciendo a las facultades aglutinantes de la amistad, la virtud y la bondad de los hombres, intrínsecas a su *naturaleza*, lo que objetivamente corresponde a fuerzas, actores y tendencias sociales que son lo que han llegado a ser porque poseen una *historia*; un dilatado espacio de experiencias infinitamente más denso y especioso que la relación de gobernantes, atrocidades militares y civiles, festivos y traiciones con las que se compone el relato patriótico de la Roma Eterna. Ciertamente, porque así lo exigen el tono y el temple que requiere la siempre provisional y frágil cohesión política e ideológico-cultural de la ciudad, el discurso moral acude, como recurso último, a la conciencia nacional, a la explotación retórica de una idea de la patria y de la identidad romanas que no pueden provenir más que de una recuperación consciente y reflexiva de la historia. Pero la insistencia apremiante con la que Salustio, Cicerón o Séneca aluden a tal conciencia nacional no es precisamente un índice de su fuerza como aglutinante social, sino una amarga queja por su ausencia.

Pero después que con el trabajo y la justicia se acrecentó la República; que reyes grandes fueron domados con las armas, y sojuzgados a viva fuerza naciones fieras, y pueblos numerosos; que Cartago, competidora del Imperio Romano, fue enteramente arruinada; que tierra y mar estaba llano a su poder; entonces comenzó a airearse la fortuna, y a confundirlo

³¹ *ibidem*, p. 182.

³² Cicerón, Marco Tulio. *De la república*. México, UNAM, 1984.



todo (...) De esta suerte, la envidia sin tasa ni vergüenza alguna, juntamente con el poder, lo invadía, lo manchaba y asolaba todo, no teniendo menor miramiento ni respeto, hasta que [la República] se despeñó ella misma ³³

Éste es, quizá, el nivel máximo que alcanza la conciencia histórica romana: la creencia en la absoluta e inquebrantable transitoriedad y vanidad de lo mundano que bajo el ejemplo de la destrucción de Cartago sirven de hilván y moraleja al *Sueño de Escipión*.³⁴ Los dos siglos de historia romana que separan en el tiempo a Nerón de Marco Aurelio no hacen sino confirmar lo dicho. Por una parte, el estoicismo, combatido severamente por el primer Cicerón (*De la república*, *De las leyes*) porque a su juicio su mensaje implica la renuncia a los compromisos del ciudadano para con su patria, a través de Séneca adquiere carta de ciudadanía ética y termina dominando el discurso moral durante la fase más esplendorosa del imperio, legitimando plenamente el vuelco hacia el individualismo moral y el providencialismo que caracterizan la vida práctica romana y que alcanzan su cima en el pensamiento del emperador filósofo. Por otra, la crudeza pragmática romana, muy propia de su carácter guerrero y refrendada a través de una serie interminable de luchas de clases, termina imponiendo como cohesionadores sociales los recursos combinados de la fuerza, la ley y la caza astuta de oportunidades militares y políticas sobre cualquier consideración de orden patriótico.

En resumen, en el mundo antiguo nos encontramos con una racionalidad que si bien acoge y patrocina el discurso historiográfico como relato edificante y legitimador, circunscrito en el mejor de los casos en las esferas del sentido común y la opinión pública, a la vez rechaza enfáticamente su consideración científica. En principio, y de manera explícita, en razón de que la naciente historia no cumple con los requisitos y protocolos teóricos y discursivos que se demandan a toda verdadera ciencia; pero, en segundo término, y de manera implícita, porque el conjunto de la racionalidad y de sus prácticas discursivas es espontáneamente refractario a una idea de la historia que apunte más allá de la eficacia edificante del relato histórico-moral o que contradiga la consideración cíclica y recursiva de los sucesos mundanos. Si bien es posible rastrear por debajo de la discursividad antigua

³³ Salustio, *Yugurta*, cap. 41, t. 2. Citado por Wagner, Fritz. *La ciencia de la historia*. México, UNAM, 1980, p. 43.

³⁴ Cicerón, *De la república*, Libro sexto, pp. 94-105.

(piénsese en el valor integrador y legitimador de la literatura bajo todas sus formas) algo que oscuramente evoca uno y el mismo horizonte de experiencias y correlativamente un barrunto de conciencia histórica, lo que en ella se echa de menos es justamente el vínculo que permite la articulación consciente de la historia y la historicidad.

3.3 La historia y la idea de la historia en el pensamiento cristiano-medieval

Se dice que el entrelazamiento de algunos textos de la tradición genealógica, jurídica y moral de los judíos, el Nuevo Testamento y el pensamiento canónico cristiano conforma la matriz en la que se generó y cobró vida la primera y más propia *idea de la historia*. «El libro que llamamos la Biblia —del griego *biblos*, el libro— es la primera historia lógica de la humanidad. Algunas partes de ella son más antiguas que los primeros intentos griegos de historiografía universal (las historias de Hecateo, Carón y Herodoto) y dan algo más que descripciones profusas de simples acontecimientos y costumbres, pues aquí encontramos, por primera vez, un relato de la evolución humana intrínseca.»³⁵ Esta afirmación, tomada en préstamo a Erich Kahler, viene a cuento porque, si bien de manera algo oscura, este autor encuentra articuladas en la Biblia las tres dimensiones práctico-discursivas que a lo largo de este trabajo imputamos a la historia: 1) una “historia lógica” de la humanidad, es decir, un texto tentativamente historiográfico (porque narra una relación *inteligible* de hechos concatenados por el *leit motiv* experiencial del pueblo judío, primero, y de la primitiva cristiandad, después —que por ello comporta un conocimiento—), 2) que pretende dar cuenta de “algo más” que descripciones de acontecimientos (porque busca y encuentra en ellos un *sentido*, un principio de inteligibilidad regido por un objetivo trascendente) y 3) que se resuelve como «un relato de la evolución humana intrínseca» (porque asociado a ese sentido finalista el texto bíblico propone y desarrolla un concepto de hombre y humanidad que destruye la perspectiva extrínseca de la noción antigua, cifrada en la *Ley natural* y el Orden *ciudadano*) que a su vez inaugura una nueva forma de concebir y

³⁵ Kahler, Erich. *Historia universal del hombre*, México, FCE, 1946, p. 118.

administrar la (auto) conciencia del individuo y de la humanidad por efecto de la dialéctica de la culpa y el perdón.

Ya que la afirmación de Kahler parece ser generalmente aceptada, por lo menos en lo que corresponde a sus enunciados nucleares, a continuación trataremos de encontrar al interior de algunos momentos emblemáticos del discurso judeocristiano las manifestaciones concretas de esa articulación de horizontes práctico-discursivos que, según nuestra propuesta, permite a los hombres hacerse de un sentido, una idea y una conciencia de la historia. Sin embargo, cabe aclarar desde un principio que nosotros no somos optimistas en el sentido de reconocer una siempre clara o acabada idea de la historia en el pensamiento judío o en el cristiano primitivo y canónico; pero, mucho menos, en el complejo y contradictorio imaginario filosófico, teológico y cultural de la baja Edad Media, momento histórico en el que, se presume, la concepción cristiana del mundo —y por lo tanto, de la historia— alcanza su desarrollo máximo.

I

En un primer recuento, es posible reconocer la perspectiva histórica y la vocación historizante del pensamiento del pueblo judío a través de su particular noción del tiempo y de lo que podemos llamar sintéticamente su *dialéctica de la salvación*, la que a su vez incluye una novedosa noción de hombre cifrada en su labilidad, una insistente y acuciosa reinterpretación alegórica del pasado, el señalamiento enfático de la transitoriedad del presente y una radical e inédita consideración del futuro, la que a su vez aporta elementos y apunta hacia la factura de una teología de la historia en la que se articulan plásticamente la presencia de un *objetivo* de la historia con la inexorable inminencia de su *fin*.

El tiempo. La tesis que afirma la originalidad de la noción de tiempo histórico propia del cristianismo y de su antecedente judío se apoya en un argumento aparentemente simple y evidente: un mundo que alguna vez ha sido creado, que adquiere el ser como efecto de la voluntad divina, posee por ello mismo un principio, un grado cero a partir del cual los hechos que tienen lugar en ese mundo se disponen en un orden sucesivo y específicamente

temporal. Como ya se ha dicho, la idea de un principio de todas las cosas, tanto como la consideración ideológica de que aquel principio sea efecto de un acto creador, no son privativas del pensamiento judeocristiano, puesto que las encontramos, en múltiples versiones, en una muchedumbre de mitos cosmogónicos y relatos genealógicos. Sin embargo, en el caso que examinamos es posible reconocer diferencias significativas en aspectos cruciales. Ya de entrada, el relato fundacional de la discursividad judeocristiana, el primer libro de Moisés, llamado el Génesis, describe el acto divino de la creación dividida en siete etapas o jornadas sucesivas, para las que propone una suerte de sistema calendárico que sólo consta de siete días. Más tarde, en el inicio de la era cristiana, aunque sin referirse directamente al mensaje apostólico sino al carácter del tiempo propuesto por el libro del Génesis, Filón de Alejandría localiza una diferencia importante entre sus dos primeros capítulos, los relativos a la creación (para los que propone una lectura filosófica de verdades fundamentales empíricamente improbables), y el resto del libro, considerado como una relación más o menos autorizada de ciertos hechos históricos ocurridos hace varios miles de años. A través de una lectura no literal, sino propiamente hermenéutica del texto bíblico —porque éste ha sido escrito en un lenguaje alegórico y simbólico—, Filón abona a favor de la idea de la creación —y consecuentemente en contra de la idea aristotélica de un tiempo eterno y cíclico— recurriendo a un argumento muy simple: el mundo no fue creado *en* el tiempo, sino que tiempo y mundo son efecto de una acto de creación y, desde entonces, sus días transcurren concomitantemente. Pero, inclusive y más correctamente, el tiempo no precede a la existencia del mundo, sino que es *efecto* de la existencia del mundo:

Sería indicio de gran ingenuidad creer que el mundo fue creado en seis días o, siquiera, en el tiempo; pues el tiempo no es más que la sucesión de días y noches, y éstos se vinculan necesariamente con el movimiento del Sol por encima y por debajo de la Tierra. Pero el Sol es una parte de los cielos, de modo que el tiempo debe ser reconocido como algo posterior a la creación del mundo. Así sería correcto decir, no que el mundo fue creado en el tiempo, sino que el tiempo debe su existencia al mundo.³⁶

Téngase en cuenta que Filón es un autor judío de Alejandría cuya intervención pretende aproximar las ideas de sus maestros griegos, fundamentalmente neoplatónicos,

³⁶ Ver. Toulmin, Stephen y Jane Goodfield, *El descubrimiento del tiempo*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 58.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

con lo que de filosófico comporta la tradición intelectual judía, en un intento para fundamentar adecuadamente su concepto de Dios y, sobre todo, de *logos* divino, en el que reconoce la absoluta originalidad intelectual de un ser supremo cuyo estatuto ontológico, propiamente inconcebible, se representa alegóricamente como “verbo”: un decir-pensar absolutamente atemporal y atópico, y en Filón de alguna manera impersonal, cuya suprema e intrínseca bondad se resuelve en un acto de creación. Ahora, lo significativo de las intervenciones interpretativas del texto bíblico con respecto al tiempo es que permiten establecer una distinción esencial entre el no-tiempo en el que Dios sólo “es” —la eternidad— y el tiempo cósmico o terrestre que se asocia a la existencia misma de las cosas del mundo y que, propiamente, viene a ser el *modo de ser* del mundo. Porque para el talante del mensaje bíblico, cuyo objetivo último es la salvación eterna, conviene una noción de tiempo en la que éste no sea una variable independiente y absoluta —como en Newton— en la cual se pueden acomodar eventos sucedidos aquí o allá, sino una noción que comprenda al tiempo mismo como elemento intrínseco de *lo que pasa*; de todo aquello que, por ser creado, conserva como condición y estructura ontológica fundamental *el pasar*, el cambiar, el transformarse o degradarse. Ni más ni menos porque la creación, el devenir y el inminente fin del mundo son figuras histórico-alegóricas que constituyen, por una parte, una unidad temporal (un “instante” en el *logos* divino) incontrastable e inconmensurable con el no-tiempo en el que se resuelve el tiempo eterno; mientras, por otra, representan el inicio, el transcurso y el fin del drama histórico-salvífico de la humanidad. Así, la más primitiva vocación historiadora del pueblo judío lleva ya implícitas entre sus determinantes básicas la dualidad del tiempo y la consustancialidad de ser y devenir mundanos, la historicidad intrínseca de ese ser-devenir representada materialmente en su caducidad, antropológicamente en el devenir humano y espiritualmente en la búsqueda de la salvación. Con base en estos señalamientos, o apoyado en afirmaciones similares, como las de Orígenes,¹⁷ el pensamiento cristiano posterior pudo reafirmar un criterio de temporalidad

¹⁷ Desplegada en una amplia gama de tópicos y problemáticas, la obra de Orígenes no se distingue especialmente por sus aportaciones a la idea cristiana de la historia. Sin embargo, en el curso de su polémica con Celso y otros autores latinos, Orígenes logra establecer algunos puntos sobre los que es posible hacer inteligibles y filosóficamente conciliables la idea de un Dios/verbo eterno e increado y la idea de un mundo creado y finito; esto es, la idea de la inmutabilidad del Verbo y la mutabilidad del mundo (cuya etimología latina —*mutabilitate/mutabilis*— implica, justamente, mutación, cambio, finitud). Ver Gilson, Etienne, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes hasta el siglo XVII*. Madrid, Gredos, 1965, p. 54. El teórico español José Carlos Bermejo ha trabajado exhaustivamente sobre mismo asunto para arribar a conclusiones

plenamente mundano que no parecía contradecir ni la eternidad divina ni la necesidad de un acto de creación, estableciendo contemporáneamente un criterio de historización sustentado en una suerte de *reloj* histórico incontrovertible y sumamente preciso: el paso de las generaciones. Años más tarde, durante el Concilio de Nicea en 325, Eusebio dotaría de una muy sólida estructura cronológica una historia de la cristiandad que se conservaría vigente por casi un milenio y medio, sustentada tanto en la autoridad del texto bíblico como en una amplia y ardua recuperación historiográfica.

II

Para relatar ese prodigio, es decir, para recuperar y narrar la experiencia de un tiempo finito que sucede a la creación, los autores bíblicos ya habían caído en la cuenta de que se requería una concepción muy peculiar del tiempo y del relato. Una idea capaz de albergar racionalmente la certeza de que antes de ese "primer hecho" que es la creación, el "verbo", siendo lo único que puede verdaderamente *ser*, permanecía intrínsecamente *inesfable*; pero que, en compensación, ese después de la creación inauguraría, por una parte, un tiempo cósmico habilitado para contar (medir por días) la aún vacía de sentido edad del mundo; pero, por otra, sin duda la más importante, permitiría plantear la posibilidad, en cuanto ese sin sentido del mundo fuera resuelto "al sexto día" con la creación del hombre, de *contar una historia*. Ya que, sin el concurso humano, sin su testimonio, la *gloria* de Dios permanecería eternamente ignota.

El hombre. La creación hace advenir al ser todas las cosas del mundo y, junto con ellas, al único ser, el hombre, capaz de relatarlo. Porque la creación trae a la realidad un cosmos ordenado en el que cada cosa posee su lugar y su función, tanto como una realidad mundana que deviene a través de una escala cronológica intrínseca, es decir, la de un tiempo que no sólo se mide con el reloj (absoluto) de Dios ni con el reloj (cíclico) de la

similares a las nuestras, probando de manera fehaciente que el cristianismo no construyó una idea de la historia y que sus deudas y semejanzas con el pensamiento clásico no lo habilitaron para proponer un cambio radical en la conciencia y la literatura históricas. Ver Bermejo, José, *Replanteamiento de la historia. Ensayos de historia crítica II*. Madrid, Akal, 1989.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

naturaleza, sino con el tiempo lineal que suponen la sucesión y el paso de las generaciones. Con ello se ha dejado atrás, en primer término, la correspondencia geométrica de las esferas del mundo (cielo, ciudad, hombre) propia de la racionalidad antigua. Se recupera asimismo la tesis que afirma la irreductibilidad del hombre a la pura naturaleza y se esboza la posibilidad de medir, con un tiempo propiamente histórico, el paso y la experiencia vital de las generaciones. «Generaciones van y generaciones vienen, pero la tierra permanece», declara el Eclesiastés para subrayar el hecho de que la creación dispuso al hombre y a la naturaleza en horizontes contiguos pero diferentes, en donde aquello que los diferencia estriba no únicamente en la *semejanza* espiritual del hombre con Dios (que en rigor se reduce a la cesión del habla y del pensamiento, puesto que aquél no deja de ser carne), sino en el hecho de que el tiempo humano no describe un círculo, sino se despliega en un sentido abierto, lineal, cuya finitud, «porque el tiempo está cerca», se resuelve en una conflagración que *pone fin* al mundo creado e inaugura una trascendente e imponderable eternidad. Aunque es dable señalar otra peculiaridad no siempre destacada: el hecho de que la presencia del hombre en el mundo posee, antes de la caída, una primitiva finalidad: rendir testimonio de la magnificencia divina (lo inefable), a través de todos y cada uno de los actos que todos y cada uno de los hombres realizan a lo largo de su existencia terrenal; esto es: probar *ante* Dios, como se lo ha probado Dios a sí mismo, «que su obra era buena». Este hecho, con el que se explicita la vocación testimonial y narrativa de la racionalidad judeocristiana, impone igualmente a los hombres una relación dialógica con Dios, por cuanto es su deber ineludible llevar y dar cuenta de sus actos y de la manera en que conservan o malogran la bondad originaria del mundo. Durante siglos, esa dimensión testimonial se continúa evocando y se percibe aun tras el sentido que sugieren los versículos protocolarios del Evangelio de Juan. Sentido sin duda muy profundo pero especialmente oscuro y oculto tras un lenguaje que explota al máximo sus recursos alegóricos. «En el principio», esto es, *antes* de la creación del mundo, sólo era el Verbo, y el Verbo era Dios. «Este era en el principio *con* Dios». El hizo todas las cosas «y sin él nada de lo que es hecho, fue hecho». «En él estaba la vida y la vida es la luz de los hombres». *Pero su obra no fue comprendida*: «[Porque] la luz en las tinieblas resplandece; mas las tinieblas no la comprendieron». Para que lo fuera, él mismo *envió* a Juan: «Este

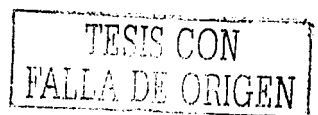
vino por testimonio, para que diese testimonio de la luz, para que todos creyesen por él». «No era él [Juan] la luz, sino para que diera testimonio de la luz»¹⁸

Pero la *caída*, el pecado original, consecuencia de la desobediencia humana y del mal uso de su libre arbitrio, trastoca el orden paradisiaco, introduce el mal en el mundo y provoca un vuelco dramático en la finalidad originaria de la creación. El pecado convierte lo que debía ser testimonio de toda la bondad y el amor que había puesto Dios en su obra suprema en justamente lo contrario. El castigo, inexorable y solamente comparable con el tamaño y la gravedad de la falta, convierte en mortales a los hombres, los aparta de la gracia divina y subraya amenazante la inminencia de su condena eterna, y así obliga a redefinir y reorientar el sentido testimonial de la finalidad originaria del ser y del obrar humanos hacia el reencuentro con la bondad y la gracia divinas y la búsqueda de la salvación, ya que Dios, en un acceso de muy humana cólera, ha decretado el fin del mundo y de los tiempos y preparado un "juicio final", para el que está de antemano convocada toda la humanidad, con el objetivo de premiar eternamente a quienes con sus acciones lo han honrado y castigar a quienes lo ofendieron con su incredulidad o por la comisión de actos reprobables.³⁹

Junto con la caída, y a través de la determinación gradual de sus más nefastas y negras consecuencias --sobre todo a través de los textos de los profetas bíblicos elaborados entre los siglos VIII y VI a. C.--, entran en juego nuevas consideraciones sobre el tiempo, la historia y la realidad del mundo humano. A partir de la caída, ya que «Adán pecó por toda la humanidad», el ser humano nace ya en falta, su constitución ontológica lo define ineludiblemente como *culpable*. «El mito adámico —escribe Ricoeur—, fue el fruto de las acusaciones que los profetas fulminaron contra el hombre: la misma teología que proclama

¹⁸ "Santo evangelio según San Juan", en *La Santa Biblia*, traducción española de la versión griega de Cipriano de Valera. Londres/Nueva York, Sociedades Bíblicas Americana y Británica y Extranjera, 1926, p. 102.

³⁹ Esta suerte de sincopa que desde el principio establece una diferencia irreductible entre el tiempo de la vida y el tiempo del juicio final (ubicado justamente "al final de los tiempos") va a crear una muchedumbre de problemas jamás superados o resueltos por el pensamiento judeocristiano, provocando la necesidad de un Purgatorio o de "lugares" sucedáneos en donde deberán, según algunos autores, "esperar" las almas su juicio, su salvación o su condena eterna. Mientras, para otros, el juicio se realiza inmediatamente después de la muerte del creyente, lo que implica la muy improbable *contemporaneidad* de lo finito y de lo eterno o que lo eterno "ya está aquí". Heredado al pensamiento medieval, este problema apurará el desenlace del pensamiento secularizado y varias formas de escepticismo radical.



la inocencia de Dios denuncia la culpabilidad del hombre.»⁴⁰ De ahí que el origen y la presencia del mal en el mundo solamente puedan asociarse a lo creado y particularmente a lo humano: «Precisamente porque “Yavé reina por su palabra”, precisamente porque “Dios es santo”, por eso sólo pudo entrar el mal en el mundo por una especie de catástrofe del ser creado; y esa catástrofe es la que intentará plasmar el mito nuevo en un acontecimiento y una historia, en los que la maldad original quede disociada netamente de la bondad original.»⁴¹ Con el claro establecimiento de lo que diferencia lo “santo” y lo “mundano”, cuyo corolario es el señalamiento enfático de la finitud y la labilidad del hombre, se subraya la condición sensible-profana de su historia, la que pasa a ser el relato de su redención o su condena eterna, enmarcado en las edades del mundo y ordenado por la sucesión de las generaciones. Aunque ese distanciamiento entre el hombre y lo divino no es absoluto. Los hombres, quienes a fin de cuentas poseen el don de la palabra, la luz de la razón, la fuerza de la fe y la posibilidad de la interlocución divina por efecto y vía de la revelación, pueden superar el pecado y trascender su condición finita en la medida que sus actos se apeguen estrictamente a las disposiciones divinas, amen a Dios por sobre todas las cosas, purifiquen y alejen cuerpo y alma de toda traza de pecado y, bajo toda condición y frente a cualquier tipo de prueba, por más dolorosa que ésta sea, permanezcan en la fe y con ella conserven la esperanza de que Dios finalmente salvará a los buenos y premiará a los justos. Todo depende de la sinceridad con la que se asuma la culpa originaria (confesión), el arrepentimiento con el que se califica (contrición) y la piedad con la que se solicita y acepta el fallo divino, que por definición no puede ser de otra manera sino *justo*.

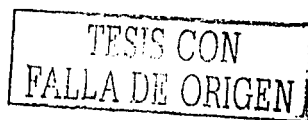
⁴⁰ Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1986, p. 391. En un sentido similar, aunque sentado sobre bases históricas y testimonios historiográficos exhaustivos, Rainer Albertz describe los cambios teológico-políticos que la llamada “crisis del siglo VII” y el mensaje de los profetas provocó en el ser y el pensar del pueblo judío a la caída de la monarquía y a lo largo del “segundo exilio”. Cambios, dramas, lecturas, “visiones” y respuestas histórico-teológicas que jugarían un papel sumamente importante en la construcción de una versión redentorista y escatológica de la historia a partir de Isaías y de la consolidación del mensaje mesiánico. Ver Albertz, Rainer, *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, 2 vols, Madrid, Trotta, 1999.

⁴¹ *ibidem*, p. 390.

III

El mensaje bíblico tiene, en un principio, un albacea y un receptor único: el pueblo judío. Es pues *su* historia, el relato secular de su propia e idiosincrática búsqueda de redención, lo que constituye el entramado que soporta la inteligibilidad del texto bíblico (y lo que nos conmina a pensar que la judía es una religión de historiadores). Empero, el señalamiento de un "pueblo elegido" no bloquea una característica esencial del pensamiento judeocristiano, que se agregaría a lo ya dicho y que asimismo lo dispone como un pensamiento con vocación histórica: su universalidad. Ya hemos dicho que el pecado de Adán, por ser éste el primer hombre, al revelar el mal como aspecto constitutivo de lo humano redefinió como pecadores a *todos* los hombres, como igualmente todos ellos conservan la posibilidad de aceptar piadosamente aquella culpa, introduciendo por mediación de la falta, la culpa y su expiación —por vía de penitencia— una primera apelación, que podríamos llamar abstracta, a la universalidad. Universalidad abstracta porque en un principio el formato de interlocución entre Dios y los hombres excluye a quienes no son judíos, y a quienes entre ellos no sean aptos para escuchar la palabra; lo que impone a Abraham, a Moisés y todos los guías de Israel el compromiso de asumir la conducción de su propia *genos*, cumplir y hacer cumplir las leyes que Dios mismo dictó como salvaguarda de la identidad étnica y cultural de las naciones judías y, de cara hacia el futuro, conservar, codificar y posteriormente llevar la palabra de Dios y su promesa de salvación a todos los confines del mundo, ya que, como señala el texto bíblico «...en *tu* simiente serán benditas *todas* las gentes de la tierra, por cuanto obedeciste a mi voz».⁴² Ahora bien, entre Abraham y los profetas, entre el arcaísmo de un pensamiento todavía tribal y la universalidad abstracta que anima las visiones y proclamas de un Jeremías, un Amós o un Isaías, median una continua reelaboración del mito adámico y la cadena de desgracias que protagoniza el pueblo judío, que desembocan en las conquistas asiria y babilónica, un segundo cautiverio y un segundo éxodo. Entre las consecuencias que se asocian a ambos hechos, el ideológico y el histórico, destacan la consolidación del discurso salvífico como clave de inteligibilidad y el paso de la universalidad abstracta, que compromete únicamente a los judíos en los asuntos de la salvación, a una forma más

⁴² Génesis, 22, en *La Santa Biblia*, p. 20.



concreta de universalidad, fundada, paradójicamente, en la individualización que supone la asunción personalísima de la culpa a la que conminan los profetas, en cuanto la historia los convence de que el pueblo judío, como tal, no tiene ya remedio, y que la salvación deberá buscarse por un camino individual y propio.⁴³ Solución paradójica, pero discursivamente pertinente, porque bajo esta segunda fórmula la culpa y la búsqueda de la salvación individualizada diluyen las fronteras idiosincráticas y tribales del pecado y su penitencia, porque ya no comprometen únicamente a un pueblo, sino a *todos* los hombres

Pero aún hay más, y es que esa piedad descubre la dimensión comunitaria del pecado al mismo tiempo que su dimensión personal; el "corazón" malo de cada uno se identifica con el "corazón" malo de todos, formando un nosotros específico, el "nosotros pecadores", que une a la humanidad entera en una culpabilidad solidaria e indivisa (...) Esto es lo que hizo posible el mito adámico, esa universalización virtual que implicaba la confesión de los pecados. Al nombrar el mito a Adán, al hombre, ponía de manifiesto esa universalidad concreta del mal humano. Así es como el espíritu de penitencia crea en el mito adámico el símbolo de esa universalidad.⁴⁴

Como apunta Ricoeur, el mensaje profético contiene ya la pauta para una universalización consecuente de la dialéctica de la salvación. Sin embargo, la superación definitiva de esa condición de privilegio y compromiso, asignada por Dios al pueblo judío, y sólo a él, que parecería no ajustarse plenamente con la dimensión universal de la culpa, y, por lo tanto, del posible perdón, encuentra en la persona, la vida y el mensaje de Jesús el gozne sobre el que gira la universalización real e histórica del pensamiento cristiano, el que asegura en lo inmediato su condición de posibilidad y después su universalización concreta, fundada ésta precisamente en lo que *no toma, critica o radicalmente rechaza* de la tradición judía. La crítica del fariseísmo que se hilvana sutil o toscamente en los evangelios y adquiere en Pablo concreción y virulencia doctrinaria, se resuelve a la postre en un viraje que concentra en el Cristo —en su persona, en su pasión, en su resurrección y en su próxima venida— y no en la ley o el pacto originarios, todo lo que propiamente concierne a

⁴³ «Los profetas se vieron apoyados y confirmados en sus logros por los destinos trágicos del pueblo judío, que consideraban como un castigo recurrente de Dios. De hecho, las pruebas por las que atravesó el pueblo judío tenían algo que ver con el carácter dialéctico ambivalente del judaísmo, con esa unión paradójica de una existencia terrenal peculiar con una tendencia universal.» Kahler, *E. Historia universal...* p. 126. Ver Albertz, Reiner, *op. cit.*, pp. 472-473.

⁴⁴ Ricoeur, Paul, *op. cit.* p. 391.

la salvación: «Porque él ha venido a quitar los pecados del mundo».⁴⁵ Lo que desplaza del mensaje y de la práctica cristianos el contenido moral de la predicación profética y el irrestricto cumplimiento de todos y cada uno de los preceptos de las leyes mosaicas y la *Torá* —pilares históricos, jurídicos y morales en los que se sostenían el sentido de la identidad y la existencia misma de la nación judía— y establece en su lugar, por un lado, la pregunta personal, pero asimismo universal, por el merecimiento de la gracia divina; y, por otro, la esperanza colectiva en la segunda venida del Mesías. Porque Dios ya no le impone al hombre ley alguna,⁴⁶ sino el ejemplo de una vida *santa* —el hijo unigénito que envió a la tierra en prueba de su amor y «para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna» (Juan, 3: 16)— y el camino de luz que conduce a su gracia a través de la *fe* del creyente en él y en Cristo, la *esperanza* de que los justos serán finalmente salvados «cuando el tiempo llegue» y la *caridad* con la que espontáneamente deberán realizarse todos y cada uno de los actos de la vida «mientras el tiempo llega».

Ese tiempo indeterminado, el juicio final, se fue definiendo paulatinamente en los escritos proféticos hasta adquirir siglos más tarde, en el Apocalipsis y los textos paulinos, la condición de hiato catastrófico y definitivo en el que se destruye todo lo que alguna vez fue creado y da inicio, para siempre, el reino de Dios; un “más allá” en el que permanecerán eternamente las almas de los hombres justos, de aquellos que el día del juicio fueron finalmente salvados porque tuvieron fe en Dios y a quienes él, por ello mismo, les confirió su gracia, el perdón y la garantía de una vida *espiritual* eterna. Pero lo importante en este caso no es, para nosotros, quién se salva y quién no y qué camino elige para ello, sino la rigurosa determinación teleológica, propiamente *escatológica*, que desde entonces adoptará el conjunto de la racionalidad cristiana y que más adelante hará extensiva a toda práctica discursiva que se estructura a partir de ella.

⁴⁵ «Empero antes de que viniese la fe, estábamos guardados bajo la ley, encerrados para aquélla fe que había de ser descubierta. De manera que la ley nuestro ayo fue para llevarnos a Cristo, para que fuésemos justificados por la fe. Mas venida la fe, ya no estamos bajo ayo; porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis vestidos. No hay Judío ni Griego; no hay siervo ni libre; no hay varón ni hembra: porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús». “Epístola del apóstol Pablo a los gálatas”, 3: 22-28, *La Santa Biblia*, Nuevo Testamento, p. 213.

⁴⁶ «Elsewhere in Galatians the language of freedom is to the fore. Once again Paul resorts to the Abraham narrative to contrast two covenants: one of bondage and one of freedom. For those who are in the messiah there is a new dispensation with new criteria for morality and a radical way of implementing that morality. Thus Paul can speak about the Spirit as the power which enables those who are part of the messianic community to fulfil the requirements of God.» Rowland, Christopher, *Radical Christianity*, Nueva York, Orbis Books, 1998, p. 37.



Los estudiosos que se han dado a la tarea de explicar las inflexiones decisivas del pensamiento cristiano a través del texto bíblico y sus escuelas patristica y canónica, no dudan en afirmar que la adopción de la perspectiva escatológica, introducida paulatinamente por los profetas Amós, Oseas, Miqueas, Jeremías, Ezequiel e Isaías, siglos más tarde continuada por el libro de Daniel, rubricada y enriquecida por la recuperación y la interpretación evangélicas del episodio mesiánico de Jesús y llevada a su desarrollo máximo por san Agustín, produce al interior de la racionalidad cristiana un viraje definitivo hacia el problema de la salvación —el que desde entonces adquiere tareas de integrador racional—, al tiempo que esboza una primitiva filosofía de la historia —la que muy pronto recibe el auxilio teórico que le procura la elaboración definitiva de las tesis providencialistas—, que sitúa en el futuro toda posibilidad de redención, desvela el sentido de la historia humana y fija para todo ser creado un término infranqueable. Lo notable de este esfuerzo reflexivo y escriturístico consiste en la factura de un hilo conductor en el que se engarzan y por el que cobran inteligibilidad histórica y concreción historiográfica los hasta entonces aparentemente deshilvanados, caprichosos y gratuitos actos de los hombres (o de Dios mismo); a lo que se agrega el trazo de una dirección, un objetivo definido e inexorable que conduce al mundo y a todo lo que le es propio hacia su desaparición: hacia el «fin de todas las cosas». Para algunos autores este es, justamente, el principio de la historia y el desenlace de la primera forma de conciencia histórica.

El concepto de historia es una creación del profetismo (...) Él consiguió lo que el intelectualismo griego nunca pudo crear. En la conciencia griega el historiar es sinónimo de saber a secas. Por eso, la historia sólo mira hacia el pasado para los griegos. El profeta, en cambio, es vidente (...) Los profetas son los idealistas de la historia. Su videncia creó el concepto de historia en cuanto ser del futuro. Así surge para la vida de los hombres y de los pueblos la idea de la historia.⁴⁷

Hasta qué punto estos señalamientos pecan de cierto anacronismo, por cuanto ponen en boca de los profetas bíblicos una conceptualización de la historia propia de la modernidad y absolutamente subsidiada por la idea moderna de progreso, es algo que solamente podrá ser contestado desde la modernidad misma. Mientras tanto, observemos con detenimiento lo presuntamente característico del discurso profético, ajeno ciertamente a

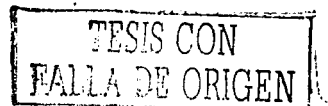
⁴⁷ Hermann Cohen: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*; citado por Löwith, *op. cit.* p. 138.

toda intención y traza filosófica, y juzguemos qué tanto hay en él que sea a la vez propio de una idea desplegada o restringida de la historia y cómo ésta idea participa en la configuración de la racionalidad cristiana. Con ese fin, avanzaremos algunas consideraciones sobre el significado, pertinencia y alcances de la expresión "sentido de la historia".

IV

Ocasionalmente se ha pasado por alto el hecho de que las nociones de sentido, fin y objetivo, referida ésta última palabra a la orientación reconocible en el curso de un proceso histórico, no son sinónimos.⁴⁸ Ni más ni menos porque aquello a lo que se refieren pertenece a planos de integración racional probablemente contiguos y seguramente interrelacionados, pero estructuralmente distintos. Aquí se aplican bajo la siguiente regla: sentido por *inteligibilidad*, fin como clausura, acabamiento o *finiquitación*, y objetivo como punto de arribo hacia el que se *orienta* el desarrollo de un proceso (por lo que eventualmente se confunde con uno de los significados habituales de la palabra *sentido*). El primero corresponde, en principio, a la tarea intelectual de recuperación, reconstrucción y expresión narrativa de algún fenómeno o proceso social o cultural y adquiere concreción a través de la pregunta que interroga por aquello que lo hace posible; o bien, lo que determina su presencia, sus formas y sus consecuencias observables. El llamado "sentido de la historia" es, siempre, efecto de una *imputación*, de una operación intelectual extrínseca al fenómeno con la que se pretende aprehender y expresar conceptualmente lo que el historiador encuentra en él de importante o significativo; para decirlo de otra forma: el único "sentido" que es imputable a los fenómenos históricos opera como una clave de inteligibilidad y apunta hacia el reconocimiento y la caracterización de las causalidades o los complejos motivacionales que en su momento los hizo posibles, y de ninguna forma legítima corresponde a una finalidad o a una orientación *intrínseca* al devenir histórico.

⁴⁸ En este error, hasta cierto punto predecible pero evitable, cae un pensador de la talla y de las pretensiones críticas de Popper, quien desde su individualismo metodológico identifica "causa" con "motivo", prohíbe toda generalización y descalifica sumariamente todo ejercicio historiográfico que no se atiene a la descripción de hechos particulares. Ver Popper, Karl R. *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza/Taurus, 1973.



Aunque también se aplica, sin que esto cause grandes problemas, porque puede entenderse como una derivación de aquel primer significado, como sinónimo de conciencia histórica, cuando nos preguntamos, por ejemplo, si los profetas bíblicos o los humanistas del siglo XIV tenían un "sentido histórico", es decir, si entendían las transformaciones de la vida social, cultural y moral de sus colectividades propiamente como historia o de acuerdo con algún otro régimen de inteligibilidad. El segundo significado se refiere directamente a los fenómenos y procesos mismos y se aplica para efectos de demarcación espacio-temporal; la palabra fin enuncia un *límite* a partir de cual el fenómeno en cuestión desaparece catastróficamente, se diluye o se transforma en otra cosa. En el ámbito de la historia, incluidas la conciencia y la imaginación históricas, dicha delimitación puede ser resultado de una operación reconstructiva que intenta ser rigurosa (como lo hace la historiografía cuando fija los límites de las edades del mundo, las civilizaciones o culturas), de una licencia especulativa o filosófica (cuando pretende, además de fijar límites agregar alguna peculiaridad definitoria) o, eventualmente, ilustrar la laxitud e indeterminación del espacio-tiempo mítico o religioso, cuando se propone evocar alegóricamente el principio o el fin del mundo. El tercero de los significados de la palabra sentido, más difuso y por tanto el que generalmente aparece a la raíz de las mayores confusiones, es atinente al desarrollo y curso de un proceso en cuanto éste presumiblemente se dirige (o no) hacia su finiquitación, o bien, hacia un objetivo o finalidad presuntamente fijada de antemano; objetivo que, en funciones de medida o escala comparativa, califica positiva o negativamente el curso de dicho desarrollo, en tanto la sucesión de eventos discretos que lo conforman efectivamente conducen hacia aquél. Como en el primer caso, ya en funciones de orientación o de medida, se trata más de una *imputación* introducida por el historiador, o por quien en todo caso recupera e historiza el fenómeno en cuestión, y menos de una *astucia*, aunque la tradición histórico-teológica e histórico-filosófica se empeñen en encontrarla en la Providencia divina, la Razón o la Ley eterna y suprahistórica que, se supone, rige el devenir del mundo. Indudablemente, puesto que no hay sentidos puros, ni autosuficientes, los cruces, los apoyos, las solidaridades y correspondencias que muestran entre sí las aplicaciones acriticas de la expresión "sentido de la historia" han propiciado confusiones, traslapes y yuxtaposiciones arbitrarias. Éstas van desde la disposición metodológica que prohíbe la aplicación de cadenas causales para explicar el pasado, o la búsqueda y el trazo hipotético



de tendencias históricas que *anticipan* un suceso —porque considera que toda acción humana es esencialmente contingente y en esa medida sus consecuencias son impredecibles—, hasta aquéllas que, a nombre del destino, la Providencia o las leyes naturales o históricas que presumiblemente rigen el quehacer humano, conciben un lugar de arribo inexorable para la humanidad, anuncian el fin de la historia y fijan un camino, único, para llegar a él. Ahora bien, con estos señalamientos, dado su carácter incompleto y provisional, no pretendemos haber resuelto casi nada en relación a los problemas que ha generado, y seguirá generando, la confusión de significados que penosamente arrastra la noción de “sentido de la historia”. Únicamente hemos querido hacer el señalamiento para transitar a lo largo de esta exposición persuadidos de que, por lo menos aquí, trataremos de evitar su aplicación de manera confusa, apresurada o irreflexiva.

V

En rigor, y de acuerdo con la pauta anteriormente establecida, la condición y la consistencia teológicas y escatológicas imputables a cualquier discurso que de acuerdo a la pregunta por el sentido de la historia equívoca o inequívocamente *apela* a una finalidad o a una meta son pertinentes, casi en exclusiva, a la tercera aplicación. Es decir, pertenecen fundamentalmente a elaboraciones discursivas de formato mítico, teológico o religioso que han logrado *invertir*, por así decirlo, el orden de la historia para situar en el futuro sus claves de inteligibilidad. Claves que generalmente adquieren concreción a través de estados o lugares no siempre muy bien definidos a los que tarde o temprano se llegará, pero que permiten introducir un principio de inteligibilidad capaz de dotar de un sentido, un límite, una orientación y una finalidad el aparente desconcierto que priva entre los deshilvanados, contingentes y gratuitos sucesos del mundo, los que interpretados bajo esta clave finalista *revelan* un orden definido y un sentido preciso: son etapas, peldaños, antecedentes que preparan y conducen a una meta en donde todo será mejor o, en sus versiones tristes, simplemente distinto a todo cuanto existe en ese ahora desde el que se formula la pregunta por el futuro. La tradición cultural de Occidente ha consagrado el calificativo *escatológico* para distinguir esa clase de elaboraciones discursivas, en razón de que ostensiblemente

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

fundan el orden y el sentido de los hechos en el *fin* inexorable al que conducen, en el *éschaton*.⁴⁹ A ese respecto el discurso bíblico ofrece un modelo insustituible; pero igualmente porque en él se barrunta una práctica originalísima de historia profética vale la pena detenemos en ello.

El concepto de un día del juicio cobró forma en Amós y fue redondeado detalladamente por los profetas de generaciones siguientes. La laguna que separa el presente y el futuro indeterminado del día del juicio que se espera, el advenimiento del Reino de Dios, se fue llenando poco a poco con las experiencias históricas del pueblo judío. Pues éste experimentó y sufrió la historia universal y, por ese medio, llegó a crear el concepto de historia universal. Resistió y sobrevivió a los sufrimientos padecidos durante los grandes imperios de los asirios, babilonios, persas, macedonios, y de esta manera se impregnó de la conciencia de la historia. Los otros pueblos orientales se desvanecieron y fundieron en la corriente. Los griegos se desarrollaron con independencia de los acontecimientos de Oriente, con los que sólo tenían una relación distante. Pero los judíos atravesaron por todos los cambios fundamentales, y son los únicos que tienen en su Dios eterno y su idea mesiánica un patrón para medir esos cambios.⁵⁰

En los señalamientos anteriores se revelan los rasgos fundamentales del discurso profético, los que, al ser más tarde recuperados y refuncionalizados por el pensamiento cristiano, configuran un ejemplo emblemático de discurso escatológico en tanto apelan a las postrimerías del mundo como elemento de inteligibilidad histórico-profética. Pero asimismo ilustran un caso de identificación acritica —de algún modo inevitable por tratarse de un discurso religioso que se apoya ostensiblemente en la inminencia del *fin* de los tiempos y el establecimiento del Reino de Dios— de los significados que porta la palabra sentido cuando se aplican al relato histórico. Dichos rasgos o señas características, a saber: el hecho de que el destino del devenir humano esté fijado de antemano y de que dicho trazo conduzca hacia un final inexorable, produce efectos que inciden profundamente en el significado y las funciones que se le asignan a la historia. En primer lugar, enunciada

⁴⁹ *Éschaton*, o *eschatos* (ἔσχατος) es una palabra griega que designa lo postrero, lo último. Escatología y escatológico son palabras modernas que designan lo relativo a las fases últimas de una cosa, una vida o un proceso, especialmente cuando se aplican a ideas concernientes al fin del mundo, de la humanidad o de «todas las cosas». En el discurso posmoderno, quien lo toma de Karl Löwith —para quien *toda* concepción moderna de la historia es escatológica en cuanto apela a la idea de *progreso*—, ha adquirido una connotación peyorativa que se aplica indiscriminadamente a todo discurso que apela al futuro probable, presumible o deseable de la condición humana. Ver Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, t. II, Madrid, Alianza, p. 972; Albagnano, Nicola, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, p. 424. Sobre el uso y el abuso de la palabra “escatológica” para calificar una supuesta filosofía “marxista” de la historia ver, a favor (del abuso), Luc Ferry, *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*, México, FCE, 1991; en contra, Manuel Cruz, *Filosofía de la historia*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 102.

⁵⁰ Kahler, E. *Historia universal del hombre*, op. cit. p. 130.

enfáticamente la inevitabilidad de ese final, descrito él mismo como el ámbito de la salvación eterna, pero permaneciendo indeterminado *en el tiempo*, todo lo que sucede o deba suceder en el tiempo y la historia *reales* adquiere el sentido que aquélla meta le confiere, y se explica y legitima en el relato en función de lo mucho o poco que su realización conserve de la orientación precisa, porque solamente ciertos actos humanos conducen a la gloria divina. La consecuencia moral de esta determinación es evidente: fijado el objetivo, establecidas las leyes en las que se señala qué se puede y qué no se puede hacer, decir o pensar para alcanzar la gracia; facilitado el arribo de los justos a la gloria por intermediación y guía del Mesías, corresponde entonces a los hombres, y sólo a ellos, alcanzar o malograr la empresa y conducir su vida y sus actos terrenos, bajo cualquier circunstancia, en el sentido o con el rumbo que determina ese destino prefijado.

De esta forma, el carácter testimonial que primitivamente tenía el relato bíblico adquiere un sentido *programático*, aunque sublimado en una expresión profética cuyo ejemplo más completo y bello es posiblemente el libro de Daniel;⁵¹ una ceñida y sorprendentemente fiel reconstrucción alegórica de la historia a partir de la descripción del auge y destrucción de cuatro ciudades/civilizaciones paganas (Egipto, Babilonia, Persia, ¿Macedonia?, ¿Roma?)⁵² que representarían igualmente las cuatro edades del mundo que preceden al Reino de Dios a lo largo de un proceso cuya inteligibilidad descansa en dos recursos discursivos solamente aplicables de manera legítima en la expresión escatológica: por una parte, el uso *regulativo* de la indeterminación temporal en la que se sitúa el juicio final, lo que permite no sólo un ordenamiento plausible de los hechos que ahí se presentan como *futuros*, sino su valoración como *pasos* que conducen hacia el Reino de Dios y que nos conminan a creer en él y en su promesa; por otra parte, el que, aun cuando su circunstancia se sitúa en el siglo VI y su asunto y desenlace narran en talante futurista una serie de eventos que efectivamente tuvieron lugar en el medio oriente entre los años 580 y

⁵¹ En el libro de Daniel, texto judeo-helenístico (siglo II a.C.) y el más antiguo apocalipsis que sobrevive, la visión cíclica se vuelve instrumento del mensaje del advenimiento del Salvador mediante la periodización de la decadencia. Las cuatro edades míticas son metafóricamente identificadas con las cuatro potencias históricas que sucesivamente subyugaron a los judíos. Ver Kahler, E. *¿Qué es historia?* México, FCE, 1966, p. 53.

⁵² La duda se establece sobre la falta de acuerdo que los intérpretes han sostenido a lo largo de los siglos. Filón de Alejandría, quien analiza el texto al promediar el siglo I, cuando Roma apenas inicia sus años más espléndidos, se pronuncia por las primeras "cuatro ciudades"; en el mismo sentido, pero casi tres siglos después, opina san Agustín. Lo importante, en todo caso, no es el haber sido destruidas a causa de su paganismo, sino el hecho de que sus días y su destino estaban ya fijados y resueltos de antemano y formaban parte de una suerte de "preparación evangélica" tan histórico-escatológica como inevitable.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

169 a. C., su redacción se efectuó muy probablemente alrededor del año 150 a. C.⁵³ Con toda certeza, éste no es el único caso de retrodicción imputable a la Biblia, tratándose de un texto cuyo contenido, ordenamiento y consagración definitiva consumió tanto tiempo, pasó por tantas manos y sirvió a muy distintos intereses. Pero eso no es tan importante como el hecho de que en un texto de esa naturaleza el *éschaton* permite articular, sin contradicción aparente, un relato que a fin de cuentas respeta la sucesión cronológica y la linealidad fáctica en la que se presentan los eventos que narra, con un principio de inteligibilidad que ostensiblemente los trasciende, y que al mismo tiempo hace inútil toda consideración causal o sensible-profana de los fenómenos porque funda la objetividad y la legitimidad de su versión de la historia en el *crédito* que por fe o convencimiento podamos otorgarle, y «...tal cosa sólo es posible y sólo tiene sentido porque se basa en el presupuesto del esquema judeocristiano que pervierte el sentido temporal del *historien*, como hacemos también cuando hablamos de manera recurrente de ciertos hechos y discursos "históricos", los cuales para demostrar su historicidad piden de entrada un crédito al futuro».⁵⁴

Ahora bien, este crédito, que objetivamente *pervierte* el historiar, no carece de bases ni de garantías, porque justamente el modelo escatológico de interpretación del pasado «se convierte en una predicción *a posteriori* que entiende el pasado como una *preparatio evangélica* y la valora, en general, como una mera etapa previa de futuras realizaciones».⁵⁵ El ejemplo más completo y desarrollado de interpretación de la historia en términos escatológicos lo constituye la obra señera de san Agustín: *La ciudad de Dios*. Sin embargo, éste es mucho menos un ejercicio de interpretación histórica que un ambicioso y bien dispuesto montaje argumentativo sobre los fundamentos últimos de la *verdad* revelada, y su ámbito es estructural y determinadamente *teológico*. «La ciudad de la que habla Agustín está claramente definida desde el principio de la obra. Dios es su fundador y su rey: ella vive, aquí abajo, de la fe: *ex fides vivens*; peregrina entre los impíos: *inter impios*

⁵³ *Panorama bíblico*. Instituto filosófico-teológico agustiniano s/f. Kahler, Erich. ¿*Qué es historia?*, p. 53, quien escribe: "El libro nos ofrece dos variantes de esta combinación [las cuatro edades/ciudades], una en el segundo capítulo, otra en el séptimo y el octavo; la primera escrita probablemente antes y la segunda después del reinado del seléucida Antioco Epifanes, o durante él. Ambas son profecías a posteriori y se fundan en la escatología de la época"

⁵⁴ Löwith, *op. cit.* p 136.

⁵⁵ *idem*.

peregrinatur, el término de su peregrinación es el cielo: *in stabilitates sedes aeternae*. Se trata pues, de la historia de una ciudad sobrenatural en su origen y en su esencia». ⁵⁶

Si tradicionalmente, y siempre un poco más allá de sus señalamientos sobre la historia y la historicidad, se ha encontrado en Agustín una filosofía de la historia, ha sido a cuenta de la *mala fama* de ésta, del olvido o la minimización a la que se reducen los esfuerzos de los autores bíblicos en el sentido de una *integración racional* de la historia en el cuerpo de sus elaboraciones doctrinarias y, en fin, por efecto de las secuelas que en calidad de plagio, desarrollo o complemento, de las ideas agustinianas se han seguido cultivando a través de los siglos al amparo de la teología, como en Joaquin de Fiore o en Bossuet, aunque pretendan presentarse de otra forma.

Aparte de esta influencia [de la Iglesia] sobre el curso de los acontecimientos, Agustín ocupa ciertamente un puesto especial en la formulación del pensamiento histórico. Ni que decir tiene que no fue lo que se consideró durante mucho tiempo, el que inauguró la "filosofía de la historia". Lo que le importaba no era la historia sino la operación de la creación de Dios. De hecho invalidó el medio mismo de la historia, que es el tiempo. ⁵⁷

De manera que podemos considerar la intervención de Agustín como un esfuerzo de *teologización* de la historia, que asimismo se propone reducir a *verdad canónica* todo cuanto pueda sugerir el conocimiento del pasado y, por mor de un escatologismo atemperado por el providencialismo, todo cuanto pueda *esperarse* del futuro. Y su mayor virtud consiste, en este plano, en la reelaboración sistemática y unitaria a la que sometió los dogmas histórico-salvíficos ya inscritos en los textos bíblicos. Lo que de todas formas no hubiera sido posible sin un Filón, sin la refutación de Celso por Orígenes, sin un Eusebio o un Orosio. ⁵⁸

⁵⁶ Gilson, E. *op. cit.* p. 157.

⁵⁷ Kahler, E. *¿Qué es...?* p. 87.

⁵⁸ Como se sabe, el pensador judío Filón de Alejandría, contemporáneo de los apóstoles, discute y aporta elementos importantes para la interpretación del texto bíblico, entre éstos, el sentido del tiempo, el significado metafórico de los "días" a los que alude el *Génesis* y el carácter universal del *etnos* iniciado por Abraham como sucedáneo del *genos* tribal de los primeros tiempos. Por otra parte, se debe a Orígenes la elaboración más completa de la refutación del tiempo cíclico de los antiguos, a Eusebio la cronologización rigurosa de la historia anterior y posterior a Cristo y a Orosio, contemporáneo y amigo de Agustín, la primera historia, la *Historiarum adversus paganos*, en la que se aplican las tesis y las pautas interpretativas agustinianas. Ver, Gilson, E. *op. cit.* pp. 153-162.



VI

Lo característico de las concepciones medievales sobre el tiempo y la historia no es propiamente su unidad, su coherencia o su vigencia generalizada —en claro contraste con la perceptible integralidad que caracteriza a una formación racional que se estructura a partir de un complejo paradigmático prácticamente *único*: el canon teológico-ideológico cristiano—. Siendo heredera de una concepción dualista de temporalidad, proveniente de la idea de la absoluta inconmensurabilidad entre una eternidad completamente ajena a toda consideración de indole temporal concreta y una vida terrenal ceñida rigurosamente al tiempo, al cambio y al envejecimiento de las cosas, pero igualmente aceptando como principio ontológico la eminencia de lo espiritual, la esencia y la forma sobre lo accidental o fenoménico, la idea cristiano-medieval de la historia no puede dejar de ser contradictoria o, como prefiere caracterizarla el medievalista Arón Guriévich, “paradójica”.³⁹ Todo esto es explicable porque la formación racional sobre la que se desarrolla aquella idea lleva inscritos en sus principios básicos una serie de problemas de indole filosófica que, presos en una matriz teológica de pensamiento, no llegan siquiera a formularse de manera adecuada y, por lo mismo, a responderse satisfactoriamente. Sin embargo, justamente porque *el resto* de la racionalidad medieval presenta un alto grado de integración y de coherencia es necesario perseguir y caracterizar lo que de historia y de idea de la historia conservan y expresan sus manifestaciones más concretas.

En primer término, algo que parecería ser primordial es el hecho de que el conjunto del pensamiento medieval presenta un fuerte e inevitable sentido *alegórico* o *simbólico* como efecto de una serie de dispositivos teórico-discursivos a través de los cuales tratan de articularse dos principios filosóficos evidentemente contradictorios: la dualidad *ontológica* de todo cuanto *es* (lo eterno y lo creado) y el enunciado propiamente *teológico* de la

³⁹ Guriévich, Arón. *Las categorías del pensamiento medieval*. Madrid, Taurus, 1990, p. 30. Con respecto al tiempo, o mejor dicho al carácter distintivo y contradictorio de los tiempos bíblicos, Agustín, en un intento de conciliación, establece tres esferas temporales que suponen distintos grados de eternidad: la eternidad divina (*aeternitas*), el tiempo humano (*tempus*) y, entre ambas el *aevum* «dimensión de los seres del todo espirituales que fueron creados pero son inmortales». Ver Kalthor, E. *¿Qué es...?* p. 83.

consustancialidad ser/existencia—. ⁶⁰ Es decir, la medieval es una discursividad cuyos significados se sostienen, legítima y racionalmente, sobre un horizonte de aprehensión y expresión cognoscitiva que concibe y conceptualiza la realidad a partir de una escisión fundamental entre lo espiritual y lo material, lo intemporal y lo finito; lo que, por una parte, determina la irreductibilidad de los emplazamientos y recursos gnoseológicos pertinentes en uno y otro casos cuando se refieren a la realidad del mundo creado (lo finito/terrenal) frente a la realidad divina (lo eterno/espiritual); pero, por otra, no vacila en afirmar la identidad o la consustancialidad de todo cuanto existe cuando lo gnoseológico se subordina a lo teológico para afirmar la *realidad eminente* y la verdad incontrovertible de lo increado (Dios, lo infinito/trascendente). De manera que el Dios/verbo cristiano, cuyo ser se identifica con lo exclusivamente espiritual/intemporal, está y no está en el mundo; es la negación determinada de lo estrictamente terrenal pero no deja de estar presente en todo lo que atañe al siglo; aunque tal presencia no se manifiesta jamás de manera directa y perceptible sino a través de eventos y figuras sucedáneos, regularmente milagrosos o sobrenaturales. Este modo de ser y de manifestarse lo divino hace obligatoria, para quien se hace cargo de ello, la construcción de una estrategia de aprehensión cognoscitiva y de un discurso que se estructuran y efectúan bajo las normas y con el cometido de una interpretación, de un *desciframiento* cuya meta ideal sería la aprehensión y la expresión *perfectas* de todo cuanto indirecta y alegóricamente nos informa de aquella presencia/eminencia de lo divino en todo cuanto existe. Dios es verbo/espiritu, esencialidad pura, pero su ser es *inefable* cuando no se resuelve en existencia. Es por ello que la obra de Dios: su *palabra*, revelada por el Espíritu Santo a los patriarcas, profetas y escribas del discurso bíblico; la *vida ejemplar* de su único hijo, Cristo, encarnación del ser divino, y el *hombre*, asumido como su creación máxima en el ámbito *unificado* de lo sensible y lo espiritual, constituyen su manifestación *epónima* y, por tanto, lo único dotado de existencia y realidad, por lo que es a estas figuras a las que se debe interrogar para, a través de ellas, y

⁶⁰ Como se verá más adelante, aunque sin entrar en detalles por no ser nuestro tema y por estar su exposición y tratamiento sistemático muy lejos de nuestro dominio, la idea de la consustancialidad llevada a sus últimas consecuencias parece contradecir la tesis de la dualidad. La que solamente se sostiene a condición de conferir a una de las partes (habitualmente la terrenal), y siempre "en préstamo", una realidad que de suyo esencialmente carece. Deudor estructural del platonismo y el neoplatonismo, el pensamiento cristiano nunca dejará de apelar a la dualidad cuando se trata de establecer la diferencia entre lo celeste y lo mundano, lo intemporal y lo finito, lo divino y lo humano. Aunque tampoco dejará de recurrir a la identificación *ser/existencia* cuando se trata, como en Orígenes, de demostrar que todo cuanto existe es creación divina y, por existir, tiene "algo" de divino. Ver Gilson, E., *op. cit.*, pp. 52-57.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sólo de ellas, llegar a Dios y a su verdad. Como manifestación fundamental de una realidad así concebida, aquéllas tres representaciones esenciales/existenciales de lo divino procuran, siempre y cuando sean correctamente aprehendidas e interpretadas, todas las claves de inteligibilidad de lo que verdaderamente importa: su mensaje. Un mensaje de amor y de esperanza que consistiría —desde que la reelaboración profética del mito adámico y la calificación del hombre como ser esencialmente *culpable* lo separaron de la gracia y lo hicieron mortal—, en la *promesa* de que a los justos, y solamente a ellos, está destinada la salvación eterna. Empero, es el caso de que éste es un mensaje que Dios tampoco expresa de manera explícita o directa, porque no corresponde a él, sino a los hombres dotados de espíritu, razón y libre arbitrio, aprehenderlo correctamente, creer en él y a través de sus obras y su paso efectivo por el mundo perderse en el mal o ganar la eternidad del cielo. De modo que la búsqueda de respuestas al cuestionario básico del imaginario medieval (el que pregunta por la salvación), se orienta y conduce necesariamente por la vía del desciframiento, de la interpretación de todo aquello en lo que pueda intuirse la presencia de Dios en el mundo y la existencia de un mensaje, un aviso, una *esperanza*. Lo que en el horizonte de sentido del hombre medieval privilegia todo evento o fenómeno natural, sobrenatural o humano en el que se presume la participación directa y fehaciente de Dios o la enunciación de su mensaje. Aunque en primerísimo lugar, y articulados fuertemente entre sí, se destacan las tres figuras mencionadas: 1) la *revelación* explícita de su *alianza* con los hombres y la *promesa* de salvarlos —recuperada en el cuerpo del texto Antiguo Testamento—; 2) el periplo *terrenal* de su hijo unigénito: Jesús —cuya vida, palabra y ejemplo rubrican los términos de la revelación y ofrecen garantías renovadas para la salvación, asunto de los Cuatro Evangelios y del conjunto de textos que forman el Nuevo Testamento—; y, por último, lo que no le dá menos importancia, 3) el *ser* y el *hacer* el hombre mismo, su misión testimonial, su *doble* naturaleza, sus virtudes y sus vicios, el contenido explícito e implícito de su conciencia, su paso por el mundo y el conjunto de condiciones que hacen posible, o no, su salvación eterna —dado que el hombre es interlocutor terrenal de lo divino y protagonista único del drama de la salvación.⁶¹

⁶¹ En un segundo plano, porque también es obra divina, el mundo *natural* figura eventualmente como objeto de interpretación simbólica, tal y como se lo entiende todavía en tiempos de Giordano Bruno. Sin embargo, en el ámbito de la teología su atractivo como materia de preocupación intelectual y como objeto de desciframiento va diluyéndose durante la Edad Media, ya que su facticidad, la que en rigor constituye una

En estas condiciones, la pregunta por la realidad pasa, sigue pasando necesariamente por lo que desde y a través de la Biblia se recupera, se afirma, se supone o se adivina en ella de divino, de ejemplo, de *designio*. Si a esto agregamos una consideración de lo práctico-natural en la que igualmente se manifiesta una doble naturaleza —su esencia y su fenómeno—, tenemos ante la mirada un «modelo místico de mundo»⁶² en el que cohabitan lo real y lo fantástico y en donde las empiricidades, al ser aprehendidas y explicadas únicamente en calidad de símbolo, pierden sus cualidades originales para adquirir connotaciones alegóricas.

...este mundo de pequeñas dimensiones y que podía ser contemplado entero, estaba extraordinariamente saturado. Junto a seres, objetos y fenómenos terrestres incluía otro mundo, surgido de la conciencia religiosa y de las supersticiones (...) el doble sentido simbólico del mundo lo hacía enormemente complicado y cada fenómeno podía interpretarse, y era necesario hacerlo, de diferentes maneras: era preciso ver, detrás de su envoltura visible, su esencia oculta a la mirada física. El mundo de los símbolos era inagotable.⁶³

La *intelligentia* medieval procura distinguir y separar sus estrategias de interpretación y establece varias modalidades para la lectura y la comprensión del texto bíblico, el que de acuerdo con los principios racionales vigentes designa y establece los límites de inteligibilidad de la realidad misma. Se habla así de una interpretación *literal* y de una interpretación propiamente *mística* de las Sagradas Escrituras, la que a su vez podría llevarse a cabo de tres modos distintos: un modo *alegórico*, un modo *tropológico* y un modo *anagógico*.

De esta manera el texto era objeto, en conjunto, de cuatro interpretaciones. En primer lugar había que entenderlo todo desde un punto de vista fáctico (era la interpretación "histórica"). En segundo lugar, ese mismo hecho había de ser contemplado como expresión analógica de otro acontecimiento. Así, los acontecimientos descritos en el Antiguo Testamento tenían también, además de su sentido inmediato, otro sentido, velado, alegórico, que designaba los acontecimientos de que habla el Nuevo Testamento (la interpretación "alegórica") (...) En tercer lugar, el texto recibía una interpretación moralizadora: el acontecimiento dado se veía

especie de negación determinada de lo propiamente espiritual divino, únicamente nos proporciona un ejemplo no problemático de la magnificencia, perfección y omnisciencia de su creador, ante lo cual no resta preguntar nada sino maravillarnos, como nos lo recuerda Bonifacio III.

⁶² Guriévich, *op. cit.* p. 81 y ss.

⁶³ *Ibidem*, pp. 92 y 105. «El simbolismo cristiano —escribe Guriévich— doblaba el mundo y daba al espacio una dimensión nueva, suplementaria, invisible para los ojos, pero comprensible a través de toda una serie de interpretaciones. Estas múltiples interpretaciones se inspiraban en las palabras de san Pablo: "la letra mata, el espíritu vivifica"».

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

como un ejemplo moral de conducta (era la interpretación "tropológica") (...) En cuarto lugar, se revelaba en el acontecimiento una verdad religiosa sagrada (era la interpretación "anagógica", es decir, sublime).⁶⁴

Cabe señalar que otros autores⁶⁵ igualmente reconocen y consignan esas cuatro formas de interpretación del texto bíblico, pero introducen un matiz terminológico que contribuye a clarificar las cosas. Para éstos, los exegetas medievales prescribían la lectura *literal* cuando efectivamente se buscaba en la Biblia un testimonio de "lo que ha pasado"; una lectura *simbólica* cuando lo que se requería era establecer la *concordancia* entre los hechos y los textos del Antiguo y el Nuevo Testamento buscando en unos y otros los antecedentes simbólicos de un acontecimiento *futuro*; una lectura divina o *revelada*, que se aplicaba tanto a los hechos como al texto y que buscaba en ellos los indicios, los rastros o los signos de un mensaje divino; y, por último, una lectura *teológica* cuyo cometido sería establecer canónicamente las pautas de inteligibilidad, de legitimidad y, sobre todo, de *verdad* de aquellos hechos, signos, mensajes y designios. De esta forma una misma noción o un solo hecho podía ser objeto de cuatro interpretaciones complementarias: «Jerusalén era, en el sentido literal, la ciudad terrestre; en el alegórico, la Iglesia misma; en elropológico, el alma justa; y en el anagógico, la patria celeste. Interpretado consecutivamente, todo el Antiguo Testamento era reportado a un solo y único sentido: la anunciación del inevitable nacimiento de Cristo y de su gesta redentora.»⁶⁶ Por supuesto cada una de estas lecturas estaba reservada para lectores de distintos tipos y beneficiarios de muy diversos niveles de saber o de distribución social del conocimiento. De manera que solamente incursionaban en las lecturasropológica y anagógica los teólogos de oficio, mientras las lecturas literal y simbólica se reservaba al bajo clero y a los legos letrados cuando del texto bíblico se trataba, porque en el caso de las grandes masas de siervos y campesinos, ajenas del todo al alfabeto, lo literal-histórico se comunicaba por vía de la

⁶⁴ Citando al exegeta Rábano Mauro, Guriévich escribe: «El sentido literal informa sobre lo que ha pasado; la alegoría te enseña aquello que crees; la moral te indica cómo has de obrar; la analogía te revela aquello hacia lo que tiendes»- *ibidem*, p. 106

⁶⁵ Ver, West, D. y S. Zimdars-Swartz. *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*. México, FCE, 1983.

⁶⁶ Guriévich, *op. cit.*, p. 106

palabra hablada y lo alegórico se trasponía al simbolismo de los edificios religiosos o al aleatorio rendimiento discursivo de los ritos y ceremonias litúrgicas.⁶⁷

En estas circunstancias, la interpretación literal era, dado el caso, la que trataba de aprehender el contenido del texto desde su facticidad, como *hecho histórico*; lo que agotaba la interpretación en la simple testificación y glosa del “ir y venir” de las generaciones o en el ensayo de una cronologización de eventos significativos normada por el tiempo y el calendario bíblicos —aunque, como en el caso de los primeros historiógrafos cristianos, digamos un Eusebio o un Orosio, lo más ceñida posible al tiempo histórico y a la historiografía del mundo conocido—.⁶⁸ Pero lo importante no son los límites metodológicos que desde una historiografía desarrollada pueden percibirse y denunciarse en una de sus formulaciones primitivas, sino el hecho de que la historiografía cristiana, aun cuando se presume verdadera en cuanto informa “sobre lo que ha pasado”, porque ese “pasado” está en la Biblia y ésta es la palabra de Dios revelada a los escribas y profetas de su pueblo elegido, adolece de un fundamento racional intrínseco. Es decir, no encuentra sus claves de inteligibilidad en el examen de las condiciones históricas de posibilidad de los eventos que consigna (tal y como ya lo hacía la historiografía griega en su mejor momento) sino en los recursos y posibilidades interpretativas que para el efecto le proporcionan las lecturas alegóricas, tropológicas y anagógicas y el método de la concordancia. De manera que la recuperación y eventual comprensión de “lo que ha pasado” quedan sujetas a lo que sobre ello puedan aportar las lecturas pertinentes, con lo que el sentido histórico de los acontecimientos, esbozado en el carácter libre del arbitrio humano, en el potencial creativo de su doble naturaleza y en el reconocimiento de su protagonismo, hipoteca su peculiaridad terrenal a favor de la búsqueda de un sentido *oculto* que lo sobredetermina desde el cielo. Aquí lo empírico es lo de menos.⁶⁹ Si la Biblia dice a la letra en el capítulo 6 del libro de

⁶⁷ *ibidem*, p. 107, «Si las interpretaciones simbólicas de las Sagradas Escrituras resultaban complicadas para los no iniciados y siguieron siendo sobre todo el “pan de los teólogos”, por el contrario, el simbolismo de los edificios religiosos, su organización, su decoración, absolutamente todos los detalles del templo, así como los ritos y ceremonias religiosas que se celebraban en él, iban dirigidos a todos los cristianos y habían de instruirles en los misterios de la fe.»

⁶⁸ Ver Valdeón, Julio. “El mundo cristiano (antiguo y medieval). En *Filosofía de la Historia*, (Edición de Reyes Mate), Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 1993, pp. 49-57; Carbonell, Charles-Olivier, *La historiografía*, México, FCE, 1986, pp. 33 y ss.

⁶⁹ Carbonell, Ch-O. *op. cit.*, p. 47: «La crónica atribuida a Fredegario, que fue escrita hacia 660, cuenta tantos solecismos y barbarismos como palabras. Su fondo no vale más que la forma, si hemos de creer el juicio que sobre ella da Adolfo Bartoli: “Credulidad, confusión e ignorancia exceden en ella todo límite; nos

Josué: «...y los sacerdotes tocaron las bocinas: y aconteció que como el pueblo hubo oído el sonido de la bocina, dió el pueblo grita con gran vocerío, y el muro cayó a plomo...»⁷⁰ lo único que la interpretación histórica puede hacer es asentar el sitio y la toma de Jericó como *hecho* (es decir, como algo que sucedió *tal y como lo narra el texto bíblico*) y, en el mejor de los casos, tratar de ubicarlo en el encadenamiento del acontecer terreno y establecer una datación congruente con otros hechos a la sazón contemporáneos. Ya que la consideración analítica y reflexiva de lo fáctico corresponde a otros niveles y modos de lectura, el sentido y la significación históricos del hecho se hipotecan a lo que de símbolo, ejemplo, mensaje o designio se reconoce en él, lo que hace a la postre *prescindible* el conjunto de parámetros históricos, sociales, económicos, geográficos, materiales, ideológicos, psicológicos y temporales que concurren en la generación y el desenlace de un evento y abre el paso a otro tipo de consideraciones en donde lo fantástico o lo sobrenatural cobran un inusitado rendimiento explicativo y plena ciudadanía racional, ya que, a su manera, efectivamente *explican* cómo, por qué y con qué fines Dios, a partir de una suerte de proyecto histórico-salvífico concebido por él mismo y ejecutado por los hombres en el camino de su redención, *dispuso* en su momento la destrucción de Jericó.⁷¹ De esta manera, cada hecho histórico o cada evento significativo en la vida de los hombres representa un acto de la intervención divina; y los hechos históricos adquieren un valor netamente religioso. En el horizonte de significación en el que se desenvuelve la racionalidad cristiano-medieval el sentido de la historia está, pues, en el descubrimiento de Dios.⁷²

La historia, género mayor, no es en el mejor de los casos sino la sirviente de la moral —las *Vidas de santos* son edificantes—, de la teología —las cronografías universales revelan el plan de Dios— o de las vanidades clericales (...) Singular situación de la historia debida a

encontramos en un mundo en el que el pensamiento ha caído tan bajo que mueve a compasión, un mundo en el que ya no existe el concepto de historia.» Menos radicales, Guričvich, Valdeón o Saïtta, consignan que aun los más representativos autores medievales, como Gregorio de Tours, Beda el Venerable y san Bonifacio, componen su relato historiográfico mezclando hechos y narraciones que no pueden dejar de ser fantásticos o sobrenaturales, porque para ellos el sentido de lo real y su principio de verosimilitud no los excluía ni cuestionaba su verdad.

⁷⁰ Josué, 6: 16, en La Santa Biblia, p. 233.

⁷¹ De hecho, la interpretación literal no puede ser cabalmente histórico-factual porque parte de un postulado indecidible si no se recurre a la fe y si no se renuncia a la infalibilidad del texto bíblico; *la Biblia dice la verdad*.

⁷² Guričvich, *op. cit.* p. 139.

una cultura cristiana que logra extirpar de la *Sacra Pagina* —asi es como se designa a la teología— lo que fundamenta el cristianismo: la historicidad.⁷³

VII

Para la mayoría de los autores que se han hecho cargo de la historia y de la idea de la historia en la Edad Media, esta sobredeterminación de lo teológico sobre lo histórico no lesiona ni compromete el señalado, a nuestro juicio de forma exagerada, sentido histórico del pensamiento cristiano-medieval; del que muchos de ellos celebran su capacidad para hacer concurrentes y complementarias dos concepciones de la temporalidad y, por lo tanto, dos concepciones de la historia que en realidad se contradicen: la que asume la vida y el desarrollo de la humanidad como “el paso de las generaciones” —con lo que ello implica en términos de linealidad temporal, cambio, evolución, transformación y decadencia de civilizaciones enteras—, y la que entiende esa vida y ese paso, en su articulación, continuidad y desenlace eterno, como *realización* del designio divino. Sobre esa base, y obviando toda crítica, se considera que la elaboración de una filosofía de la historia orientada hacia la fundamentación y la justificación de un “fin de la historia” de aliento y traza escatológicos bien puede cohabitar —y de hecho cohabita— con una concepción del tiempo y de la historia como sucesión lineal e irreversible de empiricidades. Dado que la primera —explican— enuncia y califica el sentido, el propósito y la verdad del plan divino, a la segunda, necesaria e inevitablemente asistida por la verdad que sobre dicho plan enuncia y garantiza la primera, corresponde buscar en el estudio de los hechos únicamente los rastros y las consecuencias de la realización terrena de aquel plan. Eso es posible, se añade, porque la filosofía de la historia y la historia cristiano-medievales se sustentan en una noción de hombre cuya esencia y facultades espirituales básicas —el alma, la razón y la libertad de elección— encuentran su sentido, su razón de ser y su espacio de realización en lo que eventualmente haría unitario y continuo el devenir histórico y permitiría la idea de una historia universal del hombre: el reconocimiento de la culpa (sustrato de la universalidad) y la búsqueda de la salvación (sentido de la historia factual).

⁷³ Carbonell, Ch-O. *op.cit.* p. 54.

Sin embargo, existen motivos suficientes para considerar la participación protagónica de los hombres en la historia cristiana como una estratagema. Entre aquellos, podemos considerar propiamente central la ambigüedad que desde siempre ha distinguido y puesto en entredicho la facultad de *libre arbitrio* cuando sobre ella gravitan de modo inexorable las improntas del pecado y la culpa. Con la finalidad de fijar los límites de la idea cristiano-medieval de la historia como hecho verdaderamente humano, debemos dar un pequeño rodeo por el ámbito de la conciencia del hombre medieval, para buscar en ella, en su constitución, aquélla "libertad" que Pablo prometía. Para ello situaremos nuestra intervención en el marco de los modos y los tiempos en los que se generalizaron aquéllas prácticas de sí a través de las cuales los sujetos, en cuanto individuos, fueron expresamente convocados a «establecer relaciones consigo mismos, a reflexionar sobre sí, a conocerse, a examinarse, descifrarse y transformarse, siempre a través de un trabajo sobre sí mismos.»⁷⁴ —Prácticas que en el Occidente medieval caracterizaron dicho conocimiento a partir de una *conciencia individual culpable*. No es éste un problema menor, sobre todo si extraemos de su examen la conclusión provisional de que el hombre del medioevo accedió a la conciencia de sí por la vía de la *esclavitud* y no, como habitualmente se pretende, por la vía de la *libertad*.

La culpa, y la culpabilidad como *contenido* de la conciencia —lo que hace irrenunciable la búsqueda de la salvación—, no ilustran cualquier práctica cultural sino una suerte de "trabajo *sobre* uno mismo" (Foucault) que pone en juego una serie de operaciones subjetivas que sitúan el conocimiento de sí en el plano de una realidad determinada. Con esta apelación a las condiciones en las que se ejerce efectivamente un *trabajo* se tendría que mostrar que tanto el conocimiento de uno mismo como la conciencia individual que le acompaña son fenómenos históricos que responden a situaciones concretas. No es ignorado por nadie que la hegemonía y el dominio ecuménico de la Iglesia Católica se asociaron, desde siempre, a la influencia multiplicadora y a los efectos aglutinantes derivados de la estrecha vigilancia y el severo juicio que todos y cada uno de los miembros de la cristiandad deberían ejercer sobre los actos de su comunidad y sobre sus propios actos. La

⁷⁴ Martiarena, Óscar. *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*. México, Universidad Iberoamericana, 1999.

cristiana, dice Marc Bloch, es una religión de historiadores; pero a la vista de su celo fiscalizante y punitivo se podría agregar: *de policías y de jueces*. Gestadas y desplegadas en un espacio espiritual estrechamente vigilado, las ideas que participan en la construcción del sujeto moderno se asocian con un conjunto de procesos prácticos de individuación solamente reconocibles alrededor de los siglos XI y XII. El relevo de experiencias expiatorias de la culpa como la confesión canónica y la penitencia pública son ejemplos pertinentes, aunque aislados, de la transformación profunda y generalizada por la que entonces atraviesan la socialidad y la espiritualidad en Occidente.⁷⁵ Sin embargo es posible, como estrategia para alcanzar una comprensión más completa de la formación y el desarrollo de la conciencia y la conciencia históricas, llevar las cosas más atrás, hasta aquellos momentos de inflexión espiritual, consignados puntualmente por la Biblia, en donde a los hombres les fue dado hablar desde sí, por sí y para sí mismos.

Desde siempre, por la triple vía de la vigilancia, el castigo y una forma poco desarrollada del juicio introspectivo, la afirmación de la individualidad fue un elemento indispensable para la transmisión y difusión del verbo divino. La interpelación *personal* es el vehículo preferido por Dios cuando se trata de hacer llegar a los hombres sus mensajes y advertencias. Sin embargo, una relación como la que suponen los diálogos que, digamos, un Noé, desde su particular idea del mundo y de sí mismo *puede* establecer con Dios, no autorizan a afirmar la presencia de un verdadero conocimiento de sí mismo o una plena y desarrollada autoconciencia en los hombres de los que habla el Pentateuco. Los primeros personajes bíblicos acatan, no *disciernen*; a veces reniegan, pero no *argumentan*. Solamente más tarde, probablemente a partir del discurso de los profetas, sería dado hablar de cierta conciencia individual. Porque sólo a partir de estos textos se pueden efectivamente encontrar y caracterizar como prácticas de sí un conjunto de ideas, juicios y reflexiones señaladamente introspectivas que a su vez se resuelven como conocimiento de uno mismo; con la nota distintiva y determinante de que ese conocimiento se efectúa bajo el signo de la culpa, por lo que la conciencia de sí de los personajes bíblicos aparece, siempre, articulada al pecado, a su ineludible penitencia y a su providencial enmienda.

Paul Ricoeur señala que probablemente durante el cautiverio en Babilonia (presunta consecuencia punitiva infringida por Dios al su pueblo elegido como efecto de un pecado o

⁷⁵ *idem*.

una falta colectiva) se ha generado la necesidad de construir un sujeto ya no colectivo o tribal sino individual, capaz de hablar y honrar a Dios en nombre del yo personal e individualizado.

Desde el momento en que la predicación del pecado comunitario dejó de significar la perspectiva abierta de una elección, para mostrar tan sólo que se habían cerrado las compuertas del destino sobre un pueblo en masa, hubo que poner la esperanza en la predicación del pecado individual y de la culpabilidad personal. En efecto, si el pecado es individual, también podrá ser individual la salvación; aun en el caso de que no pudiese reproducirse el Exodo de Egipto en otro Exodo equivalente de Babilonia, aun en el caso de que se aplazase indefinidamente el día del Retorno, todavía brillaría un rayo de esperanza para cada individuo particular⁷⁶

Es decir: ante la desesperación, ante el nihilismo que abate a todo un pueblo esclavizado, deportado, ajeno a sí en todos los órdenes, incapacitado para buscar una enmienda o un perdón *colectivos*, los profetas del destierro proponen la salvación por la vía de la conversión individual y de las elecciones personales que señalan a cada uno como malvado o justo ante Dios y ante sí mismo. Salvación obtenida con el recurso de una Nueva Alianza en donde la ley se grabará en lo profundo del ser y se escribirá en los corazones de aquellos que, por eso mismo, serán *escuchados*.⁷⁷ Por supuesto, en función del papel central que en todo ello cumplen el nuevo estatuto individual del pecado y el propio compromiso con el arrepentimiento y la redención, se explica la presencia de una forma particular de introspección y una nueva categorización de la culpa. En favor de este novedoso recurso concurren por una parte la fuerza de las cosas —destrucción del Estado, deportación y esclavitud de sus súbditos, pérdida de un referente y una identidad comunitaria— y, por otra, el tipo de interpelación marcadamente personal con el que se componen el discurso y los mensajes de los profetas: «Te doy a escoger entre la vida y la muerte: elige el bien y vivirás» se había escrito en el Deuteronomio apelando a un yo todavía en construcción cuya *posibilidad de elegir* entre el bien y el mal lo califica como individuo; y cuya elección expresa lo determinará como responsable directo de sus actos: de su propia vida, si escoge el bien, y de su propia muerte, si escoge el mal. En su formulación más tosca, asociado a la comisión de ciertos actos, el pecado constituye un atentado en contra de una prohibición

⁷⁶ Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus, p.264.

⁷⁷ Tal y como lo explicita de manera felicitante el mensaje cristiano post-evangélico, es decir, el de los textos paulinos y, sobre todo, el Apocalipsis.

expresa y la ruptura unilateral de la Alianza. Su medida específica es la ley; su castigo expedito es la muerte, su castigo diferido y sacramental es la penitencia. El temor al castigo y su irremisible ejecución definen automáticamente al penitente; lo mismo da que éste sepa o no qué leyes infringió, que se dé cuenta de la falta y de la gravedad de la falta: *pecó* y con eso basta. Bajo una forma todavía no desarrollada, y por lo tanto aún no transformada por la impronta de la conciencia individual, la culpabilidad deriva directamente del acto transgresor, sin que entre éste y su castigo medie alguna forma de consideración consciente. Ser culpable sólo significa estar dispuesto a soportar el castigo y a constituirse en sujeto de punición, tanto si se entiende en qué y por qué se falta o no. Solamente más tarde la pena expresa el *dolor* de haber faltado al deber, se interioriza como conciencia de la culpa y se resuelve como penitencia. Pero aquí lo que brilla por su ausencia es la posibilidad de libre arbitrio y, sobre todo, de cualquier forma de conciencia histórica. Los hombres aparecen en el texto bíblico como objeto de la cólera divina (o de su amor) y como instrumento de sus designios. Así, ni siquiera es concebible en ellos el discernimiento de un sentido trascendente o de una finalidad cuyos propios actos, empero, supuestamente procuran y garantizan; los hombres del Antiguo Testamento actúan *bajo amenaza*, y el sentido de sus acciones se agota en una presunta eficacia salvífica para la que no se señalan o no existen tiempo ni medida; por lo que tampoco se articula en ellos ninguna forma o sentido de la historicidad. Curiosa "religión de historiadores" en la que no participa una verdadera idea de la historia.

Pero los límites con los que choca la conciencia histórica de la racionalidad judeocristiana —y su heredera cristiano-medieval— no derivan exclusivamente de la ausencia de una consideración verdaderamente historizante de los hechos o de un sentido de la historicidad; sus límites, por ahora referidos a lo que al hombre y a la conducta humana concierne, son estructurales, y responden, por una parte, a ese mismo proceso de individuación en el que deriva y a la postre se resuelve la interpelación divina, y, por otra, al papel que en ello cumple la tipificación de la culpa como *mal uso* de la libertad individual. Es decir, sus límites los fija la parábola providencial en la que se despliega la existencia —el acto que da inicio a la historia humana: la caída, y el que la clausura, el juicio final— en donde lo que los hombres hagan o dejen de hacer *no cambia un ápice su trazo, su orientación y su destino*. Pero, igualmente, aquellos límites los justifica el hecho

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de que, por ser su propia historia un proceso providencial, pero no *histórico*, sus actos únicamente parecen tener efecto en la salvación o la condena del individuo aislado, pero no en la humanidad, presunta protagonista de la historia universal. La culpa imputable a la descendencia adámica no es todavía discernible del pecado, porque éste es solamente una falta y no "conciencia de la falta"; conocimiento de uno mismo que es, según Ricoeur, la forma desarrollada y plena de la culpa. Para que ésta aparezca y para que se despliegue plenamente, es necesaria la intervención de la figura de la responsabilidad; lo que solamente sucede mucho tiempo después de la primera venida del Mesías. La responsabilidad es un valor indefinible al margen de su obligada remisión a actos, a conductas, en donde "no hacer" es, por sus efectos, "hacer algo". Aplicada exclusivamente a lo que se hace o se deja de hacer, su función sería meramente adjetiva: califica y separa en campos distintos los actos a los que se refiere. Por supuesto, esa función es posible única y exclusivamente cuando aquellos actos forman parte de un código de comportamiento previamente establecido; ni más ni menos, el código que define al pecado como falta y a ésta como acto trasgresor de una prohibición expresa o como omisión dolosa del cumplimiento del mensaje cristiano. Mas el desplazamiento hacia la conciencia de culpa que provoca la introducción de la figura de la responsabilidad no se sostiene, únicamente, con sus tareas adjetivas. Ser o aparecer como responsable de cualquier acto culposo implica un proceso más o menos complejo en el que se destacan, por ahora, tres momentos: Primero: *saber* que el acto realizado constituye una falta; es decir: ser capaz de contrastar el acto con el código que lo califica. Segundo: *aceptar*, pero ahora concretamente desde el yo que sabe qué es una falta, *que se es el agente de la misma*, esto es, que la falta ha tenido lugar como resultado de una acción que se reconoce como *propia*. Tercero: *reconocer* que la comisión de la falta fue efecto de una *elección* y que en las mismas circunstancias en las que tuvo lugar *pudo haberse evitado*. La referencia a las circunstancias es aquí definitiva en cuanto *aisla* radicalmente al actor, le permite experimentar introspectivamente el poder y las consecuencias de su capacidad de elección y, a través del reconocimiento de su responsabilidad, saberse y aceptarse como sujeto culpable. Este saberse, reconocerse o aceptarse es lo que en conjunto llamamos conciencia; y la aparición de la conciencia individual siempre trae consigo importantes consecuencias cuando se trata del sujeto aislado, pero no así cuando se trata de comprender la historia.

El trabajo de discernimiento que en principio provocó la aceptación por parte del sujeto aislado de su responsabilidad en la comisión de actos transgresores le ha permitido asimismo desarrollar una conciencia de sí. En particular una forma de la conciencia que experimenta negativamente la facultad humana en la que se sustenta la individualidad recientemente conquistada: el poder de elegir. No el poder hacer o dejar de hacer sin más, sino la posibilidad de escoger qué se hace o qué no se hace respecto de aquello que la ley prescribe. El problema es que dicha posibilidad no está presente, como supone Ricoeur, en el tiempo y el contexto histórico de los textos bíblicos ni probablemente en todo el pensamiento cristiano-medieval. La conciencia de sí a la que se accede a través de la conciencia de culpabilidad se produce en cuanto los actos individuales presuntamente transgresores se miden y se contrastan *introspectivamente* con los deberes y las prohibiciones que la ley o la palabra de Cristo señalan. El pecado en cuanto falta, llamémosle *objetiva*, en cuanto violación expresa de la ley divina, reclama directa e inmediatamente su castigo, su penitencia. Como en el mundo bíblico Dios *todo lo ve y todo lo sabe*; como todo pecado se comete por definición "ante Dios" y significa la ruptura unilateral de la Alianza, el cumplimiento de la pena es ineludible: «el que peca morirá». La pena, pues, no es bajo ninguna circunstancia negociable a través de sucedáneos como la confesión o la contrición. Quien elige el pecado elige, contemporáneamente, la penitencia, que es inexorable. Aquí no cabe el arrepentimiento; no cabe una figura salvífica ni tampoco hay espacio y ocasión para otro tipo de prácticas de sí que vayan más allá de la transformación del yo, que, como sucede con Job, se asocia a las funciones individualizantes de la aceptación irrestricta de la propia culpa. Sólo será posible trascender la determinación propiamente *judicial* que caracteriza la formas primitiva y cristiana de la conciencia y la subjetividad occidentales cuando siglos adelante aparezcan nuevos ámbitos para la reflexión introspectiva y, con ella, nuevas oportunidades para enfrentar al sujeto individual única y exclusivamente consigo mismo. Cuando el yo, en el curso de una nueva y radical transformación, sea capaz de aceptar y reconocer que el pecado no es en sí mismo el acto con el que se comete una falta, sino la intención (en el sentido moderno de *proyecto*) que voluntaria y libremente anima el acto de pecar. Pero entonces habremos llegado ya a los umbrales mismos de la modernidad.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

De acuerdo con ello, es posible probar que el pensamiento judeocristiano, ni el primitivo ni el desarrollado, se proponen superar la condición de extrañamiento y de esclavitud en la que se debaten la individualidad y la conciencia cuando, sin opción concreta o alternativa alguna, se someten a la voluntad divina. En uno y otro casos, tanto la ley y su brazo ejecutor, como la promesa y la garantía de que el individuo finalmente será salvado, permanecen ajenos, *externos al sujeto*. Porque ese ejercicio primitivo de la subjetividad tampoco pone en cuestión la posibilidad real de elegir ni las circunstancias en las que *objetivamente* se elige. Frente a la falsa disyuntiva «Dios o nada» y en un plexo de posibilidades limitadas, la facultad humana de elección y la primera forma de la subjetividad individual tienen verdaderamente pocos lugares adonde ir. «Es bien difícil comprender cómo Dios pudo inicialmente conceder al ser humano —a Adán— libre albedrío para pecar o no y luego otorgar a los elegidos la bienaventuranza última, por pura gracia. Pero suponer que Dios daría al fin al hombre un “libre albedrío” *incapaz*, por divina gracia, de pecar, es un absurdo retorcido *Donde no hay elección, no hay libre albedrío.*»⁷⁸ Generadas en y a través del pecado; sujetas a la centralidad de la culpa; asumidas internamente como conciencia de culpabilidad; medidas y calificadas con una ley externa y sólo oscuramente revelada; resueltas en un castigo o penitencia que efectivamente *cobra* la falta pero cuyo *pago* no garantiza necesariamente la salvación, las prácticas de sí de los sujetos cristianos no producen, no *pueden* producir bajo ninguna consideración o circunstancia algo más que una conciencia de sí completamente *enajenada*. En contra de lo que Ricoeur y otros autores⁷⁹ afirman sobre la facultad de *libre albedrío* para justificar su insistencia en una idea desplegada de la historia en el mundo cristiano-medieval, *desde la noción de individualidad propuesta por la racionalidad que la soporta no existe un lugar adecuado para el ejercicio de la libertad*. Sin embargo, con base en este señalamiento tampoco es posible afirmar que quince siglos más adelante aquel lugar ya existe. Frente a la indudable emergencia de una subjetividad capacitada para la contrición y algunas otras prácticas individualizantes, cabe preguntar si el conocimiento de uno mismo que hasta mediados del siglo XVII aún deriva de la centralidad de los preceptos de la Iglesia, del pecado y de la culpa, puede verdaderamente provenir del “mal uso de la libertad”. Es decir,

⁷⁸ Kähler, E. *¿Qué es...?* p. 86 (subrayados nuestros).

⁷⁹ Ver S. Sobrino y M. Beauchot, “Introducción” a San Agustín, *Tratados*. (Introducción, selección y notas de M. Sobrino y M. Beauchot). México, SEP, 1986, pp. 21-26.

si con arreglo a la obligatoriedad de "pensarse bajo el signo de la culpa" existen realmente más opciones para el sujeto de las que anteriormente encerraba la propuesta «Dios o nada»; o si la modificación de las condiciones históricas y espirituales en las que se construyó la nueva individualidad efectivamente permitió el desarrollo de una subjetividad *emancipada*.

Precisamente como mentis a la tesis que enuncia el libre albedrío como recurso de individuación (el que, como reconoce Ricoeur, en las condiciones descritas no es sino *servo arbitrio*), durante los siglos XII y XIII algunos sectores de la clase señorial vuelven la vista hacia la memoria y la reconstrucción histórica del pasado con el objetivo de afirmar otra forma de subjetividad individual, capaz de superar la individuación por vía de la culpa porque apela a lo que de experiencia y saber de sí procuran los eventos en los que se participa, y cuya huella o rastro se testimonia en las transformaciones observables en la vida práctica. «La memoria feudal testimonia un horizonte mental en donde el objetivo supremo es la propia actualización de la persona como individuo (...) La memoria como autoconciencia presenta la catástrofe del mundo pasado y sitúa la responsabilidad moral de los individuos como argumento decisivo para transformar las leyes rectoras de la comunidad».⁸⁰ Es decir: el *sentido histórico* que los medievalistas y otros historiadores de la historiografía encuentran en el pensamiento teológico de inspiración trascendental y escatológica no es propio ni se desarrolla adecuadamente en el seno de la formación racional cristiano-medieval, sino que surge y se desarrolla, justamente, en el contexto histórico-cultural que prelude y efectúa la decadencia y la disolución de la Edad Media.

VIII

El núcleo racional del plan divino se articula, en lo fundamental, a partir de dos objetivos: 1) la ratificación efectiva y continua de la primitiva *alianza* de Dios con los hombres (la que se mantendrá todo el *tiempo* que él mismo considere necesario), y, 2) el cumplimiento, circunscrito a los justos y pagadero hacia "el fin de los tiempos", de su *promesa* de redención y de una vida eterna. Es claro, empero, que tal alianza y tal promesa tienen como condición básica de posibilidad el cumplimiento irrestricto y cabal de lo que a

⁸⁰ Ruiz Doménech, J. M. *La memoria de los feudales*. Barcelona, Argos/Humanitas, 1984, p. 109.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

los hombres corresponde en ello: aceptar su condición culpable y buscar la salvación única y exclusivamente por los caminos que Dios, que es puro amor, ha trazado para aquellos que creen en él y obedecen sus mandatos, en el entendido de que los desvíos y desencaminamientos conducen al pecado y a la condena eterna. Así, el “ir y venir de las generaciones” en el mundo terrenal no puede ser otra cosa que una *historia mística de la salvación* y, al mismo tiempo, el horizonte práctico-espiritual en el que a través de sus actos los hombres procuran (atenidos a la esperanza) la *realización* del designio divino, al tiempo que reconocen y piadosamente aceptan (convencidos por la fe) la *garantía* de que la promesa de salvación y vida eterna será finalmente cumplida. El problema consiste, sin embargo, en el hecho de que aquel periplo terrenal e histórico de la humanidad —como efecto inevitable del modo en el que se ha efectuado su recuperación testimonial, su narración, su escritura y su interpretación histórico-filosófica— únicamente ha encontrado satisfactorios su inteligibilidad y su sentido apoyado en el principio gnoseológico que concibe, aprehende y expresa la facticidad como metáfora, alegoría o modelo de una realidad *esencial* que no sólo la trasciende, sino *enajena y porta su verdad*.⁸¹ Se trata, así, de una idea restringida de la historia de cariz teológico-religioso que al concebir a Dios como autor y conductor *absoluto* de lo que fue, es y será, sistemáticamente traiciona y hace nugatorias las potencialidades de la razón y la libertad humanas; de una filosofía de la historia que se afana en hacer teórica y discursivamente compatibles las nociones de eternidad y temporalidad, historia y providencia, designio divino y voluntad humana, sin haber encontrado una respuesta a sus diferendos gnoseológicos, o que hace honor a su condición de “sierva de la teología” en cuanto enuncia como pauta única de inteligibilidad y de sentido históricos precisamente lo que *no es historia*, lo que le permite articular una idea restringida y absolutamente sublimada de la historia, consistente y solidaria con la matriz de la formación racional que domina en todos y cada uno de los niveles y modos de configuración del mundo medieval: la fábula de un Dios-creador que en plena y eterna soledad concibe un plan providencial (con un principio y un fin inexorables) en cuyo curso

⁸¹ Por lo que es posible pensar que en sentido estricto el capítulo teológico-filosófico la racionalidad cristiano-medieval no entiende la realidad, el tiempo y la historia de manera *dualista*, en la que cada parte conserva su esencialidad, tal como lo hace Descartes, sino concibe una realidad, un tiempo y una historia transitoria y estratégicamente *escudidos* en donde una parte es real y la otra ficticia, una es modelo y otra es copia, una es verdadera y otra falsa; y en donde lo ficticio, la copia y lo falso, por carecer de *esencia propia* únicamente *son* cuando por medio de su opuesto se les confiere un ser *accidental*, prestado, difuso y transitorio.

histórico-terrenal (el que no puede prescindir del concurso y la manipulación *astuta* de los hombres) se plasma su voluntad, se hacen patentes su amor a la humanidad y su justicia, y se realizan al pié de la letra sus designios. —Los que por medio de la administración “suciamente judía” de las figuras de la *alianza* y la *promesa*, la explotación erística del drama de la *culpa* y el *perdón* y la extrapolación escatológica de una “vida eterna” consuman el vaciamiento y el despojo de sentido de lo que, concebido de esa forma, no es en ninguna de sus manifestaciones una historia universal de la humanidad.

Estas limitaciones de la racionalidad cristiano-medieval no afectan solamente la configuración de sus elaboraciones teóricas. Su idea de la historia no es menos paradójica y contradictoria que sus derivaciones doctrinarias, propagandísticas o las propias de la cotidianidad. Para los hombres comunes, aunque éstos no pretendan llevarlo a concepto, la historia y la historicidad conservan, en principio, el mismo estatuto escindido del tiempo y la historia bíblicos. Pero muy lejos de la sofisticación filosófica, dominada por la prueba ontológica, el misterio de la trinidad, la transustanciación y el *éshaton*, los hombres medievales experimentan su vida y sus afanes prácticos en una suerte de presente sincrónico y eterno en donde la temporalidad propiamente dicha, misma que se percibe en el cambio y el envejecimiento de las cosas, no consigue articularse a una temporalidad o a una historia reales, porque éstas ya les han sido expropiadas por la Providencia, cuyos designios son inapelables, pero, sobre todo, porque aun sus pormenores más nimios ya han sido trazados de antemano; en el imaginario medieval, rendido a la búsqueda de la salvación, no es el futuro terrenal lo que determina el carácter de los actos humanos: aquí, lo que priva es el pasado.

El tiempo presente, en la conciencia de las gentes del medioevo cristiano, no está tanto preñado de futuro cuanto impregnado, sobrecargado de pasado. En comparación con el “tiempo inicial” —el tiempo perenne de la Biblia, tiempo que dura eternamente—, el tiempo terrestre, tiempo que pasa, es efímero. Es el “tiempo de los fenómenos” y no el “tiempo de las esencias”, y es, por tanto, independiente. El tiempo es sólo una variación superficial de un mundo inmóvil en el fondo.⁸²

⁸² Guriévich, *op.cit.* p.144.

Dios "es el que es" desde el principio hasta el fin de los tiempos, y aun *después* del fin de los tiempos; mientras el hombre no pasa de ser «un gaudul contemporáneo». ⁸³ Pero entonces la verdad, aun la verdad del sentido común, no está condicionada por el tiempo; la experiencia del envejecimiento y la evidente transformación de los ámbitos en los que tienen lugar las experiencias humanas ni se asumen ni se problematizan como historia; la inmensa mayoría de los hombres vive únicamente la experiencia del tiempo de la naturaleza y el paso de las generaciones: «esto significa que el carácter histórico del hombre estaba desprovisto de verdad, que la historia terrestre no poseía valor propio ni autenticidad y no era más que una sombra». ⁸⁴ Es, pues, la historia sagrada la que marca el ritmo y el sentido de las cosas mundanas. El presente, en el que se desarrolla la vida misma, no es, como afirma Guriévich, independiente; su ser "ya estaba escrito", mientras su devenir, en cuyo curso los hombres únicamente actúan como *medio*, tiene una y sólo una dirección: el fin de todas las cosas.

IX

Después de este ya dilatado recorrido por la historia conceptual de la historia en el pensamiento judeocristiano y cristiano-medieval, es posible reconocer en él un esfuerzo, ciertamente desarticulado y episódico pero coronado finalmente por cierto éxito, para incorporar y hacer valer una idea *teológica* de la historia en la base misma de la racionalidad bajo cuya hegemonia finalmente se integra, y se explica, el ser del mundo medieval. Hay que decir, empero, que dicha idea no escapa a la esencial e irreductible escisión ontológica y ontogenética que determina la noción de realidad que la sustenta, ni a la impronta antihumana y escatológica que la dota de sentido. De manera que la consideración histórica de la facticidad en cuanto tal, de la vida y los hechos de los hombres en cuanto tales, y nada más, en la racionalidad cristiano-medieval se hipoteca al sentido necesariamente trascendente y místico que puede conferirle una discursividad orientada por completo a la justificación doctrinaria del terrorismo divino y eclesástico y

⁸³ La expresión es de Mario Benedetti, y aparece en *El cumpleaños de Juan Ángel*.

⁸⁴ Guriévich, A. *op. cit.*, p. 144.

obsecadamente remisa a mantener comercio con el siglo, si no es por la vía del sincretismo, la sublimación interpretativa y las extrapolaciones analógicas. Con ello, como ya lo afirmaba y denunciaba Feuerbach hace 150 años, el pensamiento cristiano se exhibe como modelo de *enajenación* y, por ser él mismo un pensamiento enajenado, bloquea de facto el desarrollo de una idea desplegada de la historia. La esencial irreductibilidad de lo divino y lo terreno, la frecuente intromisión de la Providencia en los asuntos mundanos y la inexorabilidad de un fin trazado de antemano impiden, siquiera plantear, la pregunta por lo que de verdaderamente humano, y por lo tanto histórico, conservan el hacer, el pensar y el esperar de generaciones enteras. Y no deja de ser significativo el hecho de que esa expropiación de la historia y de la voluntad humanas se fundamente y justifique a través de una formulación que debemos a Agustín, el supuesto padre de la filosofía de la historia quien, empero, no tiene recelo para afirmar

Por lo respectivo a esta vida mortal, que en pocos días se goza y se acaba, ¿qué importa que viva el hombre que ha de morir bajo cualquier imperio o señorío? Porque no veo que importe para la salud y buenas costumbres y para las mismas dignidades de los hombres que unos sean vencedores y otros vencidos, salvo aquel vano fausto de la honra humana, con el cual recibieron su galardón los que tanta ansia tuvieron de él, y tantas guerras sostuvieron por su logro (...) Y ¿qué son todos los hombres sino hombres? Que si la perversidad del siglo permitiera que los virtuosos fueran los más honrados, aun de este modo no habría motivo para estimar en mucho la honra humana, porque es humo de ningún peso y de ningún momento.⁸⁵

En cuanto fe, en cuanto esperanza cuyo contenido se define negativamente como expectativa, como aplazamiento de la salvación y ésta, a su vez, como el gozo eterno de una gracia de la que no es posible conocer en la tierra sino *profesías*, el *cristianismo no tiene historia, ni procura la concepción y la factura de una historia*. La intención programática que nutría la impaciencia de los profetas y todavía conservaba un tinte histórico-pedagógico en la saga apostólica, con Agustín y la secular institucionalización del canon da por concluidos los compromisos del cristianismo con la historia que se *hace* desde el mundo mismo.

⁸⁵ San Agustín, *La ciudad de Dios*. México, Porrúa, 1998, pp. 118-119. A partir de estos señalamientos concluye Kahler: «O sea que lo ocurrido en la tierra, lugar de la *Civitas* terrena, no tiene importancia para Agustín. Lo que le importa es sólo la *Civitas Dei*, y esta comunidad tiene en efecto una evolución que, sin embargo, consiste nada más en el proceso de creación de Dios». Kahler, *¿Qué es...?*, p. 83.

3.4. La historia y la formación racional de la modernidad temprana.

Asumiendo una sensata apelación,⁸⁶ aquí no vamos a tratar de decir *qué es* la modernidad, ni a establecer puntualmente sus límites histórico-cronológicos o histórico-culturales. Por un lado, porque dicho esfuerzo ya ha sido llevado a cabo con mayor o peor fortuna por toda una legión de pensadores, quienes explican la emergencia, consolidación y permanencia histórica de la modernidad a través de la a veces lenta y gradual, a veces irruptiva y violenta presencia, generalización y hegemonía social, en proporciones planetarias, de ciertos fenómenos y procesos característicos, tal y como pueden serlo: la mercantilización de todas las cosas y el establecimiento de un mercado mundial, las revoluciones industrial y comunicativa, la formación de estados nacionales, la institucionalización instrumental de lo jurídico-político, el reordenamiento clasista del sujeto social en perspectiva igualitarista, el democratismo, la secularización de la vida moral y espiritual, la racionalización creciente de los procesos socioculturales y la tecnificación de sus procedimientos, la universalización de la cultura y las formas de vida de Occidente y la construcción de una imagen científica del mundo —con lo que se habría dado cuenta de lo fundamental— Por otro, porque a la vista de los objetivos que se ha trazado este trabajo, y muy especialmente por lo que atañe al examen y la consideración reflexiva de la generación y el desarrollo de la idea moderna de la historia, todo lo que se

⁸⁶ Como uno de los escasos efectos halagüeños derivados de la discusión que durante los últimos treinta años ha pretendido afirmar la *novedad* radical de la racionalidad contemporánea de cara al pensamiento precedente, nos hemos persuadido de que existen esfuerzos a los que por múltiples motivos es necesario renunciar. Entre éstos, la vieja y arraigada manía adámica de dar un nombre propio a *todo* evento, fenómeno o proceso que cruce nuestra mirada, llevada al paroxismo por la configuración positivo-taxonómica del saber, es uno de los primeros candidatos al olvido (o, piadosamente, a su *epojé*), sobre todo cuando aquello que se pretende definir “clara y distintamente” se manifiesta a través de registros humanamente incontables y presenta múltiples y muy diversas estratificaciones o modos de configuración, tal y como pueden serlo las llamadas edades del mundo o lo que la tradición historiográfica ha consagrado como eras, modos de producción o formaciones socioculturales, cuyos nombres jamás podrán ilustrar la inabarcable variedad y la enorme riqueza que guarda *todo un mundo*. Por supuesto, podíamos haber tomado el camino ¿fácil? y repetir con Luc Ferry, quien lo toma directamente de Heidegger quizá pensando que el mundo *es* filosofía o se circunscribe a la filosofía pura (cosa que se prueba en cuanto se leen sus trabajos), que la *esencia* de la modernidad es «la conquista del mundo en cuanto imagen concebida». Pero aquí no vamos a tomar esa tenebrosa “senda de leñadores”. Ver Ferry, Luc, *Filosofía política. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, México, FCE, 1994, p. 14

pueda decir acerca de la modernidad quedaria enmarcado en uno y el mismo cuestionario, puesto que para nadie es un secreto que a través de una amplísima gama de actuaciones y discursos historia y modernidad se corresponden inextricablemente. Porque la idea que la modernidad conserva sobre sí misma seria absolutamente impensable al margen de lo que la historia misma sabe y dicta acerca de ella; o bien, porque la historia ha llegado a ser lo que es, como conocimiento y como idea, justamente en virtud de su articulación estratégica con aquéllas prácticas discursivas que tentativamente definen y orientan lo privativo o peculiar de la modernidad, toda consideración de historia o modernidad que pretenda un tratamiento independiente y paralelo de cada una de ellas terminaría siendo un conjunto vacío.⁸⁷

Ahora bien, la inabarcable gama de acciones y registros en los que presumiblemente tiene y ha tenido lugar dicha articulación, hace obligatoria una discriminación sumaria de eventos, temas y problemas que de otro modo serian prácticamente inabordables. Y concentra el esfuerzo en la elaboración de un cuestionario que se limita a preguntar por circunstancias, agentes y recursos discursivos que en el transcurso de la modernidad temprana han hecho posible la factura, ciertamente episódica y fragmentaria porque se trata de un claro ejemplo de "sistema de dispersión", de una idea moderna de la historia.

I

En la base de toda consideración sobre la historia y la historicidad, desde sus etapas formativas la modernidad inequívocamente situó al Hombre, ya como partícipe de una naturaleza común e imprescriptible, ya como autor de su propio ser, cambiante, transitorio y potencialmente perfectible, este Hombre —asi, con mayúscula, por tratarse de uno de los emblemas fundamentales del pensamiento moderno— es siempre el protagonista de la que, así asumida, nunca deja de ser su propia historia. No importa por ahora si ese ser y ese hacerse están determinados por su propia condición de animal no especializado o se

⁸⁷ «Para perfilar el concepto de filosofía de la historia en la modernidad hemos de atender a la noción misma de modernidad, en la cual está implicado dicho concepto», J. M. Sevilla. "El concepto de filosofía de la historia en la modernidad", en *Filosofía de la historia*. Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 1997p. 65



realizan conforme a «un plan secreto de la naturaleza», si son efecto de la libérrima voluntad humana o responden a la pura y llana contingencia. Lo determinante es que todo cuanto pueda reputarse como *histórico* lo involucra obligada e inobjetablemente. «El ser humano, ha escrito Karl Löwith, se ve avasallado una y otra vez por su propio mundo y por la historia como algo extraño e incomprensible; pero aquello que lo avasalla es, a pesar de todo, un acontecer basado en la acción del hombre.»⁸⁸ Todo esto quizá nos parezca normal y un tanto ocioso. Sin embargo, de cara al papel subordinado y dependiente que el hombre jugaba en las formaciones racionales precedentes, el desplazamiento que lo sitúa en “el centro de la historia”⁸⁹ será definitivo en el curso que desde el siglo XIV tomarán los acontecimientos que preparan el desenlace de la modernidad. Resultado de un esfuerzo teórico y filosófico que procede a contrapelo —porque se gesta en el seno de una racionalidad que automáticamente lo descalifica—, su ejecución convoca y consume los afanes de varias generaciones de pensadores, artistas, artesanos y clérigos vanguardistas a quienes, en no pocas ocasiones, como a Giordano Bruno, les va la vida en ello. Y si a la postre la apuesta por los hombres puede considerarse un éxito de la modernidad es, sin lugar a dudas, en razón de que con el hombre, y con la conquista de su centralidad, aquélla se hace de un sujeto a cuyo *arbitrio*, asistido por su razón y su conocimiento y ya sin necesidad de dios alguno, en el curso de dos siglos será radicalmente subvertido y reconfigurado todo el edificio de la racionalidad. De manera que la modernidad podrá sumar a los elementos de su autoconciencia y de su incontrovertible novedad los rasgos definidos del autor-constructor de un mundo concebido y transformado a la medida de sus necesidades y su ingenio, y cuya obra máxima, su propio mundo, por vez primera es capaz de albergar bajo una sola noción, la de Historia Universal, a toda la humanidad.⁹⁰

⁸⁸ Löwith, K. *op. cit.*, p. 123.

⁸⁹ La expresión pertenece justamente a Löwith.

⁹⁰ Se podría pensar que la referencia irónica a Ferry y Heidegger de páginas atrás se viene abajo a partir de estos señalamientos. No es así por una sola razón: jamás se negó el hecho de que la modernidad efectivamente ponía en el centro de su racionalidad al hombre y que, desde ahí, éste construía una representación del mundo a su medida y elevada a concepto. Lo que se dijo, en abierto tono crítico, es que para entender la modernidad no basta, y *en ocasiones estorba*, acudir únicamente a la filosofía *pura*. Como si a estas alturas se pudiera sostener la idea de que «el mundo marcha sobre su cabeza» y como si no se supiera que la filosofía, con ser «su tiempo atrapado en pensamientos» como decía Adorno, no deja de ser una versión completamente eufemizada de las cosas. Un recorrido superficial por la historia de la idea moderna de hombre pone en claro que ésta debe tanto o más a los hombres prácticos, a los científicos, a los misioneros y a los aventureros que a los filósofos *de oficio*. Ver Darío Rea, *La revolución científica. Ciencia y sociedad en Europa entre los siglos XI y XIII*. Barcelona, Icaria, 1978; Paolo Rossi, *Los filósofos y las máquinas, 1400-1700*, Barcelona,

Generalmente se atribuye al movimiento humanista de los siglos XIV, XV y XVI la elaboración, discusión y difusión de la idea de hombre que la modernidad inscribe en la base de su racionalidad. Sin embargo, sin ser falsa, la afirmación es incompleta. En su sentido habitual la palabra humanismo se refiere efectivamente a ese vasto movimiento cultural abocado al rescate, el estudio y la difusión de las letras humanas que tuvo lugar en algunas naciones europeas durante las postrimerías del medioevo. En donde letras equivale a "escritura literaria" y humanas a "lo propio del hombre" o lo que "le pertenece al hombre". Este humanismo, propiamente *literario*,⁹¹ emprende la recuperación reconstructiva de las literaturas griega y latina en cuanto sus temas y sus tramas se refieren a lo humano, en especial a lo que se considera más relevante y significativo del hombre: el arte, la ciencia, la filosofía, la gramática, la retórica, la poética sacra o profana y todo discurso moral o edificante, en cuanto el cultivo y el disfrute de aquellos discursos enriquecen lo único que puede llamarse propiamente humano: el alma. De modo que, en principio, es humanista el sabio o el estudioso que a través del rescate, la traducción y eventualmente la imitación de textos literarios provenientes de la antigüedad clásica inscribe en el presente tardomedieval una serie de temas relativos a los hombres, su tiempo, su vida mundana o espiritual o sus asuntos prácticos, con lo que se establece un acusado contraste, que eventualmente se convierte en contraposición, con la problemática puramente teológica o teologizante que a lo largo de los últimos diez siglos había dominado el horizonte de la alta cultura occidental. Es preciso insistir, empero, que el término humanista es una aplicación retrospectiva que cobra vigencia durante el Renacimiento, pero que no distingue claramente al *humanista literario* del sabio o erudito que cultiva o enseña las llamadas artes liberales: la filosofía, la gramática, la retórica o el derecho; por lo que, a la postre, dichas artes y disciplinas terminan siendo reconocidas como *humanidades* (*studia humanitatis*). El problema que origina esta confusión consiste en adjudicar a dichas disciplinas un aliento y una vocación humanista de los que son ajenas por completo, ya que durante mucho tiempo —el que se prolongará hasta el arribo de la plena modernidad— ellas mismas han sido "siervas de la teología"; ámbitos teóricos y disciplinarios ciertamente

Labor, 1970; y el libro clásico de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, 1974.

⁹¹ Kristeller, O.P. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1982, p. 39.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

reflexivos que responden mansamente al absolutismo cristiano, cuya racionalidad todavía dicta incuestionablemente lo que puede ser pensado, dicho y hecho con verdad. A cuenta de ese absolutismo, humanismo y humanidades no son ni pueden ser, en un principio, alternativas a la racionalidad cristiana, no obstante su enérgica llamada de atención sobre lo que concierne al hombre y a sus prácticas de sí —entre las que efectivamente el primer humanismo destaca su libre albedrío, el privilegio conferido por Dios a todo sujeto humano para discernir, y elegir, entre el bien o el mal.

Es precisamente el horizonte en el que empieza a destacarse el perfil *voluntarioso* y *libre* de la condición humana en donde los primeros humanistas emplazan sus propuestas. Siendo el origen de la verdadera humanidad la *caída* en el pecado, la culpa, la confesión, el arrepentimiento y la penitencia constituyen el hilo conductor de un cuidadoso examen intelectual y de una exposición verbal de aquellos contenidos de la conciencia en los que se sitúan los cimientos de la individualidad humana. Lo que propicia el interés por el conocimiento, el juicio y la conducción correcta de la vida y fomenta la búsqueda de antecedentes y de ejemplos en donde se pone a prueba, precisamente, el plexo de virtudes que distingue al hombre de entre todo lo creado por la sabiduría divina. Ya al respecto había dicho san Agustín en sus *Confesiones*: «El hombre admira la altura de las montañas, las grandes avenidas del mar, el transcurrir de los ríos, las orillas de los océanos y las órbitas de las estrellas, y se olvida de sí mismo».⁹² Haciendo caso a la consigna agustiniana, el afán humanista por sacar del olvido a los autores clásicos, especialmente a los moralistas latinos, es animado con toda probabilidad por el imperativo del autoconocimiento que aprenia a los hombres en un contexto social y cultural que ya experimenta los primeros signos de fatiga, y cuya manifestación inequívoca es el cuestionamiento y la corrupción que amenazan, desde su interior, al reinado de Dios sobre la tierra y sobre la conducta y el destino humanos. Sin cuestionar la matriz ideológica de la que provienen sus modelos, aunque en abierta oposición a sus detractores escolásticos, el humanismo literario, lejos de todo alarde de radicalismo, constituye un movimiento netamente intelectual desarrollado al socaire de la *universitas magistrorum et scholarum*, los estudios universitarios, y define el perfil de su discursividad bajo el patrocinio del idealismo platónico, la consideración puramente teológica de la herejía y el pecado y, lo que a fin de cuentas lo caracteriza, el

⁹² San Agustín, *Confesiones*, citado por Kristeller, *El pensamiento...*, p. 232.

rescate, el estudio, la traducción y la difusión del saber y la expresión edificantes de los autores clásicos.

Pero nada de esto es inocente o fruto de la casualidad. El primer humanismo también representa una suerte de barrera ideológica vestida de "estudios cristianos avanzados" en contra del avance y la influencia de la ilustración árabe y judía (la izquierda aristotélica de la que hablaba Ernst Bloch) que ya entonces empieza a desplegarse por Europa. No es gratuito que el libro más importante de Ficino, su *Theologia Platonica*, haya sido escrito con el objetivo de salir al paso de la "herejía averroista"; que los *studia humanitatis* siguieran sosteniéndose por mucho tiempo en el Platón teologizado de san Agustín y que el humanismo de cariz científico —que lo hubo en proporciones importantes— tuviera que abrirse paso en contra de los dictados de la *autoritas*. Entre la herejía científicista, o mística, y el aburrimento teológico-escolástico, no es tampoco extraño que el humanismo incluya entre sus recursos intelectuales, aunque cristianizado, una buena parte del saber producido por los autores árabes y judíos más avanzados y universales del pasado reciente, a lo que suma el rescate del repertorio clásico para situar en el primer lugar del orden de sus preocupaciones el tema y el problema de la naturaleza humana. El nuevo saber que resulta de este esfuerzo es humanista y es cristiano porque a través de las preguntas y respuestas que formula acerca del amor, el odio, las pasiones, la piedad, la gracia, la vida, la muerte, la salvación y el cielo, pregunta contemporáneamente por el hombre. Éste es el espacio ideológico y discursivo de un Petrarca o de un Dante, autores que sin salir del ámbito de lo afirmativo y como refrendo actualizado de la idea cristiana y medieval del mundo, introducen en el horizonte cultural de la época preguntas que inquietan por lo que se es, se sabe y se hace en *este* mundo *antes* del juicio final y de la condena o la salvación eternas, pero que no cuestionan la impronta finalista, providencialista y escatológica que caracterizan a la idea cristiana de la historia.⁹³ Si en un momento dado Petrarca aparece a la vista de sus herederos como pensador radical no lo es tanto en función de la novedad de sus ideas, que siguen apelando *literalmente* a san Agustín, Séneca o Virgilio, sino en función

⁹³ En autores como Dante es patente la conservación de una idea cristiano-medieval de la historia, tanto por lo que atañe a sus nociones básicas de tiempo, espacio y devenir, como a su propia consideración sobre la historicidad de los eventos propiamente humanos, en cuyo curso se consuman y conjugan inexorablemente un destino personal y un designio divino. En todo caso, lo propiamente nuevo en Dante es la insistencia en el uso y contenido que el individuo es capaz de dar a sus elecciones vitales. No hay que olvidar, para poner un solo ejemplo, que el Odiseo de Dante permanece en el Infierno no por lo violento o pecaminoso de sus aventuras, su oportunismo o sus estrategias, sino a causa de su insaciable *curiosidad*.

de la infinitamente más atrasada y reaccionaria actitud y apuesta intelectual de la escolástica, cuya idea de la historia solamente apela al hombre y a su libre albedrío para sistemáticamente traicionarlos. Movimiento intelectual edificante, conservador y aristocrático, el humanismo literario se fija como programa práctico la educación y el aculturamiento de prominentes miembros de las oligarquias urbanas, religiosas o seculares, en la perspectiva de disputar a los feudales, también en el plano de las ideas,⁹⁴ el dominio económico y político que a aquellos ya se les escapa de las manos, y que en unos cuantos decenios propiciara el desencadenamiento de ese vasto movimiento social y cultural que se conoce universalmente como *Renacimiento*.

No hay que olvidar que en un plano muy ajeno al humanismo, pero en la vía de la dignificación del pensamiento y la razón humanas, Abelardo y los antiescolásticos ingleses, entre Escoto Erigena y Guillermo de Occam, ya habían propinado fuertes golpes a la racionalidad cristiano-medieval a través de su pronunciamiento por la preeminencia del conocimiento y la experiencia práctica e intelectual sobre las creencias y las tradiciones. Detrás de estas tesis, empero, autores como Kofler ubican algunos hechos que igualmente nutrieron al nominalismo y al humanismo y lo condujeron hacia la consolidación del individualismo racionalista, posición radicalmente novedosa en la que se soporta la idea de un hombre productivo y libre.

Pero sería erróneo pretender explicar todo el contenido cognoscitivo de la teoría nominalista sólo a partir de esa oposición [razón *versus* creencia]. Si bien sus determinaciones de contenido derivaron del antagonismo con la escolástica, antes hubo de haberse producido otro fenómeno: las primeras formas modernas de la individualización y racionalización tuvieron que haber actuado, transformando estructuralmente la vida y la conciencia sociales, para que también en el dominio de la abstracción filosófica la *ratio* correspondiente pudiera llegar a ser una fuerza lógica. A esta racionalización del pensar se oponía, en la Edad Media, la estructura espiritual y anímica del hombre, cuya conciencia daba pruebas de poseer una fuerte propensión a concebir metafísicamente el mundo que lo rodeaba.⁹⁵

⁹⁴ Un claro ejemplo del enfrentamiento que opone a humanistas y feudales en el terreno de las ideas, y particularmente de la historia, es lo que J. E. Ruiz Doménech ha llamado "el arte de la memoria", que en conjunto con el "amor" y la "*intelligentia*" (una suerte de sabiduría señorial de sello y sabor patriarcales) constituyen las armas ideológicas y discursivas con las que los feudales y los laicos de los siglos XI y XII enfrentan el intelectualismo metafísico de las aristocracias urbanas y eclesiásticas, precisamente a través de la exaltación de sus *linajes*, sus *pasiones* y lo que de propiamente idiosincrásico comporta lo que podríamos llamar *la mentalidad feudal*, para subrayar su contraste con la mentalidad cristiana y escolástica dominante. Ver Ruiz Doménech, J. E., *La memoria de los feudales*. Barcelona, Argos/Humanitas, 1984.

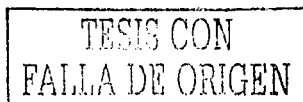
⁹⁵ Kofler, Leo, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Buenos Aires, Anurortu, p. 44.

Esta estructura espiritual y anímica del hombre persistentemente metafísica, asociada con los intereses institucionales, políticos y económicos de la Iglesia, es la que aparece por detrás de la campaña contra la herejía y, por qué no, la que impide llegar más lejos a los autores humanistas. Sin embargo, ya desde 1106 —con la herejía de Pedro de Bruys, quien sostiene que la salvación de cada hombre sólo depende de sus méritos personales y que los sacramentos y las indulgencias son del todo inútiles como recurso para la redención— se inaugura una serie casi ininterrumpida de movimientos tanto intelectuales como populares que, al margen de la locuacidad y pintoresca confusión que priva en muchos de ellos, coinciden en la pretensión de liberar a la conciencia individual de la tutela eclesiástica.⁹⁶ No hay que pasar por alto el hecho de que Abelardo, teórico de la razón, vive hasta 1142, y que por esos años, o pocos años más tarde, se desencadenan los primeros movimientos reformistas, la herejía de Dulcino, la guerra contra los albigenses, el antisacerdotalismo de Pedro Valdo... pero igualmente las Cruzadas, la formación de la Orden de Predicadores y la Santa Inquisición.⁹⁷

A la vista de sus premisas, postulados y programa, es explicable que el primer humanismo no se diera un espacio y un tiempo para preguntarse seriamente por la historia. Incapaz de superar los límites de las racionalidades antigua y cristiana, las que articula con soltura no carente de originalidad, su propia idea de hombre representa el grado máximo de desarrollo que el humanismo alcanza a través de un Ficino, un Pico o un Pomponazzi, quienes, excepto el último, no se ocuparon mayormente de las cosas mundanas. Pero lo que sin embargo sí hacen, aunque por una vía estrictamente filosófica, es emplazar toda una campaña por el restablecimiento de la dignidad del hombre. Avasallada por la radicalidad que la ideología cristiana adquiere en el transcurso de la lucha que la Iglesia sostuvo contra la herejía durante los siglos XI, XII y XIII —y que entre otros eventos condujo a la fundación de la Santa Inquisición y a la condena de toda organización o secta que con sus propuestas o sus prácticas contradijera el *dictum* canónico-papal— la noción cristiana de hombre alcanza su punto más bajo a través de una serie de condenas eclesiásticas en las que

⁹⁶ Ver Guignebert, Charles. *El cristianismo medieval y moderno*. México, FCE, 1957, pp. 94 y ss.

⁹⁷ *Ibidem*, pp. 106 y ss.



se fustiga su corporalidad, su labilidad, su curiosidad, su industria, sus intereses y su razón o ingenio.

Justamente en el pináculo de dicha campaña, hacia 1198, durante el periodo que algunos autores han querido llamar prerrenacentista apoyados en el hecho del florecimiento temprano de algunas artes mayores y menores, el papa Inocencio III emite la encíclica *De miseria humanae vitae* para condenar la debilidad y la curiosidad humanas ocupadas en indagar las cosas de la naturaleza, para la que según el papa Inocencio, como obra de Dios sólo cabe beata admiración, sin reparar en que su propia condición humana lo descalifica para todo, menos para el desprecio: «Tú, hombre, andas investigando hierbas y árboles, pero estos producen flores, hojas, frutos; y tú produces liendres, piojos y gusanos; de ellas brota aceite, vino, bálsamo; y de tu cuerpo brotan esputos, orina y excrementos...» El papa Inocencio III —humanista aficionado a la literatura a quien se debe la aprobación de las órdenes franciscana y dominica y una de las más enérgicas campañas en contra de la herejía—⁹⁸ es una cabeza muy brillante pero limitadamente medieval que condena precisamente aquello que siendo privativo y característico del hombre ni él ni los primeros autores humanistas consideraron digno de su cultísima atención: la curiosidad, la inteligencia, la productividad. Y no contento, señala enfáticamente la *indignidad del ser del hombre*, para la cual, frente a Dios y en comparación con sus criaturas más simples, las hierbas y los árboles, no cabe sino la descalificación sumaria y el reiterativo señalamiento de su condición corporal o la miseria que acarrea el hecho de producir sólo excrecencias.

Se afirma que el mismo Inocencio III percibió la radicalidad de su condena y pensó escribir una rectificación o un complemento para su encíclica, pero nunca lo hizo.⁹⁹ De manera que sus afirmaciones serían refutadas mucho más tarde por autores renacentistas como Manetti, Ficino o Pico. Sin embargo, aun antes que ellos Francesco Petrarca, sin traer a cuento a Inocencio III y su encíclica, pero según su vocación y sensibilidad literaria, su Virgilio, su Cicerón y su san Agustín, había emplazado algunas de las armas intelectuales con las que habría de enfrentarse el reto. En su tratado *Sobre la ignorancia propia y la*

⁹⁸ Inocencio III fue elegido el 22 de febrero de 1198 y ejerció el papado hasta 1216. Es considerado un pensador de grandes dotes que ejerció gran influencia en todos los ámbitos de la Iglesia y la política. A él se debe el restablecimiento de la autoridad temporal de los Estados Pontificios. Promovió la IV Cruzada y otorgó la venia vaticana a las órdenes franciscana y dominica. Convocó al 12º Concilio Ecueménico. *Il Sommi Pontefici Romani*, Anuario Pontificio Vaticano. Edición de Memmo Caporilli, Roma, s/f

⁹⁹ Kristeller, *El pensamiento* . . . p. 232, nota.

ajena, en un tono que evoca claramente el desprecio neoplatónico por la naturaleza y en tono de crítica hacia la curiosidad humana sobre las cosas del mundo, Petrarca ya había señalado que todo conocimiento de la naturaleza y de los animales resulta inútil si no conocemos la naturaleza del hombre, su sentido, sus causas y sus fines. Más tarde, inspirado en un pasaje de las *Confesiones* de san Agustín escribe: «Quedé anonadado. Cerré el libro y sentí enojo contra mi mismo, pues continuaba admirando las cosas terrestres cuando hacía tiempo había aprendido, de la filosofía pagana, que nada es admirable sino el alma, en comparación con la cual, cuando es grande, nada es grande».¹⁰⁰ Atrapado en el horizonte del humanismo literario y a causa de las reticencias platónico-agustinianas hacia el conocimiento *práctico* de la naturaleza, Petrarca, intelecto sensible, voltea la mirada hacia el *alma humana*, en la que encuentra un motivo verdaderamente importante de escrutinio y reflexión. Pero deja ahí las cosas, es decir, no mucho más allá del lugar al que la confesión canónica y los procesos de individualización y de racionalización del mundo de la vida ya habían llevado a la autoconciencia de los hombres comunes. A esta primitiva discusión sobre lo humano, reducido por la tradición y el humanismo literario a la posesión de un alma *inmortal*, caben los señalamientos críticos, estos si agudamente radicales, de Luis Vives:

Enojados contra la naturaleza, que ignoraban, los dialécticos se han construido otra, a saber, la de las formalidades, las eccididades, las relaciones, las ideas, las ideas platónicas y otras monstruosidades que ni los mismos que las han inventado pueden entender. A todas esas les atribuyen un nombre lleno de dignidad y las llaman *metafísica*. Y si alguien tiene un entendimiento enteramente ignorante de la naturaleza o con verdadero horror a ella, y su mente es en cambio propensa a cosas abstrusas y a alucinaciones de loco, dicen que tal posee talento metafísico.¹⁰¹

Después de Petrarca y Dante el alegato filosófico por la dignidad del hombre deberá esperar casi dos siglos —dejando de lado por ahora a Marsilio, Valla y Manetti— para contar con las intervenciones de Ficino y Pico, quienes a la postre tampoco podrán salir del cerco ideológico y filosófico de la racionalidad cristiano-medieval porque para ellos lo verdaderamente humano sigue residiendo en el alma inmortal del ser humano. Entendida el

¹⁰⁰ Petrarca, F. *Le familiari*, vol I. Citado por Kristeller, *El pensamiento ...* p. 232.

¹⁰¹ Vives, Luis. *De caustis corruptarum artium*, Basilea, 1555. Citado por P. Rossi, *Los filósofos...* p. 19. Sobre el radicalismo y la originalidad de Vives se ha pronunciado, sobre todo, Ernst Cassirer en *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, t. I., México, FCE, 1974, pp., 142-152.

alma humana bajo la categoría de una tercera forma del ser que se ubica a medio camino entre la pura espiritualidad y la pura materialidad, lo humano, reducido a lo espiritual por cuanto su esencia reside en el alma, logra establecerse, de acuerdo con la jerarquía de los seres sostenida por el neoplatonismo, en el centro mismo del universo; por debajo de Dios y las criaturas celestiales pero por encima de todo cuanto participa de una naturaleza corporal y corruptible (incluido su propio cuerpo). Todavía un poco más allá, Pico sostiene que el hombre —quien no tiene una naturaleza firmemente determinada sino sólo potencialidades comunes a toda forma natural pero asimismo *una enorme libertad de arbitrio*— conserva la capacidad inalienable de *elegirse* y de elegir las formas de vida que de acuerdo con su alta y digna condición sólo pueden ser las más dignas y elevadas; sin que para ello le sea dado, todavía, prescindir de la gracia y de la intervención divinas. «Lo terrestre», escribe Pico, «es útil al hombre; lo celeste procura por él, dado que el hombre constituye el vínculo y nudo de lo celeste y lo terreno y de ambos; y si se halla en paz consigo mismo, las cosas se armonizan con él, ya que tiene en su ser el fundamento del propio equilibrio.»¹⁰² Sin muchas intenciones y recursos para romper con la idea de que el hombre es un ser *creado* y por lo tanto dependiente de la divinidad, lo propiamente novedoso que se puede encontrar en esta segunda generación de humanistas es la idea de que siendo como es y habiendo sido dotado por Dios de cualidades únicas, pero a la vez universales, el hombre no sólo goza de una dignidad, una divinidad y una libertad intrínsecas, sino del derecho y los recursos intelectuales y morales para enseñorearse sobre el mundo y sus criaturas, es decir, sobre todo lo que existe *abajo* de él. «A la mínima señal del hombre, la tierra, los elementos y los animales se ponen en seguida a su disposición; las angélicas inteligencias cuidan por su salvación y felicidad, si es cierto lo que Pablo escribe, cuando dice que todos los espíritus activos deben proteger a los herederos de la eterna salud...»¹⁰³

Paralela a las intervenciones de los humanistas filósofos o filosofantes de los siglos XV y XVI, se desarrolla otra corriente de pensamiento animada por autores a los que habitualmente asumimos sin más como renacentistas, pero que igualmente podemos reconocer como representantes de una segunda forma de humanismo, el *humanismo crítico*.

¹⁰² Pico de la Mirándola, Giovanni. *Oración acerca de la dignidad del hombre*. San Juan, Universidad de Puerto Rico, 1967.

¹⁰³ *ibidem*.

Esta nueva manifestación del humanismo, en el sentido antedicho de "apuesta por los hombres", parte del *corpus* de saber ya acumulado por sus predecesores y contemporáneos, pero se nutre con nuevas fuentes y recursos culturales y suma a su favor como antecedente explícito aquello que los primeros no pudieron o no quisieron incorporar a su reflexión: el lento pero perceptible desarrollo del racionalismo individualista (en principio patrimonio casi exclusivo de los nominalistas y los hombres prácticos) y el ya implacable movimiento de secularización de lo social, lo cultural y lo político que resulta del debilitamiento y la sustitución de las viejas instituciones medievales y de la transmisión del poder y del dominio económico, político y cultural, anteriormente fundado en el poderío rural de los feudales, hacia las ciudades y los ciudadanos. Emplazados en dicha circunstancia, pero igualmente por su capacidad para incorporarla en el orden de su reflexión, los temas fundamentales de los humanistas críticos son justamente el conocimiento de la naturaleza, la abierta oposición de cielo y tierra, la historia como horizonte privilegiado de autoconocimiento y la absoluta dignidad y centralidad del hombre en todo cuanto atañe a la única vida de la que tenemos una experiencia verdadera y cierta, la vida terrenal.

El aliento vehemente y radical de esta postura humanista verdaderamente alternativa a la racionalidad cristiano-medieval se puede encontrar ya en Marsilio de Padua, cobra proporciones importantes con Manetti y encuentra en Maquiavelo y los historiógrafos, tratadistas y artesanos renacentistas su primera formulación definitiva. Marsilio, en un año tan temprano como 1324, sostiene en el *Defensor pacis* que el vivir, y el *buen vivir*, convienen al hombre en dos aspectos: temporal e intramundano uno, eterno o celeste otro, como usualmente se dice... Pero, ya que «este segundo modo de vivir, a saber, el eterno, no lo pudieron persuadir por demostración la universalidad de los filósofos, ni es de las cosas manifiestas por sí mismas»,¹⁰⁴ conviene pensar que la única vida que pertenece a los dominios de la evidencia, la terrenal, deberá ser buena; esto es, suficiente, entendiéndolo por ello plenamente satisfactoria respecto de las necesidades humanas esenciales, ya sean éstas acuciosamente materiales o relajadamente intelectuales.

Por nacer el hombre compuesto de elementos contrarios, por cuyas contrarias acciones y pasiones como que se corrompe continuamente algo de sus sustancias; y, además, por nacer desnudo e inerte, pasible y corruptible por el exceso de aire y de los otros elementos, como

¹⁰⁴ Marsilio de Padua. *El defensor de la paz*, Madrid, Técno. 1989, p. 15.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

se dijo en la ciencia de las cosas naturales, necesitó de artes de diversos géneros y especies para defenderse de los daños dichos. Las cuales artes, no pudiendo ser ejercitadas sino por mucha gente, ni mantenerse sino por su reciproca comunicación, convino que los hombres se agruparan para tener la ventaja de esas cosas y apartar los inconvenientes.¹⁰⁵

Con esto queda claro que el hombre para vivir no sólo requiere de la gracia divina, sino de lo que él mismo, con el concurso de muchos, es capaz de procurarse. Pero como no se trata del vivir a secas, sino del buen vivir, habrá que cultivar la razón y el intelecto.

Y por ello conviene advertir que si ha de vivir el hombre y ha de vivir bien, necesario es que sus acciones sean bien hechas y no sólo sus acciones, sino también sus pasiones y sentimientos; bien, es decir, con un atemperamiento conveniente. Y como de la naturaleza no recibimos de modo perfecto lo que regula ese atemperamiento, necesario fue al hombre, más allá de las causas naturales, formarse otras por su razón con las que tiene cumplimiento la eficiencia y la conservación de sus acciones y pasiones en el cuerpo y en el alma.¹⁰⁶

Marsilio se propone fundamentar sólidamente una teoría política capaz de dirigir con apego a la razón los destinos de las ciudades y conducirlas hacia la paz. «Ten paz y por ella granjearás excelentes frutos» dice por boca «del bienaventurado Job» en el inicio de su libro. Para ello, es menester un conocimiento amplio y profundo de la naturaleza humana, la que Marsilio no concibe como don, sino como producción y, de alguna forma, como autoproducción, como lo dejan ver las afirmaciones anteriores y el desarrollo mismo de su libro, el que fundamenta todas y cada una de las características discernibles de la ciudad (sus "partes") en la ejecución adecuada de una actividad humana (un "arte") que a su vez responde siempre a una necesidad de orden humano, ya sea una necesidad natural, moral o intelectual. De este modo, al niargen de que sus afirmaciones contradigan o no las Escrituras, lo que en efecto sucede en torno al "mas allá", Marsilio fija los términos de una discusión inédita, en la que, por una parte, radical pero elegantemente se cuestiona el plexo providencial y escatológico que yace en el fondo de la racionalidad cristiano-medieval, y, por otra, se sitúan al interior de cierta dialéctica de las necesidades todos y cada uno de los resortes que mueven el quehacer del hombre y la transformación del mundo. Pero hay aquí algo más. La noción de *buen vivir* y su fundamento filosófico, tomado en gran medida de Aristóteles pero actualizado con la experiencia de muchos siglos, anuncian la posibilidad de

¹⁰⁵ *ibidem*, pp. 16.

¹⁰⁶ *ibidem*, p. 18 y sv.

entender al ser humano como un ente indiviso, o si se quiere, conminan a asumir la diferencia específica del hombre como efecto de la articulación inseparable de dos dimensiones que referidas a cualquiera otro de los entes podrían pensarse separadas, pero no en el hombre: su cuerpo y su intelecto, que cada vez es menos *alma* y más *razón*.

Tal vez el esfuerzo de Marsilio, apoyado masivamente en una lectura y una interpretación muy cuidadosa de Aristóteles y las Escrituras, no haya requerido de la recuperación y el uso generalizado de la historia. Sin embargo, la dimensión *política* en la que dispone su trabajo, a saber, la oposición abierta entre las pretensiones del papado y del Imperio, representado entonces por Luis de Baviera, a quien dedica la obra, suscita la inquietud por investigar, en el pasado, con base en qué y cómo la Iglesia original, cuya profesión de humildad y de renuncia fue prescrita por el mismo Espíritu Santo a través de la palabra de Jesús y los apóstoles, se ha pervertido de tal forma que la Iglesia actual regatea y riñe por un poder y una riqueza temporal que deberían serle ajenos, pues, como afirman los Hechos de los apóstoles —que Marsilio cita con perceptible intención irónica—: «No está bien que descuidemos nosotros la palabra de Dios y nos ocupemos de las mesas (Hechos 6: 2).»¹⁰⁷ De modo que, en lo que puede ser considerada como una recuperación histórico-filológica del sentido original de “la palabra”, dedica prácticamente toda la parte segunda del *Defensor pacis* a interpretar de manera ordenada y sistemática, pero también histórica, el discurso y los hechos de la Iglesia a lo largo de trece siglos, encontrando y denunciando en éstos un acusado proceso de declive y corrupción.¹⁰⁸

En esa misma línea, humanista y política, quizá el ejemplo más ilustrativo y más dramático de la incipiente pero vigorosa presencia de un *sentido histórico* entre los primeros humanistas críticos lo constituya el alarde historiográfico, crítico, filológico y filosófico-político de Lorenzo Valla al descubrir y denunciar la llamada *Donación de Constantino*. Como se sabe, el papado había sostenido durante más de seiscientos años que el emperador Constantino había donado al papa Silvestre y a sus sucesores la autoridad sobre la ciudad de Roma y, de hecho, sobre toda la parte occidental del Imperio. Ya hacia el año 1000 el soberano germano Otón III había tratado de demostrar, sin éxito, que se trataba

¹⁰⁷ *ibidem*, p. 269.

¹⁰⁸ *ibidem*, especialmente pp. 302 y ss. Como puede derivarse de este esfuerzo reconstructivo, Marsilio es también un historiador eclesiástico, pero su interés político le lleva muy lejos del tono apologético que caracteriza a los otros historiadores de la Iglesia.

de una falsificación. En el mismo sentido, durante el primer tercio del siglo XIV se había pronunciado Nicolás de Cusa en el Concilio de Basilea,¹⁰⁹ cuando pocos años más tarde Alfonso el Magnánimo requirió los servicios de Valla persuadido de que sus vastísimos conocimientos filológicos, diplomáticos, jurídicos e históricos pondrían fin a la querrela al demostrar definitivamente la verdad o falsedad del documento presuntamente original. Presionado por las pretensiones políticas y territoriales del papado en contra del reino de Nápoles, Valla realizó una crítica demoledora de la famosa *Donación* al poner en evidencia los anacronismos, abusos lingüísticos, errores historiográficos y ficciones jurídicas que inundaban el documento. Pero no se quedó ahí. Descubierta el fraude, Valla fustigó al papado y recomendó a los napolitanos sublevarse en contra de la que no dudó en calificar como tiranía de los papas, quienes habiendo ya de antiguo renunciado a la tarea pastoral de "conducir almas" se habían convertido en "ladrones y mesanderos"¹¹⁰ Con Valla, la crítica histórica alcanza, dos siglos antes de Mabillon, a quien los franceses creen el fundador de toda crítica, un punto de no retorno. Pero más allá, su actitud ilustra el grado de desarrollo al que ya han llegado en el umbral del Renacimiento la conciencia y el sentido histórico; el que ya no se pregunta por el destino de las almas, sino por los resortes y mecanismos políticos, jurídicos e históricos que mueven el interés, la ambición y todos los propósitos y despropósitos del quehacer humano. Pero, precisamente por ese tono mundano y antiespiritual, el humanismo y el sentido histórico de Valla no se agotan en el puro alarde

¹⁰⁹ «El memorando de Cusa al Concilio de Basilea fue una de los primeros ejemplos de verdadera crítica histórica en todo el pensamiento europeo (...) Nicolás declaró, lisa y llanamente, que la *Donación* era un fraude. Quién lo había fraguado, cómo o dónde no lo sabía: sólo le interesaba el hecho fundamental. Un ligero conocimiento de la Roma del siglo IV bastaba para demostrar que no podía ser genuina. Los términos en los que estaba redactada, los poderes que transfería, las afirmaciones que hacía sobre la historia y la sociedad, y hasta su estilo y vocabulario estaban llenos de anacronismos (...) Sin utilizar el término moderno "anacronismo" para describir estas incongruencias Nicolás utilizaba un axioma esencial de la moderna crítica histórica: el de la unidad orgánica de una época, por la cual los restos genuinos de tiempos anteriores pueden ser separados de los fraudulentos, y las teorías posibles de las inconcebibles.» Toulmin, Stephen y Jane Goodfield, *op. cit.* p. 102.

¹¹⁰ Ver, Joseph Fontana, *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Madrid, Técnos, 1989, p. 43; igualmente, Toulmin y Goodfield, *op. cit.*, p. 103, quienes en tono desenfadado ponen en boca de Valla —lo que confirma Guignebert, quien recoge del texto de Valla la sentencia de Aquiles a Agamenón «rey devorador de tu pueblo»— verdaderos vituperios en contra de la investidura papal: «¡Ah, pillo, villano! La misma historia [la *Vida de Silvestre*] que alegas como prueba dice que durante largo tiempo ninguna persona de la jerarquía senatorial quiso aceptar la religión [cristiana], y que Constantino trató de sobornar a los pobres para que se dejaran bautizar. ¡Y dices que en los primeros días, inmediatamente, el Senado, los nobles, los sátrapas, como si ya fueran cristianos, aprobaron con el César decretos para honrar a la Iglesia Romana! ¡Cómo! ¡De qué manera entraron los sátrapas allí? ¡Badulaque, mentecato! ¿Así hablaban los Césares? ¿Se redactaban así, habitualmente, los decretos romanos? ¿Quién ha oído nunca hablar de sátrapas [palabra persa revivida en la Roma del siglo VIII] en los consejos romanos?»

de acribia historiográfica. Hacia 1431, en un texto titulado provocadoramente *De voluptate*, Valla, muy cerca de Boccaccio y de la liberalidad del *Decamerón*, exalta el retorno de las «costumbres antiguas» en lo relativo al tratamiento de las cosas mundanas, particularmente la sexualidad y los placeres sensoriales, ridiculizando la renuncia, el *falso* estoicismo y la hipocresía sacerdotal y proponiendo, de acuerdo con su carácter de ley de la naturaleza, el culto de los sentidos y la doctrina del goce corporal, por lo que no se abstiene de citar a Horacio en cuanto afirma: *Omnis voluptas bona est*.¹¹¹

Con ello, Valla abre el camino que más tarde explotarán los maestros paduanos, con Pomponazzi a la cabeza, quienes en contra de sus contemporáneos florentinos y apoyados en una rara mezcla de Empédocles, Platón, Aristóteles, Pirrón, la *buena* herencia de la *Stoa* y los antiguos pensadores jonios, no dudarán en *negar* que el alma es inmortal; o que, en todo caso, la idea de la inmortalidad es demasiado débil y carente de pruebas para fundar sobre ella una moral que ubica en un inconcebible “más allá” la salvación eterna. Sobre esta particular función *crítica* del estoicismo renovado de los paduanos Pomponazzi y Cremonini escribe Guignebert:

El neoplatonismo [de Ficino o Pico] se aprovechaba de lo acostumbradas que están a él las autoridades eclesiásticas y puede ir muy lejos antes que empiecen a desconfiar. Ya sabemos, por los ejemplos suministrados en abundancia por la Edad Media, que no le resulta difícil llegar en efecto muy lejos, en particular sobre las rutas del panteísmo. El estoicismo [de Pomponazzi] no parece mucho menos peligroso; puede tratar de mantener la ilusión de la identidad de su Dios supremo con el Dios cristiano, pero la diferencia de las dos representaciones no deja de manifestarse muy pronto: el Dios estoico es el alma del mundo, no es verdaderamente una persona como el Padre. Además, la moral estoica se basta a sí misma; mana, por así decirlo, de la naturaleza y no se apoya en la gracia; en sentido propio, no tiene nada que hacer con la redención.¹¹²

De cara a la secularización creciente que experimenta el pensamiento renacentista a través del humanismo crítico, este desplazamiento no es de poca monta. Como se ha afirmado, las ideas cristiano-medievales y humanistas literarias relativas a la historia permanecían secuestradas por la doble red que sobre el quehacer y la voluntad humanas tendían conjuntamente las tesis de la providencia y la inmortalidad del alma; la primera, gravitando siempre sobre la libre elección de actuaciones *posibles*; la segunda, como piedra

¹¹¹ Ver Guignebert, Ch., *op. cit.*, p. 180.

¹¹² *ibidem*, p. 182.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de toque de la presunta y futura salvación. De manera que los pensadores paduanos de entre siglos, negando dicha inmortalidad, evidenciaban el sinsentido de la renuncia y la piedad cristianas y denunciaban el falso estoicismo preconizado por la Iglesia, a la vez que minaban profundamente las de por sí escasas bases racionales del escatologismo providencialista. Porque si el alma *no es* inmortal ¿qué clase de contenido o substancialidad puede otorgársele a la eternidad?, ¿sobre qué asiento pueden reposar la esperanza y la fe si el alma, presunta beneficiaria de la gracia, *muer*e irremisiblemente junto al cuerpo?

Sobre una base doctrinaria similar, sin desdeñar lo que el humanismo ya ha aportado a ese respecto pero enfocando el lado activo de la creatividad y la inteligencia humanas, en respuesta directa y específica a Inocencio III Gianozzo Manetti escribe hacia 1452 en el discurso *De dignitati et excelentia homini*:

Nuestras, vale decir, humanas, son todas las casas, los castillos, las ciudades, los edificios de la tierra... Nuestras las pinturas, nuestras las esculturas, nuestras las artes, nuestras las ciencias, nuestra la sabiduría. Nuestros... en su número casi infinito, los inventos, nuestros todos los géneros de lenguas y literaturas..., nuestros finalmente, todos los mecanismos admirables y casi increíbles que la energía y el esfuerzo del ingenio humano (o diríase más bien casi divino) han logrado producir y construir por su singular y extraordinaria industria.¹¹³

Se trata, en efecto, de un manifiesto humanista en donde la dignidad que se reclama para el hombre va más allá de lo que de divino posee el alma, puesto que consigna como motivos de su reconocimiento explícito su autonomía, su inteligencia, su creatividad, su producción; características que portan y distinguen a una nueva clase de hombres: los ciudadanos, los burgueses; los habitantes de las ciudades que a través de y con el fruto de su propio trabajo, su energía, su industria y su ingenio (siempre con el concurso del trabajo y del ingenio de muchos, como ya decía Marsilio) han comenzado a destruir el viejo y caduco mundo medieval y sobre sus ruinas pergeñan los contornos de la sociedad moderna. Aquí, el humanismo crítico que produce este tipo de consignas —y que conduce ideológicamente aquella transformación— adquiere un tinte marcadamente político en cuanto asocia el proceso histórico de transformación social que tiene ante los ojos con lo que ya entonces se considera el quehacer esencial del ser humano: el trabajo. El trabajo

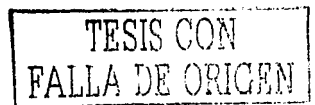
¹¹³ Manetti, Gianozzo, *De dignitate et excelentia homini*. Citado por Mondolfo. R. *Figuras e ideas del Renacimiento italiano*. Barcelona, Icaria, 1980, p 10.

material que transforma la naturaleza en bienes y satisfactores para una vida buena, y el trabajo moral que sobre sí mismos realizan todos y cada uno de los hombres para autoproducirse como primera y verdadera *humanitas*. No es difícil descubrir tras los postulados básicos de esta versión política del humanismo todo aquello que es privativo de la vida burguesa y que estos nuevos humanistas consideran digno de exaltación: en primer lugar los hombres mismos, los burgueses, asumidos como los creadores de la riqueza y los bienes materiales y morales necesarios para el desarrollo de su propia vida; en segundo lugar, la ciudad, como forma de organización humana en cuyo seno se resuelven sus carencias y sus limitaciones, como afirma Marsilio, porque es el centro de la industria y sede del poder político, eclesiástico y civil; pero asimismo porque funge como espacio epónimo de la vida civilizada, del arte, las letras y las ciencias.

Sin duda —escribe Eugenio Garin— la rebelión se inició con la franca oposición de las ciencias humanas a la teología; fue una rebelión contra la reducción de las artes a la teología, que se presentó como una reivindicación del valor fundamental de los *studia humanitatis*. La contraposición, que se planteó paralelamente, entre las leyes humanas y las leyes físicas, deducidas *a priori*, entre la vida activa y la vida contemplativa, tiene un significado clarísimo. La actividad humana, que se desarrolla en la construcción de la ciudad, constituye el dominio propio del hombre: del hombre que es artífice, causa, Dios. Su valor distintivo no se manifiesta en la contemplación de algo dado, sino en la acción, en la actividad productiva. No me parece casual que los primeros humanistas destacados hayan sido juristas, políticos, poetas, ni que la cuna del humanismo haya sido Florencia, donde, en los siglos XIV y XV, los hombres de cultura más importantes hayan sido estadistas, grandes mercaderes y hombres de acción que operaban cotidianamente en la vida de su ciudad y se sentían artífices de la historia.¹¹⁴

Garin, quien no deja de señalar como distintiva de la actitud renacentista la actividad productiva, es partidario del establecimiento de una línea de continuidad que uniría en el mismo plano a Petrarca y a Bruni, a Ficino y Guicciardini, y sostiene asimismo que a la postre los *studia humanitatis* cobijarían toda manifestación del humanismo; lo que no deja de ser contradictorio puesto que entre la actividad que pondría al hombre en el centro de las preocupaciones intelectuales de los filósofos, una actividad todavía *contemplativa*, y la actividad humana de la que resulta la construcción y la transformación del mundo (de la que febril y entusiasmadamente están dando cuenta contemporáneamente no sólo Manetti o Valla, sino hombres *prácticos* como Alberti o Leonardo, Palissy, Biringuccio, Agrícola,

¹¹⁴ Garin, Eugenio. *Medioevo y Renacimiento*. Madrid, Taurus, p. 147.



Vesalio o Paracelso) media toda una gama de consideraciones ya no sólo filosóficas o filológicas, como quiere Garin, sino de experiencias concretas que afirman la humanidad del hombre como efecto de una autoconstrucción y no, o ya no, como expresión reiterativa de una naturaleza humana eterna agazapada en lo puramente espiritual. A ese respecto la obra de Luis Vives es ejemplo de que las cosas no se dan exactamente como quiere Garin. Ya que para el humanista crítico español toda teoría, toda reflexión ajena o que dé la espalda a la experiencia práctica es vacía y carece de sentido; el conocimiento debe provenir del contacto cotidiano del hombre con la realidad, porque es en la realidad (que por cierto incluye al lenguaje), y no en el pensamiento, en donde los hombres *se hacen* a sí mismos. «El conocimiento de la naturaleza», escribe Vives «no está del todo en manos de los filósofos y los dialécticos, mucho mejor que tan grandes filósofos la conocen en realidad los labriegos y los artesanos.»¹¹⁵ La simple afirmación de lo peculiar humano a través de sus obras, su arte o sus ciudades, sobre todo sus ciudades, espacio de la vida civil y productiva, desplaza la discusión hacia un ámbito muy distinto al de la filosofía o la filología: el de la historia.

II

«No he hallado», escribe Maquiavelo en la dedicatoria de *El príncipe*, «entre las cosas que poseo, ninguna que me sea más querida, y de que haga yo más caso, que mi conocimiento de los mayores estadistas que han existido. No he podido adquirir ese conocimiento más que con una dilatada experiencia de las horrendas vicisitudes políticas de nuestra edad, y por medio de una continuada lectura de las antiguas historias.»¹¹⁶ «...he juzgado necesario» apunta a su vez el Prólogo a los *Discursos* «escribir sobre todos aquellos libros de la historia de Tito Livio que la injuria de los tiempos no ha impedido que

¹¹⁵ Sobre los intereses de Vives escribe Cassirer: «La verdadera meta que Luis Vives se traza y que, como venimos, persigue por doquier, consiste, por tanto, en emancipar a las ciencias empíricas de la *metafísica* y de la lógica metafísicamente concebida. Pero, para ello, sólo puede seguir un camino, que es el de asignar a las disciplinas *especiales* la función de establecer por sí mismas los fundamentos sobre que descansan, rechazando con ello la idea de una unidad de fundamentación filosófica de las condiciones y las premisas del conocimiento». Cassirer, *op. cit.*, t. I, p. 157.

¹¹⁶ Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, en *Obras políticas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971, p. 13.

lleguen a nosotros, lo que acerca de las cosas antiguas y modernas creo necesario para su mayor inteligencia, a fin de que los que lean estos discursos míos puedan sacar la utilidad que en la lectura de la historia debe buscarse.»¹¹⁷ Aquí volvemos a encontrar en la base de la pregunta que interroga por la historia el cuestionario político que inquiere por el destino de la ciudad y el destino utilitario que se asigna a su conocimiento. Y que vuelve los ojos al pasado buscando no el magisterio de la historia ofrecido a través de la simple recreación de situaciones y eventos irrepetibles, sino todo un repertorio de experiencias y ejemplos imitables en un contexto que ya se sabe o se asume como distinto; históricamente distinto, aunque como sustrato siga presentando, como en Maquiavelo, una naturaleza humana eterna. Mas la conjunción de esos tres elementos, a saber: el apremio político, la finalidad utilitaria y el sentido de la diferencia que separa lo antiguo de lo nuevo en el transcurso de la historia es quizá un rasgo de modernidad más determinante que rescatar el alma humana de las aguas de la metafísica. Ni más ni menos porque la modernidad se afirma a sí misma con base en lo que objetivamente la *distingue* de lo antiguo y caduco, cuya pauta sólo la historia puede procurarle. Nos referimos, pues, a lo que de *moderno* posee y representa radicalmente ese *sentido histórico* que atraviesa la obra y el pensamiento de los historiógrafos florentinos de los siglos XV y XVI.

La actividad del historiador consiste, pues, en recapitular y comprender el sentido de esa acción, hasta descubrir en ella esa asombrosa convergencia de razón y experiencia de la que había hablado Maquiavelo en sus *Discorsi*, al insistir en la idea de una actividad constructiva del hombre, que parece rebasar constantemente las metas alcanzadas por los padres (...) A medida que la humanidad se desarrolla a través de sus conquistas y de sus errores, la conciencia más amplia de este movimiento de la especie, es decir, el conocimiento histórico, nos permite atesorar la experiencia y de ese modo lograr un uso más adecuado de la razón.¹¹⁸

Se ha señalado reiteradamente que un naturalismo radical impidió a Maquiavelo superar dos de los postulados que caracterizaron a la idea antigua de la historia y que él mismo insiste en emplazar como fundamentos de la suya: la noción de una naturaleza humana invariante y substancial y, en clara correspondencia, una concepción cíclica y

¹¹⁷ Maquiavelo, Nicolás, Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio, en *Obras políticas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971, pp. 13 y 60.

¹¹⁸ Garin, E. *op. cit.* p. 140.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

cerrada del acontecer histórico.¹¹⁹ Por otra parte, se le reconoce como uno de los primeros historiógrafos que circunscribió el tema de la historia a los asuntos estrictamente humanos y, entre ellos, a los asuntos civiles y políticos; por lo que se le puede ver como un autor pragmático para quien el sentido del conocimiento de la historia reside por entero en su utilidad.¹²⁰ Si bien estos juicios son correctos, dado que él mismo los destaca una y otra vez a lo largo de sus trabajos históricos y políticos, la aportación de Maquiavelo a la formación y consolidación de la conciencia histórica moderna no podría apoyarse solamente en aquellos ni reducirse a éstos. Por una parte, porque dicho naturalismo no reproduce una consideración substancialista y cíclica de lo natural y de lo natural humano sin más, porque la encuadra en la misma perspectiva en la cual la física, la química y, sobre todo, las técnicas artesanales y manufactureras renacentistas, investigan contemporáneamente la posibilidad de encontrar y probar la existencia de invariantes y leyes en la naturaleza; lo que a su vez reposa en la convicción *científica* de que la marcha del mundo está sujeta a una regularidad cuya aprehensión es justamente la piedra de toque de todo conocimiento y de todo dominio sobre los procesos naturales y productivos o, en su caso, todo dominio sobre las organizaciones y conductas humanas.¹²¹ De manera que aun bajo confesión expresa, la visión maquiaveliana de una historia cíclica no es del mismo tipo de la que en su momento suscribieron los autores clásicos, quienes de la historia recuperaron, a lo más, un exhorto moralizante y no una verdadera *técnica* política. «Esta nueva historiografía toma la posición del sujeto de la acción —la posición del príncipe—, y desde ahí trata de “hacer historia”.»¹²² Es decir, el interés en el pasado no se agota en la localización y la reconstrucción evocativa del ejemplo moralmente edificante o cuestionable, porque dicho interés igualmente determina la necesidad de traducir el

¹¹⁹ «Reflexionando yo en la marcha de las cosas, creo que el mundo siempre ha sido igual, con los mismos males y con idénticos bienes, aunque variando los bienes y los males de pueblo en pueblo. Así se advierte por las noticias que de los antiguos reinos tenemos, los cuales sufrieron cambios por la variación de las costumbres, continuando el mundo lo mismo.» Maquiavelo, *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, p. 152.

¹²⁰ *ibidem*, p. 60. «Mas para ordenar las repúblicas, mantener los estados, gobernar los reinos, organizar los ejércitos, administrar la guerra, practicar la justicia, engrandecer el imperio, no se encuentran ni soberanos ni repúblicas, ni ciudadanos no capitanes que acudan a ejemplos de la antigüedad; lo que en mi opinión procede, no tanto por la debilidad producida por nuestra actual educación, ni de los males que el ocio orgulloso ha ocasionado a mucha naciones y ciudades cristianas, como de no tener perfecto conocimiento de la historia o no comprender, al leerla, su verdadero sentido ni el espíritu de sus enseñanzas.»

¹²¹ Horkheimer, Max, “Maquiavelo y la concepción psicológica de la historia”, en *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid, Alianza, 1982. p. 19.

¹²² De Certeau, Michel, *op. cit.* . p. 21 y ss.

conocimiento en norma de actuación, en operación *política* cuyo referente es la situación concreta y cuyos resultados inducen un cambio en *esa* situación. No importa por ahora lo que acertadamente observa De Certeau en torno a la condición ambigua, real y ficticia, del discurso así facturado.¹²³ Lo central es el hecho de que mediante el recurso argumentativo de «ponerse en lugar del príncipe» que *no es*, «el técnico puede, constituyéndose en amo del pensamiento, representar todos los problemas del príncipe». Lo que significa reducir a verdadera escala humana el escenario, los actores, el libreto y el desenlace de la historia. Desenlace que formalmente está sujeto a las leyes que determinan su parentesco con otros eventos del pasado y su recursivo ciclo vital, pero que, verificado en circunstancias distintas por protagonistas distintos, conserva particularidades discernibles que aquéllas leyes nos permiten entender como producto de las circunstancias, pero, igualmente, como efecto de las necesidades, los intereses, las pasiones y la voluntad humana.

No se me oculta que muchos creyeron y creen que la fortuna, es decir, Dios, gobierna de tal modo las cosas de este mundo, que los hombres con su prudencia no pueden corregir lo que ellas tienen de adverso, y aun que no hay remedio ninguno que oponerles. Con arreglo a esto, podrían juzgar que es en balde fatigarse mucho en semejantes ocasiones, y que conviene dejarse gobernar entonces por la suerte (...) Reflexionándolo yo mismo, de cuando en cuando, me incliné en cierto modo hacia esta opinión; sin embargo, no estando anonadado nuestro libre albedrío, juzgo que puede ser verdad que la fortuna sea el árbitro de la mitad de nuestras acciones; pero también es cierto que ellas nos dejan gobernar la otra, o al menos siempre algunas partes.¹²⁴

Nos hemos detenido en estas disquisiciones maquiavelianas no porque constituyan una completamente nueva concepción de la historia, sino por el hecho de encontrar en ellas, en ocasiones claramente marcados, a veces sólo en esbozo, la mayoría de los problemas sobre los que se discutirá con motivo de la historia durante los siguientes cuatro siglos. Entre lo que Maquiavelo dejó solamente en esbozo figura el tratamiento ambiguo del progreso histórico, que generalmente parece del todo ausente en el temario maquiaveliano —o explícitamente cuestionado, como se sigue de la observación crítica que aparece en la Introducción del segundo libro de los *Discursos* en la que se asegura que «los hombres se engañan al creer mejores unos tiempos que otros»—, y en ocasiones se manifiesta a través

¹²³ *ibidem*, p. 22.

¹²⁴ Maquiavelo, *El Príncipe*, p. 124.



del juicio que merecen ciertos hechos e instituciones del pasado cuando se comparan con hechos e instituciones el presente.

Ciertamente, algunos contemporáneos o sucesores inmediatos del secretario florentino, como Guicciardini o Bodin, experimentaron una limitante estructural en la persistencia de la visión circular y recurrente de la historia que ellos mismos tratarían de superar. Con lo que se sumarían al cuestionario sobre la historia el problema del *progreso histórico* y la primera consideración, todavía no del todo secularizada, sobre el sentido o la finalidad de la historia propiamente humana; finalidad que Jean Bodin no duda en asociar con la incesante búsqueda de la felicidad a través de un proceso siempre *nuevo* y siempre *abierto*. «Pero, como la historia humana nace en gran parte en la voluntad humana, que nunca permanece igual, no tiene fin: al contrario, diariamente aparecen nuevas leyes, se forman nuevas costumbres, nuevas instituciones, nuevas ceremonias. Y, en resumidas cuentas, las actuaciones humanas se ven acosadas por errores siempre nuevos, cuando no son dirigidas por la naturaleza, esto es, por la razón, o... por la providencia divina.»¹²⁵

Bodin, quien debe su celebridad en el terreno de la historiografía a la escritura de un método "para facilitar el conocimiento de la historia" no sólo establece reglas y procedimientos controlados metodológicamente para garantizar la verdad del conocimiento. De alguna manera hace también historia *filosófica* a través del intento por definir el carácter de los distintos periodos de la historia humana a partir de un conjunto de rasgos antropológicos, geográficos y climáticos que él considera definitivos. Dividiendo primeramente toda la historia del mundo conocido en tres grandes periodos o eras, para las que calcula una duración aproximada de unos dos mil años con el objetivo ajustar su visión de la historia universal a la suma bíblica de seis mil años, afirma que durante el primer periodo dominaron los pueblos del Asia menor, en el segundo el dominio del mundo correspondió a los pueblos del Mediterráneo y el tercero y último, hasta la actualidad renacentista, ha sido regido por los pueblos bárbaros venidos del norte. Trazado este cuadro general, Bodin asigna a cada periodo un rasgo distintivo que reconoce en la psicología y la constitución física de los grupos raciales dominantes en cada uno de aquellos tres periodos. Así, lo característico de los primeros, hombres pequeños y esbeltos, es la religiosidad, lo distintivo de los segundos, mediterráneos de talla media, es la sagacidad práctica, mientras

¹²⁵ Bodino, J. en Wagner, Fritz. *La ciencia de la historia*. México, UNAM, 1980, p. 98.

los terceros, hombres grandes y robustos provenientes del Norte, se identifican por el dominio del arte de la guerra y por su capacidad de invención y adaptación. Si a todo esto agregamos la certidumbre, fundada en el profundo sentido histórico de Bodin, de que la historia *nunca se repite* pues «diariamente aparecen nuevas leyes, se forman nuevas costumbres, nuevas instituciones, nuevas ceremonias...», tenemos a la vista la formulación primaria de una concepción lineal de la historia que no está ya muy lejos de la idea moderna de progreso, la que se oscurece por las amplísimas concesiones que al interior del mismo relato se otorgan a la providencia y a lo sobrenatural.

Inmerso por completo en una racionalidad profundamente religiosa, aunque ya atravesada por el cisma protestante,¹²⁶ Bodin conserva, quizá en mucho mayor medida que los historiógrafos florentinos, una visión de la historia que en muchos aspectos arrastra prejuicios medievales representados por su providencialismo y sus convicciones astrológicas, de la que lo separan su insistencia en la novedad que revelan los eventos históricos cuando los comparamos con el pasado, el que éstos sean resultado de una voluntad humana siempre cambiante y que su conocimiento deba ser efecto de procedimientos rigurosos y metodológicamente controlados. Armada a partir de elementos contradictorios y asistemáticos, la teoría histórica de Bodin es a fin de cuentas sumamente original y heterodoxa. Para el procurador del Parlamento parisino la historia es, por decirlo así, la ciencia rectora, a la que se deben subordinar todas las demás en la inteligencia de que posee un “método perfecto” y que ella misma es una “ciencia universal” de la que conocemos tres manifestaciones concretas: la historia humana o civil, la historia natural y la historia divina o eclesiástica, las que no pueden considerarse separadamente. «Es que entre las demás ciencias» escribe Bodin «una no puede ser comprendida sin el conocimiento de las demás, porque todas están relacionadas entre sí y ligadas por las mismas cadenas. Mas la historia tiene, por así decir, su lugar por encima de todas las demás ciencias, en la más alta jerarquía, no necesita la ayuda de nadie.»¹²⁷ Esto es posible porque al interior de estas

¹²⁶ Su escrito jurídico-político fundamental, los *Six livres de la république*, fue escrito apenas cuatro años después de la matanza de San Bartolomé. Entre los temas fundamentales de ese y otros escritos Bodin aboga por la tolerancia y la convivencia religiosa, sobre el supuesto de que Dios no dejará en el desamparo a quienes se atengan a la fe, independientemente de la iglesia a la que por voluntad y convicción hayan decidido pertenecer.

¹²⁷ Bodin, Jean. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Proemios, p. 125. Amsterdam, 1650, en Wagner, F. op. cit., p. 96.

tres dimensiones de la historia se despliega el curso prácticamente *completo* de la existencia:

Hay tres clases de historia, esto es, del relato verdadero: la humana (*humanum*), la natural (*naturale*) y la divina (*divinum*) (...) Una explica las actuaciones del hombre, que vive en una comunidad social; la otra describe los objetos de la naturaleza y deriva su desarrollo de un último principio; la última mira al verdadero ser y la potencia de Dios todopoderoso y de las almas inmortales (...) La primera, por el dominio de la inteligencia y el trato de los asuntos diarios, es considerada una maestra de la vida humana, la segunda, por la investigación de las causas escondidas, la descubridora de todas las cosas, y la última, por el amor del Dios uno hacia nosotros, la expulsora de todos los vicios...¹²⁸

Que los últimos señalamientos puedan ser el origen de una contradicción insuperable entre el concepto de una ciencia histórica descubridora de todas las cosas o buscadora de un principio último y una historia divina que se refiere al creador de la naturaleza como el "verdadero ser", pero, sobre todo, la de una historia humana que afirma la voluntad del hombre como el factor activo en la creación y la transformación de la vida civil y sus instituciones, es una clara consecuencia de la tensión que produce en la esfera del pensamiento el constatable *fin* de una época y el *retraso* con el que se hace presente a la conciencia su relevo histórico.

No obstante sus limitaciones teóricas y filosóficas, en un aspecto tanto Maquiavelo como Bodin ya son estrictamente modernos. Su oficio y vocación de *técnicos* de la política que encuentran en el uso instrumental de la historia el camino al que deberá ceñirse la libérrima voluntad humana, si quiere alcanzar la felicidad terrena, inaugura un modelo de recuperación y tratamiento teórico de lo político y lo histórico en donde, por una parte, el hombre alcanza, aunque todavía no conserva plenamente debido a la eventual intromisión de la fortuna o de la providencia, la calidad de *sujeto de la historia*; y, por otra, en donde precisamente el técnico —el experto, diríamos ahora—, se arroga simbólicamente el lugar, las tareas y la voluntad de poderío y dominio del príncipe o de las instituciones republicanas, según el caso, porque desde la posición de discurso en que se ubica, con base en su experiencia y en el estudio de la historia pretende conocer y eventualmente utilizar a

¹²⁸ *ibidem*, p. 98.

favor del progreso y el orden ciudadano las leyes naturales y sociales que objetivamente determinan el curso de los acontecimientos.

Por una parte —escribe De Certeau— este tipo de discurso "autoriza" a la fuerza que ejerce el poder; la provee de una genealogía familiar, política o moral; acredita la "utilidad" presente del príncipe transformándola en "valores" que organizan la representación del pasado. Por otra parte, el cuadro construido por ese tipo de pasado (...) formula modelos *praxeológicos*, y crea, a través de una serie de situaciones, una tipología de las relaciones posibles entre un querer concreto y las variantes coyunturales. Al analizar los fracasos y los éxitos *esboza una ciencia de las prácticas del poder*. No se contenta con justificar históricamente al príncipe ofreciéndole un blasón genealógico. Se trata más bien de un técnico de la administración política que nos da una "lección".¹²⁹

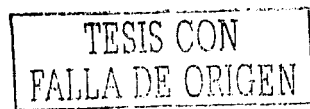
Con esto, a pesar de la tensión de la que se ha hablado antes y de sus manifiestas contradicciones, Maquiavelo y Bodin se sitúan en la misma línea de pensamiento que está llevando al quehacer científico hacia la actitud, el compromiso y los procedimientos que Bacon celebrará como el signo distintivo de la modernidad.

III

Ahora, con base en lo asentado es necesario preguntar si la primera modernidad fue capaz de hacerse una idea desplegada de la historia o si las limitaciones que hemos mencionado se convirtieron en impedimento para el desarrollo de un claro sentido de la historicidad o de una verdadera conciencia histórica portadora ya de lo característico moderno. La pregunta cabe porque en contraste con el optimismo y el apresuramiento con el que algunos autores contemporáneos la responden afirmativamente¹³⁰ una mirada más atenta y dirigida al conjunto de las *episteme*, la opinión pública y el sentido común que privan a lo largo de los siglos XV, XVI y XVII eventualmente probaría que la idea de la historia y la conciencia de la historicidad que conocieron el Renacimiento y la primera modernidad, aun a pesar de su profesión de fe humanista, no terminan de cuadrar con lo que desde otros niveles y ámbitos de la racionalidad se afirma sobre la realidad histórica del

¹²⁹ De Certeau, M. *op. cit.* p. 21. De Certeau se refiere a Maquiavelo, pero no es difícil, dado el quehacer y compromisos políticos e institucionales de Bodin en el parlamento parisino, considerarlo también un "técnico de la política".

¹³⁰ Garin, Kristeller, Le Goff, entre otros autores, sostienen la tesis que afirma esa presencia.



mundo. Sobre el asunto, que no vamos a tratar aquí en todas sus manifestaciones, cabría traer a cuento la constatable persistencia de las perspectivas providencialista y escatológica que siguieron presentes en las intervenciones de Bodin, Bossuet o el mismo Vico —lo que impidió el completo y definitivo enseñoramiento del hombre sobre el mundo histórico—, o las consideraciones cíclicas, deterministas o iusnaturalistas de la historia que entre Cardano y Bayle introdujeron una duda más que razonable sobre las ilimitadas potencialidades atribuidas por el humanismo a la voluntad humana; o bien, que un siglo más tarde, con D'Alambert, mantienen aún *en vilo* la idea moderna de la historia cuando el enciclopedista, apoyado en Francis Bacon, identifica el sentido y el conocimiento histórico como «la última y más débil de las facultades humanas».¹³¹ Experiencias y posiciones intelectuales con tema y acento históricos que se enredan y entrampan en dispositivos conceptuales propios de racionalidades perimidas, o bien se arredran ante las contradicciones que ya entonces caracterizan y atormentan a la racionalidad moderna (las que se transmiten por entero a sus elaboraciones teóricas y, por esa vía, al conjunto de su discursividad, creando un clima no del todo favorable para la construcción de una idea de la historia saludablemente desplegada o, al menos, exenta de ambigüedades, contradicciones y

¹³¹ «Las Ciencias son obra de la reflexión y de las luces naturales del hombre. El Cancellor Bacon tiene, pues, razón en decir, en su admirable obra *De dignitate et augmento scientiarum*, que la historia del mundo, sin la historia de los sabios, es la estatua de Polifemo sin el ojo » D'Alambert, Jean le Rond. "Sistema figurado de los conocimientos humanos. Esquema", en *Discurso preliminar de la Enciclopedia*, Consuelo Bergés, trad., Buenos Aires, Aguilar, 1974, p. 162. En su discurso *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*, el canceller Bacon dispone la totalidad del saber en tres grandes estancos: Memoria, Poesía y Razón. Corresponde a la Poesía el ámbito de la Imaginación y a la Razón al ejercicio de la Filosofía, quedando confinada la Historia en el nicho correspondiente a la Memoria. A primera vista, esta clasificación (no del todo lejana de los cánones clásicos y renacentistas, excepto por el peso que en ella se asigna a la razón y a su asociación exclusiva con la actividad filosófica, es decir científica) expresaría de forma pormenorizada y abarcante el estado general del conocimiento durante los primeros años del siglo XVII, y ubicaría de modo razonable cada rama, práctica y uso del saber en el nicho y función que dado su desarrollo ya le corresponde. Sin embargo, de acuerdo con las consecuencias inmediatas de esta clasificación, se deduce inevitablemente la remisión de la historia hacia la parte no necesariamente más débil, pero sí más pasiva de la inteligencia humana. En principio y por lo que le corresponde como facultad propia del razonamiento (específicamente como parte de las artes intelectuales) la memoria o "arte de la custodia del conocimiento" es la menos consistente y la menos examinada de las facultades humanas. Y aun cuando Bacon explicita que la memoria como facultad no es en sí misma deficiente, sino «solamente mal dirigida», el hecho mismo de considerarla como resguardo de los conocimientos y no como arte de la invención o arte del juicio la sitúa en subordinación a las dos primeras formas del saber y como simple *entlace* con una cuarta facultad igualmente subordinada e improductiva: la transmisión de los conocimientos, la enseñanza. De esta manera, la remisión de la historia a la Memoria se resuelve efectivamente como su expulsión del ámbito del saber propiamente científico. Ver Ortega Esquivel, Aureliano, *op. cit.* pp. 100-102; Bacon, Francis, *Novum Organum*, Aforismos, Libro Primero, México, Porrúa, 1975, p. 39 y *Del adelanto y progreso de las ciencias divinas y humanas*, México, Juan Pablos, 1984, pp. 252 y 270.

vacios); o que, por último, simplemente dejan que les vaya bien no preocupándose por ello o abrazando el cultivo erudito de la historiografía, la que durante buena parte del siglo XVII se impone como ejercicio de autoconservación no ver más historia que la contenida en documentos estatales, edictos, legajos judiciales y diplomas.

IV

A lo largo de nuestra exposición, la que se ha demorado en el examen de las condiciones de posibilidad que la racionalidad antigua, cristiano-medieval y moderna temprana ofrecen para el desarrollo de una idea desplegada de la historia, hemos podido observar y constatar la presencia de una suerte de tensión que mantiene en suspenso casi todo lo que se dice de la relación de los hombres con su historia. Tensión —que lo mismo podríamos llamar ambigüedad, incertidumbre, indecisión—, que gravita con todo su peso sobre la forma en la que finalmente se concibe y explica el papel que los hombres cumplen en la preparación, el curso y el desenlace de los acontecimientos que ellos mismos consideran significativos. Presente en Maquiavelo —quien propone para salir de ella una ponderación razonable entre la fortuna y la razón calculadora en la ejecución y efectos de los actos humanos— u obligando a Bodin a asirse ceñidamente a la intervención de la providencia divina como sucedáneo de explicaciones inalcanzables e inconcebibles con sus medios cognoscitivos, dicha tensión, por lo menos hasta su formulación definitiva como problema filosófico, la que corresponde a Kant, ha permanecido soterrada sin dejar de influir, condicionar o determinar las respuestas que ha merecido la pregunta. Ésta, la pregunta, reducida a su mínima expresión, ha interrogado sucesiva y alternativamente cuánto de lo que tiene que ver con su vida y su destino corresponde a los hombres mismos y cuánto de esa vida y ese destino depende o es prescrito por espíritus, dioses, fuerzas, leyes o promesas que ostensiblemente lo rebasan, lo coartan, lo guían, lo persuaden o lo determinan. Sin embargo, preguntar por el índice de coacción o libertad con el que se cuenta para vivir, hacer planes, trabajar y prepararse a bien morir implica, por lo menos formalmente, la presencia de una diferencia y a fin de cuentas una oposición entre lo que desde el primer humanismo se considera propio del hombre —generalmente reconocido

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

como razón, lenguaje y voluntad— y todo lo que no es él mismo, ya sea esto naturaleza inanimada, animalidad irracional, dioses olímpicos, dios-uno impersonal o dios persona eterna; legislador universal o ley impersonal e imprescriptible. La historia de las ideas ha rescatado del olvido quizá centenas de versiones y episodios en donde se manifiesta abierta o solapadamente aquélla oposición: el héroe a merced de su destino; el ciudadano contra el *nomos*; la obediencia de Abraham; los motivos de Job; la fragilidad corporal de Alejandro; la fortuna de César Borgia; el terremoto de Lisboa como violento golpe en el rostro de un Hombre recientemente consagrado como artífice de su propio destino... Ejemplos de oposición simbólica o concreta entre lo humano y lo no humano de cuyo examen y consideración reflexiva se obtienen no menos sino más problemas, acaso más profundos e insolubles que sus precedentes, que se inscriben e inevitablemente afectan en grado significativo todo lo que sobre la historia puede pensarse y decirse en el marco establecido por una racionalidad que ya se ha decidido por la centralidad del hombre, pero que, ante el tribunal de la historia, inevitablemente exhibe no sólo algunos de sus límites o el sinsentido de sus exageraciones, sino sus contradicciones esenciales.

De manera evidente, y no necesariamente como efecto de una *astucia* sino de las formas y dinámicas que adoptan los procesos práctico-discursivos en los que efectivamente se están reconfigurando los niveles y estructuras de la formación racional moderna, durante el siglo XVII tiene lugar un desplazamiento de la discusión en torno de lo humano, hasta entonces centrada en la dignidad y las capacidades del hombre, hacia ámbitos más discretos pero igualmente fundamentales. Los límites de su razón, de sus capacidades prácticas y de su voluntad ocupan y preocupan a quienes como Pascal o Bayle reaccionan con enojo o con cautela frente al racionalismo cartesiano, pero igualmente ante el triunfalismo humanista de un Rabelais o el desparpajo hedonista y cortesano del siglo de Luis XIV. El hombre, se dice, no las tiene todas consigo. Por una parte, a pesar de sus alardes de emancipación o autonomía porque, como afirma Pascal, no es sino una caña: «la caña más débil de la naturaleza»;¹³² por otra, por mostrarse a través de su conducta pasional, diletante y caprichosa, que la razón y la voluntad humanas son débiles y engañosas; por último, porque a pesar de que en muchos sentidos ha transformado al mundo varias veces, él mismo, cuya naturaleza es siempre idéntica, pero ambigua y contradictoria, no ha cambiado ni ha sido

¹³² Pascal. B. *Pensamientos* (versión de Xavier Zubiri), Buenos Aires, Espasa-Calpe. 1940, p. 79.

capaz de mejorar su esencial condición de finitud y desasistimiento para encontrar, a través de Jesús y de un renovado arrobamiento místico-religioso, su inédita grandeza.

Con opiniones de esta índole, Pascal y algunos de sus contemporáneos aparentemente se acercaban, sin evidencia de habérselo propuesto, a las posiciones que los líderes protestantes sostenían respecto a la estupidez, la molición o la proclividad al vicio que distinguen a la condición humana. Pero sólo en apariencia, porque su juicio finalmente se inclinaba por la moderación a partir de dos premisas que, tomadas por separado, parecerían ser una simple continuación de las ideas que ya los humanistas críticos habían combatido, pero que enunciadas sucesivamente no pueden ocultar su novedosa y moderna ambigüedad. Premisas, asimismo, en las que se manifiesta sensiblemente el arribo a un horizonte discursivo en donde la consideración *trágica* del hombre,¹³³ guiada no solamente *more geométrico* sino preferentemente por cierto "espíritu de finura"¹³⁴ —algo que no hacen, ni acaso intentan, los teóricos de la Reforma—, está dejando atrás su aliento doctrinario y su instrumental puramente teológico para abrazar resueltamente una suerte de *analítica*

¹³³ Se debe a Lucien Goldmann uno de los trabajos más impresionantes y completos sobre la "visión trágica" que a lo largo del siglo XVII adoptaron algunos pensadores y dramaturgos franceses y europeos, entre los que se destacan los jansenistas Arnauld, Barco y Nicol, el filósofo Pascal y el dramaturgo Racine. Goldmann quiere ver en esta visión trágica, más allá de una crítica al racionalismo individualista y de un pensamiento paradójico y contradictorio, el barrunto del pensamiento dialéctico. Quizá tenga parte de razón. Sin embargo, su conclusión está fundada en una interpretación de los textos pascalianos que otorga, a nuestro juicio, demasiadas concesiones y supuestos a un complejo proceso intelectual que, en efecto, lleva la duda, la paradoja y la irresolución de sus términos a límites extremos, pero que no deja de mostrarse como heredero y usufructuario de herramientas y recursos teóricos y discursivos que inevitablemente enfrentan un estado de crisis y desmantelamiento sistemático. La visión trágica no es "revolucionaria", sino acaso el síntoma que anuncia la transición, para usar las palabras de Foucault, de lo "clásico" a lo "moderno". Pero que igualmente podemos entender como ilustración de las tensiones y acomodamientos que a todos los niveles de la racionalidad, descollada la muy particular sensibilidad con la que los capta el pensamiento propio del siglo XVII —ese *ethos barroco* del que habla Bolívar Echeverría— anuncian la consolidación de lo moderno: frente a lo que el pensamiento de Pascal es un baremo desencantado y crítico que tendrá que esperar el relevo de un Kierkegaard para ser comprendido y refuncionalizado en un sentido inequívocamente antimoderno. Aunque podamos encontrar en Pascal el más lejano antecedente de la *dialectica negativa* de Adorno —otra clase de apuesta desencantada e hipercrítica que todavía no acierta a ser comprendida cabalmente—, el desencanto o la visión trágica, por sí mismos, no constituyen la respuesta radical que reclama la salida de la primera crisis estructural de la racionalidad moderna. Ver Lucien Goldmann, *El hombre y lo absoluto. El Dios oculto*, Barcelona, Península, 1985.

¹³⁴ En español *finura* es una derivación figurativa de *fineza*, y las dos significan pureza, bondad, delicadeza, primor, de buena calidad. En francés común *finesse* significa tenuidad, delicadeza, sutileza o astucia. Es claro que el uso pascaliano combina todas estas acepciones y nos crea un problema de traducción. En las traducciones españolas consultadas la palabra aparece así: *finura* en la versión de Xavier Zubiri editada por Espasa-Calpe, en Buenos Aires, en 1940; *fineza* en la traducción de J. Llanos editada por Alianza Editorial; y *agudeza* en la traducción de Oscar Andrieu para Editorial Sudamericana, aparecida en Buenos Aires en 1971. De manera que nuestra inclinación por *finura* es un grado menos que arbitraria.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

existencial centrada en el examen de la dualidad ángel/demonio que caracteriza esencialmente al ser humano; dado que Pascal no combate la implacable secularización del mundo únicamente con la fe, o, como los reformistas radicales, invocando el principio de autoridad, sino a través de un recurso que la misma modernidad pone en sus manos: el ejercicio de la razón introspectiva que él confunde (¿intencionalmente?) con «el corazón».¹³⁵

La primera premisa sostiene que no siendo el hombre quien conduce el curso de su vida, su destino siempre quedará en manos de la Providencia; aunque ello no sea garantía de salvación alguna. Dado que el hombre inevitablemente responde a dos naturalezas, la más baja y mundana y la más alta y divina, es seguro que no mejore nunca su condición trágica; pero sujeto a una moral estricta, y conducido por su pensamiento (cuando no lo distrae «el vuelo de una mosca»), sus actos podrían alcanzar la sobriedad y la augusta dignidad que corresponde a su decepcionante paso por el mundo. Esta premisa —apoyada en una ya secular tradición pirrónica y escéptica— cuenta con antecedentes ricos y numerosos, y sus recursos y materiales discursivos provienen tanto de la introspección racional, conducida por el equilibrio ponderado del espíritu de geometría y el espíritu de finura enfocados al escrutinio de la naturaleza humana, como de una interpretación profundamente desencantada de los textos bíblicos. Por tratarse evidentemente de una crítica a la razón racionalista y al presunto dominio del hombre sobre la naturaleza y sobre sus pasiones, tampoco ofrece ninguna clase de certeza a la prometida salvación más allá de la que podemos encontrar en la aceptación de nuestra bajeza y nuestra grandeza, con el concurso mancomunado de una *razón sumisa* y el *misterio* inescrutable de “la gracia”. «La grandeza del hombre», escribe Pascal, «es grande cuando se sabe miserable. Un árbol no se sabe miserable. Por lo tanto, saberse miserable es ser miserable; pero saber que se es miserable es ser grande».¹³⁶ De este modo, ese «misántropo sublime» —como Voltaire llama a Pascal—¹³⁷ se coloca por detrás del humanismo y del racionalismo al uso para espetar a los hombres de su siglo su debilidad, sus limitaciones, lo vacío y falso de sus expectativas, la oscuridad, el patetismo y la carencia de sentido que definen sus vidas. «Si

¹³⁵ Pascal, Blaise. *Pensamientos* (versión de X. Zubiri), p. 68.

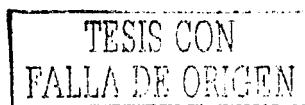
¹³⁶ Pascal, *Pensamientos*, edición de Oscar Andrieu, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, p. 231.

¹³⁷ «Me atrevo a tomar el partido de la humanidad en contra de ese misántropo sublime». Voltaire, *Cartas filosóficas*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 143.

se os une a Dios, es por gracia, no por naturaleza. Si se os rebaja, es por penitencia, no por naturaleza (...) Seguid vuestros movimientos, observaos a vosotros mismos, y ved si no encontraréis los caracteres vivientes de estas dos naturalezas.»¹³⁸ Argumentos que se dirigen principalmente hacia la demolición de la confianza en la bondad y la divinidad intrínsecas del hombre, que el Renacimiento había enarbolado como emblemas, pero que igualmente proyectan una sombra de duda sobre sus capacidades para transformar el mundo en el sentido que el programa de la primera modernidad se había trazado. De manera que, por más amplitud y potencia que especulativamente se le conceda, la libertad y la voluntad humanas tienen como principio y como límite lo que por la gracia divina ya es el individuo —grandeza y miseria— pero aún no asume (con independencia —como todo lo que al hombre atañe— de lo que ya ha sido dispuesto y programado en el plan providencial que inobjetablemente rige el destino del conjunto de la humanidad y el devenir del mundo, y en caso de que se pueda contar con ello). Todo esto nos obligaría, en principio, a considerar esta premisa como una intromisión irracional y recesiva de cuño escatológico y cristiano en el seno mismo de un pensamiento que precede inmediatamente a la Ilustración; ya que a través de una formulación personalísimamente pascaliana, y por lo tanto exenta de *esperanza*, continúa afirmando en pleno siglo XVII el absoluto dominio de Dios sobre las cosas y los hombres. Sin embargo, las cosas no parecen ser tan sencillas, ya que, por una parte, afirma Pascal: «porque si a causa de la gracia *somos*, lo que es *con* ella y lo que es *sin* ella es *nada y todo*», mientras por otra se pregunta: «¿la libertad del hombre no convierte la gracia en algo prescindible?»,¹³⁹ lo que no deja de recordarnos los últimos versos del soneto de Quevedo dedicado al amor y que parecen rescatar, en tono edificante, lo que dramáticamente define al pensamiento trágico: «Éste es el niño amor, éste es tu abismo/ mirad qué amistad tendrá con nada/ el que en todo es contrario de si mismo».

¹³⁸ Pascal, *Pensamientos* (versión de X. Zubiri), p. 89.

¹³⁹ *ibidem*, p. 233 y 57. Sobre el particular Ernst Cassirer escribe: «El *problema de la libertad*, tal como Pascal lo concibe y lo plantea, no puede llegar a resolverse, ni siquiera a formularse, si no se distingue, a tono con dicha obra, un doble estado de la naturaleza humana. El hombre, en estado de inocencia, podía gobernarse y dirigir sus actos por sí y ante sí, en virtud de la capacidad a él inherente; la gracia divina intervenía, ciertamente, en sus actos, pero estaba en manos del hombre mismo el aceptarla o rechazarla, con arreglo a su libre albedrío. Pues bien, la naturaleza humana, en su estado actual, ha quedado privada para siempre de esta capacidad para regirse por sí mismo. Toda reacción moral, toda apelación a la sabiduría divina, se halla ahora sustraída a la acción de la voluntad y de la conducta del hombre, es, simplemente, un regalo de la gracia divina, un don que se comunica directamente al individuo sin mérito alguno por su parte ni la menor contribución suya». Cassirer, *Op. cit.* t. I, p. 529.



La segunda premisa afirma que siendo el progreso del saber un hecho insoslayable, aunque hasta ahora completamente ajeno al progreso moral, estamos obligados a ver y juzgar con mayor condescendencia tanto el tiempo ajeno como el propio, en virtud de que la totalidad de los hombres que han existido a lo largo de los siglos debe entenderse como si se tratara de *un solo hombre*, el que incorpora a su experiencia y su saber las experiencias y el saber producidos y acumulados en las edades anteriores; aunque, la humanidad no sea capaz de recuperar reflexivamente esa experiencia y que ésta se perciba sólo como envejecimiento. Compartiendo Pascal el juicio sostenido por los jansenistas en el sentido de que la edad actual no sólo no ofrece nada verdaderamente nuevo, ni mejor, sino que peculiariza por un acusado tono decadente.¹⁴⁰ Esto no ilustra la presencia de un sentido histórico en Pascal o en sus contemporáneos jansenistas, del que uno y otros carecían o no consideraban necesario, pero nos hace pensar en cierta idea de la historicidad que se enuncia confusamente como continuidad acumulativa del saber y la experiencia humana, cuyo mejor ejemplo es el derrotero del pueblo judío.¹⁴¹ Aunque desde su visión trágica del curso humano, Pascal mismo se encargue de refutar sus propios juicios, en cuanto, para él, dicha continuidad solamente significa que la humanidad ciertamente *envejece*, pero no *progresa*. Ahora, ante estas contradicciones manifiestas, ¿cómo entender a Pascal y por esa vía aprehender el significado que para la *intelligentia* católica del siglo XVII conservan la noción de historia y el sentido de la historicidad?

El Dios de la tragedia —afirma Lucien Goldmann— es un Dios, *siempre presente y siempre ausente*. Su presencia indudablemente desvaloriza el mundo y le quita *toda* realidad, pero su no menos radical y permanente ausencia, por el contrario, hace del mundo la *única realidad* frente a la cual se encuentra el hombre (...) Numerosas formas de conciencia religiosa y revolucionaria han puesto a Dios y al mundo, los valores y la realidad, pero la mayoría de ellas, sin embargo, encontraban ante esta alternativa una posible solución, aunque sólo fuera la de la lucha mundana para realizar los valores o el abandono del mundo para refugiarse en el universo inteligible o trascendente de los valores o de la divinidad. La tragedia radical, sin embargo, niega ambas soluciones considerando que están contaminadas de debilidad y de ilusión, que son formas, concientes o inconscientes, de compromiso. La tragedia radical no cree ni en la posibilidad de transformar el mundo y actualizar en él los valores auténticos ni en la de huir y refugiarse en la ciudad de Dios.¹⁴²

¹⁴⁰ Pascal, B. *Pensamientos* (Zubiri) p. 133.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 133.

¹⁴² Goldmann, *op. cit.*, p. 67.

Para Goldmann es claro que la visión trágica no presenta visos de solución alguna, es circular y recursiva, recesiva y anacrónica; en rigor, *siempre deja las cosas como están*. Y contrasta significativamente con la naciente Ilustración en un punto esencial, que no es precisamente el optimismo ilustrado, sino su capacidad para superar tendencialmente la fractura estructural que separa y opone lo espiritual y lo material, la razón y la fe, a través de lo único que verdaderamente importa: *la acción*. «Gris es toda teoría. Verde es el luminoso árbol de la vida», escribiría Goethe años más tarde para subrayar el hecho de que la condición escindida y contradictoria de la naturaleza humana, vuelta sobre sí misma, no tiene otra salida que la muerte,¹⁴³ pero que asumida radicalmente debe conducir al abandono de lo viejo y caduco y resolverse, mediante una apuesta por el futuro —el que no deja de ser por ello menos incierto—, en búsqueda incesante, en proyectos, en actos cuya comisión *transforma al mundo*

De este modo, al principio de la obra, Fausto se encuentra en la situación de los hombres de que tanto se habla en *Pensées*, que buscan a Dios y no lo encuentran, en la situación del hombre trágico. Por ello ve solamente una salida: la muerte (...). Pero la visión dialéctica es precisamente *la superación de la tragedia*. Al traducir de la única manera actualmente válida las primeras palabras del Evangelio de san Juan «En el principio era la acción», Fausto encuentra por sí mismo las palabras que no comprendía dos escenas antes, cuando se encontraba ante el Espíritu de la tierra. Ya puede ponerse en camino.¹⁴⁴

El sentido y el carácter de una postura como la de Pascal o el jansenismo se explican por su manifiesta oposición a la creciente influencia que el cartesianismo y el cientificismo empezaban a tener dentro y fuera de Francia, desde la certeza y el convencimiento de que

¹⁴³ Para establecer claramente el contraste entre la visión desencantada de los pensadores trágicos y el principio de la acción que caracteriza al pensamiento iluminista, Goldmann recurre a Goethe, quien a través de Fausto ejemplifica las fases por las que atraviesa la conciencia de sí que a la que puede de manera legítima apelar a un ser humano, como el de Pascal, en el que se manifiestan y luchan entre sí sus "dos naturalezas" y, como sus representaciones emblemáticas, la razón y la fe, y que en el caso de Fausto se resuelve por la vía de una suerte de superación dialéctica que justamente encuentra en *lo nuevo como efecto de la acción* la salida propiamente moderna al laberinto trágico. La cita de Fausto está tomada de Goldmann, *op.cit.* p. 230-231.

¹⁴⁴ Goldmann, *op.cit.* p. 130 y 133 «En el universo de Spinoza no hay lugar alguno para la libertad y la acción del hombre. Este puede a lo sumo conocer el universo, pero no actuar y transformarlo. Se comprende, pues, que Fausto se oriente hacia el Espíritu de la Tierra, el que "teje, en el fuego de la vida y la tempestad de la acción... desde el nacimiento hasta la tumba... el vestido viviente de la divinidad". Sólo que un abismo infranqueable separa todavía al sabio, al hombre de las luces, aunque haya comprendido y experimentado la necesidad de la superación, de la vida real y de la acción.» Esta superación será real, precisamente, en cuanto la acción pase de lo contemplativo a lo práctico; ese espíritu faústico que magistralmente describe Marshall Berman. Ver Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1988, pp. 28-80.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

las ideas de Descartes provocarían la exclusión de Dios en el proceso y el conocimiento de la naturaleza y de la Providencia en los hechos y el destino humanos. Aun matizada por su cautela y su prudencia, la intervención cartesiana se articulaba en torno de tres ejes cuya novedad, no toda ella atribuible a su autoría directa pero sí a su exposición sistemática, se centraba en: a) el cuestionamiento radical de toda autoridad y conocimiento previos cuyo *dictum* no soportara el tamiz de la duda y la prueba de su claridad y distinción, con lo que la Biblia y los autores clásicos quedaban automáticamente en entredicho; b) el reconocimiento y la insistencia enfática en que todo lo que atañe al conocimiento y las acciones humanas tienen como principio y fin al hombre mismo y su felicidad *terrena*, puesto que el hombre es «dueño y señor de la naturaleza» y es su derecho y su tarea el procurarse a sí mismo todo el bienestar que su razón y su conocimiento le permitan, y, c) probar, pasando sobre toda duda por merced y virtud de un método adecuado y riguroso, cuyo modelo lo procuran la geometría y las matemáticas, que las leyes que gobiernan el curso del mundo pertenecen intrínsecamente a la naturaleza, y que estas mismas son inmutables, con lo que se reducía la actividad divina a la tarea del relojero que una vez, y sólo una, dio cuerda infinita al mecanismo del mundo, el que desde entonces se mueve por sí mismo. Todo ello fundado en la certeza que el yo del racionalismo individualista podría fundamentar y justificar *a partir de sí mismo* y sin lugar a duda alguna. ¿Y qué responde Pascal a todo eso? «No puedo perdonar a Descartes, bien hubiera querido, en toda su filosofía, poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar el hacerle dar un papirotazo para poner el mundo en movimiento; después de esto no le queda sino hacer de Dios.»¹⁴⁵ Habiendo sido cartesiano y matemático brillante, no deja de ser paradójico, pero a la postre significativo, el hecho de que Pascal abandone el espíritu de geometría al comprobar que éste no le proporcionará jamás los *principios* adecuados para escrutar el "corazón humano", justamente cuando los cartesianos, entre los que se cuentan los gramáticos de Port Royal, intentan, si hacemos caso a Foucault, romper con la mirada analógica de las *similitudes* para sustituirla por la mirada analítica de las *diferencias*, proporcionando así al lenguaje propio del conocimiento el formato ordenador, serial, taxonómico y calculístico que lo emparenta con la geometría y con la física y que conviene a su futuro y vigoroso desarrollo. Vigoroso y enérgico desarrollo del pensamiento cuya consecuencia final es, si bien no en lo inmediato, la

¹⁴⁵ Goldmann, *op. cit.*, p. 30.

separación del conocimiento de "lo propio del hombre" del conocimiento que se orienta hacia el escrutinio y la explicación de lo que atañe a la naturaleza: «...y ya que conocer es discernir», concluye Foucault, «la historia y la ciencia van a quedar separadas una de la otra».¹⁴⁶

Ahora, lo que mayormente llama la atención es que ni uno ni otro de los oponentes, Descartes y Pascal, conservando la tónica del siglo, incluyen en su horizonte problemático a la historia. Descartes ya había dicho que aquellos que ocupan su curiosidad en lo que se hacía en el pasado descuidan el presente y que, de suyo, la historia suele exagerar las cosas positivas y omitir las bajas, con lo que su presunta verdad es parte de lo que debe ser sometido al ejercicio destructivo de la duda.¹⁴⁷ Por su lado, Pascal había dicho: «toda historia que no es contemporánea es sospechosa», «no creo más historias que aquéllas cuyos testigos se dejarían estrangular». Con lo que adoptaba más o menos la misma posición de rechazo hacia la historia.¹⁴⁸ Sin embargo, con más precisión que su antiguo maestro, y como producto de una finísima intuición que ya percibe la dificultad con la que se enfrenta el pensamiento clásico para *empatar en un mismo relato científico y existencial* la inconmensurabilidad de las dos naturalezas que concurren en el hombre, Pascal escribe, en referencia a los tiempos en los que se vive, desgasta y frustra la vida humana, una sorpresiva alusión a la existencia con perspectiva y consistencia históricas:

No nos atenemos jamás al tiempo presente. Recordamos el pasado. Anticipamos el futuro como algo que tarda demasiado en llegar, como para apresurar su curso, o recordamos el pasado para retenerlo como algo demasiado fugaz; tan imprudentes que erramos por los tiempos que no son nuestros y no pensamos en el único que nos pertenece, y tan vanos, que soñamos en aquellos que no existen ya y dejamos escapar sin darnos cuenta el único que subsiste (...) Casi no pensamos en el presente, y, si pensamos en él, no es más que para sacar de él la luz con que disponer el porvenir. El presente no es nunca nuestro fin. El pasado y el presente constituyen nuestros medios: sólo el futuro es nuestro fin. Así, no vivimos nunca.

¹⁴⁶ Foucault, M. *Las palabras y las cosas*, p. 62; ver especialmente, pp. 57-82. Es curioso que, sin una alusión previa, al hacer el recuento de las consecuencias del cartesianismo Foucault se refiera concretamente a la historia cuando lo que realmente se separa es, para usar una formulación muy posterior, todo el dominio de la "ciencia natural" del dominio de las "ciencias del espíritu", ante la denuncia por parte de los historicistas de la *inhabilidad* del método geométrico para captar la *sutileza* de la existencia espiritual humana y la no menos contundente denuncia de los científicistas de la incapacidad de la historia para adquirir los modales y la consistencia lógica y epistemológica de una ciencia.

¹⁴⁷ Descartes, R., *Discurso del método*. Madrid, Espasa Calpe, 1968, p. 32.

¹⁴⁸ En el mismo sentido puede considerarse su señalamiento irónico sobre la influencia determinante que el tamaño y la hermosura de "la nariz de Cleopatra" tuvieron en el decurso de la historia romana.

pero esperamos vivir, y, disponiéndonos siempre a ser felices, es inevitable el que no seamos jamás.¹⁴⁹

¿Cómo ajusta esta visión desencantada y trágica de las historias de vida de nuestros semejantes con la impronta de la providencia y el arribo final a la gracia y la salvación? ¿En dónde y de qué manera concreta el desarrollo y la acumulación del conocimiento que las ciencias nos proporcionan, y que Pascal jamás niega, se articula y tiene efectos en la vida corriente de los hombres comunes? A partir de las premisas en las que Pascal pretende sostenerlas ¿es verdaderamente concebible la felicidad terrena? ¿Es pensable la salvación eterna? Las dificultades que enfrenta una respuesta razonablemente afirmativa se asocian con el hecho de que muy probablemente los planteamientos de Pascal sobre el carácter, la consistencia y la verdad de la salvación sean producto de una reconceptualización en formato racionalista y tono escéptico que ha destruido prácticamente todo lo que había de concreto en ella: la infinitud, el único rasgo imputable intuitivamente al reino de Dios, es irrepresentable conceptualmente, es el *vacío*. Igualmente, *desde* la finitud, la infinitud sería impensable, por eso sólo la «busca el corazón» cuando «ya Dios la ha puesto ahí». De manera que, por una parte, el saber, todo saber, ya sea éste espiritual o práctico deviene *superfluo*; pero, por otra, la que pone en mayor riesgo todo el edificio pascaliano, el saber, así sea de “razón” o “corazón” es objetivamente *imposible*.

La unidad unida al infinito no lo acrecienta en nada, no más que un pie a una medida infinita. *Lo finito se aniquila en presencia de lo infinito y se convierte en pura nada*. Así nuestro espíritu ante Dios; así nuestra justicia ante la justicia divina. No hay desproporción tan grande entre nuestra justicia y la de Dios, entre la unidad y el infinito (...) Conocemos que hay un infinito e ignoramos su naturaleza (...) Si hay un Dios, es infinitamente incomprensible.¹⁵⁰

En esas condiciones, el desprecio de Pascal por la historia no es solamente fruto de su desencanto, sino consecuencia lógica de su *método*, de la deconstrucción a la que somete

¹⁴⁹ Pascal, *Pensamientos*, pp. 34-35.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 58. Sobre el asunto Goldmann dice: «El Dios de la tragedia, el Dios de Pascal, de Racine y de Kant, es muy distinto. Al igual que el Dios de los racionalistas, no le da al hombre ningún auxilio exterior, pero tampoco ninguna garantía, ningún testimonio de la validez de su razón y de sus propias fuerzas. Por el contrario se trata de un Dios que exige y que juzga, de un Dios que recuerda siempre a un hombre situado en un mundo en el que casi no puede vivir (...) que la única vida válida es la de la esencia y la totalidad, o para decirlo como Pascal, la de una verdad y una justicia absolutas que no tienen nada que ver con las verdades y las justicias relativas de la existencia humana.» Goldmann, *op. cit.* p. 53.

unilateralmente a lo finito y del escepticismo radical con el que asume lo infinito.¹⁵¹ Lo que fractura, de manera irreparable, la línea de continuidad que de acuerdo con la tradición cristiana providencialmente hilvanaría la totalidad de los actos humanos realizados en el tiempo y el espacio del mundo con la eternidad divina, conformando esa "gran cadena del ser" cuyo sentido, finalidad y guía se determinan con arreglo al dilatado pero al fin salvífico arribo al reino de los cielos. En Pascal, la providencia no dota de ningún sentido a los hechos del mundo humano cuando éste ignora la verdad, y todo indica que el mundo humano ignora la verdad, a pesar de que Dios se ha esforzado, a través de los profetas, especialmente Jesús —profeta, *predicho* y *predicente*—, por revelarla. De manera que la historia, o mejor, el mundo histórico, al margen de los escasísimos instantes en que ha sido el glorioso escenario de la revelación, es completa y absolutamente *vano*. Siendo totalmente ajeno a la verdad, porque en su curso no ha hecho próximos a los hombres con Dios, sino ajenos, indiferentes y distantes, ocuparse de él es una pasión inútil; porque la visión trágica también descalifica toda pregunta por el porvenir. «La conciencia trágica, ya se ha dicho, ignora el tiempo (), es *intemporal* —el porvenir está cerrado y se ha abolido el pasado— y sólo conoce una alternativa: la de la *nuda* o la *eternidad*.»¹⁵² A partir de aquí, el optimismo providencialista, que encontraba en la historia universal del hombre motivos y señales para confiar en la revelación y en la promesa de la salvación eterna, queda profundamente vulnerado. En los profetas, en Jesús, en Dios y en los milagros *creemos* asistidos por la fe que nos procura el corazón, que para Pascal es "prueba", pero no por el conocimiento ni por la prueba fáctica de su historicidad; porque la historia (lo finito) y la verdad (lo infinito) son inconmensurables. Lo finito no puede afirmarse a sí desde sí mismo, porque su ser le es conferido desde el infinito, pero tampoco puede afirmar el infinito, que es incomprensible; y porque al afirmar el ser de lo infinito se *aniquila* el ser de lo finito.¹⁵³ En esas condiciones, y en ausencia de una verdadera síntesis dialéctica en la que lo finito y lo infinito se transformarían en la eternidad inconcebible pero creíble del

¹⁵¹ Con excepción de la Iglesia, que no es la institución en sí sino la comunidad de los cristianos: «La historia de la Iglesia debe ser propiamente llamada la historia de la verdad». Pascal, *Pensamientos*, p. 179.

¹⁵² Goldmann, L. *op. cit.* p. 101.

¹⁵³ El pesimismo es ciertamente intemporal. Su ámbito no es el saber sino la existencia, y sus voceros recurren, en circunstancias muy distintas, a modelos y formulaciones similares. Trecientos años después de Pascal podemos leer en Emil Cioran: «¡Qué importa ya la historia! Ella no es el asiento del ser, de ella es la ausencia, el no de cada cosa». Cioran, E. *Historie et utopie*, París, Gallimard, 1960, p. 149.

reino de Dios, tal y como se afirmaba en las versiones optimistas del providencialismo, definitivamente no hay progreso, ni futuro, ni historia verdadera.

Y sin embargo —nos dice Cassirer—, Pascal no se vuelve en primer término, para resolver su problema, a la historia y a la tradición teológica. Su *método* sigue siendo, en este punto, el *análisis* psicológico. Se trata, ante todo, de descubrir y destacar en nosotros mismos los hechos fundamentales de los que hay que partir; los problemas que tenemos que resolver no nos abordan desde fuera, sino que nos los plantean imperiosamente las contradicciones de nuestro propio ser.¹⁵⁴

No es difícil pensar que las propuestas histórico-filosóficas de Bossuet y Vico, emplazadas expresamente en contra del racionalismo mecanicista de Descartes, *también* hayan conservado como interlocutor oculto el pesimismo pascaliano; el que al separar absolutamente la facticidad finita y representable del mundo de la verdad infinita e inconcebible de la gracia y la divinidad, jugaría el papel trágico, pero inobjetablemente moderno, del personaje-agente filosófico cuya vehemente radicalidad termina destruyendo los soportes racionales y los motivos ideológicos y religiosos que lo animan, sin lograr poner nada más que el sentido crítico del racionalismo individualista en el vacío que su crítica produce; contribución involuntaria del creyente Pascal en la futura construcción de una idea totalmente humana y laica de la historia.

El pensamiento científico-filosófico europeo del siglo XVII oscila entre la posición representada por Descartes y la que sostienen sus oponentes protestantes o católicos, con o sin partido científico o filosófico, que ven en ella una amenaza hacia el cristianismo y la concepción cristiano-medieval del mundo más seria y contundente que la herejía o el Islam. Lo que se traduce en un mejoramiento de las posturas que los oponen y en la continua puesta a punto de sus armas teóricas y sus principios racionales. Pero teniendo casi todo a su favor en el ámbito de las elaboraciones teóricas, los cartesianos y sus herederos ilustrados no lograrán imponer sus postulados si previamente no desmantelan por completo el principio racional sobre el que todavía reposa la fuerza persuasiva de sus oponentes: la tesis de una providencia *activa*. Aunque es un hecho que a todo lo largo del siglo XVII eso no sucede. De manera que el racionalismo analítico-mecanicista deberá compartir lauros y

¹⁵⁴ Cassirer, E. *op. cit.*, t. I, p. 526.

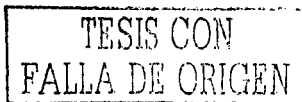
espacios con sus enemigos mientras una nueva generación de pensadores, apoyados en la firmeza y contundencia del avance y los resultados del conocimiento científico, adquiere los medios para liquidar los últimos reductos de providencialismo. Concepción finalista y escatológica del Ser que, habiendo sido expulsada ya definitivamente de la idea moderna de la naturaleza, eventualmente ha buscado y encontrado un refugio tangible en esa parte del saber que el discurso científico de la modernidad en proceso de consolidación ha ido haciendo paulatinamente a un lado o juzgado menor o prescindible: *la historia*.

En esta perspectiva corresponde a Bossuet, preceptor del Delfín, librar la última batalla por el providencialismo en un plano puramente histórico-teológico. Mientras el jurista napolitano Giambattista Vico trabaja en la construcción de una providencia *casi* desteologizada cuyo relevo crítico, la noción de «historia ideal eterna» enuncia la necesidad de pensar la historia contemporáneamente como evento y como concepto producidos exclusivamente por el quehacer humano. Quizá la relevancia de la intervención de Jacques-Bénigne Bossuet se debe más al momento histórico, al contexto ideológico y al formato pedagógico en el que se despliega que a lo novedoso u original de su propuesta. Su obra máxima, el *Discurso sobre la historia universal*, publicada en 1681, cuatro años antes de la revocación del edicto de Nantes, aparece en el momento en que la Contrarreforma ha consolidado plenamente su dominio en España y Francia y el catolicismo se apresta a la reconquista intelectual de aquellas comarcas de la vida cultural y espiritual que parecerían haber soportado, con cierto éxito, la oleada secularizadora de la modernidad temprana. Concebida como una obra educativa cuyo propósito es la instrucción del heredero al trono de Francia en asuntos históricos y políticos, porque «con el auxilio de la historia [los príncipes] forman su juicio, sin aventurar nada, sobre los acontecimientos del pasado».¹⁵⁵ el *Discurso sobre la historia universal* se emplaza sobre dos ejes (en principio paralelos pero que no dejan de intersectarse porque «la religión y el gobierno político son los dos puntos sobre los que ruedan las cosas humanas»): la «duración perpetua de la religión» y «las causas de los grandes cambios sobrevenidos en los imperios».¹⁵⁶

La primera cuestión se ampara por completo en la noción de Providencia y encuentra en la idea de continuidad de «la religión y el pueblo de Dios» su estructura y su hilo

¹⁵⁵ Bossuet, J-B, *Discurso sobre la historia universal*. "Propósito general de la obra", en Barroso, et al. *El pensamiento histórico ayer y hoy*. t. I. "De la antigüedad al siglo XVII". México, UNAM, 1985, p. 305.

¹⁵⁶ *ibidem*, p. 307.



conductor, con lo cual la intervención de Bossuet todavía permanece casi por entero bajo el legado y el patrón de la teología de la historia agustiniana. Según esto, todo el curso de la historia está guiado por la Providencia, de modo que todos los acontecimientos de la vida humana, terrenal y temporal, participan de un sentido y una finalidad comunes y forman una gran cadena, una *continuidad*, dice Bossuet, que dirige el destino de los hombres hacia el reino de Dios: «Si nuestro espíritu, naturalmente incierto y convertido por sus incertidumbres en juguete de sus propios razonamientos, tiene necesidad, en cuestiones inherentes a su salvación, de ser fijado y determinado por una autoridad cierta, ¿qué mayor autoridad que la de la Iglesia católica, que reúne en sí misma toda la autoridad de los siglos pasados y las antiguas tradiciones del género humano hasta su primer origen?»¹⁵⁷ Esto quiere decir, sin lugar a dudas, que la autoridad que sobre el quehacer humano conservan la religión católica y su Iglesia «se justifica a sí misma por su propia continuidad», ajena a cualquiera otra religión, y que «lleva en su eterna duración el carácter de la mano de Dios». Dicho carácter, por cierto, encuentra en el acto mismo de la Creación su ejemplo más completo y plástico:

...el relato de la Creación, tal como nos lo da Moisés, nos descubre este gran secreto de la verdadera filosofía, que sólo en Dios reside la fecundidad y la omnipotencia absoluta. Feliz, sabio, omnipotente, bastándose a sí mismo, obra sin necesitarlo lo mismo que obra sin necesidad; nunca forzado ni embarazado por su materia, de la que hace lo que quiere, porque, con su voluntad, le ha dado el fondo de su ser. Por este derecho soberano la tornea, la modela y la mueve sin esfuerzo; todo depende inmediatamente de Él; y, si, según el orden establecido en la naturaleza, una cosa depende de la otra (...) es porque este mismo Dios, que ha hecho todas las partes del Universo, quiso enlazar unas con otras y hacer brillar su sabiduría por este maravilloso encadenamiento.¹⁵⁸

Generalmente, considerándolo un pensador menor y un historiógrafo mediano, no se repara en varios aspectos de su obra que, si bien no hacen de Bossuet un autor del todo original, introducen en la discusión relativa a la historia y a su estatuto de verdad un tema que, asociado a la tesis de la continuidad de la religión, en la que se engloba el «maravilloso encadenamiento» de Dios en y con la humanidad y la naturaleza, opera un sutil desplazamiento de la revelación —asumida hasta Pascal y sus contemporáneos como criterio de una verdad solamente creída o asumida por la fe, pero nunca conocida y menos

¹⁵⁷ *ibidem*, p. 325.

¹⁵⁸ *ibidem*, p. 323.

entendida— hacia la historia, emplazada ahora como criterio de una verdad fáctica cuyo fundamento y prueba son los hechos mismos. En un primer momento, este recurso es balbuceante y todavía se apoya resueltamente en la tradición agustiniana:

Nadie puede cambiar los siglos pasados, ni darse predecesores o hacer que él los haya encontrado en posesión. Sólo la Iglesia católica llena todos los siglos precedentes con una continuidad que no puede ser discutida. La ley vino antes del Evangelio; la sucesión de Moisés y de los patriarcas ofrece una misma continuidad con la de Jesucristo: ser esperado, llegar, ser reconocido por una posteridad que dura tanto como el mundo (...) He aquí, a favor de aquellos que no vivían en esos tiempos, un milagro siempre subsistente, que confirma la certeza de todos los demás: es la continuidad de la religión siempre victoriosa sobre los errores que han tratado de destruirla. Podéis añadir otra continuidad, que es la continuidad visible de un continuo castigo de los judíos que no recibieron al Cristo prometido a sus padres.¹⁵⁹

Sin embargo, en cuanto Bossuet aborda el problema de las causas de los grandes cambios históricos, en los que tiene ya mucho que ver lo que los hombres hacen o dejan de hacer, el argumento, al servicio primario de la religión revelada, dispone sus fuerzas a favor de la religión *históricamente objetivada*. «El comercio de tantos pueblos diversos en otro tiempo extraños unos a otros, y luego reunidos bajo la dominación romana, fue uno de los más poderosos medios de que se valió la Providencia para dar curso al Evangelio.» En efecto, bajo la mirada providencialista Dios “se sirve” de los actos y del carácter de los pueblos para castigar su impiedad o su codicia, o para premiar transitoriamente su amor por la virtud y por la libertad para más tarde, cuando dichos pueblos han traicionado sus principios y se encuentran, como la Roma decadente «embriagados por la sangre de los mártires», castigarlos de manera terrible y ejemplar. Esta consideración, relativa a las causas de los grandes cambios que consigna la historia y que nuestro autor organiza y clasifica para su estudio y descripción en “épocas”, aun cuando no abandona jamás el ámbito del providencialismo radical, presenta una consistencia paradójica. Por un lado, porque Bossuet, habiendo declarado explícitamente y habiendo trabajado minuciosamente en la localización temporal y la especificación del carácter y los alcances de la intervención divina en la factura de las grandes transformaciones históricas, ahora nos dice, y de alguna forma *prueba*, que Dios ha *querido* que los acontecimientos de la historia estén determinados también por causas naturales y humanas. Después de afirmar que Dios no

¹⁵⁹ *ibidem*, p. 326

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

declara todos los días su voluntad por medio de profetas para anunciar el tiempo de las monarquías y reinos que levanta o destruye (porque habiéndolo hecho tantas veces es deber nuestro asumir las lecciones siguiendo dos preceptos: «que es Él el que forma los reinos para darlos a quien le place» y «que sabe hacer que sirvan, en el tiempo y en el orden que ha resuelto, los designios que tiene sobre su pueblo») Bossuet nos recuerda que el estruendo de la historia, como lo muestran los finales catastróficos de los grandes imperios, nos debe hacer sentir que no hay nada sólido entre los hombres, y que la inconstancia y la agitación es la suerte propia de las cosas humanas. Sin embargo —y este “sin embargo” es la medida de la profunda contradicción que opone la libertad a la necesidad y que ni aun el providencialismo radical es capaz de ocultar— Bossuet, quien se ha propuesto instruir al Delfín, pero no engañarlo, abre momentáneamente el caparazón dogmático y escatológico de su teología histórica para afirmar la necesidad mundana de aprender de la historia por lo que ésta tiene de factura, medida y fisonomía humanas.

Porque este mismo Dios que ha hecho el encadenamiento del Universo y que, omnipotente por sí mismo, quiso, para establecer el orden, que las partes de tan gran todo dependiesen unas de las otras; este mismo Dios quiso también que el curso de las cosas humanas tuviese su continuidad y sus proporciones: quiero decir que los hombres y las naciones han tenido cualidades proporcionadas a la elevación a que estaban destinadas; y que a reserva de ciertos golpes extraordinarios, en los que Dios quería que su mano apareciera completamente sola, *no hubo ningún gran cambio que no tuviese sus causas en los siglos precedentes*. Y como en todos los hechos hay quien los prepara, quien determina a emprenderlos y quien los hace triunfar, la verdadera ciencia de la historia consiste en advertir en cada tiempo esas secretas disposiciones que han preparado los grandes cambios y las coyunturas importantes que los motivaron (...) Quien quiera entender a fondo las cosas humanas, debe tomarlas desde lo más lejos; y tiene que observar las inclinaciones y las costumbres, o, por decirlo en una palabra, el carácter, tanto de los pueblos dominantes en general como de los príncipes en particular, y en fin, de todos los hombres extraordinarios que, por la importancia del personaje que han tenido que representar en el mundo, han contribuido, bien o mal, al cambio de los Estados y a la fortuna pública.¹⁶⁰

Con toda certeza podemos afirmar que Bossuet no es un humanista cartesiano, como lo quiere hacer ver el historiador de la historiografía Georges Lefebvre.¹⁶¹ Sin embargo, el carácter pedagógico de su obra le obliga a utilizar patrones de razonamiento y reconstrucción histórica que se acercan al pragmatismo maquieviano y en gran medida

¹⁶⁰ *ibidem*, p. 334.

¹⁶¹ Lefebvre, Georges, *El nacimiento de la historiografía moderna*. Barcelona, Martínez Roca, 1974, pp. 98-101.

recuperan los procedimientos analíticos de sus oponentes, sobre todo ahí donde es preciso mostrar de manera más plástica cómo y por qué clase de motivos históricos o naturales los grandes reinos que ha conocido el pasado del mundo, especialmente el Imperio Romano, cumplen su ciclo y se desmoronan estrepitosamente cuando su tiempo llega. Ahí, nos recuerda Lefebvre, Bossuet hace un trabajo de *historiador*¹⁶² Pero solamente, agregamos nosotros, cuando su teología de la historia ha podido rebasar los límites de la simple exégesis para abordar, con las herramientas que le proporciona el análisis geométrico, la pregunta histórico-filosófica que interroga por el carácter verdadero, es decir, fáctico, de la religión históricamente objetivada.

Sin alcanzar jamás la estatura épica de la tragedia pascaliana, la que ilustra con mayor intensidad y dramatismo la desgarradura que al interior de la conciencia humana opone irresolublemente la libertad y la necesidad, Bossuet, al servicio de una causa en repliegue a la que ya no le quedan muchos lugares adonde ir, rubrica su confianza en una Providencia cuya verdad se sostiene precariamente en una "promesa", y que, como Dios mismo a través de la revelación y de Jesús, ha tenido que hacerse ella misma historia para probar la verdad que la sostiene. «He aquí», concluye Bossuet, «lo que nos enseña la continuidad de la religión expuesta compendiosamente a vuestro examen. *Por el tiempo os conduce a la eternidad.*»

A éste respecto, la mayoría de las intervenciones de los autores clásicos, cuando se refieren a la historia, constituyen ejemplos de pensamiento en el que se anudan y cobran concreción algunas de aquellas contradicciones. Pero igualmente éstas podrían remontarse hasta Bacon, referencia obligada de los autores de la Ilustración, cuyas afirmaciones sobre la historia oscilan entre el desprecio («la historia del mundo, sin la historia de los sabios, es como la estatua de Polifemo sin el ojo») y la consideración entusiasmada de su necesidad y de la utilidad que reporta el tratamiento "histórico" de los sucesos que conforman la vida civil de las naciones. Mas es justamente el carácter exclusivamente descriptivo y testimonial que por una parte se le confiere a tal historia y, por otra, la persistencia de su viejas tareas y compromisos teológicos y escatológicos, lo que inaugura la serie de desplazamientos problemáticos y conceptuales que a todo lo largo del siglo XVII impiden

¹⁶² *ibidem*, p. 99.

la articulación de una idea de la historia capaz de resolverse en un relato histórico congruente. En su cuádruple lucha contra la escolástica y la tradición, los prejuicios y el sentido común, Bacon, quien privilegia el experimento y el trato directo con las cosas en el ámbito del conocimiento, no trasciende el sentido primitivo de la palabra y de la actividad historiadora, aun cuando no le es ajeno ese sentido histórico que anima la querrela de los antiguos y los modernos.¹⁶³ Ésta, como se sabe, se nutre abiertamente en la novedosa idea de *progreso* que empieza a fraguarse al interior de ciertos círculos científicos y literarios y que considera errónea la reverencia que el humanismo profesa hacia la antigüedad, dado que ésta no es sino una manifestación temprana e *infantil* del genio progresivo y acumulativo del conocimiento humano. Progreso que sin embargo no puede apelar adecuadamente a la historia porque ésta aún no cuenta con los mecanismos conceptuales y narrativos que le permitirían empatarlo explicativamente con las circunstancias que lo hacen propicio, y que en su ausencia debe apelar una vez más a la inmutabilidad de la naturaleza humana para procurarse un hilo conductor que, otra vez de la mano de un elemento extrahistórico, dota de sentido a una historia del saber que de este modo parecería desarrollarse de forma paralela a la historia del mundo, ajena a la historia literaria y completamente indiferente a la historia eclesiástica, que son las cuatro formas de la historia que concibe Bacon. La apelación a la historia y aun el señalamiento expreso de su papel fundamental en la construcción de la «pirámide de los conocimientos»¹⁶⁴ no debe distraernos: se trata de una historia que en el ámbito del saber científico, es decir, la filosofía y la historia natural, todavía tiene mucho de la *encuesta* originaria y que en el plano de la historia civil, la que Bacon llama asimismo «historia de Épocas», continúa lastrada por el providencialismo, con lo cual, la pregunta por las causas y razones del progreso general de la humanidad, cuya respuesta dotaría a la reconstrucción historiográfica de la densidad y la profundidad que ya había adquirido con Maquiavelo y Bodin, queda circunscrita al proceso y los límites de la historia natural, que es la que verdaderamente importa o debería importar a los modernos.

¹⁶³ Acerca del tema, es ya clásica la exposición de John Bury sobre las posiciones de los querellantes principales y sus pormenores doctrinarios. Posteriormente Robert Nisbet y Luc Ferry han insistido atinadamente sobre el tema. Ver Bury, John, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971; Nisbet, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1981; Ferry, Luc, *Filosofía política. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, México, FCE, 1991.

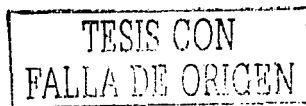
¹⁶⁴ Bacon, F. *Del adelanto y progreso de la ciencia...*, p. 217.

Cuando Pierre Bayle, exactamente noventa años después de la aparición de la obra de Bacon, inicia la publicación de su *Diccionario histórico y crítico*, parecería que no ha sucedido casi nada en relación a la historia y a su consideración reflexiva. Sin embargo, el desgaste que a lo largo del siglo han sufrido tanto la apuesta cartesiana original como la tradición providencialista, procuran a Bayle la ocasión para avanzar una propuesta que se distingue de ambas, que propicia la elaboración de un método de investigación y de escritura que se sustenta precisamente en la articulación de lo histórico y lo crítico y que produce, en el curso de su interminable realización, un nuevo objeto de conocimiento histórico tan ajeno a la pura empiricidad de los "hechos" como a la improbable, e improbable, imaginación teológica.

No toma Bayle los hechos particulares como piedras de construcción ya acabadas, con las que el historiador levantaría su edificio, sino lo que le atrae es el trabajo intelectual que conduce a la obtención de esos materiales. Con una claridad sin precedentes, con un arte analítico finísimo, pone de manifiesto el complejo de condiciones a que se halla vinculado cualquier juicio sobre hechos. En este aspecto es como se convierte Bayle en lógico de la historia. El hecho no es para él el comienzo del conocimiento histórico, sino en cierto sentido el término, *terminus ad quem* y no *terminus a quo*. No parte de él, sino que se dirige a él y quiere despejarnos el camino que conduce a la verdad de los hechos.¹⁶⁵

Dado que no se trata, en palabras de Bayle, de reducir el cuerpo de su *Diccionario* al ordenamiento de simples nombres sobre los que se consignan ciertos hechos «en cuanto hechos», sino de señalar lo que sobre tales nombres han omitido, deformado o falseado quienes han escrito sobre aquellos, de manera que su *Diccionario* contiene tanto un recuento de *errores* como un conjunto de saberes plenamente comprobados, analizados, conocidos y concebidos formalmente, es decir, contrastados ante su propia lógica y su propia historia, acerca de lo verdaderamente concerniente a lo designado por el nombre que encabeza cada una de sus entradas. Si ello le obliga a llevar a sus extremos el análisis de formato cartesiano en el tratamiento de cada uno de los temas que le ocupan, su reconstrucción sintética implica mucho más que la simple suma de sus partes, dado que la misma apunta a la escritura de un artículo enciclopédico cuya fundamentación y pertinencia descansan, por un lado, en una infinidad de acotaciones, digresiones, añadidos y notas que usualmente se esgrimen como prueba de lo acertado, confuso o erróneo que comporta el

¹⁶⁵ Cassirer, E. *La filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1943, p. 230.



conocimiento precedente; pero, por otro, se apoya en el hecho de que su verdad última proviene de un recurso cognoscitivo al que Bayle no puede renunciar a pesar de su anticartesiano: el *juicio* que sobre la verdad o la falsedad de un hecho emite la razón a partir de lo que Bayle no deja de reconocer como sus «principios generales». ¹⁶⁶ No importa, por ahora, que nuestro pensador, siendo «la contradicción en sí mismo» como apunta Feuerbach, acote esencialmente el uso adecuado de la razón únicamente al plano moral; con ello le basta para destruir los últimos reductos de la racionalidad cristiano-medieval en lo que atañe a la presunta *autoridad* de las Sagradas Escrituras y de buena parte del saber que no se aviene a las necesidades revolucionarias de los nuevos tiempos: «The work is really a *Summa Sceptica* that deftly undermined all the foundations of the seventeenth-century intellectual world». ¹⁶⁷

Bayle no es un pensador sistemático, ni constante. ¹⁶⁸ Asimismo, a pesar del concepto antirreligioso con el que lo juzga la posteridad, jamás abandona el partido de la fe, misma que encuentra fatigosamente problemática dado que la razón moral, a la que rinde todos y cada uno de sus juicios porque encuentra en ella y en «sus leyes eternas» el único e indubitable tribunal de la verdad, le indica su falta de asideros, de bases, de *sentido*. «Cuando alguien ose afirmar que Dios nos ha revelado un precepto en contradicción con los principios básicos de nuestra moral, hay que decirle y hacerle ver que se deja llevar de una falsa interpretación, pues es preferible rechazar el testimonio de su *crítica* y de su *gramática* que no el de la razón.» ¹⁶⁹ Dirigida en contra de los fundamentos de la tradición —la que a su vez se apoya en la autoridad indiscutida de los textos bíblicos—, la razón escudriña crítica e históricamente hasta la más nimia de sus afirmaciones, pero como

¹⁶⁶ Al inicio de la sección de su obra llamada «Aclaraciones», Bayle explica pormenorizadamente su intención, sus expectativas y sus procedimientos, advirtiendo a sus lectores que no se trata de una obra dirigida a satisfacer a nadie, sino al saber mismo, y que su tarea, como autor, debe satisfacer dos actitudes básicas: la del historiador y la del crítico. «Un autor, por tanto, debe asumir que su trabajo vale la pena por diversos motivos; y si éste autor escribe como historiador, debe consignar no sólo lo que los heréticos han hecho, sino también los aspectos más fuertes o más débiles de sus propias visiones. El autor debe destacar lo importante si él mismo es el comentarador o crítico de lo que expone, dado que es en el curso de sus comentarios en donde se discuten los asuntos y se comparan los argumentos a favor o en contra de algo, con toda la imparcialidad y fidelidad posibles». Bayle, Pierre, *op. cit.*, p. 395.

¹⁶⁷ Popkin, Richard H. «Introduction», *Historical and Critical Dictionary*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1991, p. IX.

¹⁶⁸ «Bayle was too incomplete, too inaccurate, too outdated, too digressive, too lewd, too obscure, too obscene. Hence, he was relegated to oblivion...», *ibidem*, p. IX.

¹⁶⁹ Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de l'Évangile*, en, Bayle, P. *Ouvres diverses*, La Haya, 1727. Citado por Cassirer, *El problema...*, p. 601.

también posee la facultad inalienable de juzgar conforme a sus propias leyes, encuentra que la fe, la que al afirmarse por el medio único de la revelación las contradice esencialmente, acaba refutándose a sí misma. Procediendo por una doble vía, la de la historia y la de la razón, Bayle desarticula la apelación teológica a la autoridad de la Escritura en cuanto demuestra, con auxilio de la primera, la ausencia de vínculos históricos concretos entre la presunta revelación, los textos bíblicos y la historia real de la Iglesia, la que funda su autoridad en la verdad indemostrable de la revelación y en la arbitrariedad historiográfica del texto bíblico, cerrándose así un círculo vicioso del todo incontrastable frente a nuestro conocimiento de los hechos.

En segundo término, ahora por vía de la razón, Bayle argumenta que toda afirmación *teológica* que parte de la revelación pero que igualmente busca apearse a las leyes de la razón «y de la sana filosofía» se vuelve en contra de sí misma:

Nadie diga ya que la teología es la reina y señora y la filosofía su esclava: los propios teólogos atestiguan con los hechos lo contrario, que consideran y reverencian a la filosofía como la reina a la que deben pleitesía. Esto y sólo esto explica todos los esfuerzos y contorsiones a que someten su intelecto con el único objeto de no exponerse al reproche de pecar contra la sana filosofía () No se impondrían tantas fatigas para ganar sus favores y mantenerse en consonancia con sus leyes, si no reconociesen que todo dogma que no acredite su legitimidad ante el foro supremo de la razón, que no se halla sancionado y refrendado por ésta, posee una autoridad precaria y es frágil como el vidrio.¹⁷⁰

Más adelante, a cuenta de un escepticismo que también termina destruyendo las posibilidades de la razón teórica, que bloquea el uso de la razón moral y que descalifica toda consideración positiva sobre la naturaleza humana porque «la historia no es, propiamente hablando, sino el recuento de los crímenes y del infortunio del género humano», Bayle, como Pascal en su momento, adopta un profundo y paralizante *pesimismo*. Cassirer, siguiendo a Feuerbach, afirma que las paradojas del pensamiento bayleano parten de la imposibilidad de empatar la *fe* —que mantiene viva su teísmo, pero socava inevitablemente la razón— y la *razón* misma, sobre la que abriga cada vez más dudas en cuanto contrasta sus recursos, por lo menos los que se le reconocen potencialmente en el plano moral, con lo que efectivamente han hecho los hombres a través de la historia. De modo que para el llamado “padre de la Ilustración” la historia carece de

¹⁷⁰ Bayle, P. *Commentaire...* citado por Cassirer, *El problema...*, t. I, P. 600.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

espesor; hacia atrás, sólo consigna la maldad del hombre; hacia adelante, destruidas desde su base misma toda fe y toda expectativa sobre la realización empírica de los ideales de la razón, no tiene desenlace.

Mas ésta es, quizá, su contribución implícita, ciertamente negativa, a la configuración de una idea de la historia ajena a toda consideración teológica. «Si es cierto que el espíritu del hombre no puede penetrar en las cosas del más allá, no es menos cierto que tiene el derecho exclusivo de determinar por sí y ante sí *la ley de la conducta* y que posee, además, la fuerza autónoma necesaria para hacerlo.»¹⁷¹ Es decir, si la alianza que vincula a Dios con los hombres no puede ser *probada* por la vía de la razón teórica,¹⁷² si tampoco es posible establecer un nexo entre el discurso de la fe y nuestros conceptos racionales porque aquélla no es susceptible de tratamiento teórico sin producir frecuentes e irresolubles antinomias, lo *único* a lo que puede apelar la conciencia individual es a la razón, en el plano moral, en cuanto ésta se aviene a sus propios principios y leyes de conducta. De ahí que debamos asumir nuestros actos no como respuesta irreflexiva a un mandato divino, sino como efecto de la voluntad y la libertad que, por sí y ante sí, guía nuestra razón. La primera consecuencia que de estas premisas extrae Bayle, sin mediar declaración expresa, es lapidaria: la idea de una providencia *activa* deviene innecesaria, es más, se torna inconcebible si, al mismo tiempo, afirmamos la actividad de la razón moral. Y la segunda es o debería ser obvia: *la historia es hechura y asunto exclusivo de los hombres*. A partir de tales juicios, los fundamentos de la práctica cristiana, al ser analizados comparativamente con los propios de otras religiones —comparación en la que apoyaba Bossuet su juicio sobre la continuidad histórica y la superioridad moral del cristianismo—, no muestran una diferencia sustancial en cuanto al respeto por la voluntad y la razón moral individual, sino precisamente su contrario. Si la verdadera fuerza de los dogmas cristianos no se ha manifestado sino a través de las persecuciones y castigos a los que son sometidos los que no piensan ni norman su quehacer conforme a ellos, el cristianismo es tan ajeno a la verdadera razón moral como cualquier otra religión, ni más ni menos porque su propia historia, y la historia de su Iglesia, la que efectivamente ha actuado a espaldas de la bondad que se afirma en la gracia divina, constituyen el ejemplo contrario a la acción enteramente

¹⁷¹ *ibidem*, p. 607.

¹⁷² Ver, especialmente, la Primera aclaración, en "Clarifications", Bayle, Pierre, *Historical and critical...*, pp. 399 y ss.

libre de nuestra razón moral. Sobre esta base, el siguiente paso consiste en afirmar la fuerza, la autonomía y la superioridad de la razón moral frente a la fuerza coactiva y externa de los dogmas, los que a consideración de nuestro autor, bajo una forma positiva, son la materia misma de la fe, consustanciales a la naturaleza humana e intrínsecamente incomprensibles. No se trata, así, de renunciar a ellos, ni de negar la fe, sino de mantenerlos a la distancia crítica que conviene al gobierno enteramente racional de la conducta. Mas, al tratar de establecer dicha distancia, lo que no puede hacerse sino con el concurso de la razón, unos y otra resultarían imposibles, o mejor dicho, se anularían mutuamente. Ahora bien, en el curso de una operación análoga Bayle, quien como muchos de sus contemporáneos desconfiaba del conocimiento científico (siempre en la perspectiva de su incommensurabilidad con la doctrina de la fe, la imposibilidad de establecer un juicio claro y distinto sobre la naturaleza de la realidad empírica y el fortalecimiento y la garantía de la libertad que para sí reclamaba la razón moral) también había cuestionado las facultades y los alcances de la razón cognoscitiva,¹⁷³ con lo que, a la postre, aparentemente habría de producir no más que un yermo intelectual en donde todo, excepto la afirmación voluntariosa de la libertad moral, es puesto radicalmente en entredicho. La coda de esta paradoja, empero, consiste en que el supuesto beneficiario de dicha libertad, el hombre real, incapaz de trascender su natural *méchanceté*, en el cotidiano actuar la dilapida por completo.

Habitualmente Pierre Bayle no es considerado por los historiadores de la historiografía como un autor cuya intervención haya marcado un hito o, por lo menos, cambiado eventualmente el rumbo que ya se observaba en los estudios históricos, los que en su tiempo ya acusaban claramente las determinantes singulares de las dos direcciones teóricas y discursivas que habrían de dividirlos a partir del siglo XVIII en su vertiente *científica* y en su consideración *filosófica*. Igualmente, el pesimismo en el que desemboca su criticismo radical lo distancia del concierto intelectual de sus contemporáneos, que en tonalidades optimistas celebran el siglo de Luis XIV como uno de los momentos más felices en la historia de la humanidad. En la obra de Bayle, por lo contrario, únicamente

¹⁷³ «Bayle consume el *sacrificium intellectus*, sacrifica la razón teórica, para dejar el campo libre y expedito a la razón moral. A medida que nos pinta el dogma como algo sublime e incomprensible, proyectándolo de este modo en una lejanía más remota, pone con ella la vida empírica inmediata a salvo de sus ingerencias e intervenciones». Cassirer, *El Problema...*, p. 608.

encontramos los límites que al pensamiento clásico le será imposible franquear, mismos que se ilustran plenamente con la contradictoria cohabitación de un escepticismo radical, en el ámbito del conocimiento de la naturaleza y de la divinidad, con la duda práctica que atormenta al yo cuando, destruidos los fundamentos de la fe, la voluntad, que debería ser guiada únicamente por «la ley de la conducta», se rinde a la «maldad radical» que mora al interior de la naturaleza humana. En el mejor de los casos, se reconoce en Bayle al precursor del movimiento ilustrado, al autor de los rudimentos del programa intelectual que finalmente llevarían a cabo los enciclopedistas y *philosophes* y al historiador, menor, que supo vincular la erudición, en la que ya se habían entrampado los estudios históricos a lo largo del siglo XVII, con el espíritu crítico que animaría las intervenciones históricas e historiográficas de los autores del XVIII. Sin embargo, si atendemos al conjunto de la racionalidad, y a su proceso, la intervención de Bayle cobra la dimensión de una ruptura, o mejor, de un punto de no retorno hacia las determinantes básicas de las formaciones racionales precedentes que aún cohabitan con la configuración propiamente moderna de la racionalidad. Ya es en sí mismo significativo el hecho de que Leibniz, otro pensador de transición, se haya visto obligado a escribir su *Teodicea* solamente para refutar a Bayle; o que el mismo Hegel haya utilizado argumentos de Bayle, por quien no sentía ninguna simpatía, para refutar la presunción, fundamental para el sostenimiento de todo el edificio especulativo spinoziano, de que la esencia del hombre está constituida por «ciertos modos de los atributos de Dios», es decir, que el contenido *esencial* de la conciencia no es sino una «modificación» de Dios.¹⁷⁴ Aun resuelto internamente en contra de sí mismo, o precisamente porque desde sí mismo socava sus soportes, el pensamiento de Bayle participa activamente en la destrucción de los últimos recursos racionales sobre los que podría sostenerse toda consideración teológica sobre la historia. Con ello, contribuye significativamente a la emancipación definitiva de los estudios históricos del dogma religioso e inaugura una línea de conocimiento que se atiene exclusivamente a la indagación de los hechos “por sí mismos” y por lo que empírica y racionalmente les concierne. Si en esa empresa su espíritu crítico «no tiene límites, no siente respeto alguno

¹⁷⁴ «Bayle (que no tiene la menor noción de lo especulativo, aunque, como sutil dialéctico que era, impulsara el razonamiento pensante en torno a determinados temas) ridiculiza la creencia de que todo contenido esencial es solamente una modificación de Dios, al deducir de ahí que Dios, modificado en forma de turco y de austriaco, hace la guerra consigo mismo». Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, México, FCE, 1955, p. 295

por ninguna autoridad, y principalmente por la Historia Sagrada y las Escrituras»;¹⁷⁵ si de algún modo su intervención lleva a sus límites y efectivamente *pone en crisis* el último reducto del providencialismo y el escatologismo histórico-teológico, esto es, la continuidad empírica de la historia sagrada y la superioridad moral del cristianismo a las que apelaba Bossuet; o igualmente, porque no se inclina ante ninguna autoridad y somete despiadadamente a la crítica todo saber proveniente de la tradición, el sentido común, el dogma o los prejuicios, la intervención de Bayle no deja de ser imprescindible: porque ella misma se constituye como umbral que separa lo viejo (dispuesto bajo la figura exhaustiva de un recuento enciclopédico), de lo nuevo (que con él adopta la forma de un programa). Si inevitablemente debemos aceptar que el desenlace de su tarea crítica e histórica convierte en un yermo el florido *jardín* del clasicismo, asimismo podemos sostener que su legado desbroza, rotura y abona el *campo de labranza* en el que en unos cuantos años germinará y crecerá la concepción moderna de la historia.

V

Michel Foucault ha mostrado, a nuestro juicio de manera convincente, que a lo largo del siglo XVII no sólo se elaboraron y consolidaron los patrones mecánico-matemáticos de pensamiento que a partir de la publicación de la obra de Newton habrían de regir de manera hegemónica la generación y la validación del conocimiento científico durante los próximos doscientos años, sino que, de manera paralela y simultánea, durante el período que Foucault y la intelectualidad francesa llaman "clásico", para diferenciarlo del propiamente moderno, igualmente aparecieron y se desarrollaron esquemas y paradigmas aprehensivos y explicativos provenientes de distintas ramas del saber cuya peculiaridad —aun desde la marginalidad y el escaso arraigo que suponía su novedad— aportó elementos que a la postre serían fundamentales en la estructuración y consolidación de la racionalidad específicamente moderna. Entre dichos elementos Foucault destaca, al margen de lo que cada uno de ellos implica en términos de soporte teórico y elaboración discursiva y conceptual, las nociones de *esquema*, *riqueza* y *signo*; "objetos" cuyo análisis y descripción

¹⁷⁵ Lefebvre, G, *op. cit.* p. 113.

explicativa, definida previamente como *representación signica, taxonómica y calculística*, dio pie a la formación de la gramática general, a la historia natural y a la ciencia de la riqueza. Ahora bien, continúa Foucault, la factura original de cada noción y de su ciencia implicaba, a la vez: 1) la ruptura del pensamiento ontológico y epistemológico con la captación y expresión de la realidad bajo las cuatro formas de la similitud propia del naturalismo renacentista; 2) la invención del concepto de signo y del *lenguaje* como epónimo del *ordenamiento* con el que "son" y "proceden" el ser y el pensamiento; 3) la adopción de procedimientos analíticos y clasificatorios para la delimitación y el tratamiento de los objetos de conocimiento cuando estos provienen de la naturaleza o del trabajo humano, y 4) el supuesto de una *mathesis universalis* entendida a la manera de «una ciencia general que explica todo lo que es posible explicar concerniente al orden y a la medida» (Descartes). Junto o contemporáneamente con un arduo trabajo de razonamiento filosófico y metodológico en torno de las condiciones de posibilidad del conocimiento mismo, las que ya toman el camino cartesiano de la "la claridad y la distinción", el que se apoya en la actividad puramente racional del *ego cogitante*, o, del otro lado, abrazan el partido del escepticismo abierto, a la manera de Bayle o de Pascal, en el que se esbozan alternativas gnoseológicas, serias y plausibles, al racionalismo cartesiano.

Todo este conjunto descansa, a su vez, en un postulado no desarrollado explícitamente hasta mucho más tarde que supone, a través de nociones alusivas a la serialidad, la sucesión, la emergencia, la transformación y la historicidad de los fenómenos, las ideas articuladas de una "génesis" y de un "encadenamiento" de los mismos. Con la salvedad de que algunos pensadores remiten tales ideas exclusivamente al ámbito de la aprehensión y la representación cognoscitiva y, otros, las suponen *en* el objeto mismo y en las transformaciones a las que lo somete la actividad humana. Expuestas con la espectacularidad y el barroquismo que lo caracterizan, Foucault resume así sus tesis:

El encadenamiento de las representaciones, la capa ininterrumpida de los seres, la proliferación de la naturaleza son siempre necesarias para que haya un lenguaje, para que haya una historia natural y para que pueda haber riquezas y práctica de ellas. El continuo de la representación y del ser, una ontología definida negativamente como ausencia de nada, una representabilidad general del ser y el ser manifestado por la presencia de la representación — todo esto forma parte de la configuración del conjunto de la *episteme* clásica—. Se podrá reconocer, en este principio del continuo, el momento metafísicamente fuerte del pensamiento de los siglos XVII y XVIII (lo que permite que la forma de la proposición tenga

un sentido efectivo, que la estructura se ordene en caracteres, que el valor de las cosas se calcule en precios); mientras que las relaciones entre articulación y atribución, designación y derivación (lo que por una parte funda el juicio y por otra el sentido, la estructura y el carácter, el valor y los precios) definen para este pensamiento el momento científicamente fuerte (lo que hace posible la gramática, la historia natural, la ciencia de las riquezas). El poner en orden la empiricidad se encuentra ligado así a la ontología que caracteriza al pensamiento clásico, en efecto, éste se encuentra, desde el principio del juego, en el interior de una ontología a la que hace transparente el hecho de que el ser se dé sin ruptura a la representación; en el interior de una representación iluminada por el hecho que entrega el continuo del ser.¹⁷⁶

Es claro que Foucault desconfía de las explicaciones tradicionales que suponen como base de las *episteme* clásica y moderna un complejo paradigmático exclusivamente mecánico-matemático y llama nuestra atención sobre otra pauta de aprehensión y expresión cognoscitivas que en principio no contradice lo prescrito por el paradigma dominante, pero cuya introducción y uso analítico y cognoscitivo parecerían llevarlo hacia sus propios límites, mientras no hacen otra cosa que aplicarlo a empiricidades muy distintas de las que constituyen el mundo físico. Empiricidades, inclusive, muy distintas entre sí, pero cuya representación y conocimiento participan de, en nuestros términos, una racionalidad común y solidaria no del todo ajena, pero sí distinta, a la razón mecánico-matemática. Distinción que radica, justamente, en la presencia de por lo menos dos elementos conceptuales cuyo sentido parecería contradecir, o de plano contradice, los postulados antihistóricos sobre los que aquélla se sustenta, y que se anuncian en el seno de la historia natural, la gramática general y el análisis de la riqueza a través de los enunciados que responden a preguntas sobre lo "continuo" de la realidad y su representación, sobre el "origen" de aquello que investigan, sobre su "génesis" y su plausible desarrollo y, por último, pero no por ello menos importante, sobre el "encadenamiento" en y desde el cual el pensamiento, cuando pregunta por el orden natural, la riqueza y el lenguaje, construye sus representaciones.

No es nuestra intención exponer en extenso las ideas de Foucault. Inclusive, en función de nuestros objetivos, tampoco sería definitivo interpretarlo correcta y puntualmente. Lo significativo, en todo caso, es que aun ocupado en el examen arqueológico de ciertos aspectos de las elaboraciones teóricas poco frecuentados por filósofos e historiadores de las ciencias, Foucault encuentra e interpreta a su manera una

¹⁷⁶ Foucault, M. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1974, pp. 204-205.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

serie de contradicciones, con visos de fractura, al interior de una racionalidad en formación que no decide aún bajo qué esquemas, normas y criterios de validación y legitimación va a construir su propia representación del mundo. Contradicciones que parecerían responder a la evidente inconmensurabilidad que a nuestro juicio experimenta, en términos de Foucault, el «momento *metafísicamente* fuerte del pensamiento de los siglos XVII y XVIII», es decir, su vocación totalizante, ejemplificada en la instauración representativa de un “continuo”, y su «momento *científicamente* fuerte», prescrito y efectuado por completo por el análisis y la fragmentación del objeto y por el distanciamiento entre sujeto y objeto que supone el dominio onto-epistemológico de la representación como *figura* de la realidad (Wittgenstein), y que Foucault pretende remitir a un momento posterior al clasicismo como efecto de una inversión y un desplazamiento. «En cuanto a la mutación que se produjo hacia fines del siglo XVIII en toda la *episteme* occidental, es posible caracterizarla desde ahora de lejos diciendo que se constituyó un momento científicamente fuerte allí donde la *episteme* clásica conocía un tiempo metafísicamente fuerte; y que, a la inversa, se recorta un espacio filosófico donde el clasicismo había establecido cerraduras epistemológicas solidísimas.»¹⁷⁷ Sin embargo, con base en ello, tendríamos que aceptar que la perspectiva totalizante del ser que la metafísica clásica experimentaba en «el encadenamiento de las representaciones», mediante una “mutación” no del todo clarificada se aloja ahora en el seno de la ciencias, lo que es histórica y epistemológicamente muy dudoso, y que, correspondientemente, la ontología hace suyo el análisis y abre «un espacio en el que se plantea la cuestión de las relaciones entre el sentido originario y la historia» cuando la discusión sobre sujeto y objeto, misma que domina hegemónicamente sobre todo el campo de la ontología y la epistemología modernas, *ya ha borrado de su agenda toda pregunta sobre la historicidad*. De manera que, a partir de tales premisas, no parece ser del todo consistente la forma en la que Foucault caracteriza y explica la conformación de «las dos grandes formas de la reflexión filosófica moderna»: «La una se interroga por las relaciones entre la lógica y la ontología; procede siguiendo los caminos de la formalización y reencuentra bajo un nuevo aspecto el problema de la *mathesis*. La otra se pregunta por las relaciones entre la significación y el tiempo; emprende un desarrollo que sin duda no se acaba ni se acabará nunca y vuelve a sacar a luz los temas y los métodos de la

¹⁷⁷ *ibidem*, p. 205.

interpretación.»¹⁷⁸ Preguntas filosóficas que, siempre siguiendo a Foucault, llevan al centro mismo de la *episteme* moderna, y de toda consideración discursiva que se emprenda desde y sobre la modernidad, la pregunta que interroga por la historia.¹⁷⁹ Que casi nada de lo que se afirma aquí sobre la historia empate del todo con el *tiempo* en el que Foucault lo ubica es lo de menos. Lo importante es que, en condiciones de suma inestabilidad teórico-discursiva, tal y como la ejemplifican el estado y el curso de las elaboraciones teóricas a lo largo de los siglos XVII y XVIII, la presencia y la ausencia de la historia y de la idea de la historia entre los componentes básicos en la configuración moderna de la racionalidad nos obligan a ser más cautelosos, es decir, a no tomar por historia o por idea asumida de la historicidad cualquier alusión circunstancial, o aun estructural, al tiempo, al cambio, al envejecimiento, a la transformación paulatina de las cosas. Tal y como Foucault las reconstruye racionalmente, la historia natural, el análisis de la riqueza y la gramática general portan únicamente la historicidad que su reconstrucción *ex post* les reconoce, al margen de que en el curso de su propio desarrollo hayan adoptado circunstancial o definitivamente postulados que se distinguen de —y eventualmente contradicen— la ahistoricidad que caracteriza al complejo paradigmático mecánico-matemático que domina el proceso de configuración de la racionalidad moderna. El que, precisamente en función de sus propias contradicciones y su inestabilidad, propicia la emergencia, a veces irruptiva, a veces episódica —piénsese en la historia totalizante y “perfecta” de Bodin— de paradigmas alternativos que se alojan en el seno de la racionalidad con nula o muy poca fortuna. La historia natural reconstruida por Foucault tiene tan poco de *historia* como la idea de progreso entre los antiguos griegos, ni más ni menos, porque «la violencia irruptora del tiempo»¹⁸⁰ no remonta, ni acaso superficialmente, la impronta analítica, ordenadora y clasificatoria de la “mirada” taxonómica, la *mathesis universal* y la teoría general de los signos; y lo paradójico es que no es otro sino Foucault el que lo afirma:

¹⁷⁸ *ibidem*, p. 206.

¹⁷⁹ *idem*, Lo sorprendente de este desenlace, efecto de un ejercicio arqueológico impecable, es sin embargo su inestabilidad; o si se quiere, la dificultad de empatar su indudable acierto y pertinencia analítica e interpretativa con la *historia* que le sirve de marco, y que Foucault, en un alarde antimaterialista y antihistoricista, *deduce*, casi por entero, de la recuperación reconstructiva de tres ejemplos de elaboraciones teóricas, en efecto, asistido por la filosofía, pero con omisión de *todo* lo demás.

¹⁸⁰ *ibidem*, p. 132.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La historia natural encuentra su lugar en esta distancia, ahora abierta, entre las cosas y las palabras —distancia silenciosa, carente de toda sedimentación verbal y, sin embargo, articulada según los elementos de la representación, justo aquellos que podían ser nombrados con pleno derecho—. Las cosas llegan hasta la ribera del discurso porque aparecen en el hueco de la representación (.) La instauración que la época clásica hace de una ciencia natural no es el efecto directo o indirecto de la transferencia de una racionalidad ya formada (a propósito de la geometría o la mecánica). Es una formación distinta que tiene su arqueología propia, si bien está ligada (aunque en el modo de la correlación y la simultaneidad) con la teoría general de los signos y el proyecto de la *mathesis* universal.¹⁸¹

Con lo que queda claro que, por lo menos en sus versiones arqueológicas, la historia a la que se refiere Foucault se define de acuerdo con su significación *arcaica* “encuesta”, “testimonio”, “descripción” en donde el “tiempo” igualmente se reduce a la consideración filosófica de una suerte de sincopa que al interior del lenguaje recientemente «descubierto» separa al ser de la palabra que lo nombra. Cuando Foucault dice que la época clásica da a la historia un sentido completamente distinto a la palabra y a la práctica historiográficas de aquel que conservaron hasta mediados del siglo XVII, consistente en la recopilación de documentos y signos, porque ahora el historiar significa «...poner, por primera vez, una mirada minuciosa sobre las cosas mismas y transcribir, en seguida, lo que recoge por medio de palabras lisas, neutras y fieles»,¹⁸² lo que debía decir es lo que dice todo mundo con palabras más llanas: que la época clásica realmente no contaba con una idea *desplegada* de la historia, sino experimentaba una serie de síntomas que apuntaban hacia la necesidad de ampliar o enriquecer el paradigma mecánico-matemático con una dimensión aprehensivo-cognoscitiva que todavía no encuentra su principio y su expresión definitivos, y que por eso recurre a las formas arcaicas de una *encuesta* que, por una parte, no es propiamente historia sino ordenamiento taxonómico, y, por otra, regularmente acepta y aplica *casi* incondicionalmente las normas de validación y legitimación del paradigma dominante en el nivel de las elaboraciones teóricas. Cuando hacia mediados del siglo XVIII los profesores de la Universidad de Gotinga establecen el nuevo *canon* de la historiografía científica, se hace manifiesta la reducción de la práctica historiográfica, ahora si completamente incondicional, a la racionalidad mecánico-matemática; y, concomitantemente, su renuncia a la elaboración de un paradigma propio o alternativo. De suerte que esa segunda forma de la racionalidad moderna a la que alude Foucault bajo la figura de pregunta por «las relaciones

¹⁸¹ *idem.*

¹⁸² *ibidem*, p. 132.

de la significación y el tiempo» queda exclusivamente en manos de la filosofía, que la responde a través de sus formulaciones historizantes o, de preferencia, por medio de las novísimas filosofías de la historia.

Con lo hasta aquí señalado no afirmamos, sin más, que Foucault haya errado en su intento de probar la presencia y la especificidad de un paradigma de formato histórico al interior de la racionalidad moderna. Lo que en todo caso queremos aclarar es el hecho de que tal paradigma, aun cuando su presencia y su influencia sean innegables —hay quienes llamarán al siglo XIX “el siglo de la historia”, lo que no deja de ser una exageración—, jamás termina de avenirse a la racionalidad mecánico-matemática, la que justamente como respuesta a la pregunta que por una *mathesis* universal o una “ciencia del orden” procura el modelo de conocimiento físico-matemático *de la naturaleza*, impone su dominio sobre el conjunto de la discursividad moderna. Es justo señalar el hecho de que Foucault tiene muy claro, aunque utilice otros nombres, qué son y cómo pueden aplicarse con fines explicativos las nociones que nosotros aquí entendemos como paradigma o racionalidad. Precisamente en relación al sustrato racional sobre el que se debate a todo lo largo de los siglos XVII y XVIII sobre el nuevo problema de la vida, el que al promediar el siglo XIX va a resolverse en la conformación de la biología como ciencia natural paradigmática, escribe:

Sin duda, hubo en esta región que ahora llamamos vida muchas otras investigaciones aparte de los esfuerzos de clasificación, muchos otros análisis aparte del de las identidades y las diferencias. Pero todos descansaban sobre una especie de *a priori* histórico que los autorizaba en su dispersión, en sus proyectos singulares y divergentes y que hacía igualmente posibles todos los debates de opiniones a los que daba lugar (...) Este *a priori* es lo que, en una época dada, recorta un campo posible del saber dentro de la experiencia, define el modo de ser de los objetos que aparecen en él, otorga poder teórico a la mirada cotidiana y define las condiciones en las que puede sustentarse un discurso, reconocido como verdadero, sobre las cosas.¹⁸³

El problema es, por una parte, que ese *a priori*, como lo denuncia magistralmente el mismo Hegel, nunca se hace *concepto*; esto es: nunca adquiere la dimensión y las funciones del sentido histórico o de una conciencia de la historicidad; y, por otra, que Foucault fragmenta dicho *a priori* y limita su ámbito de acción a uno y sólo uno de los campos posibles de la experiencia, en este caso la historia natural, otorgándole facultades estructurantes que

¹⁸³ *ibidem*, p. 158.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

definitivamente por sí solas no podrían operar y ejercer ninguna clase de influencia en el espacio de las elaboraciones teóricas si no las encuadramos en el conjunto de la racionalidad, lo que requiere su adaptación y su recorte al talle de la misma; operación en la igualmente perderían sus determinantes esenciales. Para nosotros este *a priori* no puede de ninguna manera resolverse completamente al interior de un dominio discreto y aislado del saber, porque de esa forma no podría operar como fundamento racional en la delimitación de un campo (el que en ausencia de ese *a priori* debería ser capaz de autofundarse, cosa que habitualmente no sucede), ni podría definir el modo de ser de sus objetos, otorgar poder teórico a la "mirada" cotidiana ni definir completamente sus condiciones de posibilidad y sus pautas de verdad. Ni más ni menos porque toda práctica discursiva, y con especial énfasis las elaboraciones teóricas, permanecen sujetas, como lo ha mostrado fehacientemente Michel de Certeau con respecto a la historiografía, David Bloor en relación a las matemáticas y los autores convocados por Levi-Leblond y Jaubert en el conjunto de las ciencias, a un régimen de producción material y a un régimen de producción de sentido cuyas determinantes básicas se fundan y participan ceñida y solidariamente *en una y la misma racionalidad general, un mismo espacio social y un imaginario colectivo común*.¹⁸⁴ De manera que, sin negar la posibilidad de cierta autonomía, originalidad y poder de innovación y de propuesta, presente en algunas elaboraciones teóricas que se destacan del conjunto, aquellos atributos son, siempre, relativos, y sus recursos y sus límites no son otros que los recursos y los límites del conjunto de la racionalidad y del grado de desarrollo general que conserva el contexto sociocultural en el que se verifican. Ciertamente una situación de crisis, como la que experimenta el conjunto de las prácticas discursivas durante el relevo de la primera modernidad en el curso del siglo XVII, permite la emergencia de principios y paradigmas alternativos provenientes de alguna rama discreta del saber; pero es el caso que aquellos principios y paradigmas que eventualmente propone la historia natural, particularmente su achatado concepto de historicidad, son paulatinamente superados, disueltos o refuncionalizados por los principios y paradigmas que más pronto y de mejor manera

¹⁸⁴ Ver De Certeau, Michel, *op. cit.*; Bloor, David, *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona, Gedisa, 1998; y Lizcano, Emmanuel, *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona, Gedisa, 1993.

adquieren legitimidad y predominio teórico-discursivo en el desenlace del proceso. Porque es precisamente el apoyo y concurrencia del conjunto de las elaboraciones teóricas, incluidas la historia natural devenida en *biología*, la gramática general transformada en *filología y lingüística* y el análisis de la riqueza convertido en *economía política* lo que, por una parte, entroniza el análisis, el cálculo y el sentido de fórmula al interior de las ciencias naturales y humanas; y, por otra, lo que a la vuelta del siglo XIX terminará arrinconando al conocimiento histórico en su reducto historiográfico, la única forma de la historia capaz de *emular* el modelo analítico, ordenador y calculístico de las "verdaderas ciencias".¹⁸⁵

La transformación del pensamiento clásico en moderno, lo que nosotros hemos llamado el tránsito de la primera a la segunda modernidad —o lo que proyectado sobre su trasfondo ideológico ilustra el paso del humanismo *crítico* al humanismo *programático*— se verifica indudablemente bajo el signo de una profunda lucha que enfrenta de un lado a los modelos de pensamiento ontológico y epistemológico inspirados en el racionalismo cartesiano (resuelto sintéticamente en la mecánica newtoniana y el entronizamiento del sentido de fórmula) y, del otro, a un conjunto abigarrado de posturas e intervenciones que, más en tono de rebelión que de propuesta, enarbolan las banderas del escepticismo radical, el individualismo trágico, el organicismo naturalista y algunas formas rudimentarias del historicismo. Huelga insistir en el hecho de que las propuestas de este segundo grupo eventualmente resultarían perdedoras a la hora de elegir qué tipo de principios, códigos y pautas de verdad convienen a la modernidad desarrollada, lo que no significa que sus contribuciones hayan sido llanamente excluidas de la racionalidad moderna, sino que su inclusión, la que también responde a necesidades de institucionalización y legitimación de nuevas prácticas discursivas, se ha verificado bajo condiciones que eventualmente deforman, recortan, adaptan y finalmente desnaturalizan su forma, su sentido y sus cometidos esenciales.

¹⁸⁵ Ver Wallerstein, Immanuel. "La construcción histórica de las ciencias sociales", en *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1998, pp. 3-36.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

VI

Se ha dicho y escrito en numerosas ocasiones que el siglo XVII careció por completo de sentido histórico. Inclusive, teóricos e historiadores de la historiografía como Pierre Chaunu y Charles-Olivier Carbonell han llegado a afirmar que: «El siglo XVII, el que corre de los años 1620-1630 a los años 1680-1690, se aparta de la historia».¹⁸⁶ Se trata, argumentan, de un siglo en el que no se producen obras de valía en el terreno de la historia porque el grueso de su *intelligentia* se afana únicamente en conocer, dominar y cultivar el programa de las ciencias naturales —que entre Descartes y Newton alcanza sus primera y definitiva mayoría de edad—, o bien se rinde al desencanto y abraza el partido del escepticismo para afirmar la ausencia de novedades o progreso, el triunfo de lo muerto sobre lo vivo y el peso y la determinación *absoluta* del pasado, o lo que ya es, sobre un presente que así se experimenta estático y vacío, como lo que, aun mudando en apariencia, esencialmente no puede ya cambiar. Porque si bien el siglo XVII ve triunfar el análisis, el espíritu geométrico y el sentido de fórmula al interior de sus elaboraciones teóricas de vanguardia, es igualmente el siglo de las *dudas* metódica y pirrónica, del hipercriticismo, del talento místico-sobrenatural de las artes literarias y visuales, de la singularidad del *ethos* barroco¹⁸⁷ y del entronizamiento la conciencia trágica.

¹⁸⁶ Carbonell, Ch-O, *op.cit.* p. 85.

¹⁸⁷ Debemos a Bolívar Echeverría un estudio reciente, concienzudo y profundo, sobre este talante sombrío y taciturno del mundo barroco, emplazado a partir del examen de los conceptos de "*ethos* histórico" y "*ethos* barroco". Sobre el primero, Echeverría escribe: «Se trata de un comportamiento social estructural al que podemos tal vez llamar "*ethos* histórico", por cuanto en él se repite una y otra vez a lo largo del tiempo la misma intención que gula la constitución de las distintas forma de lo humano. También es la puesta en práctica de una estrategia destinada a hacer vivible lo invivible, a resolver una contradicción insuperable: sólo que en su caso se trata de una contradicción histórica específica de la contradicción fundamental que constituye la condición humana. En este sentido, como proyecto de construcción de una "morada" para una cierta afirmación de lo humano, el *ethos* histórico puede ser visto como todo un principio de organización de la vida social y de construcción del mundo de la vida.» «El concepto de *ethos* histórico puede ayudar a pensar una concretización histórica de la actividad cultural que se construya sin recurrir a las determinaciones particulares de un sujeto sustancializado —"la Nación N", "Europa", "Occidente u Oriente", "la Civilización", etcétera— concebido en calidad de fuente generadora de la forma singular de la humanidad que está en juego en la cultura. Puede contribuir a concebir la cultura como lo que ella es en realidad: una historia de acontecimientos concretos de actividad cultural, singularizados libremente, sobre un plano de diferenciación completamente abierto, ajenos a todo intento de acotarlos y fijarlos dentro de fronteras preestablecidas.» Sobre esta base, el sentido específico del *ethos* barroco, definido de cara a las contradicciones sociales, culturales y humanas inherentes a la consolidación histórica del hecho capitalista —básicamente la que opone "el disfrute de los valores de uso" y la necesidad de "valorización del valor abstracto" y de acumulación del capital— y perfilado como una suerte de interiorización de éste mismo hecho, se resuelve como un comportamiento contradictorio, ambiguo, ambivalente, en una suerte de síntesis tan imposible como trágica:

Es por lo demás una singular conciencia de la época la de los grandes talentos de aquel tiempo —de algunos al menos— Conciencia constituida por un conocimiento y un sentimiento: conocimiento cada vez más preciso del tiempo físico, mensurable, indefinido, irreversible, y sentimiento de la eterna identidad del Ser tan inmutable como lo eran las leyes de la naturaleza. Si existe una naturaleza humana, la misma hoy que en otro tiempo o mañana, la historia deja de tener sentido y Fontenelle puede escribir: "Cualquiera que gozara de gran talento, al considerar simplemente la naturaleza humana adivinaría toda la historia."¹⁸⁸

Sin embargo, existen por lo menos dos motivos, apoyados en dos conjuntos de eventos tanto teóricos como ideológicos y prácticos, que, si bien no son definitivos en la construcción de una idea desplegada de la historia en la época clásica —«porque la cultura clásica, aunque impregnada de historia, es profundamente ahistórica»—,¹⁸⁹ contribuyen de manera significativa a la formación de un acotado y disperso "sentido de la historicidad" en el que ya se barrunta todo el peso y el sentido de lo moderno, pero en donde todavía resuena el eco de las ideas histórico-filosóficas de racionalidades precedentes. Asociado y encubierto en la conciencia de lo nuevo que caracteriza las prácticas de sí y el decir y el actuar de los modernos, el primer motivo del que se puede echar mano para argumentar la presencia de algún sentido histórico a lo largo del siglo XVII es, precisamente, el *sentimiento* más o menos generalizado, y recogido por las letras y las artes de manera dispersa y asistemática, de que lo viejo se está quedado atrás; y que lo nuevo, siempre por efecto del ingenio y el trabajo humano, implica un irrefutable ejemplo de progreso material, moral y cultural. El segundo motivo, más discreto por haberse efectuado casi por entero al interior del taller del erudito y del historiógrafo "de oficio" —aunque al amparo y bajo el patrocinio de los estados nacionales—, consiste, en primer término, en lo que algunos autores no dudan en llamar «el nacimiento del método histórico»,¹⁹⁰ es decir, la formulación definitiva de las reglas y dispositivos técnicos y metodológicos que norman la actividad historiográfica y cuya rigurosa aplicación «permite separar lo verdadero de lo

el *ethos* barroco «...consiste en vivir la contradicción bajo el modo del trascenderla y des-realizarla, llevándola a un segundo plano, imaginario, en el que se pierde su sentido y se desvanece, y donde el valor de uso puede consolidar su vigencia pese a tenerla ya perdida. El calificativo "barroco" puede justificarse en razón de la semejanza que hay entre su modo de tratar la naturalidad capitalista del mundo y la manera en que la estética barroca descubre el objeto artístico que puede haber en la cosa representada: la de una puesta en escena.» Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998, pp. 162, 171, 173 y ss.

¹⁸⁸ Carbonell, Ch-O. *op. cit.*, p. 89.

¹⁸⁹ *ibidem*, p. 88.

¹⁹⁰ *ibidem*, p. 89.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

falso, confundir a los crédulos y a los escépticos, dotar a la historia de un estatuto científico»; mientras, en segundo lugar, a lo largo del siglo se establecen y cobran importancia creciente los grandes acervos y colecciones estatales e institucionales en donde se depositan, clasifican, ordenan, publican y consultan una muchedumbre de fuentes históricas documentales provenientes de la propia producción historiográfica o de los siempre abundantes y sorprendentes archivos de la Iglesia o de los estados nacionales.¹⁹¹

De manera que, al margen de lo que opinan los pensadores más representativos de la época clásica, los científicos y filósofos de la naturaleza, el desdén por el conocimiento de la historia no es todo lo generalizado que a primera vista se presume, o se desea, porque su cultivo se asocia —se repare o no en ello— con la satisfacción de aquellos intereses teóricos, ideológicos e institucionales que la misma modernidad ha dispuesto como piedras sillares sobre las que eventualmente apuntalará su legitimación y construirá su autoconciencia. En primer lugar su novedad, entendida como efecto empíricamente constatable de la continua transformación a la que desde siglos atrás se han sometido todas las prácticas discursivas y las instituciones antiguas. En segundo lugar, su justificación racional, porque se trata de una novedad que solamente puede ser cabalmente demostrada y traída a concepto mediante un ejercicio de comparación y crítica históricas que apela necesariamente al conocimiento más preciso y más completo de aquello que se critica y se compara. En tercer lugar, su necesidad moral, porque aquellas transformaciones que han cobrado cuerpo en las prácticas e instituciones que se reputan como novedosas o modernas, han contado con el concurso activo de una igualmente nueva clase de hombres: los modernos; individuos racional y emocionalmente maduros cuyo saber, hacer y prácticas de sí se apoyan en el uso razonado y razonable de una voluntad y una libertad que se suponen intrínsecas, autónomas e inalienables.

¹⁹¹ Los historiadores de la historiografía, de Marc Bloch en adelante, suelen subrayar el hecho de que, con la aparición de *De re diplomática* de Dom Jean Mabillon, a la que se suman otra serie de apuntamientos y propuestas técnico-metodológicas para el conocimiento de la historia como pueden serlo justamente la fundación de archivos y la recuperación y publicación de grandes acervos documentales, alcanza un punto de no retorno y se inicia una era de crecimiento acelerado la que desde entonces puede ser considerada historia científica. Sin negar la importancia de uno y otros hechos, es claro que dicha "revolución" afectó exclusivamente los modos y modales del historiador de oficio, pero, como lo prueba el mismo siglo XVII, no tuvo efectos significativos en la factura de una idea moderna de la historia; por lo contrario, al adoptar la producción historiográfica como modelo y pauta metodológicas los principios taxonómicos, geométricos y calculísticos de las ciencias naturales, inhibió la búsqueda de los suyos propios y permitió el avasallamiento de la historia por los dictados de una racionalidad en la que no terminó nunca de avenirse.

Es, sin embargo, un hecho probado con la debida suficiencia, que los señalamientos anteriores se refieren más a una suerte de programa que a la realidad histórica e intelectual del siglo XVII.¹⁹² Aun la figura central de los modernos, Fontenelle, si bien no hace eco de la consideración decadentista del presente que sostenían pírrónicos y escépticos, declara, con base en una idea de hombre que rezuma *antigüedad* por todos lados, que el cambio social y moral son aparentes; que el progreso perceptible en el desarrollo de las ciencias y el conocimiento deja incólumes los rasgos esenciales del pensamiento y el quehacer humanos.

La invariabilidad de la naturaleza, tal y como él [Fontenelle] la concebía, era válida tanto para los sentimientos y la voluntad como para la inteligencia. Lo que significaba que el hombre sería psíquicamente siempre el mismo: inalterable e incurable, *L'ordre general de la Nature a l'air bien constant* (...) El mundo consiste en una multitud de necios y un puñado de hombres razonables. Las pasiones humanas serán siempre las mismas y producirán guerras en el futuro tal y como las produjeron en el pasado. La civilización no cambia nada. Es una cosa superficial.¹⁹¹

Con ello Fontenelle, tal como lo harían evidente el desarrollo explícito y los pormenores filosóficos y doctrinarios de la llamada *Querrela de los Antiguos y los Modernos*,¹⁹⁴ ilustraba el hecho de que su siglo no había sido capaz de superar conceptualmente algunos de los principios que sobre la historia y la historicidad ya habían postulado las formaciones racionales anteriores, principalmente los que, referidos a una naturaleza humana inalterable, estructuralmente débil y moralmente irredimible, permitían —y acaso, inevitablemente, requerían— de una Providencia activa capaz de cubrir sustitutivamente sus carencias, sus desvíos, sus vacilaciones, su ceguera. Pero que, además, exhibían como saldo siempre pendiente las respuestas que merecían, —a cuenta de la misma idea de modernidad que los modernos Fontenelle, Perrault, Wolton o Glanvill postulaban, sustentada con diversos matices en la prueba meramente intelectual de la “superioridad” de lo moderno frente a lo antiguo—,¹⁹⁵ las preguntas que inquirían ya no por el *progreso* —el que en un plano comparativo, pero intemporal, podía significar y calificar las diferencias entre antiguos y

¹⁹² Ver Baumer, Franklin, *El pensamiento europeo moderno, Continuidad y cambio de las ideas, 1600-1950*. México, FCE, 1985, pp. 128 y ss.

¹⁹³ Bury, John, *Historia de la idea de progreso*. Madrid, Alianza, 1971, p. 106.

¹⁹⁴ Ver, Baumer, F. *op.cit.* pp. 119-138.

¹⁹⁵ Ver, Bury, *op.cit.* pp. 78-119.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

modernos, pero no sus causas—, sino por la *evolución*; es decir, por el conjunto de procesos, cambios, desplazamientos y cesuras que concurrían en la decadencia y la desaparición de civilizaciones enteras y en la gestación y consolidación de una nueva edad histórica, cuya peculiaridad se explicaría no sólo por lo distinta que aquélla pudiera parecer frente a lo viejo o precedente, sino en función del tiempo, el carácter y los recursos y condiciones generales que objetivamente la habían hecho históricamente necesaria y ahora mismo la hacían material y espiritualmente posible.¹⁹⁶

VII

Anteriormente apuntamos que, de existir un verdadero sentido histórico al interior del pensamiento clásico, éste tendría que haber hecho explícito —y eventualmente llevado a concepto— el hecho de que la novedad que percibía y el progreso del que gozaba no eran concebibles y explicables a partir del instrumental histórico-filosófico propio de su siglo (heredado la mayor parte de las formaciones racionales precedentes), si éste no era sometido al tribunal de la verdad a través del ejercicio irrestricto de la *duda*. Lo que a su vez implicaba el ajuste, la refuncionalización, la superación o el abandono definitivo de ciertos principios y dispositivos teóricos y epistemológicos cuya subsistencia impediría la gestación y el desarrollo de espacios alternativos y pertinentes al pensamiento racional en su versión histórica. Pues bien, si nos atenemos a esa pauta, es decir, a la constatable ausencia de un esfuerzo crítico y reflexivo orientado hacia a los principios sobre los que tradicionalmente se concebía y se ejercía el conocimiento histórico —principios que sostenían, entre otras, la idea de una naturaleza humana intemporal e idéntica; una visión ya

¹⁹⁶ El ejemplo emblemático de la ambigüedad que caracteriza el sentido histórico de los pensadores clásicos lo aporta el mismo Fontenelle, quien no duda en afirmar rotundamente el principio del progreso, cuando se habla del conocimiento científico de la naturaleza y de su desarrollo indefinido, y que igualmente niega, con la misma radicalidad, toda traza de progreso moral o de evolución social; lo que palmariamente exhibe la cohabitación de dos ideas distintas, y opuestas, sobre la historia, cuyos soportes racionales continúan postulando, por una parte, la inmutabilidad de las leyes de la naturaleza, piedra de toque de su paulatino y siempre creciente desentrañamiento a través del progreso del conocimiento, y, por otra, la inmutabilidad de la naturaleza humana, que desde el lado opuesto “explica” la imposibilidad del progreso moral. «Si la teoría del progreso indefinido del saber es cierta, es una de esas verdades que originalmente se establecieron sobre un razonamiento falso. Se basaba en un principio que excluía la degeneración, pero que igualmente excluía la evolución...» Bury, *op.cit.* p 106.

cíclica, ya decadentista, del mundo cultural y humano; la necesidad de una Providencia o de un principio motriz y ordenador activo—, es muy claro que el balbuceante sentido histórico de los hombres del siglo XVII se entrapa en sus propias aporías; es decir, en los límites que él mismo se fija y en los que le impone una formación racional en construcción que todavía no acierta a definirse por completo; y que, en el interin, impide y frustra el desarrollo de una idea moderna y desplegada de la historia cuya presencia e influencia al interior de una buena parte de sus prácticas discursivas ya determina tanto el carácter pragmático-utilitario de sus preguntas e intereses fundamentales, como la forma y el sentido de sus instituciones emblemáticas.

Entre lo que separa y distingue los mundos clásico y moderno existe mucho más que un cambio de *epistemes*. El jardín clásico, casi un invernadero para ejemplares *raros*, se nutría preferentemente con agua bendita o con perfumes finos; el campo de la nueva racionalidad se riega con el agua pura del conocimiento a través de un vasto sistema de canales y represas construido a partir del ingenio y el trabajo humanos. De la época clásica, y del colapso de los pilares teológicos, místicos y escépticos de su racionalidad, la modernidad hereda un mundo en donde el viejo Dios pierde las bases de su protagonismo y adquiere, sólo cuando por cortesía o deferencia es convocado, la condición de simple espectador. Ahora el centro de la acción lo constituye el Hombre. Cuando Manetti, por citar un ejemplo más que significativo, hablaba años atrás de las ciudades, las edificaciones, las artes, las ciencias y las letras como “nuestras” pensando que con ello abonaba a favor de la reivindicación de la dignidad humana, no hacía mucho más que formular una consigna; es decir, enunciaba un programa. No porque aquélla sentencia fuera falsa, ya que evidentemente no es el caso, sino en razón de que su sentido y su verdad aún tenían que medirse —usando esta palabra en sus sentidos proporcional y pugilístico— con y contra los principios de legitimación de una formación racional en cuyo marco, y conforme a sus determinaciones teóricas y discursivas básicas, solamente exhibía su consistencia intempestiva o revelaba su impostura. Porque el de Manetti, como el de la mayoría de los humanistas críticos, era en ese entonces un pensamiento transgresor. Los trescientos años que separan a Manetti de Bayle encuadran la dilatada, extenuante, amarga, dramática y desencantada lucha de la razón contra la fe; su desenlace es asunto de sobra conocido: el

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

entronizamiento de la Razón, y su capítulo científico-técnico, como medida y regla de lo que puede pensarse, decirse y hacerse *con verdad*. Sin embargo, en el recuento de los pormenores con frecuencia se olvida que la razón triunfante contó, ciñéndonos por ahora al campo de las elaboraciones teóricas dedicadas al conocimiento de lo social-humano, no con uno, sino con tres campeones. Esto es, si la razón al fin logró expulsar a Dios del escenario en el que desde mediados del siglo XVIII se delibera y juzga sobre el ser, el saber, el deber y el hacer humanos —junto con el concepto y la conciencia de todo ello—, no fue por la exclusiva virtud de su capítulo científico-técnico, sino por efecto de la articulación rapsódica, inestable y efímera, del pensamiento filosófico y el quehacer científico, la ética de la voluntad y del trabajo y el rudimento de una *razón histórica*.

Excursio. Fragmentos del programa histórico-filosófico de la modernidad.¹⁹⁷

I

La tercera formulación del humanismo,¹⁹⁸ o si se quiere, de esa apuesta teórica y discursiva por los hombres que sirve de emplazamiento estratégico a todo saber de sí de los modernos, podría llamarse *programática*, dado que su mensaje se inscribe en las entrañas mismas del programa de transformación social, político y espiritual de la modernidad; o bien, por cuanto ampara y patrocina el vasto movimiento que entre los siglos XVIII y XIX propicia la transformación del mundo bajo la idea, desarrollada por los pensadores ilustrados, de que dicha transformación es efecto de un plan o de un proyecto de dimensiones históricas e universales cuyo autor, gestor y beneficiario único es el Hombre. Frente al giro que durante estos siglos experimenta el humanismo, sus versiones anteriores muestran con mayor precisión sus propios límites, dado que en sus formas literaria y crítica, aun como apuesta por los hombres, esta postura no había cobrado las dimensiones de un verdadero movimiento universal capaz de dar abrigo a más de un conjunto limitado y episódico de ideas, historias y políticas socioculturales. En contraste, como capítulo programático de la ingente mundialización que sobreviene al dominio expansivo del capitalismo histórico, el humanismo adquiere atributos de filosofía fundamental, no sólo

¹⁹⁷ Como se señaló en la Introducción, al margen del compromiso académico que directamente lo suscita, éste trabajo forma parte de una investigación de largo plazo cuyos objetivos apuntan hacia el emplazamiento y desarrollo de una crítica histórico-filosófica referida a aquella empresa intelectual que la tradición filosófica ha llamado, a falta de mejor nombre, "crítica de la razón histórica". De modo que su temario y contenido constituyen una suerte de informe de trabajo y corresponden, únicamente, a aquello que el estado actual de la investigación permite exponer y poner a discusión a través de un texto que no puede ser en ningún sentido completo o conclusivo, porque, en principio, se había fijado como meta el examen crítico de la idea de la historia propia de las formaciones racionales antigua, cristiano-medieval y moderna temprana. Sin embargo, por considerar importante el examen y tratamiento crítico de algunos problemas histórico-filosóficos que solamente adquirirán sentido y plena relevancia en el curso de la modernidad, e igualmente, porque su tratamiento justifica y explica el carácter y el tono de la parte complementaria de la presente exposición, en este *Excursio* se abordan, fragmentariamente, cuatro asuntos relativos a la idea de la historia en la modernidad consolidada, con la finalidad de preparar la lectura de la parte complementaria del texto, ante la expectativa y el compromiso de completar, en el futuro, su desarrollo expositivo.

¹⁹⁸ La primera y la segunda formas de humanismo, las que corresponden en nuestros términos al humanismo literario y al humanismo crítico, son objeto de tratamiento y desarrollo en el capítulo anterior.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

porque confirma la centralidad del ser del hombre en lo que a su propia vida atañe como ser racional y moral autónomo, sino en cuanto se define como aquel modo del ser del hombre en el mundo que presupone al hombre como fundamento de la realidad del mundo.¹⁹⁹ Esta nueva formulación del humanismo, la que a diferencia de sus antecesoras no conoce versiones específicas puesto que se presenta entrelazada con fragmentos de discurso referidos a una inmensa variedad de temas, adopta como posición fundamental la tesis que enuncia la realidad, la verdad o la objetividad del mundo como fruto de la actividad humana o como resultado de la apropiación y objetivación de la naturaleza por parte de los hombres; o, si se quiere, se constituye como una posición filosófica que ve en el hombre el lado activo de la relación sujeto objeto o el demiurgo que por efecto de su actividad cognoscitiva, apropiativa y transformadora es capaz de fundar, por sí mismo y sin la necesidad de dios alguno, la misma realidad del mundo.

Para llevar a cabo sus tareas, el humanismo programático ha partido necesariamente de la recuperación de lo humano que los humanismos anteriores habían ya producido; primero, considerando al hombre como algo digno por sí mismo; después, afirmando lo humano como algo distinto y eventualmente opuesto a lo divino; finalmente, concibiendo al hombre como un ser capaz de construirse a sí mismo y de construir junto con él un mundo propio. Ahora, el humanismo se propone emancipar a lo humano de toda determinación externa o heterónoma a su propio ser y hacer, para llevar al plano de la realidad la vieja sentencia de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son». El siguiente paso consiste en situar al hombre en la posición de *fictotum* de la realidad del mundo, para lo cual no basta señalar, como Manetti, lo excelso de sus obras, sino considerar lo real concreto como naturaleza y contemporáneamente como efecto de las transformaciones que consciente o programáticamente emprenden los hombres cuando son capaces de conocerla, moldearla y hacerla producir en el sentido y con la finalidad de satisfacer sus necesidades materiales, morales y culturales básicas. Más allá, siempre en la perspectiva de que el mundo es finalmente producto de la actividad humana, el humanismo programático afirma que el objetivo de tal actividad no es simplemente la transformación de la naturaleza en bienes y

¹⁹⁹ Echeverría, Bolívar. "Posmodernismo y cinismo", en *Diálogos sobre filosofía contemporánea*. México, UNAM, 1995, p. 18.

satisfactores básicos, sino la construcción de una "segunda naturaleza", ahora social y cultural, en cuyo seno los hombres podrán ser capaces de producirse a sí mismos, sin coacción ni intervención divina, a través del uso de su propia razón y del despliegue libre y responsable de su propia e inalienable voluntad. En esa medida, el humanismo programático es el elemento esencial y aglutinante de aquellas empresas espirituales de la modernidad que se pronuncian resueltamente por la libertad y la felicidad humanas y por su perfección y progreso indefinidos. Apoyados en el sentido de los señalamientos anteriores, y su mensaje explícito, es posible reconocer como humanista la mayor parte de la filosofía moderna, especialmente la que gira en torno del problema del sujeto y que entre Descartes y Feuerbach ha cultivado y afirmado el principio que presupone al ser y a la actividad del hombre como fundamento de la realidad, la objetividad y la verdad del mundo. Por ese camino trazado por la filosofía, el humanismo considera al hombre como fundador, igualmente único, de lo social. La cultura política moderna se articula consecuentemente en torno de aquel dispositivo filosófico humanista en cuanto sus teóricos, a partir de Maquiavelo, llegan a la conclusión de que lo social, y sobre todo lo político, no son sino el resultado de la propia actividad consciente y voluntaria de los hombres, quienes no ven en las instituciones que dan forma a la vida en sociedad otra cosa que lo que hay en ellas de intención y de voluntad humana objetivada.²⁰⁰ En el mismo sentido, es humanista tanto la historiografía que cifra sus indagaciones y su análisis en la figura de los "grandes hombres", para las que reserva sus mejores páginas, como aquella que reconoce a las masas y a su actividad como motor de la historia; o igualmente, la que se explaya en la crónica de las instituciones humanas emblemáticas de la guerra y la política, las ideas, el arte o la cultura porque detrás de todas ellas, y de sus transformaciones y progreso, encuentra recurrentemente al hombre. Son asimismo humanistas el conjunto de las artes y las literaturas nacionales, las que, tomando el ejemplo del humanismo literario, recuperan al hombre como tema y a las preocupaciones humanas como las únicas verdaderamente adecuadas a la expresión estética moderna. Y es humanista, por último, la ciencia, que por medio de un saber estrictamente lógico, racional, experimental y reflexivo logra traducir a escala humana la explicación del universo entero.

²⁰⁰ *idem.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El humanismo programático, aun cuando sus registros se presenten bajo una inabarcable muchedumbre de tópicos, temas y problemas, no puede ser considerado solamente como una filosofía entre otras o como una concepción del mundo más o menos aceptada universalmente. En opinión de pensadores tan influyentes como Heidegger, quien inmediatamente se deslinda, el humanismo es una forma elemental del pensamiento y la racionalidad modernas, o mejor, un horizonte comprensivo y expresivo bajo cuyas determinaciones esenciales se han configurado, una por una, las concepciones del mundo que han tenido presencia y vigencia a lo largo de toda la modernidad. Propiamente, el humanismo es la matriz racional en la que se han formado la mayoría de las propuestas filosóficas, científicas, artísticas, literarias, políticas, jurídicas y morales que las sociedades modernas han sido capaces de formular. No importa, por ahora, si esta apuesta se apoya en una idea metafísica, como apunta Heidegger, o si bajo su amplísima sombra pueden cobijarse sin reparo alguno los fantasmas de los humanismos antiguos y contemporáneos, desde Cicerón a Daisaku Ikeda; lo importante es que —todavía no discutimos si con verdad o sin ella, o cuánta verdad pueda haber en ello— inevitablemente la encontramos como fundamento racional de todo pensamiento, propuesta y proyecto relativo al tiempo y al mundo en el que hemos vivido los últimos trescientos años. Si las formaciones socioculturales antigua y cristiano-medieval respondían espontáneamente a su propio sentido de la realidad, porque éste ya formaba parte esencial de su formación racional, la modernidad no tendrá por qué invocar explícitamente al humanismo que subyace a todo acto-mensaje que se efectúa en su horizonte y que asimismo articula sus expresiones práctico-discursivas, porque este ya forma parte y eventualmente determina, articulado indisolublemente con las preguntas por la utilidad, el conocimiento y el progreso, la forma y el sentido de su racionalidad.

Es preciso no pasar por alto que el conjunto de la racionalidad moderna responde a un complejo paradigmático constituido por las respuestas que de acuerdo con su propio desarrollo y creciente complejidad ha dado a las preguntas por la utilidad, por el conocimiento y por el bienestar y la libertad humanas, cuya medida es el progreso. Y que simplemente hablar de la modernidad, ya no digamos tratar de definirla o de postular sus atributos fundamentales y determinantes implica, si no se quiere incurrir en consideraciones unilaterales o pseudoconcretas, adoptar enfáticamente el postulado de dicha articulación; o,

si se quiere, entender que el *principio de realidad* que dimana y es propio de la racionalidad moderna supone espontánea y automáticamente la actuación de un sujeto que por medio de su conocimiento transforma y objetiva en útiles la naturaleza y todos los productos de su trabajo material o intelectual con la finalidad de procurarse bienestar y libertad en el transcurso de un proceso indefinidamente abierto y progresivo. Para decirlo con mayor precisión: en la modernidad, se pregunte o no por ello, la realidad del mundo aparece como *efecto* de los actos que, apoyados en el conocimiento de la naturaleza y de sí mismos, los hombres realizan con el objetivo de procurarse en el presente todo el bienestar y toda la libertad a los que legítimamente aspiran, y asegurar, para el futuro, las condiciones que los hacen posibles. Si eventualmente la complejidad del postulado ha tratado de aprehenderse y expresarse sintéticamente a través de las palabras Hombre o Humanismo, es necesario tener siempre en cuenta que dicha síntesis, a pesar de la riqueza de significados que comportan las palabras y de la profusión casi infinita de registros que pueden asociarse a ellas, oculta la determinación apropiativa, utilitaria y programática que subyace y dota de sentido a todos y cada uno de esos actos cuando se realizan desde el horizonte histórico de la modernidad, cuya formación racional ha sido inobjetablemente intervenida y sobredeterminada por la racionalidad específicamente capitalista. Racionalidad sobre la que se han estructurado, institucionalizado y legitimado las formaciones socioculturales más productivas, más revolucionarias y dinámicas, pero a la vez más destructivas que ha conocido el desarrollo de la humanidad. El señalamiento viene al caso porque desde las perspectivas analítica y disciplinaria que privan al interior de las elaboraciones teóricas modernas y contemporáneas, lo frecuente y común es separar en planos singulares lo que se hace, cómo y con qué se hace y hacia qué objetivos se dirige toda acción, obteniendo con ello la posibilidad de pensar y explicar la relación hombre modernidad desde la filosofía, que pone alternativa e irreductiblemente el énfasis ya en el sujeto, ya en el conocimiento, ya en la voluntad o la libertad humanas; desde la economía, que pregunta por la utilidad, la producción y la circulación de bienes en términos cuantificables; desde la sociología, que se entrapa en el laberinto de los motivos (individuales) de la acción humana y del registro estadístico de sus consecuencias; o, por último, desde la historiografía, que se afana por levantar, administrar y exponer narrativamente aquellos eventos o cadenas de eventos que producen cambios significativos en la sociedad, la cultura y las instituciones humanas, pero

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que con suma frecuencia olvida reincorporar el objeto así explicado en el tejido histórico, precisamente porque no se plantea ninguna otra interrogante. Disciplinas, todas ellas académicamente respetables, que al renunciar por motivos teóricos o metodológicos a la totalización o a la integración orgánica y dinámica de lo que según cada una de ellas atañe al hombre o a la modernidad, producen relatos unilaterales o parciales que no contribuyen mayormente a la comprensión de las cosas o que, en ocasiones, coadyuvan a su desconocimiento.

En este cuadro, la filosofía, que desde siempre se ha arrogado el derecho de decir la verdad sobre todo aquello que investiga apoyada en la presunción de que sus habilidades teóricas y discursivas le permiten llegar a la raíz de las cosas y desentrañar el principio que las determina, ocupa una posición de privilegio pero, también, de compromiso. De manera que es a ella a la que interrogamos cuando queremos saber, a través de una noción o un concepto tendencialmente integral y suficientemente abarcante, qué son el hombre o la modernidad; en el entendido de que toda la riqueza de sentido que llegan a portar una noción o un concepto filosófico no agota la complejidad, diversidad y mutabilidad de aquello a lo que se refiere. Cuando Heidegger afirma contundentemente que la modernidad cobra plena realidad «cuando el hombre se ha vuelto sujeto y el mundo imagen concebida» no falta a la verdad, pero su verdad, porque se atiene por completo al ámbito y a las facultades de la filosofía, es incompleta. O mejor, porque con toda probabilidad Heidegger *no* se atiene solamente a la filosofía, pero reduce a lenguaje filosófico lo que su saber y su pensamiento aprehenden como esencia de la modernidad, con el objetivo de demostrar y denunciar su consistencia metafísica, al mismo tiempo que enuncia una verdad tiende un velo sobre todo aquello que la hace racionalmente posible e históricamente pertinente. Porque, como hemos podido observar a lo largo de nuestra exposición, si en la modernidad el hombre ha adquirido en el discurso el lugar de mando sobre el mundo, no ha sido solamente en razón de que un Petrarca, un Manetti o un Bacon así lo concibieron; sino que así lo concibieron cuando, al colapsar las bases de la racionalidad cristiano-medieval, su propia mirada adquirió la habilidad para ver, y su pensamiento la capacidad para pensar, una realidad que nadie, excepto sus semejantes, habían producido. Muy lejos de encarnar un simple capricho metafísico, la centralidad y la capacidad demiúrgicas que el hombre adquiere al interior del discurso filosófico de la modernidad se fundamentan en la

capacidad, recientemente adquirida por filósofos y tratadistas, para vincular intelectivamente lo que se considera propio del hombre, su razón, sus intereses, sus pasiones, sus sentimientos y sus expectativas, con la transformación del mundo que la puesta en movimiento de eso distintivo humano estaba produciendo; y que solamente *ahora* tenían ante los ojos porque ellos mismos se estaban transformando, correlativamente, en el mismo sentido. Un sentido y una intencionalidad apropiativos, cognoscitivos, pragmáticos y utilitarios cuya justificación descansa en los efectos constatables y calculables de las operaciones y los cambios mismos. Los modernos no ven en las acciones, productos, procesos e instituciones en las que se despliega la vida en sociedad «otra cosa que lo que hay en ellas de intención y de voluntad humana objetivada» únicamente porque hayan puesto entre paréntesis las intenciones y la intervención divina en el curso de los acontecimientos que los afectan, sino en función y como consecuencia de haber probado prácticamente que Dios y la Providencia son completamente prescindibles cuando las causas, los medios, los fines, las consecuencias y el sentido de todo acontecer se percibe y se explica en función de sus propias intenciones y su propia intervención. Que en perspectiva podamos constatar que se trata de una hipóstasis es una obligación crítica que desde muy pronto reclamó un espacio y, siempre a contracorriente, cuestionó el entusiasmo y la autocomplacencia con la que los modernos se pensaron a sí mismos. Pero de ahí a negar que la autoconciencia de la modernidad carecía de bases no metafísicas, o enjuiciarla sumaria y absurdamente como “falsa conciencia”, media todo un proceso deconstructivo que, de quedar circunscrito al nivel de las elaboraciones teóricas o, en su defecto, ser remitido a la filosofía pura, corre el riesgo de, por una parte, quedar preso en el mismo horizonte metafísico del error que se critica, y, por otra, no ser capaz de reconocer el coeficiente de verdad que se esconde tras la recuperación y la expresión teórico-discursiva de los hechos.

II

En el desarrollo de este trabajo hemos tratado de mostrar que toda formación racional se reconoce a sí misma, se expresa y cobra concreción a través de un conjunto de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

paradigmas explicativos, normativos o legitimantes específicos que se inscriben al nivel más básico de toda significación y responden a una suerte de cuestionario que pregunta a veces directa y a veces indirectamente por lo que se puede saber, hacer y esperar racional y razonablemente en el seno de una formación sociocultural determinada. De igual modo, hemos afirmado que tanto ese conjunto paradigmático como el tipo de preguntas y respuestas que lo constituyen responden a las características, al desarrollo general y a los recursos discursivos con los que cuenta, en un momento específico de su existencia, la formación sociocultural que los formula. De esta forma, las modalidades y los términos particulares en los que se elaboran las preguntas o preocupaciones fundamentales sobre lo que se es, lo que se puede saber, lo que se puede hacer y lo que se puede esperar responden a condiciones históricas concretas y de alguna forma prefiguran el tipo de respuesta que reclaman. No es ocioso recordar, sobre todo en función de la mala memoria de los filósofos posmodernos y de los señalamientos que se desarrollan a continuación, que «...la humanidad no se propone nunca más que los problemas que puede resolver, pues (...) el problema mismo no se presenta más que cuando las condiciones materiales para resolverlo existen o se encuentran en estado de existir».²⁰¹ De manera que toda formación racional pregunta por sí misma, cuando le es dado o apremiante hacerlo, a partir de una preocupación fundamental en la que cifra su propia *posibilidad* de ser y de significarse y a través de un complejo paradigmático que le permite de entrada resolver aquella preocupación, para más adelante aportar lo necesario y básico para hacerse una imagen más o menos satisfactoria de sí misma.

De cara a la pregunta fundamental que inquiriere por el problema de la utilidad, la modernidad montará lo esencial de su racionalidad a partir de un paradigma gnoseológico, sustituido más adelante por un complejo paradigmático científico y técnico en el que no serán del todo ajenos algunos elementos éticos, políticos e históricos. Más allá de sus pronunciamientos humanísticos, progresistas, hedonistas y emancipatorios, la inmensa mayoría de las prácticas discursivas que dan cuerpo a la modernidad se conciben, organizan y operan en función de la utilidad que ellas mismas o sus productos representan. Entendiendo *utilidad* en su sentido habitual de “provecho”, “interés”, “comodidad” o

²⁰¹ Marx, K. “Prologo” a *Contribución a la crítica de la economía política*. México, ECP, 1969, p. 13.

“fruto”, y como *útil* todo objeto práctico que puede “servir” o ser “de provecho” para un fin inmediato o posterior, es perfectamente claro, para quien lo quiera ver, que la preocupación esencial de los modernos se cifra en el servicio o la utilidad que sean capaces de obtener de todo aquello que poseen o que desean poseer, siempre en la perspectiva de obtener de ella algún beneficio extra. Para entender este perceptible tránsito entre los fines siempre trascendentes que se plantea la racionalidad cristiano-medieval y esta apelación a la utilidad sensible-profana de la que hacen gala los modernos, ténganse en cuenta algunos hechos constatables. La paulatina disolución del orden y los vínculos feudales, que por una parte obligaba a los hombres a conformarse con su suerte y por otra no concebía la acumulación de riqueza como efecto del trabajo humano sino como don divino, permite el planteamiento de consideraciones alternativas sobre el destino de los hombres y sobre el sentido de su presencia en el mundo. Destino y presencia que, con toda radicalidad, define Marsilio de Padua en términos de «vida suficiente» y «vida buena». Lo que significa suficiente, siguiendo a Aristóteles, es «lo necesario para que [todos los entes animados, incluidos los hombres] defiendan su cuerpo y su vida, y eviten todo lo que les resulte nocivo, y adquieran y se proporcionen todo aquello que les es necesario para vivir», lo que ya encuadra formalmente entre lo útil todo lo que hace posible la misma vida humana. Pero lo que para Marsilio significa “buena”, transforma en medio, y por lo tanto en algo de provecho, todo objeto, institución o práctica que, garantizada la conservación y el gozo suficiente de la vida, concurra en la realización de la felicidad terrena. Por un lado, porque ningún filósofo ha podido siquiera describir el cielo y su bondad eterna; por otro, porque la debilidad natural del ser humano lo ha obligado a construir comunidades, que más allá de la conservación de la vida humana como tal, han procurado el desarrollo de artes, leyes, fondos (bienes), religión e ideas cuya comunicación hace posible el tránsito de lo suficiente, en lo que concurren hombres y animales, a lo propiamente bueno y, como tal, exclusivo de los hombres.²⁰²

Con ello se formulaba, si se quiere aún toscamente, el principio de la racionalidad moderna que prescribe y legitima como finalidad de la existencia humana el gozo terrenal de todo lo que la humanidad misma se ha procurado, por medio de su ingenio y su trabajo, como bien y como medio de satisfacción futura. Pero hacia falta algo más que la

²⁰² Marsilio de Padua. *El defensor de la paz*. Madrid, Tecnos, 1989, p. 17.

intervención de un filósofo visionario y genial para fijar en la base de la racionalidad moderna la pregunta por la utilidad. Y eso que se echaba de menos provino de la esfera de la producción: la emergencia de formas de acumulación de riqueza, explosivas, expansivas y dinámicas, que se sostenían sobre la correcta aplicación y uso de los recursos disponibles; sobre el cálculo o la ponderación acertada de cuanto han de rendir, de cuanta utilidad disponen todos y cada uno de los elementos que participan en la producción de un objeto que igualmente porta una utilidad y que, por esa cualidad, es susceptible de venta o de intercambio. Al margen de todo lo que desde la economía política podamos decir acerca de estos hechos, es claro que las ideas que sobre sí mismos y sobre sus prácticas construyen los protagonistas de esta historia sitúan en el centro de sus preocupaciones la obtención y el usufructo de la fórmula que les permite transformar en beneficio calculable el fruto de su riesgo y de su esfuerzo. Lo que inscribe en el orden del día de la modernidad temprana, aledaño al problema de la utilidad, el problema del *conocimiento*.

Dado que en la modernidad todo lo que se puede decir y hacer "de provecho", es decir, toda apropiación y utilidad posibles pasan por el conocimiento verdadero del mundo y del espíritu humano y por la aplicación concreta de tal saber a fines prácticos, lo razonablemente aceptado por la mayoría de los miembros de las sociedades modernas se presenta y expresa como *conocimiento* y se justifica y legitima en función a su utilidad (el kantiano "arreglo a fines"). Aquí ya no impera "lo bueno", sino "lo benéfico", lo que prepara el terreno para hacer racionalmente aceptadas instituciones como el mercado, la propiedad privada, la ética del trabajo, las divisiones y las jerarquías socioculturales o las ideologías del rendimiento que caracterizan a la sociedad burguesa; y para entenderlas a todas ellas como estructuras constitutivas del mundo moderno, de su saber de sí y de la totalidad de sus prácticas discursivas. Como puede verse, la preocupación y sus primeras respuestas atañen espontáneamente al orden de lo económico. Pero es relativamente fácil constatar que no son ni la economía ni las prácticas especializadas que tienen que ver con ella las que responden la pregunta por la utilidad, ni las que proporcionan los mejores elementos para construir un paradigma racional-explicativo. Esta construcción efectivamente corre a cargo del conjunto de las elaboraciones teóricas que se preguntan explícitamente por el conocimiento y por sus condiciones de posibilidad —la filosofía y la historia razonada de las ciencias—, las que obligadamente constatan que las ciencias, como

saber, nos proporcionan la imagen del mundo más correcta y más completa, y, como práctica, nos ofrecen el modelo teórico, metodológico y discursivo que probadamente conduce o guía las acciones en cuyo curso nos apropiamos, conocemos y transformamos el mundo. Porque según lo que la ciencia ha dicho tradicionalmente de sí misma su propia estructura racional, su instrumentación metodológica y sus criterios de verdad y verificabilidad, a los que corresponde como se dijo la imagen mas correcta y más completa de lo que es y cómo procede el mundo —lo que se corrobora con su indudable éxito— permiten, mediante sus muy diversas e influyentes aplicaciones prácticas, técnicas y discursivas, extraer de ese mundo todo el conocimiento y toda la utilidad posibles.²⁰³

No se pierda de vista que el complejo paradigmático dominante en cada caso es una respuesta formulada socialmente en ocasión a un problema histórico-cultural; pero no es *el* problema ni la solución integral del mismo. La ciencia griega no resuelve los problemas políticos y bélicos de la supervivencia de la ciudad, pero proporciona los elementos para la construcción de un paradigma que centraliza la discusión racional sobre el modo de ser del mundo, incluido el destino de la ciudad, en la pregunta por "el Bien" que sus ciudadanos y sus instituciones son capaces de proporcionarle. En un estado de dispersión extrema, como en el mundo medieval, la salvación individual, con su correlato de pecado, contrición y beatitud contemplativa, es un paradigma universal llamado a dar coherencia y sentido a todo el orbe y al orden metafísico cristiano. La ciencia moderna no responde directamente al problema de la utilidad, pero proporciona el paradigma a través del cual el conjunto de la racionalidad moderna hace suyo el problema y, desde el seno de sus muy diversas prácticas discursivas, busca los caminos para resolverlo bajo el axioma: "a mayor conocimiento mayor éxito", en donde éxito significa "mayor utilidad posible" ya sea ésta económica, política o moral.

Es claro que a muchos autores preocupados por la espiritualidad y los más altos valores morales y culturales de la humanidad la tesis que afirma la utilidad como pregunta fundamental en la modernidad les parecerá tosca y chocante. Sin embargo, no está de más recordar (sin necesidad de insistir en la mala memoria histórica de los autores posmodernos) que todo lo que pueda justificadamente entenderse como moderno conserva

²⁰³ Ver; Bronowsky, J. *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*, Barcelona, Gedisa, 1981, p. 131.



una ceñida relación de complementariedad y contemporaneidad con el capitalismo, que éste es un modo de producción, acumulación, distribución y consumo de riqueza social que gira por completo en torno de la búsqueda de beneficios económicos y que, bajo la indiscutible hegemonía ejercida por él a lo largo de cinco siglos, la misma edad histórica que se imputa a la modernidad, ha logrado imponer a toda la sociedad su propia racionalidad y sus determinaciones básicas.

Es importante recordar que la pregunta por lo útil no se enuncia de manera directa, sino a través de una promesa y dos objetivos inscritos en la base del proyecto de transformación social de la modernidad: la promesa de *felicidad*, de consistencia meramente evocativa, y los objetivos presuntamente concretos del *bienestar* y la *libertad* humanas; y no olvidar que el proyecto de la modernidad se desenvuelve efectivamente en el curso de dos eventos concurrentes: 1) un vasto proceso práctico-instrumental (conceptualizado señaladamente como modo de producción capitalista) en el que se da curso a la promesa de felicidad en términos específicamente materiales como respuesta tentativa por el bienestar, y, 2) un proceso práctico-moral en cuyo ámbito se cumpliría dicha promesa en términos de autonomía moral o libertad. El bienestar sólo es alcanzable en la medida en que se transformen radicalmente las formas en las que se produce y se reproduce la vida material, de modo que la riqueza social, su acumulación creciente y su distribución equitativa, calificadas por una racionalidad resuelta como utilidad, sean la condición básica de la felicidad. En ese sentido pueden entenderse las consignas de Bacon y Descartes invitando a los hombres a hacerse «dueños y señores de la naturaleza» o proponiendo el conocimiento de aquélla «para garantizar el bienestar terreno». Mientras la libertad, entendida como autonomía moral, como igualdad y seguridad jurídica, como Ilustración y como autoconciencia sólo es alcanzable a través del progreso científico y del conocimiento del mundo y de la conciencia humana. El adecuado equilibrio entre bienestar material y libertad es, para los modernos, la única medida del *progreso*. Y el progreso es resultado de la aplicación práctica, concreta, de medidas y acciones útiles que tienen como principio y fin único el bienestar y la libertad de todos.

En estas condiciones posiblemente la pregunta por la historia no conserva prácticamente nada del romanticismo con el que la tradición nos la ha querido transmitir. Sin embargo, a cambio nos permite emplazar en las instancias racionales adecuadas el ciclo

de preguntas sobre el sentido y la conciencia histórica de los modernos; las que siempre irán más allá de la ostensible contradicción en la que se debate el pensamiento histórico cuando se interroga por la determinación que sobre la historia imponen las leyes de la naturaleza —incluida necesariamente la presunta ley que determina el carácter y las posibilidades de la naturaleza humana— frente a la contingencia en la que a su mismo parecer bregan la intencionalidad, la libertad o la voluntad humanas.

III

La modernidad heredó de las formaciones socioculturales que directa o indirectamente la precedieron, el mundo antiguo y el orden medieval, una idea restringida de la historia en cuyo seno se conservaba, irresuelta, la contradicción que opone una idea determinista de la historia con una idea no determinista de la condición y la voluntad humanas. De manera que es inevitable que dicha idea aparezca diseminada en una abigarrada colección de intervenciones que hacen justicia a la fórmula "sistemas de dispersión" con la que Foucault reconocía nuestro sistema de saber. Pero igualmente fue beneficiaria de una tradición historiográfica por cuyo medio heredó, además de un vasto *corpus* de saber histórico y documental, un conjunto de prácticas cognoscitivas y escriturísticas que le permitirán establecer principios de inteligibilidad aplicables al pasado inmediato y lejano, tanto como a sus propios devenir y circunstancia, por cuyo medio descubre qué la hace distinta y qué caracteriza puntualmente a las sociedades que a la sazón parecen antagónicas o que ya han desaparecido. De manera que la modernidad contará, desde muy pronto, con el criterio de discernimiento que le permitirá hacerse una idea histórica de sí misma —porque afirma comparativamente su novedad y especificidad respecto de sociedades anteriores— que, empero, conserva como rasgo esencial una fractura de orden teórico-filosófico que no tardará en imponer su marca en toda pregunta particular que la modernidad sea capaz de formular sobre cualquier evento que ella misma considera histórico.

Como se ha mencionado, las ideas antigua y cristiana de la historia se construyeron sobre una estructura igualmente dividida y contradictoria, en la que los opuestos

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

correspondían por un lado a la ley, a la esencia de las cosas o al plan dispuesto por Dios para todos los hechos del mundo creado —a lo que se debería sujetar y de hecho se sujetaba todo— y, por otro, a la voluntad o la libertad humanas, que en el mundo grecorromano se verificaba como virtud y en el cristiano como libre arbitrio; pero cuyo ejercicio no dejó en uno y otro caso de enfrentar a los hombres con sus dioses, sus leyes o su destino, puesto que para tales formas de racionalidad ley y libertad siempre serían irreductibles. Se atiende a la esencia de las cosas, al inobjetable *nomos*, o se corre la suerte trágica de Orestes o de Antígona; se escucha y cumple la palabra divina o se asumen el destino de los incrédulos o la condena eterna que se depara a las legiones de pecadores irredentos. Como puede apreciarse se trata en ambos casos de una contradicción absoluta y rígida, ya que en ninguno de los dos es posible la mediación o la articulación efectiva de sus términos. Ahí donde se afirman la pauta temporal de los ciclos y la inexorabilidad del destino, el ejercicio de la más pura de las voluntades o el arbitrio humano terminan en *tragedia*; ahí en donde Dios ha establecido una finalidad y un fin a la creación y en donde la alianza con los hombres significa el cumplimiento irrestricto de su Ley y sus mandatos, tampoco cabe más voluntad que la divina o la transformación del primitivo libre albedrío en rígido y absoluto *siervo albedrío*.

Ahora, la conciencia de la propia historicidad que desde muy pronto porta la modernidad hace que aquella herencia dicotómica merezca una suerte de reelaboración y refuncionalización en cuyo centro se dispone, precisamente, la posibilidad ya no formal, sino real, de empatar racional y efectivamente determinismo y libertad. Esto tiene como condición la paulatina secularización de todo cuanto atañe a los hombres y el señalamiento enfático de su completa autonomía en todo cuanto corresponde a su vida, sus obras y su mundo sociocultural, lo que desde entonces deja de lado todo lo que de teología y religión portaba la pregunta por la historia, que ahora encuentra en el plano correlativo de la naturaleza y la cultura su espacio primordial. De hecho, la primera modernidad, en las hazañas de Colón o de Vespucci, en los alardes teóricos y prácticos de Alberti, Leonardo o Brunelleschi, en las consignas de Bacon o Descartes, se ufana de haber «mandado a la naturaleza obedeciéndola» y de producir por medio del ingenio y de la razón humanas todo lo que a los hombres conviene saber y tener para vivir una vida suficiente y buena.

Que esto no haya sido del todo cierto, o no lo haya sido en la medida que el juicio de la primera modernidad reconocía, lo prueba la inmediata reacción, un tanto escéptica, de la modernidad llamada clásica, la que vuelve a poner en la base de su racionalidad histórica la contumaz y a su juicio todavía irresuelta oposición de ley natural (o ley divina) y voluntad humana. A ese respecto, las ideas de Thomas Hobbes constituyen un ejemplo, tanto concerniente a lo que los hombres son capaces de hacer con su saber, sus intereses o su ingenio, como de aquello que, por naturaleza, les es imposible superar, y que desemboca en la necesidad de un Estado. De una institución de consistencia artificial en cuyo seno, conforme a normas y pactos sociales establecidos por medio de un acuerdo voluntario y consensado que se resuelve en la obligatoriedad irrestricta de sus términos, se redefinen y redimensionan social, cultural y políticamente las leyes que determinan como violenta y malvada la común y eterna naturaleza humana. Hemos traído a cuanto este caso porque ilustra con cierto patetismo, ya que la oposición se ubica al interior del hombre mismo, el caso de una naturaleza humana que lo mismo es capaz de elegir voluntariamente el "estado de naturaleza" en el que el hombre es lobo del hombre, o, que, a la vista de la conservación de su propia vida y del cumplimiento de sus propios intereses, es igualmente capaz de establecer pactos, leyes e instituciones artificiales que resguardan y administran justamente la vigencia de un pacto que, en su caso, justifica legítimamente ejercer la violencia en contra de aquellos que por efecto de su propia voluntad las omiten o quebrantan. Lo que ya no constituye una tragedia en el sentido clásico —en la que se enfrentaba la voluntad humana a un destino o una ley eterna y trascendente— sino acaso un drama histórico a la manera de un Stendhal o la novela político-romántica del siglo XIX.

Más lo importante no es lo dramática que puede llegar a ser la oposición entre determinismo y libertad cuando enfrenta a un héroe romántico contra la fuerza de las cosas naturales o humanas, sino el hecho de que su persistente presencia al interior de los procesos de integración práctico-discursiva en los que se discute la imagen que de sí misma es capaz de construir la modernidad, determina el carácter de ambigua o irresuelta que se reconoce en la idea moderna de la historia. Es, así, necesario examinar lo que sucede al interior de aquellos procesos de integración racional para tratar de entender, por ejemplo, por qué el antropologismo de Vico es traicionado por su providencialismo; por qué en el determinismo naturalista de Montesquieu cabe un activo y eficiente *Espiritu*; por qué la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Ilustración en pleno rechaza la historia de los historiógrafos y abraza el partido de las filosofías de la historia; qué repugna al Romanticismo de la Ilustración y cómo justifica su regreso al individuo; o, para terminar este recuento, por qué el imperturbable Kant sistemático acusa un poco de impaciencia cuando cae en la cuenta de que el sistema mismo *estorba* el desenlace de una *razón histórica*.

Antes de pasar a otra cosa, es preciso recordar que ésta no es la única fractura que se consume a lo largo de la modernidad y que atañe a la historia. Incubada quizá en el seno del clasicismo preilustrado, el que ya oponía a eruditos y filósofos, pero plenamente manifiesta en el apogeo de la Ilustración, se revela una separación cada día más nitida entre la recuperación propiamente historiográfica del pasado y lo que un crítico contemporáneo llamará su «evocación especulativa», misma que, según su dicho, se concreta en las filosofías de la historia y las historias filosóficas.²⁰⁴ Lo que de inmediato se colige a partir de una declaración de tal naturaleza es que una y otras no participan de la misma idea de la historia ni conciben su objeto de conocimiento de igual modo, lo que a la postre distingue sus estrategias metodológicas y sus técnicas escriturísticas. Una se inclina por el esfuerzo crítico y analítico de testimonios y documentos en los que sea posible apoyar el conocimiento de hechos («tal como verdaderamente sucedieron», dirá Ranke años más tarde), mientras las otras pasan por encima de ellos empeñadas en la búsqueda de un sentido, de una clave de inteligibilidad, una finalidad o una ley que sea capaz de explicarlos conjuntamente a todos. Algunos autores contemporáneos²⁰⁵ han querido ver en esta constatable fractura del discurso histórico la continuación de las ideas antigua y cristiana de la historia, representada la primera por el espíritu historiográfico, riguroso y metódico, de los autores griegos, y la segunda, la cristiana, recuperada a través del escatologismo radical que, aun secularizado en la noción mundana de progreso, afecta estructuralmente a toda idea que la modernidad es capaz de formular sobre la historia. Para nosotros las cosas no son tan simples. La bifurcación es real y efectivamente responde, en lo inmediato, a distintas concepciones que sostienen historiadores y filósofos sobre la historia; las que igualmente podemos identificar con modelos heredados, con fidelidades institucionales o

²⁰⁴ Carbonell, *op. cit.* ..., pp. 96-97.

²⁰⁵ Principalmente Karl Löwith, a quien se sunan autores que critican o se separan del marxismo como Luc Ferry, Agnes Heller o Jürgen Habermas.

con vocaciones disciplinarias. Pero en lo profundo, es posible pensar que dicha división no responde únicamente a un pleito por los despojos de un legado incierto —e intestado— sino a la fractura *epistemológica* que afecta la base misma de la racionalidad moderna, la que separa en dos planos de realidad e inteligibilidad al sujeto y al objeto del conocimiento. Todo esto nos obliga a buscar un hilo explicativo conductor y un referente causal en el que sea posible reconocer el fundamento de la escisión que a lo largo y a lo ancho de la racionalidad moderna pone de una parte a la naturaleza y sus leyes y de otra a los hombres y su voluntad, y que marca profundamente su idea de la historia.

IV

La consideración reflexiva de sujeto y objeto es un tema propio del pensamiento moderno, y un fenómeno relativamente reciente en comparación con la edad de la filosofía. Su planteamiento responde a la necesidad, generalizada socialmente a partir del siglo XVII, de fundamentar de manera adecuada cualquier señalamiento atinente al conocimiento intelectual o práctico del mundo, lo que desde muy pronto lleva su discusión hacia el ámbito de la epistemología. De alguna forma, aunque sólo en la modernidad, el término sujeto alude al individuo, pero igualmente a cierta conciencia general cuyo remitente implícito es, en la terminología ilustrada, el Hombre. Del mismo modo, el término objeto alude a las cosas, con la salvedad de que al enunciarlas bajo aquélla noción se convoca necesariamente a su contrario, al sujeto, dado que el objeto no es la cosa en sí, algo indeterminado, sino lo que de ella pueda determinar, intuitiva o conceptualmente, algún sujeto. Aun así, es posible suponer tras el objeto una alusión problemática a la naturaleza, la realidad o el mundo material. Su discusión, empero, no se agota en lo que de uno u otro pueda conocerse o definirse, si esto fuera posible, ni en la dilucidación del carácter, condiciones y efectos de su relación referida con exclusividad al conocimiento, sino remite a otras discusiones donde lo que se pone en juego es más difuso y más profundo: 1) el *sentido* de lo real —ya se entienda la realidad como efecto de un acto creador imputable a un sujeto metafísico o al sujeto social, como efecto histórico y concreto de la interrelación hombres-naturaleza o como resultado de una evolución creadora coronada por la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

conciencia—; 2) la unidad y la diversidad del mundo; 3) la relación de todo a parte y de parte a todo; 4) el papel ordenador de la razón... Viejos problemas, que cuentan con toda la edad de la filosofía, que han sobrevivido gracias a sus transformaciones y refuncionalizaciones y que asimismo acompañaron, patrocinaron y condicionaron las preguntas que la modernidad se ha hecho acerca de sí misma.

Atendiendo a intereses similares a los nuestros, pero centrados en el problema metafísico de lo Uno y lo múltiple, Jürgen Habermas²⁰⁶ lleva las cosas más allá de la modernidad, o mejor dicho, más atrás. En la medida en que es posible encontrar en aquella discusión el planteamiento original y arcaico de problemas que hoy conciernen a sujeto y objeto, seguiremos el hilo de su argumentación, incorporando nuestros propios señalamientos cuando al caso venga. Responder por qué fue necesario en un momento dado discutir lo Uno y lo múltiple implica desarrollar la hipótesis que supone a la filosofía como relevo discursivo en la función totalizante y unificadora que el mito y las religiones universales cumplieron en el pasado. En el mito, la unidad del mundo se establece como correspondencia y reciprocidad de lo diverso; *ying* y *yang*, juego de reflejos y cotrarreflejos, encadenamiento, solapamiento y entrelazamiento concretos de espíritu y materia, amor y odio, fuerza positiva y fuerza negativa; lo Uno *es* la unidad actual de lo diverso y nunca algo anterior o por encima de ésta. En las religiones universales las cosas son distintas; lo Uno se refiere al origen, eterno, increado e idéntico, del que se separa sucesivamente toda la multiplicidad de lo creado, lo finito y diverso: «Ya se lo conciba [al Uno] como Dios creador trascendente al mundo, como fondo esencial de la naturaleza, o, finalmente, en términos más abstractos, como el Ser, en todos los casos surge una perspectiva en que las cosas y sucesos intramundanos pueden ponerse a distancia en su diversidad, cobrar carácter unívoco como entidades particulares y al tiempo ser concebidos como partes de un todo».²⁰⁷ Lo propuesto desde ambas perspectivas, ya encuadrado en un formato filosófico, y por lo tanto abstracto, concibe lo uno y lo múltiple como relación de identidad y diferencia o todo y parte; pero igualmente destaca al Uno como origen, pauta y cifra de un orden inmanente: «...el Uno es a la vez principio y fondo esencial, principio y

²⁰⁶ Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, México, Taurus, 1990, p. 40.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 40

origen. De él deriva lo múltiple, en el sentido de fundamentación y origen. Y, merced a este origen, se reproduce como una diversidad ordenada.²⁰⁸ A partir de aquí el perfeccionamiento del pensamiento lógico-conceptual, la identificación del orden que subyace a la diversidad de los fenómenos con el orden originario imputado a lo idéntico o al Uno y la definición del conocer como proceso de naturaleza teórica orientado a la aprehensión de ideas o esencias, constituyen la base sobre la que se desarrollará un pensamiento filosófico capaz de fungir como albacea y custodio de la unidad originaria en virtud de su capacidad para aprehender, concebir y expresar lo que del Todo o el Uno puede legítimamente ser aprehendido, concebido y expresado. Para la filosofía primera lo Uno e idéntico es el Ser, y son sus atributos la necesidad, la universalidad y la supratemporalidad. ¿De qué deriva o en qué se apoya la legitimidad que se arroga el pensamiento y por qué sospechamos en él los barruntos del futuro Sujeto? Probablemente de la relación empática que el pensamiento conceptual expresado en ideas conserva con la presunta naturaleza ideal de aquel Ser-Uno. Lo que da cabida a la hipótesis, todavía más importante, aunque más arriesgada, de que pensamiento y Ser constituyen, el primero, la verdad del orden y la unidad que puede concebirse y decirse, y, el segundo, la verdad del orden y la unidad que en sí misma *siempre es*. La relación entre pensamiento y Ser implica, así, un aspecto lógico y otro ontológico prácticamente indiscernibles; pero lo más significativo es que sus afinidades pueden dar lugar a una identificación conceptual en virtud de la plasticidad que distingue a las expresiones *logos* (concebir, decir, dar cuenta, dar razón), *legem* (referir, reunir, juntar, enumerar, ordenar..., tener razón) y *tò ón* (lo existente, la realidad, la verdad...), de manera que aquello que aprehende el pensamiento (*logos/legem*) es siempre la razón o la *verdad* del orden y la unidad del Ser (*tò ón*), porque el pensamiento mismo es, o en su defecto, tiende, a la unidad y al orden verdaderos. El Ser termina así dependiendo paradójicamente del pensamiento y la expresión porque el Ser cuya verdad no puede ser pensada o dicha *no es*. Desde entonces el pensamiento conceptual tiene ya ganado un emplazamiento preeminente en el proceso y el concierto de las ciencias y en la expresión y la administración de la verdad. Si en el curso de su autoafirmación dejó al auténtico Ser en el olvido ya no importa, siempre y cuando el pensamiento siga garantizando el orden y la unidad del mundo. Pero las ideas, exceptuando unas cuantas —y

²⁰⁸ *idem*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

asi sean éstas las más nobles— se ligan inevitablemente a cosas y fenómenos mundanos. La idea, forma pura, única, idéntica, universal y necesaria, es comúnmente idea de algo concreto, diverso y material, contingente y finito. La unidad ideal que recrea el *logos* choca continuamente contra la dispersión que deriva de la *praxis*. Desde su mismo origen, la filosofía se encuentra en la disyuntiva de recuperar intelectualmente lo uno e idéntico o empíricamente lo múltiple y diverso, pero ya nunca más lo uno y lo otro. Su elección, como se sabe, es por el pensamiento; sin que eso signifique el regreso de la unidad perdida y si, por lo contrario, la consolidación de la escisión entre forma y materia, idea y cosa, espíritu y naturaleza. El pensamiento sustentado en la religión judeo-cristiana no cambia esencialmente nada de esto, ya que construye una gran parte de su edificio reflexivo y doctrinario sobre las mismas bases discursivas: dos ciudades, alma y cuerpo, espíritu y materia, cielo y tierra. Pero introduce un elemento novedoso. El Ser es absoluto, idéntico e inmóvil. El Dios cristiano es *verbo*, pero actúa, dirige, interviene en el mundo, habla y alega, amenaza, juzga y, para redimir pecados, *se hace carne*. Sin perder los atributos unificadores y ordenadores que el pensamiento robó al Ser-Uno es también un Yo personalizado y trinitario; es, ya en cieme, un Sujeto.

Según Habermas el paso de la filosofía primera a la filosofía de la conciencia, ámbito epónimo de la discusión sobre sujeto y objeto, se realiza a través de la crítica a la que el nominalismo y el empirismo someten al pensamiento metafísico explotando la contradicción que ya se advertía en la paradójica oposición entre idea y cosa. El nominalismo devalúa las formas puras convirtiéndolas en nombres que el sujeto cognoscente se limita a poner a las cosas, mientras el empirismo las disuelve en impresiones sensoriales con las que el sujeto construye su representación de los objetos.²⁰⁹ Sin embargo, Habermas no explica adecuadamente la emergencia ni las causalidades a las que responde la centralidad de ese sujeto sobre el que recae la tarea de nombrar, percibir o representar. Causas objetivas que efectivamente se asocian a la necesidad de transferir la administración de la verdad de la ontología y la lógica hacia un espacio más seguro, el Sujeto, pero que tienen como antecedente la instrumentalización de la verdad que se empaqueta con el fenómeno cultural y discursivo al que podríamos llamar, con intención irónica, "giro gnoseológico", como alternativa jocosa a la seriedad de una "filosofía de la conciencia" que

²⁰⁹ *ibidem*, p. 42.

huele mucho a reconstrucción *ex post* y datos erísticos cargados (es decir, a hombre de paja construido a la medida de las necesidades "de instalación" de la novísima acción comunicativa).²¹⁰ No hace falta recurrir al viejo temario historizante ni hacer sociología de las ideas para probar, con el expediente de los hechos, que los nuevos contenidos de la realidad que sobrevienen a la consolidación expansiva del modo de producción capitalista entre los siglos XVI y XVII determinan en mayor o menor grado el carácter apropiativo, utilitario y pragmático de las nuevas prácticas especializadas y de las elaboraciones teóricas. Entre éstas, sobre todo aquéllas que son o empiezan a ser fundamentales, se experimenta la necesidad de conocimientos y saberes procedimentales precisos y confiables; dado que la única medida de su marcha segura se juzga por el éxito y éste se juzga por la utilidad acreditable en bienes y beneficios. Esta finalidad apropiativa provoca la necesidad, consciente o inconsciente, de buscar garantías, de asentar el conocimiento sobre bases o fundamentos sólidos capaces de sumar, a su eficacia práctica, vigencia y valor universales. Y sin que esto signifique una determinación totalitaria, sino respuesta a un clima cultural, los filósofos le toman la palabra al tiempo y ya porque ellos mismos son científicos o funcionarios que presumiblemente velan por el bien común, asumen el reto y en unos cuanto años destruyen los cimientos lógicos y ontológicos sobre los que se sostenían los restos de la filosofía primera y convierten los problemas del conocimiento en su objetivo y tema principal, consumándose así el "giro gnoseológico". De corresponder verdaderamente a algo concreto, la filosofía de la conciencia (cuando según el mismo Kant el conocimiento científico ya «se juzga por el éxito») aparece como un efecto residual concebido al margen, o al socaire, de la filosofía del conocimiento; versión sofisticada y abstracta de la imperante voluntad (social) de utilidad.

La formulación definitiva de los conceptos de sujeto y objeto obedece a la necesidad, teórica e históricamente pertinente, de disponer sobre una base sólida los criterios y pautas de legitimidad que norman y califican la posibilidad, los límites y la validez de todo

²¹⁰ En efecto, ignorar, en el caso de Habermas —que lo sabe todo—, que el problema del conocimiento sobredeterminó los emplazamientos, los cuestionarios y la intervenciones de la filosofía durante unos trescientos años —y que aún no desaparece de la escena— no es un simple descuido, sino un recurso argumental que desplaza la atención hacia la conciencia, un tema anejo a la razón y otras formulaciones metafísicas, pero también al tema de la libertad, la historia, el trabajo, la praxis, los que «no dejan ver las conexiones que se dan entre mundo de la vida simbólicamente estructurado, acción comunicativa y discurso», que es lo que a Habermas interesa vender.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

conocimiento. En plena correspondencia con el carácter de la problemática a la que se responde, el *tertium quid*, el conocimiento, no sólo determina de antemano el sentido productivo de la relación sujeto-objeto, sino aun condiciona el tipo de cuestionario que legítimamente puede ser dirigido a cada uno de los términos por separado; al sujeto como sujeto cognoscente y al objeto como objeto conocido o por conocer. Al hilo de esta consideración gnoseológica, el pensamiento moderno, entre Descartes y Kant, construye un ámbito filosófico abstracto y cerrado en donde sujeto y objeto se definen uno frente y en relación al otro, pero ahora en función de un término medio cuya naturaleza conceptual, necesitada de validación racional y certificación crítica, decide de antemano el estatuto de lo real en orden a lo que de trascendental y puro tiene una Razón formadora de mundo. Como efecto de una experiencia subjetiva que, impedida para hacerse de la *cosa misma* se concentra en el examen de lo posible (y de lo inevitable metafísico en razón a su naturaleza), el conocimiento se enuncia como representación racional y verdadera de un orden legal, universal y necesario, imputable desde el exterior a una objetividad en sí misma inefable.

Leo Kofler,²¹¹ como muchos otros pensadores antes y después de él, incluido Hegel, ya había señalado que uno de los motivos que caracterizaron al pensamiento clásico alemán se asociaba a la necesidad teórica de garantizar la unidad *racional* del pensamiento frente a la multiplicidad *natural* de los objetos. Probablemente, y sólo en un primer momento, porque la imagen del mundo que ya habían construido las ciencias de la primera modernidad apelaba inevitablemente a la Razón —y la Razón es unidad y orden universal y necesario— era preciso establecer claramente su primado frente a la variedad inabarcable de los objetos contingentes y diversos.²¹² Pero, más adelante, porque lo que se dijera acerca de la unidad de pensamiento y mundo se asociaba con la necesidad estratégica de la actividad filosófica para defender y conservar el privilegio que ella misma se había arrogado como albacea de los principios racionales del conocimiento y que ahora le disputan ferozmente las ciencias de la naturaleza, asistidas por nuevos paradigmas y

²¹¹ Kofler, Leo, *Historia y dialéctica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

²¹² «La concepción de esta idea de una totalidad de ser racional e infinita, con una ciencia racional que la domina sistemáticamente, es la inaudita novedad. Un mundo infinito, en este caso un mundo de idealidades, es concebido no como un mundo cuyos objetos se vuelven accesibles a nuestro conocimiento uno por uno y en una forma incompleta y como accidental, sino como un mundo en donde el método racional y sistemáticamente unificado, en un progreso infinito, alcanza por último todo objeto según su pleno ser en sí.» Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México Folios, 1984, p. 26.

métodos de observación y experimentación cuyos fundamentos y legitimidad se trasladaban paulatinamente a lo procedimental y se atenían a la verdad que podía obtenerse de su prueba empírica. Mientras el desarrollo, diversificación y especialización crecientes del saber minaban la imagen unitaria del mundo, el que aparecía ahora fragmentado en partes discretas sujetas cada una de ellas a legalidades peculiares, la filosofía insistía en sus viejos temas en riguroso apego a su programa gnoseológico, sin descuidar la tarea que de la religión había heredado: construir una imagen totalizante de la realidad. De ahí la preocupación de los filósofos por restaurar, primero, la unidad de lo real que Descartes había desgarrado en conciencia y mundo exterior para posteriormente, al cabo de una nueva "revolución copernicana", incorporar por completo la multiplicidad natural de los objetos a la unidad racional de la conciencia. Indudablemente, el medio más adecuado para ello volvía a ser la consideración reflexiva de sujeto y objeto; nociones emblemáticas cuya historia conceptual recogía la más añeja y noble tradición de pensamiento, pero que en ese instante cobraban vigencia inusitada dado que su explicación, y la explicación de sus relaciones específicas, representaba *el* problema crucial de la filosofía en su configuración moderna como filosofía del conocimiento. La respuesta que se diera a las cuestiones que sobre uno y otro términos pudieran formularse, pero igualmente la correcta caracterización del modo en el que se relacionaban, significaba para la filosofía de tradición metafísica el «seguir la marcha segura de una ciencia» o rendirse a sus propias contradicciones. Pero más allá, a la filosofía se le exigía probar, sin lugar a ningún género de duda, que el papel que la relación sujeto-objeto cumple en la constitución ordenada y racional de la realidad es determinante, fundamental y originario. Y que lo que se diga, o no se diga de ello, está en la base e inextricablemente unido a toda consideración científica o filosófica relativa al ser del mundo o a alguna de sus partes. Ya podrían las ciencias naturales y humanas separarse de su matriz filosófica, constituir cuerpos separados de conocimientos y seguir los caminos que sus objetos y finalidades particularmente demandaran. Siempre, por debajo de ellos y sosteniendo su verdad, estarían los principios y patrones de inteligibilidad y legitimidad que a la reflexión filosófica correspondía encontrar y formular discursivamente.

Aquella "revolución copernicana" consiste, como se sabe, en un sutil proceso de destilación conceptual que obedece a la necesidad de probar que las condiciones *a priori* o puras que hacen posible todo conocimiento no pueden regirse «por la constitución de los

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

objetos» sino, precisamente, «por lo que nosotros mismos ponemos en ellos».²¹³ Es decir, por lo que el sujeto fija como pauta aprehensiva y explicativa de objetos que, sin perder su naturaleza y concreción empírica, únicamente se conocen a través de lo que este mismo sujeto pone en ellos en la intuición y a través de las categorías puras del entendimiento. Con esto se garantiza, en principio, el primado que la razón, es decir, el primado que el sujeto ejerce sobre los objetos de la naturaleza en el curso de una relación cuyas condiciones *a priori* disponen y prefiguran toda experiencia posible. No se presume la inexistencia de objetos naturales fuera de la conciencia; en todo caso la ciencia y la experiencia humana dan cuenta de una realidad empírica, de un mundo de objetos susceptibles de experiencia; aunque su conocimiento se limita al fenómeno, al único aspecto de un objeto que «nos es dado en la intuición» pero cuyo noúmeno o esencia permanece absolutamente inaprehensible. Quizá esta renuncia no sea del todo cómoda, pero con ella se contesta la cuestión sobre la unidad de lo real, es decir, de lo que aparece a la conciencia, por medio de la actividad sintética de un pensamiento ordenador. Y lo que es igualmente importante: por la vía de un pensamiento que conoce críticamente sus limitaciones (y sus extravíos), se supera la contradicción que inevitablemente se produce cuando la Razón inquiere por lo incondicionado que se supone de las cosas cuando son consideradas en sí mismas; contradicción que desaparece en cuanto éstas «nos son dadas» a la intuición adquiriendo así un ser condicionado: el mundo no es la totalidad abstracta de las cosas, es la totalidad de los objetos empíricos o conceptuales susceptibles de experiencia

En perspectiva, el intento de restaurar la unidad y los privilegios de la Razón por la vía de la crítica del conocimiento posible representaba un afán conservador, una defensa de lo que efectivamente se estaba quedando atrás mediante recursos novedosos. La apelación kantiana a la estructura y al proceso de las ciencias a todo lo largo de su primera *Crítica* se resuelve filosóficamente en un método que hace suyas las determinaciones del conocimiento científico: «que aísla metódicamente legalidades puras y las trata en un medio metódicamente aislado y homogeneizado».²¹⁴ Pero que no fomenta en modo alguno la relación ciencia-filosofía. Indudablemente, gracias al idealismo subjetivo, el sujeto

²¹³ Ver Kant, Emmanuel. *Crítica de la Razón pura*. "Prólogo". México, Porrúa, 1972.

²¹⁴ Ver Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. Barcelona/México, Grijalbo, 1969, p. 139.

refrenda títulos y fortalece posiciones. Pero el precio que tiene que pagar para conservarlas es demasiado alto: «la filosofía kantiana —escribe Hegel— hace que la esencialidad recaiga de nuevo en la conciencia de sí, pero no es capaz de infundir realidad alguna a esta esencia de la conciencia de sí o a esta conciencia pura de sí, ni es capaz tampoco de poner de manifiesto en ella misma el ser; concibe el pensamiento simple como lo que lleva en sí mismo la distinción, pero no comprende todavía que toda realidad consiste precisamente en esta distinción.»²¹⁵ El idealismo subjetivo, según esta lectura, restaura para la conciencia «todos los momentos del en sí», pero no logra superar la contradicción que se genera al separar de la conciencia de sí las determinaciones esenciales del en sí, es decir, de la conciencia de sí como conciencia de "algo" a cuyo conocimiento se renuncia, ni entender que la *distinción* de la que se habla, y que el pensamiento subjetivo anula, es la distinción real o empíricamente dada de sujeto y objeto, y que sobre ésta descansa la posibilidad y la verdad de todo conocimiento. «No será (la Razón), por tanto, en el conocimiento algo *constitutivo* sino algo puramente *regulativo*, será la unidad y la regla para lo múltiple sensible. Pero esta unidad es, por sí misma, lo incondicionado, que remontándose sobre la experiencia no hace sino entrar en contradicciones. Solamente en lo práctico es constitutiva la razón.»²¹⁶ Dejando para más tarde las consecuencias que pueden derivarse de la última frase, es claro que lo que Hegel reprocha al sujeto de Kant es, por decirlo así, el error en el que incurre el aprendiz de brujo, invocar una fuerza que no domina, porque no le pertenece, y que termina cerniéndose sobre él: la cosa en sí, formulada negativamente apelando a necesidades sistemáticas, termina atentando en contra del sistema mismo e introduciendo un inocultable índice de irracionalidad en la consideración de la naturaleza.²¹⁷ Frente a la necesidad metodológica de afirmarse a sí mismo como absolutamente puro, el sujeto se decanta a través de un procedimiento conceptual puro que toma mucho del método abstractivo de las ciencias, particularmente de la física y la matemática, cuyos objetos se construyen a través de lo que Husserl llamaría más tarde la idealización del mundo y la factura de *formas-límite* puras, y recurre a la hipóstasis de aquello que preferentemente lo define: su identidad, su unidad, su incondicionalidad. Pero en lo que el sujeto no repara, es que por el simple hecho de que "hay" sujeto su tratamiento se impone las mismas

²¹⁵ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía* t. III. México, FCE, 1955, p. 420.

²¹⁶ *ibidem*, p. 424.

²¹⁷ Lukács, *op. cit.*, p. 129.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

condiciones que se le exigen a cualquier objeto de la experiencia, es decir, que al presentarse como su propio "objeto", su inteligibilidad se juega bajo las reglas habituales del conocimiento y al interior de la relación de sujeto y objeto. Desde la no-identidad, desde la diferencia que lo objetualizaría, queda claro que el sujeto sólo puede conservar su *status* a condición de no preguntar por lo que él mismo es: «En sí mismo (el sujeto) es objeto en la medida en que ese "hay", implícito en la doctrina idealista de la constitución — debe "haber" sujeto para que este pueda constituir algo—, fue tomado de la esfera de la facticidad. El concepto "hay" significa "lo que es ahí" (*Daseiende*) y, como "lo que es ahí", el sujeto cae ya debajo del objeto».²¹⁸

Ciertamente la posibilidad de entender la relación sujeto-objeto desde el lado del objeto está ya sugerida en el pensamiento de Kant a través de la unidad de concepto y realidad que se opera en el juicio, en donde la diferencia entre uno y otro términos es *real*. Pero como un defecto del *dualismo* que determina sus principios, su formulación no puede ser sino contradictoria, como afirma Hegel:

...por una parte, ésta representación filístea arranca de nuestra facultad *humana* de conocimiento, que Kant considera en su forma empírica —sin perjuicio de que la exponga como incapaz de conocer la verdad y presente la verdadera idea de la misma, que también describe, como un simple pensamiento que existe en nosotros—, tenemos que la realidad rige en cuanto esta realidad sensible, empírica, para cuya comprensión recurre Kant a las categorías del entendimiento, y la hace regir tal y como rige en la vida común y corriente.²¹⁹

Es decir: inexorable, ciega y contingentemente. Para Hegel esta es «una perfecta filosofía del entendimiento, que renuncia a la razón», un intento tardío y fallido de restaurar la unidad de ser y pensamiento, lo que en principio se le había asignado como tarea al pensamiento puro, a la razón, ahora a través del conocimiento empírico tal y como éste se verifica en la vida cotidiana, es decir, en la simple facultad humana de aprehensión y manipulación de objetos ayuna todavía de toda *crítica*. Esta facultad del entendimiento regida por lo empírico permite, por supuesto, la construcción de una imagen unitaria del mundo; pero, por estar fundada únicamente en el conocimiento de fenómenos tal y cómo estos se dan en la vida común, termina siendo una construcción vacía; la «felicidad de los hombres prácticos» que no formulan a la realidad pregunta alguna.

²¹⁸ Adorno, T. W. *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 155.

²¹⁹ Hegel, *Lecciones...*, p. 458.

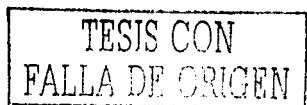
Pero ésta no es la única contradicción en la que incurre el idealismo subjetivo. Obligado a extirpar del sujeto todo lo que no sea puro o formal, pero comprometido metodológicamente con el formalismo nomológico de las ciencias y el concepto formal puro de objeto de conocimiento, el rescate idealista del sujeto como "lado activo" de la relación sujeto-objeto sufre un reves inevitable. La noción de «ley natural» y «la necesidad de ley natural puesta como ideal del conocimiento transforman progresivamente el conocimiento en una contemplación metódicamente consciente de las conexiones formales puras, de las "leyes" que se realizan en la realidad objetiva *sin la intervención del sujeto.*»²²⁰ Es claro que el sujeto trata de conservar su preeminencia sobre el objeto a través de los postulados del pensar empírico y el establecimiento de leyes, que pueden ser leyes *a priori*, que hacen *posible* una naturaleza, y leyes empíricas, que «no pueden tener lugar y ser encontradas, si no es por medio de la experiencia y como consecuencia de aquéllas leyes originarias por las cuales tan sólo es posible la experiencia misma»²²¹ Sin embargo, la experiencia conduce a la necesidad de concebir los objetos en la forma material de la existencia, fuera de la conciencia y determinados por "una *naturaleza de las cosas*", esto es, por leyes que sólo la experiencia puede determinar pero que, de hecho, siempre van impuestas por lo que se determina, ahí se afirma la primacía del objeto²²² El carácter universal y necesario de las leyes de la naturaleza y la condición formal y pura que ésta adquiere como objeto, no solo reducen la actividad del sujeto de conocimiento a la constatación contemplativa de un espectáculo definido de antemano, sino subrayan el estatuto abstracto y opaco de una realidad que, así, ya no es "producida" por el sujeto, sino conocida *sólo* por lo que el sujeto pone en ella —y lo que pone es únicamente una *forma* pero completamente desconocida tal y como es en sí misma —sin que este desconocimiento se traduzca en ningún confort para el sujeto, sino en su creciente inquietud ante una realidad natural y social que se le escapa de las manos (y del pensamiento).

...la contradicción aquí manifiesta —escribe Lukács— entre subjetividad y objetividad de los modernos sistemas formales racionalistas, la intrincación de problemas y los equívocos yacientes en sus conceptos de sujeto y objeto, la pugna entre su esencia de sistemas "producidos" por nosotros y su necesidad ajena al hombre y lejana de él no es más que la formulación lógico-metodológica del moderno estado de la sociedad: un estado en el cual los

²²⁰ Lukács, *op. cit.*, p. 140.

²²¹ Kant, I. *Critica de la razón pura*, pp. 130-131.

²²² Adorno, *Consignas*, p. 149.



hombres van destruyendo, disolviendo y dejando a sus espaldas las vinculaciones "naturales" irracionales y fácticas, pero al mismo tiempo levantan con la realidad por ellos mismos creada, "autoproducida", una especie de segunda naturaleza cuyo decurso se les enfrenta con la misma despiadada necesidad que las viejas fuerzas irracionales de la naturaleza.²²³

Tal vez, el reconocimiento tardío del abismo que inevitablemente se abriría entre sujeto y objeto, de permanecer el entendimiento en el plano de lo general abstracto frente a lo particular que lo enfrenta bajo la manifestación contingente y múltiple de la materia sensible, llevó a Kant, a través de la pregunta por la posibilidad de pensar a la naturaleza «por medio de la causalidad según fines» (y no con arreglo a principios *a priori* o a las leyes de la mecánica) a la idea de un *intellectus archetypus*. Un entendimiento intuitivo que, a diferencia del entendimiento discursivo (capaz de representar, pensar y postular pero no de abandonar el plano analítico-universal de los conceptos, lo que determina que la concordancia entre conceptos, leyes y naturaleza tenga «que ser muy contingente y sin principio determinado alguno para el juicio»)²²⁴ pudiera ir de lo sintético-universal a lo particular, del todo a las partes, sin comprometerse con esa contingencia «que hace tan difícil para nuestro entendimiento el traer lo diverso de la naturaleza a la unidad del conocimiento». Y para mostrar asimismo que es posible determinar leyes particulares sin someterse a la universalidad abstracta del entendimiento discursivo y probar que la concordancia entre las cosas de la naturaleza con el Juicio puede representarse en el entendimiento intuitivo como necesaria sin recurrir a leyes y conceptos universales:

Ahora bien, podemos también pensar un entendimiento que por no ser, como el nuestro, discursivo, sino intuitivo, vaya de lo sintético-universal (de la intuición de un todo, como tal) a lo particular, es decir, del todo a las partes: ese entendimiento, pues, y su representación del todo, no encierra en sí la contingencia del enlace de las partes para hacer posible una determinada forma del todo [ni afirma] que el todo contenga el fundamento de la posibilidad del enlace de las partes (lo cual, en el modo de conocer discursivo sería contradicción) sino sólo que la *representación* de un todo contenga el fundamento de la posibilidad de la forma del mismo y del enlace de las partes.²²⁵

En conclusión, solamente desde la intuición *del todo* es posible representar una finalidad en la naturaleza. Para Kant, ese entendimiento intuitivo es únicamente una *posibilidad* que no se da en la realidad y que, de hecho, violenta la relación que

²²³ Lukács, *op. cit.* p. 140-141.

²²⁴ Kant, Emmanuel, *Crítica del juicio*. México, Editora Nacional, 1975 pp. 344-345.

²²⁵ *ibidem*, p. 345.

normalmente se establece entre nuestro entendimiento y el juicio reflexivo sobre las cosas de la naturaleza, el que procede justamente de manera inversa.²²⁶ Pero con ello vuelve Kant a clausurar la posibilidad de reducir la distancia entre sujeto y objeto escamoteando ahora la mediación entre lo particular y lo universal a través del esquematismo del Juicio teleológico reflexionante y de las restricciones de un entendimiento humano que normalmente reprime sus facultades especulativas. Ciertamente resuelve una antinomia, afirma que es posible *pensar* en los objetos de la naturaleza como ceñidos a una finalidad, inmanente o trascendente, pero niega que sea posible *probarlo* a través de nuestro entendimiento. Pero junto con eso plantea, provocando el entusiasmo de Hegel,²²⁷ una forma *atípica* del entendimiento a medio camino, por decirlo así, entre el fenomenalismo de la razón centrada en el sujeto y el empirismo craso. Un entendimiento intuitivo que desde su espontaneidad, distinción e independencia de la sensibilidad, pero igualmente en virtud de la manera *invertida* en la que asume la relación de lo universal y lo particular, permite al pensamiento aprehender la naturaleza como un todo al que se le restituye la *objetividad* (sin pasar por la determinación ordenadora del sujeto ni por la representación mecánica) mediante la presunción de una *finalidad* inscrita en ella.²²⁸

Aun cuando el discurso del idealismo alemán constituya el vasto horizonte en el que se han tejido y destejido la mayor parte de las discusiones filosóficas a lo largo de doscientos años, su propuesta puntual era ya profundamente paradójica en el momento de su formulación. No es lo mismo negociar privilegios con un cliente como el Ser, que no deja de ser una construcción *ad hoc* del pensamiento, y que a la postre es "olvidado", que resistir o someterse a la impronta de una socialidad volcada hacia el dominio técnico de la naturaleza, la producción y circulación de mercancías y la institucionalización de los estados nacionales, en donde ya no se le exigen al pensamiento solamente criterios para la verdad, sino complicidad apologética. Quizá porque fueron extraídos por destilación de un

²²⁶ *idem*. «Nuestro entendimiento tiene, pues, esto de peculiar para el Juicio, que en el conocimiento que elabora, lo particular no es determinado mediante lo universal, y no puede ser deducido sólo de éste; sin embargo, lo particular, en la diversidad de la naturaleza, debe concordar con lo universal (mediante conceptos y leyes), para poder ser subsumido bajo él, y esa concordancia, en circunstancias semejantes, tiene que ser muy contingente y sin principio determinado alguno para el Juicio.»

²²⁷ «A Kant, sin embargo, no se le ocurre pensar que este "intellectus archetypus" es la verdadera idea del entendimiento.» Hegel, *Lecciones...* p. 456.

²²⁸ Como se sabe, este programa no fue desarrollado por Kant, sino por Schelling.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

complejo paradigmático ya dominado por la mirada científica y los afanes productivista y estatista, aunque todavía referidos a los viejos temas, los principios racionales elaborados por la filosofía clásica alemana fueron, en su momento y sin discusión, actuales, pero, además, asombrosamente *persistentes*.

V

Ahí en donde Kant —y tras él el pensamiento filosófico de la modernidad consolidada— encontró una vía para eventualmente superar la escisión sujeto-objeto no fue precisamente en la filosofía del conocimiento y sus derivaciones práctica y simbólica, sino en una forma del pensamiento, ciertamente *invertida*, que no había sido hasta entonces considerada seriamente: *la razón histórica*. La formulación primitiva del problema puede encontrarse ya en la primera *Crítica*, en donde Kant, a través del tratamiento de la tercera oposición de las ideas trascendentales, plantea con toda claridad el conflicto entre la *libertad* y la *causalidad*. En su formulación explícita, la Tesis afirma: «La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad». Por su parte, la Antítesis enuncia: «No hay libertad alguna, sino que todo, en el mundo, ocurre según leyes de la naturaleza».²²⁹ De acuerdo con ello, la causalidad natural se ejerce en un marco sistemático que obedece a leyes de carácter inexorable, lo que hace impensable la existencia de un principio del entendimiento que no se ciña rigurosa y necesariamente a las mismas leyes; ya que aceptar el primado de la antítesis implica pensar que ningún evento o fenómeno que tiene lugar en el plano de la naturaleza puede sustraerse a su legalidad intrínseca. Por otra, empero, la voluntad, ya sea racional o irracionalmente ejercida, se manifiesta *espontáneamente* en el plano de lo empírico en acciones que aparentemente «comienzan por sí» y, de esa manera, eluden toda determinación causal, lo que a su vez hace posible pensar que la voluntad humana se efectúa como *libertad*. En consecuencia, si se llega a pensar la tesis de la libertad es porque el pensamiento mismo ha logrado representar, ya no en el plano del entendimiento sino de la razón invertida o

²²⁹ Kant, E. *Crítica de la razón pura*, p.212.

especulativa, algo que no se aviene a dichas leyes; algo que no puede ser sino un acto de la voluntad que se verifica a partir de *si mismo*, espontáneamente y sin apego a principio causal alguno. La antinomia se resuelve, empero, no con el ejercicio del *intellectus archetypus*, sino en el espacio de la razón especulativa *pura*, en cuanto se demuestra que no se trata de un conflicto cuando se considera, de acuerdo con el entendimiento, «que los acacimientos y aun el mundo en que suceden no son más que fenómenos», y que el ser humano, considerado como mero fenómeno, «tiene una causalidad en el mundo de los sentidos que siempre está conforme con el mecanismo natural»; *mientras* en el plano de la Razón y asumido como *persona actuante* el hombre «se considera a si mismo como *noumenon* (como inteligencia pura no determinable en su existencia según el tiempo) [y] puede contener un motivo determinante de aquélla causalidad según leyes naturales *que sea completamente libre él mismo de toda ley natural*».²³⁰ En la naturaleza efectivamente no existen motivos para considerar bajo ninguna circunstancia la inoperatividad de los principios causales; esto es así y el desarrollo actual de la ciencia así lo prueba. Sin embargo, los hombres actúan en el mundo y conservan una voluntad y una libertad que se traducen en actos voluntarios porque, según Kant: «La libertad en el sentido práctico es la independencia de la voluntad con relación a la sujeción de los pendientes de la sensibilidad». Existe, pues, tratándose de los hombres, una dimensión de la existencia de naturaleza y consistencia especiales, cuya realidad no contradice los principios de las razones pura y práctica, pero que tampoco puede ser adecuadamente pensado sobre la base y con el concurso de unos o de otras. A partir de aquí se haría explícita la necesidad de pensar, por separado, en una ciencia natural, pendiente de la causalidad y de sus leyes inexorables (incluido el hombre como fenómeno), y una ciencia práctica o moral, atenta a los actos humanos y su calificación. Pero las cosas, según Kant, no son tan sencillas, ya que existe cierta incommensurabilidad entre el estatuto racional de la naturaleza humana y el resultado contradictorio y contingente de sus actos voluntarios: «porque los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del

²³⁰ Kant, E. *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada, 1968. p.123; en la Crítica anterior, Kant expresa elocuentemente el *sentido* de esa solución: «Es notable que sobre esta *idea trascendental de la libertad* se funde el concepto práctico de esa libertad, y que es esta idea la que constituye, en esa libertad, el punto preciso de las dificultades que han rodeado hasta aquí la cuestión de su posibilidad. *La libertad en el sentido práctico* es la independencia de la voluntad con relación a la *sujeción* de las pendientes de la sensibilidad». Kant, E. *Crítica de la razón pura*, p. 246.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

mundo, con arreglo a un plan acordado». Esta condición contradictoria del actuar humano lleva a Kant a proferir una sentencia lapidaria, en la que se asegura «que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles».²³¹ El problema, entonces, se plantea así: ¿cómo concebir una ciencia humana que acepte como principio la *determinación causal* como constitutiva del ser natural y fenoménico del hombre y contemporáneamente acepte la *libertad* como esencia de su ser racional y como fuente voluntaria de sus actos?

La respuesta, que no aparece formulada explícitamente en ninguna de las tres *Críticas* sino en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, publicada en 1784, se funda en la conjugación de dos principios. El primero dice: «Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza».²³² Con lo que, aparentemente, seguiríamos en el espacio de la tercera antinomia si el segundo principio no afirmara: «*La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón*».²³³ Esto puede ser posible porque, como ya lo anunciaba la argumentación en torno al *intellectus archetypus*, debemos *imaginar* que la naturaleza obra de acuerdo con un “plan secreto” que consiste, justamente, en la realización *histórica* de la libertad y el establecimiento *progresivo* de una “paz perpetua” entre las naciones. De esta forma la salida racional de la contradicción entre necesidad y libertad está en las manos de un nuevo tipo de ciencia hasta ahora no contemplado para esos menesteres: la Historia; particularmente en esa historia *filosófica* que es capaz de *narrar* y *explicar* por qué los actos humanos, que proceden sin ningún plan propio, pueden entenderse «conforme a un determinado plan de la Naturaleza». Porque dicha ciencia mostraría que la voluntad y la libertad (que efectivamente “burlan” las determinaciones de la causalidad natural) quedan finalmente encuadradas y explicadas de acuerdo con su contribución específica a la

²³¹ Kant, E. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1941, p.40.

²³² *ibidem*, p. 39.

²³³ *ibidem*, p. 44.

realización de ese plan secreto de la naturaleza, cuya finalidad es «la realización de una constitución estatal interiormente perfecta» en la que será posible «desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad». La relevancia de una tentativa intelectual desarrollada *en ese sentido*, consistiría en mostrar que los contornos antinómicos de la libertad y la necesidad se articulan constructivamente en la Historia Universal: porque el estudio *sistemático* y la *lectura filosófica* de esa historia revelan ese "plan" dictado por la naturaleza que únicamente se verifica y adquiere concreción y contenido a través del actuar libre y voluntario de los hombres. La historia, si es que de la historia se trata cuando se habla de esa ciencia, no puede ser, dado su objeto, una ciencia natural²³⁴. Pero tampoco puede ser una ciencia moral o práctica en sentido estricto, ya que no se refiere a los actos humanos sin más, sino a sus *condiciones* y sus *consecuencias*. Es en razón de ello que dicha ciencia, en tanto se hace cargo de las preguntas que interrogan por el ejercicio de la libertad y por las formas sociales y culturales en las que dicho ejercicio se realiza y cobra objetividad, pero que igualmente pregunta por el *sentido* que uno y otras comportan, solamente puede ser una ciencia *histórica* por su objeto y *filosófica* por su finalidad.²³⁵ Sin embargo, más allá de los trabajos editados por Eugenio Ímaz con el nombre de *Filosofía de la historia*²³⁶ Kant no desarrolla jamás una crítica de la razón histórica —aunque, según Salvi Turró, siempre, desde la *Crítica del Juicio*, nos ofrezca la ocasión de *pensarla*.²³⁷

Sin embargo, el programa propiamente moderno de la filosofía de la historia —y junto con él la posibilidad de una crítica de la razón histórica— desembocan en la

²³⁴ «Lo que distingue, según Kant, a los hombres de los castores y las abejas es que pueden actuar. El objeto de la historia —en tanto historia del hombre y no mera historia de la naturaleza— es entonces el actuar humano... Si las acciones en tanto acciones humanas no se realizan de manera puramente instintiva, queda excluida por insuficiente una sistematización causal de la historia, de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales». Cruz, M. *Filosofía de la historia*. Barcelona, Paidós, 1991, pp. 68 y 55. Condorcet, en su *Discurso de recepción a la Academia Francesa* ha afirmado categóricamente lo mismo: «Todo sería igual entre ellas [las ciencias físicas y las morales] para un ser que, extraño a nuestra especie, estudiara a la sociedad humana como nosotros estudiamos la de los castores o la de las abejas. Pero aquí el observador forma parte él mismo de la sociedad que observa, y la verdad no puede tener jueces ni prevenidos ni seducidos». Citado por Tzvetan Todorov, *Las morales de la historia*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 19. A partir de esto es posible afirmar que no se trata de una u otra ideas sueltas, sino de todo un *clima* intelectual.

²³⁵ Kant, E. "Idea de una historia...", en *Filosofía...* pp. 57-61 y 61-65.

²³⁶ Se trata de una serie de trabajos redactados entre 1784 y 1798 cuyo denominador común es el esbozo de una filosofía de la historia y el tratamiento histórico-filosófico que merece la preocupación kantiana por la realización de la "idea de la ilustración", por la redacción de una constitución "perfecta" y por el establecimiento de la "paz perpetua". La recopilación, la traducción y el prólogo corrieron a cargo de Eugenio Ímaz y fueron publicados originalmente por El Colegio de México en 1941.

²³⁷ Turró, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona, Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana, 1996.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

propuesta de una "historia profética" entendida como la construcción de una historia universal cuyo sustrato (de sabor netamente metafísico) consiste en la consideración *filosófica* del plan de la naturaleza que la rige. Posteriormente, apelando a la necesidad *sistemática* de disponer el pensamiento histórico, entendido bajo la denominación genérica del uso público de nuestra razón, en el ámbito de la razón práctico-normativa y correlativamente del derecho,²³⁸ los herederos de Kant, incluido Weber, desestimarán la existencia de una razón histórica; argumentarán la pertinencia de la razón práctica para el tratamiento de los actos humanos, dispondrán la plena instrumentalización de la historia y efectuarán su reducción a capítulo complementario del conocimiento sociológico.

Hemos dilatado y extendido nuestro examen de las aportaciones filosóficas modernas sobre el conocimiento y la razón histórica, por ahora hasta Kant, porque presumimos en ellas el montaje de una noción de *realidad* incapaz de superar la escisión, que dicho montaje presenta en la mayoría de sus versiones como *ontológica*, entre espíritu y materia, idea y cosa, noumeno y fenómeno, pasado y presente, que ya acusaban las racionalidades antigua y cristiano-medieval y que, en su momento, bloquearon la factura de una idea desplegada de la historia. Sin embargo, por motivos que más adelante cabría justificar, es posible afirmar que la idea moderna de la historia es una idea adecuadamente desplegada; que la modernidad ha sido capaz de *concebir* el vínculo que hace posibles la conjugación de la experiencia, el conocimiento y la conciencia históricas; y más allá, ha terminado por incluir lo histórico y la historicidad en su racionalidad y, por ende, en la mayoría de sus prácticas discursivas. No obstante, ni una ni otra cosa dejan satisfecho a nadie porque las preguntas por lo que se puede saber, hacer y esperar, reformuladas desde la racionalidad moderna, continúan apareciendo en el plano de la existencia fáctica sin solución de continuidad. «Efectivamente —ha dicho Raymond Aron— los hombres hacen la historia, aunque no saben qué historia hacen.» Pero ¿no incurrimos en una contradicción al afirmar, por una parte, que la modernidad cuenta con una idea desplegada de la historia pero, por

²³⁸ Kant. I. "Idea de una historia ...", en *Filosofía...*, p.52. Es significativo, a este respecto, que el viejo Kant haya desarrollado, consecuentemente con su sistema, una *Crítica de la razón práctica* y una *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* y no una filosofía de la historia propiamente dicha. El hecho, en principio, puede explicarse en función de la impronta sistemática a la que Kant se aboca con urgencia, pero, igualmente, podría ser por efecto de los límites gnoseológicos, idealistas y subjetivistas, que desde el interior de su propio sistema no le es permitido superar.

otra, sigue siendo incapaz de integrar en un ámbito común lo que sabe, lo que hace y lo que espera? ¿No ha habido intentos encaminados por lo menos a *pensar* esa dificultad y a proponer salidas? La respuesta a la primera interrogante pasa necesariamente por lo que se puede responder sobre la segunda. Porque lo que también es cierto es que la integración de la historia en la formación racional moderna ha sido posible porque ésta, que tampoco ha superado su escisión fundamental, *encuentra en la historia un sucedáneo legitimador*. Es decir, la prueba de que la modernidad ha sido capaz de «respirar por la historia» y, al mismo tiempo, conservar separados y ajenos los planos de la realidad, la experiencia y el conocimiento histórico, tiene que ver con el tipo de argumentos y estrategias discursivas que a lo largo de los años ha empleado para concebir, comprender y relatar *la historia* desde su propia *idea de la historia*.²³⁹

²³⁹ No es posible abordar en el marco de este trabajo el conjunto de problemas filosóficos que implica la idea de que la historia, la que a pesar de su instrumentalización y su reducción a historiografía, ha participado en la constitución de las formaciones racionales moderna y contemporánea en calidad de sucedáneo o sustituto de la idea de sí y de la realidad que aquéllas, *en ausencia o por defecto de la filosofía*, han facturado a lo largo de tiempo. Queda aquí señalado como tema de una posible, necesaria e ineludible investigación futura.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

224

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

4. La historia en *las márgenes* de la filosofía

4.1 La historia: un continente inabarcable.

I

En su significado habitual, se reconoce con la palabra historia la actividad teórico-discursiva que a través de la recuperación testimonial, el análisis, la caracterización y la reconstrucción racional de algunas de sus determinantes básicas explica y expone narrativamente el ser, el hacer y el devenir de las sociedades humanas del pasado. De acuerdo con esta definición la historia es un estudio ordenado y sistemático que aspira a explicar y comprender los escenarios, los modos de ser, las manifestaciones peculiares y las transformaciones en las que cobraron realidad el tiempo y la vida de culturas o civilizaciones perimidas; conocimiento, pues, de las determinaciones esenciales, la configuración y el cambio de una realidad concreta cuyos aspectos y procesos sociales, culturales, económicos, políticos o psicológicos igualmente llamamos la historia o el ser histórico de aquéllas.¹ Según esto, la historia es fundamentalmente una forma particular y

¹ Sobre todo entre historiógrafos y filósofos franceses se suele sintetizar esta rica y variada *realidad* histórica con una fórmula muy poco afortunada cuyo antecedente lejano se asocia al romanticismo, particularmente a Chateaubriand, quien en sus célebres *Memorias de ultratumba* afirma que prefiere «hablar desde el fondo de su ataúd» para que su voz se sume así a la de los muertos, porque la de éstos «tiene algo de sagrado». Repetida y reformulada por distintos autores modernos y contemporáneos, incluidos Lucien Febvre, Michel de Certeau o Jacques Ranciere, al promediar el siglo XX Raymond Aron escribió, a nombre de todos ellos: «La historia es reconstitución, por y para los vivos, de la vida de los muertos», con lo que la frase —y la idea que la sostiene— ingresaron al repertorio habitual de la teoría histórica sin mediar crítica alguna, lo que ha acarreado como consecuencias, entre otras

- 1) la inmediata orientación de los estudios históricos hacia el ámbito de la subjetividad, de las “grandes ideas”, de los “grandes hombres”, de las grandes corrientes culturales, de las mentalidades, en menoscabo de una visión integral, o integradora, capaz de incorporar en su horizonte comprensivo todo lo que soporta y hace posibles a los “muertos”, a los sujetos, a las ideas, a las mentalidades y a las culturas mismas;
- 2) la disposición en planos de realidad distintos el presente (lo vivo) y el pasado (lo muerto), provocando una fractura entre lo que históricamente constituye *un proceso*;
- 3) la insistencia en la idea, falsa, de que al historiador profesional corresponde, y sólo a él, traer a cuento el pasado o “revivirlo”, pasando por alto lo que de historia tienen, en sus instituciones y costumbres básicas, el mundo y la vida de los vivos. Ver Aron, Raymond, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, FCE,

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

diferenciada de *conocimiento*, una disciplina que cuenta con teorías, métodos, técnicas y pautas de validación específicas y adecuadas a su objeto, condicionadas por su propio desarrollo como disciplina y por el avance general del saber alcanzado por la formación sociocultural en cuyo seno aquella se practica. Pero asimismo historia es la *materia* o el objeto -- la realidad histórica -- hacia el que se dirige dicho empeño cognoscitivo. Concebida de este modo, la historia es un saber habilitado para recuperar discursivamente el pasado y, al mismo tiempo, ese pasado que se pretende conocer. Hasta aquí, tenemos a la vista dos formas de la historia de naturaleza muy distinta pero indisolublemente articuladas entre sí: una historia factual para la que se reclama el estatuto de "suceso verdadero" localizado temporalmente en el pasado, y una historia discursiva que se produce y difunde como estudio, conocimiento y relato de aquello que "verdaderamente sucedió" según la formulación que hizo famosa la propuesta historiográfica de Leopold von Ranke. Sin embargo, ocasionalmente usamos la palabra historia para significar o dar nombre a la totalidad de la vida humana desplegada en el tiempo, a ese vasto «espacio de experiencias»² a las que en principio identificamos como el origen o la fuente en la que implícita o explícitamente se han nutrido las formas de vida del pasado y que ahora mismo determinan las formas de vida del presente; aquello que en cierta producción historiográfica ya pasada de moda aparece bajo el rubro de Historia Universal del Hombre y en el discurso filosófico tradicional se conceptualiza, laconicamente, como la Historia (con mayúscula).

Eludiendo el problema de sus nombres y pasando por alto la validez y la legitimidad que a lo largo del tiempo han adquirido sus distintos *usos*, cuando los filósofos o los historiógrafos contemporáneos se preguntan «¿qué es historia?» generalmente excluyen de sus cuestionarios el tercer sentido de la palabra -- es decir, el que entiende la historia como la totalidad de las experiencias humanas habidas y por haber, o como el concepto con el que reconocemos filosóficamente el conjunto de la historia humana -- asumiendo de facto que ésta designa únicamente al *nombre* de la disciplina y que la historia es exclusivamente el conocimiento de hechos y procesos que son históricos en cuanto objeto de ese mismo conocimiento. Siguiendo esta pauta, nominalista y empirista en más de un sentido, con

1983, p. 14; Chatubriand, F. R. *Viaje a través de la historia. Memorias de Ultratumba*, México, CIDE, 1961, p. 14; Ranciere, Jacques, *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993, p. 80.

² Ver Koselleck, Reinhardt. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.

frecuencia exasperante aquella pregunta se responde así: «historia es lo que *hacen* los historiadores»; dejándose al margen los problemas teóricos y metodológicos que la homonimia por sí misma produce. Entre las consecuencias que inevitablemente se derivan de esta *reducción* del sentido de la historia a una práctica cognoscitiva, es particularmente perversa la indefinición conceptual, ontológica y epistemológica en la que se dejan tanto la historia-hecho como aquel vasto espacio de experiencias —esas historias no escritas ni codificadas en testimonios documentales o monumentales que empero conforman nuestra memoria colectiva y nuestro saber de sí como universal *humanitas*—, las que bajo la mirada simplificadora de la historiografía pasan a ser una especie de magma socio-cultural caótico e indiferenciado, y por ello mismo incognoscible, del que se separan, siempre por medio de procedimientos *ya* cognoscitivos, aspectos discretos cuyo primer tratamiento discursivo los convierte, ahora sí, en objetos históricos.

II

Quienes piensan que la historia es "lo que hacen los historiadores" —o aquellos autores que jamás han cuestionado la validez o la pertinencia lógica de este desalojo de la historia-hecho, la historia-experiencia o la historia-concepto del ámbito de nuestro saber y nuestra autoconciencia— consideran completamente natural que el nombre de la actividad cognoscitiva se haga extensivo para significar contemporáneamente a su materia. A fin de cuentas lo sucedido (aun cuando se reclame espontáneamente verdadero) no porta por sí mismo ningún sentido mientras cada uno de sus elementos significantes permanezca ignorado, aislado en un relato espontáneo o encriptado en vestigios que, por pertenecer a otros mundos y otros tiempos, no revelan su mensaje sino a través de un a veces complejo y dilatado proceso de decodificación; de hecho, se concluye triunfalmente, no es sino por mediación del conjunto de operaciones de sistematización, interpretación y ordenamiento que lleva a cabo el historiador que aquella masa bruta de sucesos adquiere una figura definida: adviene historia. Sin embargo, en claro contraste con los señalamientos anteriores, en su tercera acepción, la que significa a la historia como experiencia y como autoconciencia, la palabra conserva un perfil semántico peculiar por el que también

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

reconocemos a la historia como un «medio de vida»,¹ como ese vasto horizonte práctico-simbólico en el que a lo largo del tiempo se ha venido hilvanando y deshilvanando el complejo, excesivo e inabarcable entramado de la existencia humana.

Es perfectamente claro que la totalidad de ese entramado es cognoscitivamente inabarcable, y lo que mejor puede hacer la historia-conocimiento es separar aquellos procesos o eventos que justamente por su relevancia o consecuencias por sí mismos destacan del conjunto generalmente porque han producido transformaciones sociohistóricas cuyas secuelas, vestigios o testimonios conforman la materia prima histórica que permite al historiador emprender su recuperación y su reconstrucción racional—. Pero no es menos cierto que el contexto del que obligadamente aquella materia prima se separa, asimismo soporta el conjunto de sus propias condiciones de posibilidad, condiciones que se producen y cobran realidad a partir de eventos y procesos tan históricos como el evento privilegiado por la mirada historiadora, por cuanto constituyen su fundamento y su razón de ser. El problema es, quizá, que una gran parte de esas condiciones, esa historia no escrita, *no está totalmente disponible a nuestra mirada*, porque se compone básicamente de aquellas estructuras de la conciencia que Reinhart Koselleck² ha llamado «espacios de experiencias» y «horizontes de expectativas» para significar el hecho de que su realidad o su facticidad no se conservan y manifiestan en los objetos-eventos sobre los que habitualmente dirige la mirada el historiador (de los que dan cuenta objetos, documentos, archivos o monumentos), sino se reservan, a veces persistentemente ocultas, en fragmentos residuales y secundarios del mundo de la vida, en las estructuras más profundas de las formaciones racionales realmente existentes e, inclusive, en los conceptos mismos con los que pretendemos aprehender su significación o su sentido, sin que ello implique que se les comprenda de la manera más adecuada o pertinente. De modo que, en principio, aquella magna e inabarcable historia-experiencia no es del todo incognoscible, sino que su conocimiento, conceptualización y comprensión implican necesariamente otro tipo de abordaje y de mirada histórica. En su caso, Koselleck propone una *Histórica*, es decir, una suerte de trascendentalización de la historia-conocimiento —de aliento kantiano— capaz de hacer concurrentes una semántica histórica, una historia conceptual, una noción

¹ La expresión pertenece a Marleau-Ponty y figura en sus lecciones del College de France. Marleau-Ponty, Maurice. *Filosofía y lenguaje. College de France 1952-1960*. Buenos Aires, Proteo, 1969.

² Koselleck, Reinhart. *Futuro-Pasado*, p. 333 y ss.

particular de temporalidad histórica y una hermenéutica, emplazadas sobre el campo de significación —e interpretación— que implica la articulación trascendental del espacio de experiencias y el horizonte de expectativas que atañen al tiempo y los hechos del mundo sociocultural que se pretende historiar, ni más ni menos porque la “experiencia” (el recuerdo) y las “expectativas” (esperanzas) de los grupos humanos constituyen y fijan las condiciones de posibilidad de las historias específicas y de los eventos destacables de cada una de las formaciones sociohistóricas realmente existentes.⁵ Por su parte, en el caso de la filosofía las cosas no son tan sencillas, porque con el concepto filosófico de historia se apela a una suerte de totalidad en devenir cuyas aprehensión, comprensión y expresión discursiva suponen un conjunto de principios y conceptos ontológicos, epistemológicos y aun metafísicos capaces de significar la cara oculta de los hechos; sus enlaces y desenlaces, sus continuidades o discontinuidades, su sentido o sinsentido. Principios y conceptos que se refieren a aspectos, pautas o tendencias de la realidad histórica que aun determinando en ocasiones el sentido o la razón de ser de los hechos “tal como sucedieron”, éstos no dicen por sí mismos antes de ser sometidos a ciertas preguntas fundamentales e interpretados con el concurso del pensamiento reflexivo. Que se trata en este caso de una “historia invocada” y no de una “historia evocada” puede ser algo cierto.⁶ Pero igualmente lo es el hecho de que sin los recursos comprensivos que aporta al conocimiento de la historia una filosofía implícita capaz de darle forma, aquella no pasaría de ser un conjunto abigarrado y muerto de datos inconexos.

A partir de estos señalamientos, pensamos adecuado el uso de la palabra historia cuando con ella se significan:

- 1) una forma peculiar y especializada de *conocimiento* (principalmente la historiografía, aunque la filosofía de la historia y la llamada historia filosófica pueden ser consideradas como expresiones del saber histórico);

⁵ Ver Koselleck, R. *Futuro-Pasado*; igualmente, Koselleck, R y H-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1996. En el capítulo relativo a las relaciones de la historia y las formaciones racionales hemos ya consignado la propuesta que Claude Lefort avanza sobre el particular; ver Capítulo 2. Cuestiones de método.

⁶ El contrapunto, que alude a la irreductibilidad de la historiografía y la filosofía de la historia (dado que la primera “evoca” al hecho y la segunda lo “invoca”) pertenece a Charles-Olivier Carbonell. Carbonell, Charles-Olivier, *La historiografía*, México, FCE, p. 97.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- 2) un conjunto abigarrado, difuso y discontinuo de eventos, hechos e instituciones humanas cuya presencia, efectos y transformaciones constituyen el desarrollo o el devenir específico de alguna formación socio-cultural del presente o bien el devenir de la humanidad tomada como un todo (historia-evento, historia-hecho, historia universal);
- 3) la recuperación subjetiva e intersubjetiva --no necesariamente sistemática ni estrictamente racionalizada-- de los *espacios de experiencias* y los *horizontes de expectativas* que conforman la conciencia o el saber de sí que identifica o dota con un perfil determinado a todo grupo humano en cada momento de su desarrollo (saber de sí que tradicionalmente *no* se asocia a los sentidos de la palabra historia pero que igualmente se reconoce como sentido histórico o conciencia histórica) ⁷

III

A diferencia de las dos primeras acepciones, cuyas relación e interacción recíproca comparten un espacio semántico común en el que tradicionalmente «se designa a la vez el conocimiento de una materia y la materia de ese conocimiento»⁸ el sentido de la palabra historia pierde esa presumible claridad cuando con ella aludimos a los que no dejan de ser eventos y prácticas discursivas tan elusivos como la experiencia intersubjetiva o la autoconciencia de una colectividad humana. Ahora bien, por ser sumamente escasas las intervenciones contemporáneas que atienden al examen de esta tercera forma de la historia, vale la pena consignar lo que al respecto aportan Hans-Georg Gadamer y Raymond Aron, pensadores cuya preocupación por los problemas concernientes a la razón histórica no ha sido adecuadamente reconocida y valorada quizá por el talante conservador que la caracteriza o porque su formulación se realizó en el momento y el contexto en los que la

⁷ En un sentido similar pero no idéntico se pronuncia Raymond Aron, quien, empero, le asigna cualidades que en estricto rigor pertenecen únicamente a la conciencia histórica propia de la modernidad. Aron, Raymond. *Dimensiones de la conciencia histórica*. México, FCE, 1983, p. 103.

⁸ Vilar, Pierre. *Intuición al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona, Critica, 1982, p. 17.

filosofía de la historia dejaba de ser en los ámbitos académicos y propagandísticos un tema filosóficamente prioritario

Saliendo al paso de los malentendidos y descalificaciones que ha soportado la expresión, Hans-Georg Gadamer nos ofrece una definición concisa de 'conciencia histórica': «Entendemos por conciencia histórica el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones»⁹ Tener o poseer una conciencia histórica significa, para el hombre moderno: 1) saber que su *presente* —su mundo y su vida— son efecto de una serie de hechos y circunstancias que encuentran sus antecedentes, su explicación, su sentido y su razón de ser *en el pasado* (la tradición); 2) saber que nuestro presente será *el pasado* de las generaciones futuras, y que lo que ahora sabemos u opinamos será (o ya es) objeto de revisión y crítica constantes. Para Gadamer, sin embargo, el privilegio de contar con una conciencia histórica no sería posible, ni ésta sería propiamente histórica, si no incluyera en su formulación y su despliegue un momento reflexivo: «La conciencia moderna toma —justamente como "conciencia histórica"— una posición reflexiva en la consideración de todo lo que es entregado por la tradición. La conciencia histórica no oye más bellamente la voz que le viene del pasado, sino que, reflexionando sobre ella, la reemplaza en el contexto donde ha enraizado, para ver en ella el significado y el valor relativo que le conviene».¹⁰ De modo que dicha conciencia no obvia, no hace inútil ni mucho menos sustituye al conocimiento histórico, sino, más bien, nos obliga a considerarlo y asumirlo de la manera que *conviene* a nuestro tiempo, a nuestro quehacer y a nuestra idea de las cosas. A esta "apropiación conveniente" del pasado —la tradición— es a lo que, desde la perspectiva de Gadamer y la hermenéutica contemporánea, puede llamársele *comprensión*. Como se sabe, el término *comprensión* tiene una larga historia que parte de Schleiermacher y acompaña a todo lo largo de su desarrollo la discusión en torno a la naturaleza, peculiaridad y límites de las ciencias del espíritu. Sin embargo Gadamer, quien parte de Heidegger, la entiende no como un mero modo circunstancial de comportamiento humano, un método o una simple actitud ante nuestros semejantes, sino como algo *constitutivo* del sujeto, y como el medio esencial por el que éste accede a la conciencia de sí y a la conciencia de su historicidad. Pero

⁹ Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Madrid, Tecnos, 1993, p. 41.

¹⁰ *ibidem*, p. 42.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

comprender el pasado, lo que es o parece ser crucial para comprender el presente en toda su riqueza, en su diversidad y su relatividad, implica asimismo poseer y desarrollar un «sentido histórico»: «Tener un sentido histórico significa esto pensar expresamente en el horizonte histórico que es coextensivo con la vida que vivimos y que hemos vivido».¹¹ Porque para comprender el pasado como nuestro debemos, por supuesto, conocerlo; pero conocer no es algo distinto a comprender cuando lo conocido es, contemporáneamente, pensado reflexivamente *en* el presente y *desde* el presente; o si se quiere, cuando se asume, gracias al sentido histórico, que el pasado y el presente no constituyen dos realidades de naturaleza completamente distinta, sino dos horizontes temporales que, en virtud de compartir como determinantes básicas el ser efecto del quehacer humano —lo que Gadamer llama experiencia— y haberse realizado en el espacio de la lingüisticidad, comportan un mensaje que nos interpela y que, por ello mismo, debemos interpretar correctamente; lo que no significa «escuchar más bellamente la voz que nos viene del pasado», sino conservar la capacidad de aplicar el pasado a la situación presente del intérprete.¹² «Este comportamiento reflexivo cara a cara de la tradición se llama *interpretación*»¹³ Esto indica que, para Gadamer, la auténtica conciencia histórica no es espontánea, jamás se reduce a un mero saber, ni a un saberse a secas. Por un lado, porque siempre y necesariamente es fruto de un esfuerzo reflexivo e interpretativo por cuyo medio se articulan y se disponen en un horizonte histórico-lingüístico común el pasado y el presente. Por otro, en razón de que la conciencia que se reputa como histórica conserva la capacidad de trascenderse, es decir, puede elevarse por encima de aquello de lo que es consciente —su contenido explícito, la *experiencia* propia— para buscar en *el otro*, o a través de la interpretación y la comprensión de la experiencia ajena, aquello que en el fondo identifica a los vivos y los muertos y los sitúa en un horizonte histórico-hermenéutico común. «El patrón bajo el que se piensa la experiencia es, por lo tanto, el del saberse»¹⁴ pero la conciencia histórica no se construye solamente a partir de la experiencia *propia*, su estructura y su forma son los de *toda* experiencia y su contenido concreto es, de algún modo, la experiencia *de todos*. Y como saberse implica pensarse históricamente, la

¹¹ *Ibidem*, p. 43.

¹² Gadamer, H-G, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1988, p. 379.

¹³ Gadamer *El problema*, p. 42.

¹⁴ Gadamer. *Verdad y método*, p. 431.

experiencia y la conciencia histórica, merced a la eficiencia articuladora del lenguaje, constituyen una parte esencial del entramado *vivo* en el que se construyen — y en donde son asimismo dotados de las señas particulares que prescribe *el tiempo* — el ser de los hombres y el ser del mundo en el que habitan. La noción de experiencia adquiere, en Gadamer, un carácter especial. En función de ello, su crítica se orienta en contra del tratamiento y el sentido meramente epistemológicos que la noción recibe en el curso de la modernidad. Reducida al “experimento” y al “experimentar” de empiristas y positivistas, la experiencia no puede ser comprendida como noción histórica, ni referirse al mundo histórico; su sentido es ahora objetivista y procedimental, y denota un tipo especialísimo de hecho/práctica por medio del cual se confirma o se refuta alguna hipótesis (es decir, aquí experiencia alude exclusivamente al *experimento*, evento de laboratorio o meramente observacional — siempre repetible y sujeto a controles lógicos, metodológicos e instrumentales rigurosos, puntuales y precisos —, que constituye un procedimiento de prueba empírica que forma parte de una investigación científica). Con base en éste uso restringido de la noción, la experiencia propiamente histórica — algo cuya naturaleza es esencialmente *intersubjetiva e intratemporal*— sería científicamente irrelevante en el curso del conocimiento histórico si éste se condujera o limitara a los cánones metodológicos que prescribe el positivismo; de ahí la preocupación y el señalamiento de Gadamer en el sentido de insistir en la naturaleza peculiar de la experiencia como categoría histórico-hermenéutica fundamental.¹⁵

A reserva de clarificar y ampliar en otro lugar el sentido y el alcance de estas expresiones nucleares, desde nuestra perspectiva la conciencia histórica puede ser considerada, en un primer momento, como *conciencia de lo histórico*; es decir, como el hecho de ser efectivamente interpelados por el mensaje proveniente del pasado a través de lo que de él encontramos en las experiencias y en las instituciones que configuran nuestro presente tal y como éste es. Las formas particulares de nuestro tiempo y nuestra realidad constituyeron en su momento, en el pasado, un proyecto y una meta (un mensaje, una apuesta, un anhelo de futuro). Son, y así debemos comprenderlas para contar con una conciencia histórica, el resultado de hechos, procesos y tendencias del pasado que precisamente en el curso de su desarrollo han adquirido la forma y el sentido peculiar por los que ahora, desde el presente, se distinguen, y que nosotros observamos y tratamos de

¹⁵ *ibidem*, p. 430 y ss.

entender para entendernos a nosotros mismos. En un segundo momento, hablamos de conciencia histórica cuando el tiempo y la realidad presentes son objeto de transformación por efecto de nuestros actos y concurso y así manifiestan su transitoriedad y relatividad; con lo que aquel mensaje, ahora emitido a través de nuestros propios actos y de las transformaciones que objetivamente producen en el seno de la realidad, se resuelve como *conciencia de la historicidad*. Cabe señalar que la conciencia histórica no es solamente un agregado de experiencias individuales o colectivas o un cuerpo de saber más o menos ordenado y sistemático —aunque comúnmente se recupera, codifica y expresa a través de discursos y objetos culturales tendencialmente identificables en razón de la forma y particularidad de sus registros (leyendas, mitos, relatos epopeyicos o heroicos, poemas, canciones, festividades, aun conceptualizaciones rigurosas, si seguimos en esto a Koselleck)—, sino un conjunto más o menos articulado de *experiencias comunicables e intersubjetivas*. De manera que la conciencia histórica no recupera “hechos” sino versiones e interpretaciones de los mismos. Así, aunque por motivos de exposición la hemos dividido en dos momentos, la conciencia histórica conforma una unidad articulada de experiencias cuyos registros se insertan y operan preferentemente en la esfera de la cotidianidad, pero que igualmente se muestran en una amplia gama de prácticas discursivas tanto en el nivel de las elaboraciones teóricas como en el de las prácticas especializadas. Como conciencia de *lo histórico* la conciencia histórica se resuelve como experiencia de autoconocimiento, al decirnos cómo fue el pasado también nos dice cómo y por qué el presente es, inevitablemente, un desenlace: fue antecedido por una historia, es historia y mañana será historia. Como conciencia de *nuestra* historicidad, la conciencia histórica es una experiencia de autocomprensión, y nos indica que la realidad histórica es, ha sido y será transitoria y cambiante por efecto del nuestro propio ser y hacer, y que concierne exclusivamente al hombre ser y hacer historia.

Partiendo del supuesto de que toda colectividad humana tiene «una idea de lo que significan para ella humanidad, civilización, nación, pasado y futuro, los cambios a los que se someten a través del tiempo las obras y las ciudades»,¹⁶ Raymond Aron concluye que toda formación sociocultural, incluidos los griegos, los chinos o los hindúes —aun cuando no creían en el progreso ni cultivaban una historiografía propiamente dicha— posee una

¹⁶ Aron, Raymond. *Dimensiones...*, p. 103.

conciencia histórica; la que define así «La conciencia histórica, en sentido estricto y fuerte de la expresión, comporta tres elementos específicos *la conciencia de una dialéctica entre tradición y libertad, el esfuerzo por captar la realidad o la verdad del pasado, el sentimiento de que la sucesión de organizaciones sociales y creaciones humanas a través de los tiempos no es cualquiera ni indiferente, que concierne al hombre en lo que éste tiene de esencial.*¹⁷ Definición que ciertamente se construye a partir de nociones que a su vez deberían ser explicadas —y que en la actualidad parecerían obsoletas—. La conciencia histórica a la que alude Aron conserva, en principio, las cualidades que anteriormente reconocimos: una forma de *saber* colectivo e intersubjetivo que a través de sus contenidos específicos — los que se refieren a un pasado, a un presente y a un futuro comunes, compartidos y esperados —, participa en la factura de una realidad, concreta y cambiante, en la que se objetivan de manera recursiva la actividad, la identidad y los anhelos de la colectividad que la produce. No obstante, y al margen de la crítica que merecen todos y cada uno de los conceptos que convoca, en dos aspectos esta definición difiere de la nuestra: en primer término, su pertinencia y su vigencia históricas, las que Aron considera prácticamente universales y que nosotros, con Gadamer, solamente encontramos en la modernidad. Esto no implica, como se ha mostrado en los capítulos precedentes, que se afirme la absoluta ausencia de toda traza de conciencia o de sentido histórico en otras formaciones socioculturales distintas a la modernidad occidental, solo subraya el hecho de que las cualidades que Aron reconoce en una conciencia histórica abstractamente considerada, sobre todo por lo que concierne a las nociones de libertad, humanidad, nación y aun pasado y futuro, solamente adquirieron un sentido histórico y filosófico preciso en la modernidad. En segundo lugar, el peso que a nuestro juicio exageradamente otorga Aron a la libertad en la factura y los alcances de una conciencia que en honor a la verdad, y como correspondería a toda conciencia propiamente histórica, consignaría precisamente lo contrario —porque la historia enseña que *«elle n'est pas le siège de l'être, en elle est l'absence, le non de toute chose, la rupture du vivant avec lui-même...»* como nos lo recuerda Emil Cioran—. ¹⁸ De cualquier manera, aun cuando el examen de las intervenciones de Gadamer y Aron nos indique que la conciencia histórica merece un

¹⁷ *ibidem*, p. 103 (subrayados por el autor)

¹⁸ Cioran, E. *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 149.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

tratamiento más explícito, profundo y concluyente, la presencia y el papel que desde diversas posiciones de discurso se le reconocen en la constitución y el desarrollo de las colectividades humanas la califica como una forma de la historia tan objetiva e imprescindible como cualquiera de las otras. Objetividad sobre la que se pronuncia Nietzsche con la envidia que lo caracteriza «se podría concebir una manera de escribir la historia que no comportara una gota de verdad empírica y que, sin embargo, tendría, en grado supremo, el derecho de pretender el calificativo de objetiva»¹⁹ Ya que, en contra de la respetable opinión de los historiadores de oficio, si “hacer historia” sólo significara oponer deconstructivamente el conocimiento historiográfico a la memoria y la conciencia históricas —las que a su manera también se esfuerzan por captar la realidad y la verdad del devenir histórico—, el saber así obtenido, al perder todo contacto con la comunidad humana que espontáneamente lo demanda, no sería menos absurdo y sin sentido que «escribir sobre el agua» (Hegel)

IV

A partir de lo señalado hasta el momento, a nuestro juicio la historia debería ser asumida y pensada como un referente ontológico excesivo: «Aunque quizá fuera mejor decir que la historia es la que no se deja reducir a la ciencia (...). La historia no cabe en la ciencia porque es un referente ontológico excesivo, en el que hay individuos, clases, instituciones (iglesias, escuelas, ejércitos, gobiernos, partidos), fuerzas sociales, etnias, sectas... todo ello en movimiento y en interrelación.»²⁰ esto es, como algo cuya riqueza y complejidad rebasan ostensiblemente las capacidades cognoscitivas y comprensivas de una disciplina, e, inclusive, de un conjunto de disciplinas académicas. Dado que lo histórico y la historicidad, o mejor dicho, dado que el *ser* de lo histórico, la *conciencia* de la historicidad y la *comprensión* de su propia historia abarcan lo que han sido y son, han hecho y hacen los hombres del pasado y el presente, la historia no puede ser reducida a ninguna de sus formas particulares sin ser deformada o distorsionada por completo. Sin embargo, por un lado, el

¹⁹ Citado por Aron, *Dimensiones...* p.102.

²⁰ Cruz, Manuel, *Filosofía de la historia*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 149.

estado actual de la teoría histórica, volcada hacia la consideración y el tratamiento meramente epistemológicos de los hechos históricos, no da lugar a una consideración unitaria o integral de las tres dimensiones de la historia, y, por otro, *nuestra propia idea de la historia*, una idea acomodaticia y posmoderna, tampoco permite el acceso a una forma desplegada de la conciencia histórica

Si todavía hace treinta años Hans-Georg Gadamer podía confiar en la presencia y los recursos de la conciencia y pensaba que la conciencia histórica de la modernidad, porque asumía una actitud reflexiva frente la realidad histórica, ilustraba una nueva época, ahora mismo debería afirmarse lo contrario. Por una parte, porque los recursos y herramientas teóricas y filosóficas de las que tradicionalmente se ha servido la reflexión histórica *moderna* están bajo sospecha, han sido abandonadas o sobre ellas recaen el descrédito o la descalificación sumaria. Por otra, porque la realidad misma ha cambiado de tal forma que los hombres del presente asumen sus propias vidas como un efecto de fuerzas que no conocen, que no comprenden y que no controlan. Y son precisamente esa actitud reflexiva y esa vocación interpretativa de las que hablaba Gadamer lo que se echa de menos. En la actualidad, así como genera sus propias claves de inteligibilidad, la racionalidad contemporánea, compleja y contradictoria, tal y como efectivamente es y se desarrolla ante nuestra mirada, produce en mayor escala lo que podemos llamar sus propias claves de ocultamiento. Entre éstas, destaca la fractura objetiva, observable en la mayoría de las prácticas sociales individuales o colectivas, que separa rigurosamente la inteligibilidad, la habitabilidad y la perfectibilidad del mundo. Es decir, la imposibilidad objetiva, característica de nuestro presente y articulada con las formas concretas en las que se realizan sus prácticas discursivas, para disponer en el mismo plano racional y con la misma finalidad ético-social el conocimiento, la vida cotidiana y la transformación consciente de la realidad. En nuestro tiempo, para decirlo llanamente, el hacer humano, su conocimiento y su recuperación comprensiva permanecen en planos rigurosamente separados. ¿Astucia de la razón? De ninguna manera, resultado natural del proceso histórico de consolidación/transformación del orbe capitalista. Pero forma dominante e históricamente determinada de la vida social que propicia las condiciones en las que se generan y maduran otras tantas claves de ocultamiento, que se ejemplifican con la incapacidad de la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

historiografía de recuperar el pasado sin matarlo o con lo paradójico que resulta el hecho de que siendo los hombres los que hacen la historia ellos mismos *no saben qué historia hacen*²¹

Cabría aquí traer a cuento la frase de Italo Calvino «la mentira no está en el discurso, está en las cosas». Sin embargo, no es asunto de las cosas, sino del discurso, remontar sus propias limitaciones y «perseguir la verdad hasta el extremo» (Adorno). Aunque tal y como ahora mismo se define y articula con la vida social e individual, presumiblemente la historia no tiene nada que decir o que aportar que no haya sido dicho (o mas adelante pueda decir) el discurso historiográfico, con lo cual se subraya el carácter exclusivamente gnoseológico y refigurativo que actualmente se confiere a la noción de historia. Al tiempo que, como efecto de un deslinde que opera eficazmente en varios estratos y niveles de las prácticas discursivas, la historia en tanto pasado, el mundo de la vida, la conciencia del presente y las actuaciones de los individuos revelan entre si una insospechada inconmensurabilidad estructural que no sólo los dispone en planos practico-discursivos separados, sino descalifica, de entrada, todo tratamiento concurrente. Entendida de esta manera, sería inútil invocar a la historia para conocer la historia, y mucho menos para transformarla.

Mas, cuando se echa de menos una conciencia histórica para el presente no se afirma con ello la ausencia de toda conciencia. Evidentemente existen, se entrelazan, compiten entre si o se complementan diversos tipos y grados de saber de si que se originan y operan al interior de los múltiples horizontes de sentido en los que se construye nuestra actual

²¹ Desde muy pronto y a todo lo largo del siglo veinte, como reacción antifilosofica y frente a la creciente influencia en los círculos académicos alemanes y anglosajones del pensamiento historicista revitalizado por Dilthey y Collingwood, los representantes máximos de la historiografía francesa habían adoptado la idea de que el pasado es algo definitivamente *muerto* que solamente cobra vida, ciertamente artificial, a través de su recuperación historiográfica. Consideraciones de este tipo, empero, llevaron a connotados historiógrafos, como Jacques Le Goff, Paul Veyne o Kristof Pomian, a afirmar que la historia se define y distingue como conocimiento precisamente a través de su deslinde respecto de la memoria colectiva y de todas las formas en las que se manifestaban el sentido y la conciencia históricos; postura anti-filosofica que en la practica ha provocado justamente lo que en este trabajo se denuncia: la incapacidad de disponer en un plano contiguo y solidario el saber, la experiencia y la conciencia históricos. Incapacidad que se ejemplifica en la frase de Raymond Aron que cierra el enunciado, el hacer la historia y no saber que historia es la que se hace. Una consideración crítica de dicha posición reduccionista la esbozan, desde distintos emplazamientos discursivos - uno marxista-crítico y otro hermenéutico - Jacques Ranciere en *Los nombres de la historia. Una poetica del saber*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1993 y Reinhard Koselleck, *Futuro-pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Ver además, Ortega, Aureliano *Crisis de la razón histórica*, Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2000, especialmente "Concepto y proceso de la razón histórica" y "El fetichismo de la historiografía (y su secreto)", pp. 31-64 y 185-225.

imagen del mundo. Pero por lo común dicha conciencia no es propiamente histórica, sino su contrario, por cuanto el tipo y los límites de las prácticas discursivas y las elaboraciones teóricas que generalmente la nutren (piénsese provisionalmente en el saber escolarizado, en el carácter parcelante y atemporal de los lenguajes informativos y en el interés afirmativo y apologetico que anima toda industria cultural o toda comunicación masiva) a pesar de su grandilocuencia y barroquismo se compone exclusivamente con descripciones fragmentarias y representaciones ideológicas en las que se omite, u oculta, lo esencial. En consecuencia, la separación entre la historia-conocimiento, por un lado, la historia-experiencia y la historia-conciencia, por otro, se ensancha en perjuicio de estas últimas, cuyo *ser* o estatuto ontológico, inefable desde un emplazamiento meramente historiográfico, adquiere una configuración fantasmagórica. Así como es imposible conocer *la* naturaleza en sí misma y como un todo --ya que nuestro saber, atomizado en disciplinas particulares y especializadas aprehende exclusivamente sus aspectos fenoménicos ya tipificados como físicos, químicos o biológicos--, tampoco nos es dado conocer *la* historia, totalidad aún más oscura y difusa que el mundo natural, en cuanto la mayor parte de ella, por pertenecer al pasado, no sólo es ajena a nuestra experiencia directa, sino que sus manifestaciones concretas (entendidas como hechos, procesos e instituciones socioculturales solamente accesibles a través de vestigios, testimonios y monumentos) nos son inteligibles única y exclusivamente como efecto de una operación cognoscitiva que, al separarlas del conjunto y poner entre paréntesis su sentido práctico-simbólico originario, su duración en tiempo real y su complejidad intrínseca, nos las ofrece únicamente bajo el estatuto epistemológico de "objetos" -- de *cosas* que permanecen en el ámbito de lo práctico-inerte ceñidas al principio de simplicidad --. Sin hacernos cargo por ahora de todas las implicaciones que conlleva esta forma de concebir y hacer la historia, es posible señalar que se trata de un procedimiento inconsecuente, porque sin la recuperación conceptual de los mensajes y saberes que sobre sí mismos emiten toda actuación humana y toda formación sociocultural al nivel más básico de la significación y la experiencia, es decir, al margen de una idea y una práctica de la historia capaces de restituir el vínculo racional y comprensivo que liga indisolublemente a los hombres con su mundo, su tiempo y su conciencia, cualquier reconstrucción histórica del pasado es inconsistente e incompleta.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En la actualidad, la remisión de la experiencia y la conciencia históricas al limbo de lo inefable obra en contra de la disposición de un fundamento sólido sobre el que puedan apoyarse los principios, los valores y los criterios de legitimidad del conocimiento histórico --mismos que la historia-conocimiento ha ido a buscar, una y otra vez a lo largo del tiempo, ahí en donde no le es dado encontrarlos en el modelo de las otras ciencias y en la aceptación acrítica de la racionalidad historicamente dominante—. Pero, asimismo, al reducir a la condición de objeto los escenarios, las prácticas y las expresiones en los que se verifica la vida misma, se cancela la posibilidad de comprenderla y, sobre todo, de transformarla a partir de nuestro comun espacio de experiencias y nuestro propio horizonte de expectativas. Asumida como lugar y a la vez como efecto de las experiencias y prácticas transformadoras de otros hombres y de nosotros mismos, la historia debería aparecer como algo estructuralmente humano, «algo que es de nuestro existir, algo homogéneo a nosotros mismos»,²² aunque no es difícil constatar el hecho de que esto, definitivamente, no sucede. Si eventualmente la historia-conocimiento se ha reconocido a sí misma como "la ciencia del cambio" (Le Goff); si la historia-conciencia constituye el expediente en el que se recoge la memoria colectiva de las transformaciones socioculturales o el devenir de la existencia humana, su recuperación teórico-discursiva --ceñida a las determinaciones de una racionalidad *en la que no tiene cabida*-- no ha cesado de negar o violentar su propia naturaleza y cometido: «buscar y dar valor en el pasado a los hechos, los acontecimientos, las tendencias que preparan el tiempo presente, que permiten comprenderlo y que ayudan a vivirlo»,²³ como quería Lucien Febvre.

V

A partir de este diagnóstico nuestra intervención conserva como objetivo último la búsqueda de alternativas, de salidas al entrapamiento en el que permanecen la historia, la sabiduría y la conciencia históricas y que las inhabilita para autocomprenderse y para participar en la autocompreensión y la transformación del mundo de la vida. Parte del

²² O'Gorman, Edmundo. *Crisis y porvenir de la historia*. México, UNAM, 1947 p. 269

²³ Febvre, Lucien. *Combates por la historia*, Barcelona, Ariel, 1974, p. 173

diagnóstico, ciertamente sombrío, de que en la actualidad no es posible dar cima a las expectativas febrilanas, de que la historia, tal y como ahora mismo se le define y practica, no recupera o da valor en el pasado a los hechos, eventos y tendencias que efectivamente preparan y producen nuestro presente, no nos permite comprenderlo ni nos ayuda a vivirlo, pero mucho menos nos ayuda a transformarlo. Este señalamiento descansa en la constatable percepción de que nuestro presente -- el que ciertamente, «respira por la historia»²⁴ y el que ha hecho de la historia una suerte de "culto", pero que a fin de cuentas, como se trata de un presente ajeno a los hombres termina dando la espalda a su intrínseca historicidad-- carece de un saber de sí y, por lo tanto, de una auténtica conciencia histórica. Afirmación que se asocia con la tesis que señala como una de las principales causas de esa ausencia los modos particulares en los que, desde la racionalidad dominante, se formulan y responden las preguntas que interrogan por la historia, lo histórico y la historicidad, y aun propone que la carencia de un saber histórico de sí efectivamente impide (bloquea, deforma, descalifica) toda actuación individual o colectiva que no reproduzca el actual estado de cosas y que aun en el plano de las ideas justifique, proponga o emprenda la transformación de un mundo en el que siguen imperando la desigualdad, la violencia y la penuria generalizadas. Aquí, el nexo solidario entre la ausencia de una verdadera conciencia histórica y las formas contemporáneas de hacer historia es evidente: los hombres del presente *no saben* que el mundo que habitan es resultado de sus propias actuaciones, que la realidad humana no se rige por leyes inexorables o entidades transhistóricas y fantasmales como "el mercado" o "las corporaciones" y que, siendo su propia obra y la obra de las generaciones precedentes, el mundo *puede volver a ser modificado*.

Para encarar y eventualmente superar este estado de cosas sería preciso volver a abrir espacios a la reflexión y la conciencia históricas, y, por ese camino, volver a enfrentar nuestro presente desde una posición que reconoce su intrínseca historicidad y la esencial relatividad en la que se apoya y resuelve el complejo entramado de nuestras opiniones, como querría Gadamer. Tradicionalmente a la filosofía, y sólo a ella, correspondía esa tarea: atrapar su presente en pensamientos; buscar su verdad; decir su nombre. Pero esto no puede corresponderle solamente a ella cuando lo que hoy mismo se echa de menos es

²⁴ La frase es de Manuel Cruz, quien así titula el primer capítulo de *Filosofía de la historia*, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 11-45.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

precisamente ese «comportamiento reflexivo cara a cara con la tradición» del que habla Gadamer, es decir: cuando la filosofía, que parece haber renunciado a todo trato con la consideración reflexiva de la historia, no parece estar a la altura de las circunstancias. Porque así como experimenta la falta de una conciencia histórica de sí, el presente también carece de un concepto filosófico de sí. «Así, pues, la historia deviene problema metafilosófico, porque ella no depende ya ni de la historia ni de la filosofía de la historia. Por lo contrario: esta nueva problemática subraya y acentúa el fracaso de la filosofía. Pero nada más difícil que la inversión de perspectiva: poner lo posible en lugar de lo real, cuando lo posible parece obstruido, y lo imposible gravita con todo su peso. El de la historia.»²³

4.2 Historia y filosofía

A lo largo del tiempo, a la actividad filosófica le ha correspondido recuperar, analizar, discutir y dictaminar todo o casi todo lo concerniente a las preguntas y respuestas que toda formación sociocultural de dimensiones históricas ha sido capaz de formular respecto de su propio ser, su saber, su quehacer y su destino. Motivo suficiente para explicar el hecho de que la pregunta por la historia —y, por lo tanto, la construcción de una idea de la historia o de una conciencia histórica—, siendo fundamentales, hayan sido asumidas y respondidas tradicionalmente por aquella, la que, a través de su consideración reflexiva, por una parte ha tratado de superar teóricamente los hiatos que separan en planos diversos e incommensurables las formas en las que la historia se muestra y se practica socialmente; mientras, por otra, se ha hecho cargo de las preguntas que inquietan por el origen, el sentido y el fin de la historia porque esta, reducida a su configuración y su práctica cognoscitivas, ha sido incapaz de responderlas. De manera que la filosofía y la historia han mantenido, se repare o no en ello, una relación estrecha, permanente y en muchos casos esencial, en cuanto ha sido igualmente importante para la mayor parte de las

²³ Lefebvre, Henri. *La violencia y el fin de la historia*., Buenos Aires, Leviatán, 1986, p. 111.

fórmulas y leyes cada vez más complejas, exactas y regidas por el principio de simplicidad, reafirma la concreción externa y meramente fenoménica de sus objetos, lo que lo entrapa en el «mero representar».

En contraste, las ciencias del espíritu no son exactas, ni responden al principio de simplicidad. El número y la calidad de sus uniformidades es sumamente escaso, mientras las pocas leyes que ha podido establecer son todas ellas vacilantes, inciertas, se enfrentan a la dificultad que comporta la variedad y la heterogeneidad de las «unidades psíquicas» que representa cada uno de los individuos humanos, potenciadas en cuanto estos actúan conjuntamente en la sociedad, y aun más en cuanto la sucesión de generaciones multiplica y complica, enriquece y dificulta el número y el carácter de sus interacciones. «La singularidad, la riqueza del juego de interacciones que aquí se manifiesta no tiene límites. Una cascada se compone de partículas homogéneas de agua que chocan entre sí; pero una sola frase, que no es más que un aliento de la boca, conmueve a toda la sociedad animada de un continente en virtud de un juego de motivos que se produce en unidades puramente individuales»⁵ El mundo histórico, que perfila ya su esencia al hilo de lo estrictamente humano es interactivo, inestable, cambiante; pero la dificultad mayor que enfrenta su conocimiento no es la riqueza de significados vivenciales en los que se manifiesta, sino la necesidad de distinguirse plena y definitivamente del mero representar en el que quedan atrapadas las ciencias naturales. Esto obliga a Dilthey a determinar claramente la diferencia *no de objetos*⁶ sino de procedimientos cognoscitivos. Por una parte es preciso situar los que son pertinentes para la aprehensión, descripción y conocimiento de la naturaleza: abstractos, generales, inscritos en un esquema de causación no comprensible, aunque pensable y explicable. Por otra, los que ensayan los hombres, desde su propio ser interno, para conocer su propio mundo y su propia historia. La clave gnoseológica de este modo del conocimiento está inscrita en la aprehensión de la realidad del mundo desde su captación interna, desde y a través de la vida, específicamente desde la "vivencia" y lo contenido en ella. A esto Dilthey da el nombre de «experiencia interna», cuya importancia reside en el

⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, p.69.

⁶ «Lo que suele separarse como físico y psíquico se presenta indiviso en esa realidad. Contiene la conexión viva de ambos. Somos también naturaleza y la naturaleza opera en nosotros, inconscientemente, en impulsos oscuros; estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes y palabras tienen su objetividad en instituciones, estados, iglesias, institutos científicos. precisamente dentro de estas conexiones se mueve la historia». Dilthey, *El mundo histórico*, p.100

hecho de permitir la formación de un Yo, y porque son esas experiencias las que abren la posibilidad de *concebir* el mundo. A partir de esta formulación, el concebir está estructural y permanentemente atado a las experiencias de la vida; es, de alguna forma, la experiencia misma del vivir como «elevación de la vida a conciencia en el conocimiento de la realidad». Sobre esta base, esto es, sobre la relación entre *vivencia*, *expresión* y *comprensión*, descansa el edificio teórico y conceptual de las ciencias del espíritu y la oportunidad de *comprender* el sentido y la totalidad de la vida y del mundo histórico

La vida histórica crea. Se haya constantemente ocupada en la producción de bienes y valores, y todos los conceptos referentes a estos términos no son más que reflejos de semejante actividad (...) Toda relación duradera entre individuos contiene en sí, de este modo, un desarrollo en el que son engendrados valores, reglas y fines, elevados a conciencia y consolidados en el curso de procesos mentales. Esta creación, tal como tiene lugar en los individuos, comunidades, sistemas culturales, naciones, dentro de condiciones de la naturaleza, que le ofrecen constante alimento e incitación, llega en las ciencias del espíritu a percatarse de sí misma⁷

Para Dilthey esta *antognosis* es la historia. La construcción del mundo histórico parte de la "vivencia" asumida como "nexo efectivo" en el que se encuentran el sujeto y el conglomerado humano y su contexto, pero igualmente su voluntad y sus expectativas, sus relaciones y sus valores, sus bienes y sus obras, sus productos permanentes o sus creaciones emergentes. El conocimiento de cada una de estas creaciones llevado a cabo por la vía de la vivencia, recuperada e interpretada metódica y sistemáticamente, constituye el *corpus* de las ciencias del espíritu. Ciencias, en plural, cuyo objeto no es otro que la historia misma. La posibilidad de las ciencias del espíritu está fundada, así, en la presencia y despliegue de una razón histórica inscrita en la vivencia y sus expresiones volitivas y valorativas individuales o comunitarias. Las que adquieren la cualidad de conocimiento verdadero mediante un esfuerzo cognoscitivo desarrollado a través de la aplicación pertinente de proposiciones y conceptos científico-espirituales capaces de establecer, en cada caso, ese nexo efectivo, esa perspectiva totalizante en donde la conciencia, ya espontáneamente histórica, se eleva al rango de conocimiento histórico. Quien estudia a los hombres, sus sociedades y sus obras, se estudia y comprende científicamente a sí mismo, porque a través

⁷ *ibidem*, p.178.

de la comprensión no se accede a lo externo, sino a lo interno, en donde el que comprende y lo comprendido permanecen en uno y el mismo plano gnoseológico.

Objeto del análisis histórico será encontrar la coincidencia en algo común, que rige la época, en los fines, en las valoraciones, en los modos de pensar concretos. Mediante esto común se determinan también los antagonismos que rigen. Así pues, cada acción, cada pensamiento, cada creación común, en una palabra, cada parte del todo histórico, cobra su significado por la relación con el todo de la época o período. Y cuando el historiador enjuicia, constata lo que ha realizado el individuo en ésta conexión y en qué medida su visión y su acción iban más allá de ella.⁸

A partir de lo expuesto, es posible pensar que Dilthey —siempre un paso adelante aun de sus contemporáneos Windelband y Rickert e inclusive de su discípulo Collinwood—, va mucho más allá en el camino de la fundamentación científico-espiritual del saber histórico apoyado en la crítica de la razón científica, en la reposición de la hermenéutica y en la clara distinción filosófica y metodológica entre explicar y comprender. Con Hegel como modelo, a través del rescate de la categoría de totalidad propone la unidad *real* del mundo, porque ello le permite reconstruir la articulación, que el pensamiento metafísico había destruido, entre espíritu y materia, teoría y práctica, lógica y ética, lo empírico y lo trascendental. De ahí que su distinción entre explicar y comprender no se funde en una determinación meramente ontológica referida a la distinción de espíritu y materia, sino que adopte un tono señaladamente metódico-gnoseológico que le permite disponer en el mismo plano y acto, pero desde perspectivas y con métodos distintos, lo *real* y lo *conocido*. «La comprensión e interpretación es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu. Todas las funciones se concentran en ellas. Contienen todas las verdades científico-espirituales. *En cada punto la comprensión abre un mundo*».⁹

Pero la obra teórica de Dilthey no es sino un inmenso borrador, propiamente un programa de investigación cuyos puntos de arriba no constituyen un trabajo acabado. De hecho, los pensadores posteriores terminaron por hacer a un lado el fruto de su esfuerzo en

⁸ *Ibidem*, p.179.

⁹ Dilthey, *El mundo histórico*, p.229. [subrayado nuestro]. Es de llamar la atención que Alfred Schütz, quien se apoya masivamente en Husserl, y que Berger y Luckmann, quienes se apoya a su vez en Schütz, no se refieran en concreto a Dilthey y, empero, recojan esta frase: «En cada punto la comprensión abre un mundo». Ver, Schütz, A. *El problema de la realidad social*; y Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

cuanto propusieron, tal y como lo hicieron Henrich Rickert y Max Weber en su momento, que al estudio y conocimiento de la historia *todavía* le venían bien las consideraciones propias de la razón práctica, en cuanto todo lo que recogía y consignaba la historia no dejaba de ser una "acción humana" cuyo conocimiento se jugaba exclusivamente entre la correcta dilucidación de los valores culturales reconocibles en la conducta de hombres individualmente considerados y en la comprensión propiamente dicha de los motivos, sentidos e intereses que animaban sus acciones. Entendiéndose por explicación, según aquellos autores, el examen de esos motivos cuando se considera algún evento socio-histórico o cultural en términos colectivos; examen llevado a cabo por el científico social mediante el uso adecuado y metodológicamente controlado de tipos ideales — a su vez reservado preferentemente a una disciplina *científica* como la sociología y no necesariamente a la siempre bisoña y elusiva historia—. Lo que llevaba una vez más la discusión al terreno de una epistemología cortada al talle y dominada por los intereses académico-institucionales del quehacer científico-natural y a la instrumentalización del pensamiento histórico. Sin embargo, quizá la limitante mayor de la tentativa de Dilthey, y la de quienes participaron en la discusión sobre el estatuto científico y metodológico de las ciencias del espíritu —o de las *ciencias de la acción*, como les llamará Weber—, consiste en el hecho de sostener como premisa comprensiva básica que el individuo *aislado*, esa supuesta "unidad psíquica" desde la cual se vive, se experimenta, se aprehende y comprende la realidad, constituye la parte determinante y activa de la amplia, compleja y a fin de cuentas inabarcable relación-mediación práctico-natural y práctico-social («forjadora de mundo y de cultura»); relación-mediación cuyo tratamiento teórico constituye una destacable ausencia al interior del *corpus* del pensamiento historicista, de la llamada sociología comprensiva y de sus secuelas lingüístico-hermenéuticas, porque para todas estas posturas la realidad se produce, individualmente, a partir de la pura conciencia, y socialmente en y través del lenguaje con preeminencia a toda forma de trabajo, es decir, de relación práctica entre hombres y cosas. De manera que la pregunta por las condiciones de posibilidad práctico-material e histórico-social de dicha construcción no llegó jamás a formularse.¹⁰ En todo caso, los argumentos historicistas, presentistas o comprensivos que pretenden sostenerse en el *individualismo metodológico* se muestran del todo inadecuados

¹⁰ *infra*, Capítulo 5.

en un amplísimo espectro en el que caben tanto ideas de carácter místico-religioso como crítico-revolucionario, es posible mencionar, iniciando por el lado místico y terminando en el extremo revolucionario, a Arthur Lovejoy, José Ortega y Gasset, Daisaku Ikeda, Francis Fukuyama, Karl Lowith, Agnes Heller, John Ralston Saul, Alan Finkielkraut y varios tipos y generaciones de marxistas, concluyendo con Perry Anderson y Antonio Negri.⁴⁴ Es perfectamente natural que el acomodamiento de autores de tan variada y aun opuesta filiación política y posición filosófica levante más de una protesta. Sin embargo, si recorremos detenidamente el elenco de problemas a los que en lo general aquellos aluden y atienden y la cotejamos con el listado de la página anterior, es imposible pasar por alto la presencia de uno o de varios hilos conductores comunes: «El filósofo especulativo», escribe Henri Lefévre, «interroga lo posible, y advierte la revelación de lo real»⁴⁵ Es decir, no interroga por el pasado o por el presente sin más, sino por su función de “preparación evangélica”, de historia viva que se resuelve, en el plano de una realidad en devenir, como anhelo, búsqueda, construcción o cancelación del futuro.

Sin embargo, hasta aquí no hemos dado un paso más allá de la formulación de un problema cuya manifestación más evidente es lo que los historiadores y teóricos de la historia llaman “intrusión” de la filosofía en sus asuntos y lo que estos, por su parte, a veces entienden como una suerte de relevo cooperativo al que consideraron en un tiempo imprescindible, en otro meramente circunstancial y, en la actualidad, algunos de ellos ya juzgan obsoleto, gratuito o pernicioso. Aunque sería más correcto decir que hasta ahora solo hemos formulado la mitad del problema, dado que nada garantiza que dicha intrusión/cooperación de la filosofía en los asuntos de la historia haya aportado elementos a la solución de sus problemas, o cuando nos percatamos de que regularmente ha

⁴⁴ Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Harvard University Press, 1964. José Ortega y Gasset, *La historia como sistema* y *Del Imperio romano*. Madrid, Revista de Occidente, 1941. Daisaku Ikeda, *El nuevo humanismo*. México, FCE, 1999. Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1994. Karl Lowith, *El hombre en el centro de la historia. Bolam e filosofía del siglo XX*. Barcelona, Herder, 1998. Agnes Heller, *Filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona, Gedisa, 1999. John R. Saul, *La civilización inconsciente*. Barcelona, Anagrama, 1997 y *Los bastardos de Voltaire. La dictadura de la razón en Occidente*. Santiago, Andrés Bello, 1998. Alan Finkielkraut, *La memoria vana. Del crimen contra la humanidad*. Barcelona, Anagrama, 1990 y *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona, Anagrama, 1998. Antonio Negri, *Fin de siglo*. Barcelona, Paidós, 1992. Perry Anderson, *Campos de batalla*. Barcelona, Anagrama, 1996 y *Los fines de la historia*. Barcelona, Anagrama, 1998.

⁴⁵ Lefévre, H. *op.cit.* p. 207.



sucedido lo contrario: que la filosofía, si bien ha sido capaz de cubrir sustitutivamente lo que a la historia y a la conciencia históricas corresponde en ciertos aspectos discretos del proceso de configuración y desarrollo de las formaciones racionales (por lo que respecta a las preguntas que interrogan sobre el origen, el sentido y el fin de los eventos históricos que dotan con una figura y una autoconciencia definidas a las sociedades que preguntan por ellos), en otros ha fracasado por completo. Formulado de manera esquemática, este fracaso consiste en la incapacidad de la filosofía para disponer en el plano adecuado y resolver previa y satisfactoriamente las interrogantes sobre el conjunto de principios racionales que a su vez hacen posible preguntar por el sentido de la realidad histórica, sin caer en especulaciones de corte escatológico, en el círculo gnoseológico tradicional o en las circularidades hermenéutica o lingüística contemporáneas. Esta limitación del pensamiento filosófico se manifiesta, entre otros muchos ejemplos posibles, en la persistente e irresoluble discusión sobre temas de acusada consistencia metafísica —o que adquieren esa cualidad por el tipo de abordaje que convocan cuando se formulan *desde* la filosofía afirmativa o la historiografía— en donde asuntos como la “realidad” del pasado, la “presencia de los muertos” o lo que de “legítimo” o “ilegítimo”, “posible” o “imposible” hay en el intento historiográfico de “revivirlos”, constituyen la agenda de toda una legión de pensadores que se asumen abierta o solapadamente como historicistas, presentistas, hermenéuticos o narrativistas —posturas que, de acuerdo con nuestra consideración y análisis podemos caracterizar como derivaciones subjetivistas del empirismo clásico—. ³⁵ Lo que afecta radicalmente toda consideración teórica sobre la historia por cuanto priva al pensamiento histórico de los elementos filosóficos que a su vez le permitirían abordar y eventualmente resolver los vacíos, malentendidos y no dichos que gravitan en torno del estatuto ontológico, epistemológico e ideológico de todo cuanto puede ser reconocido con la palabra historia.

³⁵ Ortega Esquivel, Aureliano, “El fetichismo de la historiografía (y su secreto)” en *Crisis de la razón histórica*, Universidad de Guanajuato, 2000, pp. 185-238.

4.3 Un caso ejemplar

En la introducción a un viejo y célebre trabajo, Robin Collinwood¹⁶ esbozó la posibilidad de identificar el *problema* de la historia a partir del tipo y los límites de la relación que ésta sostenía con la forma dominante del saber que le había sido en cada caso contemporánea. Así, de manera un tanto esquemática pero aceptable, Collinwood sostenía que la matemática, la teología y la ciencia —formas del saber que asociaba alternativa y consecutivamente a la antigua Grecia, la primera, al mundo cristiano-medieval, la segunda, y a la modernidad, la última—, habrían dictado cada una de ellas en su momento una forma general del saber en donde la historia no cabía por completo (o acaso no cabía en forma alguna). Por una parte, se argumentaba, en razón de que la teoría del conocimiento, la estructura, los temas y los métodos de aquellas ciencias no fueron nunca adecuados al conocimiento de algo tan distinto al número, a Dios o a la naturaleza como los hechos que constituyen el pasado humano, por otra, en virtud de que la historia misma, ejecutora de una práctica cognoscitiva todavía marginal y rudimentaria, no había alcanzado el grado de desarrollo suficiente para empezar a preguntarse por sí misma y por las peculiaridades que la caracterizan. En el fondo, ambos argumentos descansaban en una formulación no explícita que confería a la historia el doble cometido de ser, al mismo tiempo, un conocimiento *científico* y una forma peculiar de *autoconciencia* filosófica cuyo escaso desarrollo y su torpeza metodológico-discursiva no producían más problemas que los concernientes a la autenticidad de sus fuentes documentales o a la plasticidad de su escritura. En el siglo XVIII, sin embargo, la historia empezó a ser objeto de cuestionamientos críticos «porque fue entonces cuando la historia comenzó a perfilarse como una forma particular de pensamiento que no se parecía ni a las matemáticas, ni a la teología, ni a la ciencia»,¹⁷ ya que el conocimiento histórico por fin postuló un objeto dotado de peculiaridades propias: *el pasado*.

¹⁶ Collinwood, R.G. *Idea de la historia*. México, FCE, 1952, pp. 12 y ss.

¹⁷ *Ibidem*, p. 15.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

El pasado, en efecto, constituido por acontecimientos particulares situados en el tiempo y en el espacio, pero que ya no acaecen, no puede aprehenderse por el pensamiento matemático, porque ese tipo de pensamiento aprehende objetos que no tienen situación espacial en el espacio y en el tiempo, y sucede que precisamente por esa falta de situación espacio-temporal es por lo que son cognoscibles. Tampoco puede aprehenderse el pasado por vía del pensamiento teológico, porque el objeto particular de este tipo de pensamiento es un objeto singular e infinito, en tanto que los sucesos históricos son finitos y plurales. Lo mismo debe decirse del pensamiento científico, porque las verdades que descubre la ciencia se conocen como verdad al ser encontradas por vía de la observación y del experimento ejemplificado en aquello que en verdad percibimos; pero en el caso de la historia el pasado ha desaparecido y las ideas que nos formamos acerca de él no pueden ser verificadas de la manera que verificamos nuestras hipótesis científicas.¹⁸

Al margen de la ingenuidad con la que todavía se planteaban los problemas del conocimiento en el primer tercio del siglo XX, es destacable en la reflexión de Collinwood el hecho de que, para él, lo único verdaderamente problemático de la historia se plantea y resuelve exclusivamente en el espacio del pensamiento, el que igualmente identifica con el conocimiento y con la dilucidación de pautas y problemas concernientes a la aprehensión y explicación de "objetos", aun cuando en su formulación definitiva dichos objetos constituyan el conjunto de la "mente humana". Es decir, para Collinwood y para numerosas generaciones de historiógrafos y filósofos posteriores, la historia es «una forma particular del pensamiento» que, como ya se ha dicho, no se parece a las matemáticas, a la teología o a la ciencia natural, pero cuya originalidad *no es tanta* como para provocar preguntas de índole distinta a las que ya se hacían los científicos del siglo XVI acerca de las relaciones entre «la mente humana, en cuanto sujeto, y el mundo natural de las cosas situadas espacialmente en torno de ella, en cuanto objeto»,¹⁹ excepto el que sus propios objetos constituyen una suerte de realidad que *ya no acaece*, que está situada en un espacio y un tiempo concretos, pero *pasados*, y cuya verdad no está sujeta a experimentación o prueba fáctica porque se trata de algo eminentemente *subjetivo*. En consecuencia, apunta Collinwood, el planteamiento y la solución de los problemas propios de la historia, referidos únicamente a su naturaleza, sus objetos y sus métodos, requieren una teoría del conocimiento ciertamente distinta de aquellas que, en su momento, fundamentaron y justificaron las formas de pensamiento matemático, teológico o científico, pero a la vez lo suficientemente parecida para no desdibujar críticamente el espectro gnoscológico que

¹⁸ *ibidem*, p. 15.

¹⁹ *ibidem*, p. 14.

subyace y hace presuntamente conmensurable a toda forma de conocimiento. Una teoría del conocimiento, pues, capaz de abrir una inquisición especial «cuyo propósito fuese el estudio de semejante problema o grupo de problemas, a saber: los problemas filosóficos creados por la existencia de la actividad de la investigación histórica organizada y sistemática»,⁴⁰ pero que no pone en cuestión, porque simplemente para ella no es problema, las condiciones generales y concretas de la actividad de la investigación y del conocimiento mismo. Tal inquisición, se concluye, «puede con justicia reclamar el título de filosofía de la historia» en razón de que a la filosofía, y solo a ella, concierne el tratamiento de las dificultades que asaltan al pensamiento cuando este rebasa el umbral de la inconsciencia, cuando se peca del esfuerzo que cuesta hacerles frente y reflexiona sobre el mejor modo de superarlas. «De esta manera, pues, la temática de la filosofía, en cuanto que ésta es un desarrollo organizado y científico de una auto-conciencia, depende periódicamente de la problemática particular que, en un momento dado, presenta dificultades especiales.»⁴¹ Y sucediendo que en nuestra época es la problemática histórica la que en su peculiaridad respecto de la ciencia natural ofrece problemas especiales «creados por la existencia de la investigación histórica», será a la filosofía de la historia, constituida como estudio especial de dificultades especiales, a la que corresponde la formulación de una respuesta.

Una vez más sería posible reconocer en las afirmaciones anteriores los límites que a sí mismo se impone el pensamiento histórico cuando se circunscribe al conjunto de preguntas que interrogan por la historia únicamente en términos del conocimiento histórico, dejando fuera del cuestionario tanto lo que la historia misma es en tanto experiencia, tradición y autoconciencia, como lo que a la crítica del conocimiento mismo corresponde —y que Collinwood asocia únicamente a la actividad gnoseológica de la filosofía—. En efecto, parece que Collinwood no va más allá de Dilthey o Weber en cuanto, para todos ellos, lo específico del conocimiento histórico es que su objeto de conocimiento no es el hecho sino el pensamiento que lo anima, en el que creen ver algo distinto, dada su “naturaleza subjetiva”, a cualquier otro objeto de la ciencia natural, sin percatarse de que el proceso de abstracción teórico-metodológico mediante el cual efectivamente aquel objeto se produce, no cambia un ápice su cualidad de objeto, de “cosa” frente a la conciencia que

⁴⁰ *ib.* p. 16

⁴¹ *ib.* p. 14.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

lo examina, de evento aislado de la realidad viva en la que se efectúa y cobra su valor y su sentido. Frete a ello, de nada valen los pronunciamientos a favor de la identidad de lo que se conoce y el que conoce o la apelación a un ámbito interno común propio de la naturaleza humana, dado que, en cuanto se señala, recorta y tipifica, todo fenómeno observable, así sean las motivaciones más recónditas del alma, adquiere la calidad de algo externo y ajeno a la mirada que lo escruta.

Sin embargo, más allá de la ingenuidad afirmativa y conservadora que colorea la argumentación, encontramos en ella un tropiezo, un pequeño pero perceptible desplazamiento hacia problemas cuyo valor y naturaleza rebasan las capacidades y las intenciones filosóficas y epistemológicas de Collinwood, pero que éste no puede ocultar o reprimir del todo. Nos referimos al hecho de que, a la sombra de aquello que efectivamente se pregunta, aparecen dispersa y fragmentariamente los espectros de un problema mayor. De un problema *filosófico* mayor que Collinwood pergeña en por lo menos un par de afirmaciones que a primera vista parecerían únicamente reforzar el argumento acerca de la necesidad de una teoría del conocimiento para la historia ya desarrollada, pero que no dejan de señalar, tras la insistencia en la peculiaridad que debería de distinguirla, el argumento, fuerte, de que en tanto las teorías al uso le han sido y le son impertinentes, negativas y contrarias, sería necesario no sólo deslindarse de ellas, sino *crear* otras; no sólo a partir de lo que en términos de horizonte de aprehensión y expresión cognoscitiva la propia historia aporta, sino en razón de que aquellas excluyen toda consideración de corte verdaderamente histórico.

Las teorías del conocimiento, pues, hechas para dar razón del conocimiento matemático, teológico y científico no incluían los problemas especiales del conocimiento histórico, y si se postulaban como teorías capaces de dar razón de todo conocimiento era porque en realidad implicaban la imposibilidad de todo conocimiento histórico.⁴²

Aquí sería preciso cuestionar severamente a Collinwood por lo que respecta a *lo que no dice* sobre las condiciones teóricas, filosóficas y propiamente históricas que concurrieron en la dialéctica de la imposibilidad/posibilidad del pensamiento histórico, porque de ellas tendría que derivar, más allá del tratamiento especial y aislado de la historia «hasta que

⁴² *ibidem*, p. 15.

[esta] logre formular una demostración independiente acerca de cómo la historia si es posible», una crítica, profunda y radical, del conocimiento occidental y de la filosofía de la historia misma. Porque lo que Collinwood no explica es cómo y por qué en el seno de una racionalidad que lo hacía imposible, el pensamiento histórico fue al cabo capaz de existir y de desarrollarse hasta el grado de competir con el conocimiento científico-natural, y aun postularse como su relevo. Ciertamente, el cuerpo mismo de su libro, formado a partir de la descripción más o menos pormenorizada del progreso del pensamiento histórico a través de las ideas de sus autores emblemáticos, tendría que cumplir dicha función, si no fuera el caso que, como corresponde a su idealismo, Collinwood afirme *que el mundo marcha sobre su cabeza*, que la historia es historia de la mente humana y que «no puede haber historia de otra cosa que el pensamiento»,⁴¹ por lo que la consideración racional del pensamiento histórico debe hacerse única y exclusivamente a través de la historia del pensamiento mismo.

En los términos que hemos venido aplicando a lo largo del presente trabajo, podría decirse que Collinwood, aun cuando queda preso en el círculo de la filosofía del conocimiento que él mismo denuncia, percibe claramente que las determinantes básicas de las tres formaciones racionales que sucesivamente han dominado el horizonte de la cultura y el pensamiento occidental no conciben un lugar para la historia, o, dicho en sus palabras, «llevan consigo la implicación de ser imposible el conocimiento histórico», lo que imprescindible, más allá de una crítica del pensamiento histórico, la necesidad teórico-filosófica de una crítica histórica de la razón contemporánea. Situándose en la línea de pensamiento que enlaza las formas primitivas del historicismo con las versiones al uso de las filosofías idealistas de la historia, nuestro autor afirma que la historia, bajo la condición de establecer con claridad sus propios objetos, su naturaleza, sus métodos y sus valores culturales y sociales no sólo "es posible" sino necesaria, y más allá, aun apunta hacia las consecuencias que tendría para el pensamiento contemporáneo «una filosofía completa concebida desde el punto de vista histórico» es decir, un pensamiento que se orienta hacia una nueva forma de la racionalidad capaz de concebir, organizar y efectuar el conocimiento *a la manera de los historiadores*.

⁴¹ *ibidem*, p. 291.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En una primera aproximación a la contribución de Collinwood, tenemos a la vista una formulación que explica la ausencia de la historia en el seno de las formaciones racionales precedentes en razón de que éstas fueron capaces de concebir y explicar una realidad dotada de sentido sin el concurso de un saber a la sazón no prioritario y poco desarrollado. Sin embargo, una lectura más atenta nos indica que esa ausencia no es circunstancial, sino se asocia a la imposibilidad estructural de pensar históricamente en y a partir de las pautas dictadas al saber general por el saber matemático, teológico y científico natural en tanto sus campos, sus objetos y sus métodos son completamente ajenos y distintos al saber histórico, en cuanto éste postula, como su campo, el pasado, como su objeto, la mente humana, y como su método, la imaginación y la recreación intelectual.⁴⁴ Pero que no se queda ahí porque su esfuerzo, desarrollado ya no en el espacio del conocimiento histórico sino en el seno de la filosofía de la historia, tendría que incidir en el espacio de la filosofía misma, al llevar a su seno un conjunto de problemas, objetos y procesos cognoscitivos inéditos pero determinantes en y para *toda* forma del pensar. Asistido por la evidencia de que a partir de la reflexión gnoseológica llevada a cabo por los grandes pensadores de la modernidad científica «la filosofía de la ciencia ya no era una rama particular de la investigación separada de las otras» sino que había permeado a todas las demás y había producido «una filosofía completa concebida toda ella con un espíritu científico», Collinwood presume que una nueva propuesta acerca del saber en general deberá considerar adecuadamente el sentido y la forma del saber histórico *antes* de establecerse como paradigma —si es que no adopta ella misma la forma del saber histórico como paradigma—, ya que a la luz de los resultados alcanzados por la propia filosofía de la historia la nueva filosofía «será una filosofía de la historia en sentido lato, es decir, una filosofía completa concebida desde el punto de vista histórico».⁴⁵

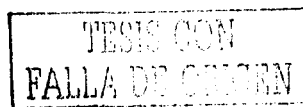
La afirmación que enuncia la peculiaridad del saber histórico frente a las otras formas del saber —misma que no convierte a Collinwood en un pensador del todo original, dado que entre Droysen y Weber había quedado establecido que el saber acerca de la naturaleza y el saber acerca del espíritu marchaban por sendas separadas—, implica, cuando se asocia reflexivamente a la idea de «una filosofía completa concebida desde el punto de vista

⁴⁴ *ibidem*, ver especialmente "Epilegómenos", pp. 201-319.

⁴⁵ *ibidem*, p. 16.

historico» la formulación de una *filosofía de la razón histórica* que desafortunadamente queda en su caso en términos de simple indicación, al verse Collinwood en incapacidad de superar los límites que le fija su propia concepción del saber. En consecuencia, el programa de investigación que eventualmente llevara hacia una crítica de la razón conducida por la filosofía de la historia queda completamente en entredicho cuando a lo largo de la quinta parte de su *Idea de la historia*, los llamados "Epilegomenos", Collinwood recurre a prácticamente todo el repertorio de lugares comunes que sobre la historia ha colectado la tradición historicista, sin llegar siquiera a percibir el hecho de que la realización de su programa implicaba una resuelta y radical *subversión crítica* de los horizontes, conceptos y nociones que ya habían agotado su sentido al estrellarse recurrentemente en el rompeolas del pensamiento afirmativo, y que hacia el primer tercio del siglo XX, frente a los nuevos contenidos de la realidad y de cara al reordenamiento del saber que provocaban las revoluciones científicas, informáticas y tecnológicas del momento, presentaban una consistencia meramente residual. Porque siendo un *clásico*, lo que confiere al libro de Collinwood un fuerte dejo de vejez y anacronismo no es su declarada filiación historicista, sino el repertorio de recursos teóricos y epistemológicos sobre los que pretende construir una idea de la historia cuya originalidad debiera garantizarse por una vía que, en principio, tendría que deslindarse claramente de ellos, eludirlos, salir de su dominio y superarlos; ni más ni menos en razón de que todo aquello a lo que se refiere bajo la denominación genérica de "teoría del conocimiento" esta siendo en ese mismo momento subvertido por las corrientes de pensamiento que ya han abrazado abiertamente el partido de la antimetafísica, en donde, como se sabe, tampoco cabe la pregunta por la historia.

Hemos recurrido al ejemplo de Collinwood porque su *Idea de la historia* conserva un valor y un sentido paradigmáticos al interior de una tradición teórica que ha pretendido hacerse cargo de la historia y sus problemas sin preguntarse acaso por el sentido que sus cuestiones mismas adquieren por el hecho de plantearse y responderse desde los **emplazamientos** filosóficos habituales, es decir, desde los cuestionarios que preguntan por **la historia en términos de conocimiento** y los cuestionarios que preguntan por el **conocimiento en términos de construcción, análisis, desvelamiento o explicación de objetos**; o, como la postmetafísica prescribe, construcción, análisis, cálculo y



verificación/falsación de *enunciados*. Por esas vías se han conducido hasta el presente cientos de intervenciones que inquieren insistentemente sobre los problemas del conocimiento histórico en términos de conformidad o disconformidad con el o los paradigmas cognoscitivos que le son contemporáneos —mismos que habitual y alternativamente se localizan en el ámbito del saber científico, del quehacer literario o, como afirman los teóricos del momento, las dimensiones de “la escritura” o “la comunicación”—,⁴⁶ sin que exista siquiera la intención de preguntar por la historia de otra forma. Pero, ¿acaso preguntar por la historia de “otra forma” no implica preguntar previamente por el conjunto de condiciones que hacen posible la pregunta misma? Si esto es cierto, preguntar y responder por la historia pasa por lo que al respecto puedan aportar las respuestas sobre el perfil y las características de la formación racional desde la que se elaboran los cuestionarios pertinentes. Especialmente por las respuestas alusivas al complejo paradigmático que sirve de base a la idea de sí misma que a dicha formación racional le es dado formular a través del conjunto articulado de sus elaboraciones teóricas, aunque este esfuerzo se resuma fundamentalmente en sus elaboraciones filosóficas.

⁴⁶ Como ejemplo cabe mencionar la intervención de Guillermo Zermeño, la que a pesar de sus innumerables virtudes permanece anclada al interior del “giro lingüístico”, de la consideración de la historia como “ciencia” y de la postura epistemologista y comunicativa que considera básico “aislar” el conocimiento histórico de toda dimensión memorativa o vivencial para situarlo en el plano, que se presume “neutro”, de la “comunicación escrita”. O que considera pertinente la “crítica” a la filosofía de la conciencia como posibilidad única para dejar atrás las contradicciones en las que incurre la epistemología tradicional cuando pregunta por el conocimiento histórico, sin tener en cuenta que dicha crítica, si bien dá por resueltas las aporías de aquélla, insiste en la separación metodológica de las tres dimensiones fundamentales de la historia. «A diferencia de la memoria vivencial, en la historiografía se trata de la facultad de reproducir ideas o impresiones sobre el pasado proyectadas hacia el futuro, no en el medio de la conciencia sino en el de la comunicación escrita (...) Por lo tanto, para entender el funcionamiento de la historiografía moderna necesitamos aislarla del funcionamiento de la memoria psíquica o vivencial.» Y más adelante: «Una epistemología de la comunicación ha permitido un acercamiento más complejo al carácter de las fuentes documentales de la historia. Este movimiento de crítica frente al callejón sin salida de la epistemología tradicional puede englobarse en la noción de giro lingüístico o comunicativo». Zermeño, Guillermo, *op. cit.*, pp. 28 y 129. La comparación de ambas intervenciones indica que en uno y otro casos, a pesar de los años que las separan y de la pretendida irreductibilidad de las posiciones desde las que se enuncian (la filosofía de la conciencia en el caso de Collinwood y el giro lingüístico-comunicativo en el caso de Zermeño), sus autores no pueden salir de las consideraciones sobre el estatuto, la estructura y las funciones socioculturales de la historia *dominantes* al interior de las formaciones racionales que les son contemporáneas, ni apelar a otros criterios y herramientas comprensivas que no sean los que el medio filosófico y el medio historiográfico académica y socialmente consagrados les proporcionan y prescriben. Sin embargo, como trataremos de mostrar en el capítulo siguiente, el giro lingüístico, amén de eludir recurrentemente toda traza de crítica social y de conservar un insistente perfil afirmativo —lo que deja fuera de su cuadro problemático toda pregunta sobre el lugar, el estatuto y función de las *distintas* formas de la historia al interior de la racionalidad contemporánea—, obstruye de antemano la formulación de un cuestionario verdaderamente crítico en cuanto igualmente *reduce* la pregunta por la historia a un asunto de “conocimiento”, “escritura” o “comunicación”.

5. La historia y los límites del pensamiento afirmativo

5.1 La historia y la formación racional contemporánea

Y cualquier otro vendrá a refinar aún más, a anunciar lo mejor de lo mejor, o sea el fin del fin, el fin del final, porque el fin siempre ha comenzado ya...

JACQUES DERRIDA

1

A lo largo de los últimos treinta años, las elaboraciones teóricas abocadas al conocimiento científico o simplemente narrativo de la realidad histórico-social fueron el blanco de una severa crítica y el objetivo específico de una profunda actividad deconstructiva. El motivo de esta ofensiva se apoyaba en la idea de que la modernidad, y junto con ella la totalidad de sus saberes y discursos, había llegado a su "fin"; que era entonces necesario olvidarnos de aquellos grandes relatos que en su momento le dieron fisonomía propia a toda una época para asumir, como respuesta categórica a los problemas teóricos o prácticos del presente, posiciones débiles o irónicas que glosarían un estado de cosas en el que ya no rigen ni los paradigmas, ni los valores, ni las expectativas que habían conducido o normado tanto las prácticas sociales anteriores como sus estrategias teórico-discursivas. El mundo moderno —se afirmaba con cierto regocijo reaccionario— transita hacia una nueva realidad que todavía no tiene rasgos claramente delineados, pero que ya se puede llamar *posmodernidad*. Al fin de la modernidad, se decía, corresponde el fin de su razón o de su racionalidad, tanto como el fin del conjunto de los discursos discretos que infructuosamente trataron hasta ahora de aprehender, comprender o explicar los procesos y eventos histórico-sociales que le dieron forma: la filosofía, la historia, la sociología, el

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

psicoanálisis, la política, las ideologías... Discursos y relatos que a partir de la deconstrucción de sus fundamentos y principios habrían manifestado su metafísica, su autoritarismo, su unilateralidad, su totalitarismo; siempre bajo la denuncia de que el emplazamiento humanístico o historicista de todos y cada uno de ellos respondía necesaria e inevitablemente al ser, al hacer y al conocimiento de un conjunto de instituciones, prácticas y formas de vida social y cultural en vías de extinción o ya afortunadamente superadas. Expresiones de la experiencia humana a las que se consideraba otros tantos estadios en el camino de la libertad y del progreso, la mayoría de aquellas habrían perdido su sentido o su razón de ser al revelarse el carácter masivamente metafísico (finalista, teleológico, escatológico) del complejo paradigmático que les servía de soporte y de coartada: la filosofía moderna de la historia. Relato edificante que en su mejor momento unificó en el discurso del progreso la mejor y más representativa autoconciencia de la modernidad, pero que ahora ocultaba tras una densa malla de lucubraciones doctrinales que toda la libertad y el progreso posibles habían sido ya alcanzados y realizados por el mundo contemporáneo a través de la técnica sin el concurso, ni el recurso, del Hombre, la Razón, la Justicia o la Historia. Fundado en principios metafísicos y dominado por las ideas de la Ilustración —cuyos rasgos distintivos eran la exageración y las absolutizaciones— en los hechos el discurso filosófico de la modernidad se habría resuelto en su contrario; la factura moderna del saber, como glosa interminable del *no-Ser*, deriva en un engaño, en enmascaramiento; su racionalización extrema, como en Auschwitz, se resuelve en tragedia. La filosofía, ahita de saber histórico¹ y deslumbrada con su propia luz, había hecho promesas excesivas.

Al interior de esta ofensiva general fue particularmente violenta y espectacular la campaña político-publicitaria desatada en contra de la historia. Demostrar “con el insuperable ejemplo de los hechos” el “fin de la historia” fue el objetivo que unificó en una nueva *Santa Cruzada* a los publicistas liberales de todo el orbe, quienes dieron cima a su tarea afirmando que la desaparición del socialismo real probaba, sin ningún género de duda, que todo cuanto había inscrito la modernidad en su programa de transformación social bajo las denominaciones simbólicas del Progreso y la Libertad había sido ya plenamente alcanzado por las democracias occidentales (a las que ahora se sumaban entusiasmadas las

¹ Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989, p. 111.

naciones ex socialistas recientemente liberadas), por lo que cualquier demanda social de libertad posible o de progreso efectivo, en su sentido originariamente moderno, no sería sino una excentricidad o un despropósito saturado de nostalgia y utopismo. Ya que los relatos de emancipación perdían igualmente su razón de ser y su asidero práctico-doctrinario en atención al triunfo material de la técnica y al triunfo político de Occidente, se hacía no solamente innecesario, sino inútil, tratar de pensar o de cambiar el mundo en cualquier sentido que no fuera igualmente posmoderno. La argumentación era sencilla y directa: la modernidad ha sido una época de grandes transformaciones sociales cuyo espíritu ha estado dominado los últimos doscientos años por el consenso de que el interés individual, el libre mercado y la democracia representativa son las formas últimas —y tendencialmente completas— de la socialidad humana, y que alcanzadas éstas (o por lo menos su consenso a nivel mundial) toda lucha, toda apuesta por su realización es un absurdo o un abuso doctrinario que no toma en cuenta el hecho de que el cambio ya tuvo lugar, y que este ha sido a favor, precisamente, de la idea liberal y democrática representada por las naciones occidentales. La historia llega así a su “final” porque todo aquello a lo que se asociaba (las clases sociales y sus luchas, los programas de dominio y transformación social, la querrela por el reconocimiento, la primacía de los ideales, las ideologías) ha sido ya superado, por lo que podemos reconocer el estado actual de cosas como «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad» (Fukuyama).

Aparentemente más compleja (porque utilizaba el aparato erístico-etimológico heideggeriano para hablar “en lenguas” sobre el fin de la modernidad y de su fundamento humanístico), la ofensiva filosófica en contra de la historia, representada por el llamado pensamiento débil, construye su argumentación sobre la identificación acrítica de la historia y la modernidad. Si la Era Moderna puede caracterizarse como «la época de la historia» por inscribir en su ideario la concepción de una progresiva iluminación conducida por el pensamiento racional y por la afirmación de la idea de lo nuevo o del cambio que produce novedades, el fin de la modernidad —caracterizado a su vez por el triunfo de la técnica y la muerte del hombre y asumido como una «experiencia de disolución o acabamiento» (Vattimo)— no puede ser sino el fin de la historia, dado que en la actualidad ya nada se transforma radicalmente ni produce novedades sino deriva, declina o se quebranta. Curiosamente, la descalificación filosófica de la historia compartía con la descalificación

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

politico-publicitaria una idea común: el fin de la historia *pone fin* a la época de las revoluciones y a toda pretensión excesiva de felicidad y de libertad humanas; dado que en favor del realismo es preciso aceptar que nada nos informa sobre su posibilidad y que, además, las absolutizaciones excesivas del tipo iluminista y revolucionario amenazan la conservación de un orden social en donde presuntamente ya existen todas las posibilidades que el mundo, tal cual es, ofrece a la vida y a la libertad.

Esta ofensiva —en sus dos versiones complementarias— en principio apuntaba expresamente hacia la historia considerada como "idea"; es decir, se pronunciaba en contra de todos aquellos relatos grandes y pequeños en donde la Historia, con mayúscula, se identifica con la totalidad de la experiencia humana desplegada en el tiempo y a la que cabría la imputación de un "sentido" siempre trascendental y metafísico, una finalidad y un punto de arribo en el que se realizarían los anhelos más caros a la humanidad, expresados alternativamente en términos de salvación, felicidad, bienestar, justicia o libertad, lo que implicaba para el conjunto del proceso histórico un indemostrable compromiso teleológico y un acusado *escatologismo*. Se combatía así la idea de una historia-proceso en cuyo curso se verificaría «un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta»,² o cualquier otra versión teleológica o abiertamente escatológica alternativa, en donde todas y cada una de las configuraciones adoptadas por las formaciones socioculturales precedentes, aunque particularmente sus instituciones políticas, culturales y morales emblemáticas, habrían representado un momento, un peldaño o un paso hacia adelante en el camino del Progreso —entendido a su vez como derrotero de la humanidad hacia un Destino, que jamás perdió su color providencialista, o como desenvolvimiento objetivo y significativo de una esencia humana plasmada en sus instituciones y sus obras.

Como casi todo lo que han puesto en circulación los pensadores posmodernos cuando se trata de deconstruir un gran relato, la crítica a toda interpretación filosófica de la historia, a su ostensible tono metafísico y a sus evidentes excesos doctrinarios, se ligó estratégicamente al profundo y radical proceso de reconfiguración teórica y discursiva por el que hacia lustros atravesaban el conocimiento histórico y la disciplina historiográfica. Es posible probar que la historia como conocimiento y como práctica escriturística ha sufrido

² Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*. México, FCE, 1974, p. 57.

tradicionalmente —y esta tradición puede remontarse a su nacimiento mismo, en Grecia, en el siglo V a C— una serie de crisis teóricas y discursivas asociadas entre otras causas circunstanciales a cierta dificultad estructural para dotarse con principios sólidos; a la total renuncia a participar en una discusión teórica efectivamente fundamentadora; a la falta de asideros epistémicos; a la carencia de una definitiva y exitosa crítica de la razón histórica y, en definitiva, a la articulación intrínsecamente problemática que su propia estructura y constitución teórico-discursiva han mantenido frente a los elementos fundamentales de aquellas formaciones racionales con las que ha tenido relación a lo largo del tiempo y, empero, en cuya constitución ha contribuido de manera definitiva y relevante. Con base en la percepción de que el discurso y el pensamiento históricos atravesaba una vez más por una crisis, los autores posmodernos sumaron su crítica a la que desde hace decenios los científicos y filósofos de la ciencia ya habían emprendido en contra de una disciplina cuya expresión se construye con «naciones dudosamente apropiadas de lo que constituye un sólido conocimiento científico» (Nagel); midieron la pertinencia de su dicho deconstructivo con el fracaso de los esfuerzos reconstructivos que desde las posiciones positivistas, historicistas o narrativistas habituales los historiadores modernos habían ya ensayado y saludaron alborozadamente la emergencia de nuevas formas de “hacer” historia, entre ellas la *Nouvelle Histoire* representada por la historiografía francesa de este siglo —en especial por la Escuela de los Annales— y la llamada “historia cultural”, en donde los autores posmodernos reconocían sus afanes deconstructivos³ y la aplicación de todas y cada una de sus prescripciones antimetafísicas, su antihumanismo, su nihilismo, su apoliticismo y su resuelta filiación conservadora.

Actualmente aquella apuesta teórica (y política) enfrenta una suerte de reflujo sin haber alcanzado por completo, en su primera etapa, la finiquitación de sus propósitos deconstructivos, revelándose profundamente incapaz de sostener indefinidamente la apuesta por el debilitamiento del saber frente al giro fundamentalista, la virulencia y la complejidad histórica que han cobrado los procesos sociales en el último decenio del siglo XX y los primeros dos años del XXI. Hasta aquí, empero, como efecto secundario de una

³ Zermeno, Guillermo, *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*. México, El Colegio de México, 2002, pp. 111-144. Ver asimismo Rioux, J-P y J-F Sirinelli (compiladores) *Para una historia cultural*, México, Taurus, 1998.

TESIS CON
FALLA DE OPIGEN

empresa intelectual que partía de otras iniciativas y buscaba otros fines, las intervenciones posmodernas han hecho explícito el estado de crisis crónica del conocimiento histórico y han puesto de nuevo a discusión la calidad y la pertinencia teórica de sus emplazamientos lógicos, metodológicos y epistemológicos, su rendimiento, sus estrategias discursivas y sus formas concretas de escritura o expresión,⁴ formas de la historia y del saber histórico que, tomando o no en consideración el juicio posmoderno, se revelan esencialmente inadecuadas para decir “qué está pasando” y correlativamente manifiestan su dificultad para renovarse teórica, metodológica y discursivamente.

II

El objetivo general de una investigación metafilosófica sobre la historia —tal como ésta se manifiesta en el seno de la racionalidad contemporánea— consistiría sintéticamente en el examen teórico de la *posibilidad* o la *imposibilidad* de concebir, pensar, describir y criticar lo histórico y la historicidad desde una perspectiva filosófica distinta, alternativa tanto a las posiciones científicistas y positivas dominantes a lo largo de la modernidad como a sus derivaciones discursivas más recientes, en cuyo interior la historia, su idea y el tratamiento teórico-discursivo de que es objeto, enfrentan nuevas condiciones y patrones de producción y significación. Henri Lefebvre plantea así la necesidad de una reflexión metafilosófica, cuando lo que está entre manos es la historia:

El filósofo secreta un cristal (curioso animal abstracto). Ese cristal (casi) transparente, duro y puro, persiste, inalterable. Por su frialdad y su rigor corre el riesgo de figurar en un orden mental y en un orden social represivos. La metafilosofía, por el contrario, desprende, libera temas. Y esos temas, precisamente porque presentan (y no representan) una posibilidad (y no un pasado) se actualizan, pasan a la conciencia social, se conforman en la praxis. Entonces, la obra metafilosófica, por el contrario, desprende, libera temas.⁵

Pero, igualmente, una intervención de tal carácter debería hacerse extensiva hacia la consideración histórica o comprensiva de ese amplio, diversificado y no siempre bien

⁴ *ibidem*, pp. 11-13.

⁵ Lefebvre, Henri, *La violencia y el fin de la historia*, Buenos Aires, Leviatán, 1976, p. 206. Huelga decir que la intención de este trabajo descansa en y a partir de esa posibilidad liberadora.

delimitado esquema de transformaciones, cesuras, desplazamientos y desajustes sociales y culturales que a lo largo del siglo XX, aunque particularmente en sus últimas tres décadas, ha tenido incidencia o producido cambios en la mayoría de las prácticas individuales y colectivas y cuyas consecuencias ya afectan, con todo su peso, a todo el mundo de la vida. la historia contemporánea. En conformidad con dichos objetivos, lo primero de lo que habría que hacerse cargo es la emergencia, a veces irruptiva, de una serie de eventos sociales y culturales que necesariamente dotan a la vida y a la imagen del mundo que se construye socialmente a partir de ella con nuevos escenarios, fenómenos y contenidos, junto con las formas en las que estos afectan el sentido, el lugar y el papel que tradicionalmente han jugado las nociones de historia y de conocimiento histórico, y lo que de una y otro ha señalado, cuestionado o puesto en relieve el discurso filosófico que les es en cada caso contemporáneo. Por otra parte, también tendría que considerarse la presencia, significación e influencia que al interior de las prácticas sociales conservan las actuaciones, las ideas y las instituciones del pasado aun vigentes en un mundo que todavía no ha terminado de cambiar, y en las que han quedado plasmadas viejas ideas, valores y formas de vida que, al oponerse o interactuar con las nuevas, generan un cuadro de la realidad en donde esta se presenta como un claroscuro de verdad y engaño cuyas señas de identidad se asocian a figuras como el vacío, la indeterminación, la ambigüedad, la multiplicidad, la incommensurabilidad, la inestabilidad, la aceleración, la provisionalidad y que igualmente se complementan con nociones que dan cuenta del acabamiento, contundencia, e irreversibilidad de lo que ahora mismo va existe y, paradójicamente, no puede va cambiar —sobre todo cuando se considera la necesidad, el orden, la jerarquía y las funciones esenciales que conservan o han llegado a adquirir algunas instituciones sociales y culturales hegemónicas en las que se reconocen tanto facultades estructurales y sentidos emblemáticos como capacidades transhistóricas—. El tratamiento crítico de estas y otras

Como es posible conciliar dos versiones diametralmente opuestas sobre el carácter de la contemporaneidad, es decir, la inexorabilidad del cambio y la necesidad de no cambiar, es algo a lo que se debe responder en otra ocasión, ya que no atane directamente a las respuestas que aquí y ahora es posible dar a las preguntas sobre el sentido y el destino de la historia. Por lo pronto, dado que ello también concierne a la historia y a su consideración reflexiva o filosófica, es posible pensar en una serie de trampas discursivas que, desestimando o traicionando los principios de complejidad y contingencia y el programa de superación de la metafísica (tal que dicen acogerse los autores contemporáneos), refuncionalizan la vieja fábula dualista de la sustancia y el accidente, en donde lo sustancial correspondería al orden del mundo social, tal y como lo representan las instituciones fundamentales de Occidente: el individuo propietario privado, el libre mercado y el estado democrático —que esencialmente no cambian sino en el sentido de su "mejoramiento"—, mientras lo

aporias pondría tendencialmente al descubierto el estado de perplejidad e inestabilidad que caracteriza al discurso contemporáneo en cuanto se hace cargo del presente y de su pasado histórico y aportaría elementos de reflexión y juicio sobre la intencionalidad (consciente o inconsciente) que subyace a las posiciones de discurso de quienes con ese tipo de equipamiento teórico se proponen aprehender el sentido/sin sentido o simplemente describir los aspectos visibles de la realidad contemporánea. Discursos y posiciones que por lo general se sitúan declarativamente más allá de la modernidad y entre cuyos rasgos comunes y definitorios se destaca el radicalismo con el que señalan o denuncian la obsolescencia de las nociones y paradigmas con los que hasta hace poco tiempo se aprehendían, describían y eventualmente trataban de explicarse algunos aspectos relevantes de la vida social o bien del mundo de la vida en su conjunto; pero a los que definitivamente no renuncian o de los cuales no pueden deslindarse en razón de sus propias limitaciones y compromisos ideológicos.

III

«Lo histórico, he ahí el enemigo.» Así, en términos que aluden a los participantes en una *lucha*, Henri Lefebvre planteaba el problema de la historia hará cosa de treinta años; esto es: cuando la ofensiva posmoderna en contra de la historia y del pensamiento histórico aún no alcanzaba la cima apoteósica que en su momento representaron autores tan menores pero tan célebres como Francis Fukuyama o los personeros del pensamiento débil. Pero que dirigía sus armas en contra de la historia en un contexto filosófico que ya abrazaba alborozadamente las ventajas deconstructivas —“derechistas” diría Lefebvre— del giro lingüístico y el estructuralismo orientadas igualmente en contra del marxismo y del conjunto del pensamiento crítico y revolucionario.

Lo histórico era, pues, el enemigo; no la historia académica ni sus incontables versiones; tampoco el conjunto de conocimientos recuperados, sistematizados, dispuestos y expuestos en el igualmente inabarcable catálogo de textos de y sobre la historia, o mejor

segundo, lo accidental o *contingente*, calificaría el modo de ser de la inabarcable multiplicidad de escenarios y actuaciones en las que se despliega la vida de los hombres, sujetos inexorablemente a la «experiencia del acabamiento» (Vattimo) y a la vieja consigna «todo fluye».

dicho, en las historias de todo cuanto puede ser objeto del saber histórico, junto con sus cuerpos de especialistas, sus claustros, sus intereses institucionales, su estatus académico, su prestigio cultural o meramente mediático. No, no parece ser ésa la historia que se ataca sino aquella otra, la no escrita, la que inscribe su impronta en el decurso de la vida y la conciencia humanas, la historia que según Lefebvre permite al pensamiento abrirse paso hacia el futuro porque percibe, aun a tientas, que hay que salir de ella, a través de ella, hasta alcanzar una conciencia capaz de asumir radicalmente la posibilidad-imposibilidad de la transformación del mundo. Lo histórico, pues, como «momento decisivo de la historicidad, si se procura precisar el concepto: el rechazo de una cultura y de una sociedad, el cuestionamiento de una totalidad (concebida o más bien presentada como tal, precisamente, por la negación global en un momento tal)».⁷ Lucha, ataque, descalificación sumaria de aquellas formas de la historia que eventualmente permitirían la construcción de una conciencia histórica para el presente a través de la articulación y la consideración pensante de la experiencia, la memoria y la actividad transformadora de los hombres.

Se trata, sin embargo, de una lucha completamente desigual, porque los enemigos de lo histórico disponen de todo aquello que desde el seno mismo de la formación racional históricamente dominante, la que corresponde a la fase plenamente desarrollada del capitalismo monopólico, al hablar en contra de la historia, habla a favor de ese dominio. «La crítica de derecha» puntualiza Lefebvre, «utiliza las falencias de la historicidad y la crisis del pensamiento histórico para proclamar la muerte de la historia. Lo que arrastra al nihilismo. Lo que impide la comprensión teórica y obstruye la salida de la historia».⁸ Pero asimismo porque la filosofía, actividad a la que debería corresponder la crítica *de izquierda* de un estado de cosas en donde ha quedado claro que el saber y sus elaboraciones disciplinarias e ideológicas se esfuerzan únicamente por disimular la profundidad de los conflictos —precisamente porque a consecuencia de su renuncia a todo trato con lo histórico y la historicidad no aciertan a comprender el peso de la historia—, tampoco parece ofrecer caminos alternativos o plausibles. Si la historia deviene en la actualidad un problema metafilosófico es porque su consideración pensante se ha estrellado contra los límites en los que se entrapa el tratamiento meramente epistemológico, narrativista o

⁷ Lefebvre, H. *La violencia*. . p. 157.

⁸ *ib.* p. 225.



especulativo del que fue objeto durante casi todo el siglo XX; porque aquélla, desde muy pronto, ya no dependía de la historia de la filosofía ni de la filosofía de la historia, pero tampoco de sus relevos lingüísticos, constructivistas o hermenéuticos contemporáneos. Por el contrario, esta novedosa problemática —y el efecto puramente cosmético que recibe con el trato de las filosofías al uso— solamente subraya el fracaso de la filosofía; esto es, la imposibilidad de pensar lo posible a partir de lo real, cuando lo posible parece obstruido y lo imposible gravita con todo su peso. El peso de la historia.⁹

En las páginas siguientes trataremos de poner en claro por qué en la circunstancia y el estado actuales del quehacer filosófico *no hay cabida* para un pensamiento histórico verdaderamente libre. Habiendo abordado en un trabajo anterior¹⁰ el problema de la disolución de la historicidad y la conciencia histórica en el seno de los *modelos* historiográficos vigentes a lo largo del último siglo, ahora nos abocaremos exclusivamente al examen de aquellos tópicos de naturaleza filosófica que desde la base misma de la formación racional moderno-contemporánea imponen a la historia una impronta y un papel que definitivamente no permiten el despliegue de su particular e intrínseca racionalidad.

5.2 El medio filosófico.

Si nos atenemos al impresionante número de publicaciones, congresos, debates y pronunciamientos alusivos, parecería que la pregunta actual sobre el sentido de la realidad, y junto con ella la discusión sobre el conocimiento del pasado y del presente, han cobrado una relevancia inusitada, aunque es obligatorio matizar esa presunción en varios órdenes. Quizá bajo otros nombres o formatos más acordes con el tono "gran señor" de las

⁹ *ib.* p. 207.

¹⁰ Ortega Esquivel, A. *op. cit.* pp. 185-238..

elaboraciones teóricas contemporáneas,¹¹ pero conservando el perfil de preguntas fundamentales, es posible encontrarlas, efectivamente, como tema explícito o bien como sustento o corriente subterránea de un amplísimo espectro de discursos en el que cohabitan desde la fisiología hasta las teorías de la recepción estética.¹² Hoy mismo, como ya lo decía Engels hace más de cien años, el problema cardinal de toda filosofía, pero igualmente el de toda ciencia, todo discurso teórico y todo acto humano que se pretenda racional o razonable, continúa siendo el problema de la relación entre el pensar y el ser en su formulación más radical, el problema de la constitución, el estatuto, el conocimiento y la transformación de la realidad —aun cuando esto no sea objeto de una declaración abierta.

Sin embargo, las profundas y dramáticas transformaciones sufridas en prácticamente todos los órdenes de la sociedad, la cultura y la vida humanas en el último siglo, y junto con ello la constante y febril reconfiguración de sus prácticas discursivas, han hecho obligatorios diversos cambios, ajustes y desplazamientos en la forma misma de preguntar por la relación del ser y el pensamiento o por el sentido de la realidad. La novedad consiste, en cierto sentido, en el hecho de que tanto una simple declaración en ese terreno como la elaboración de análisis y conceptualizaciones alusivas, desarrolladas en muy distintos campos del saber, ya no depende exclusivamente de lo que desde el interior de la filosofía, tal y como hasta ahora se había practicado, se pueda afirmar, sostener y probar a ese respecto, sino de la capacidad de ésta para hacer concurrentes distintas formulaciones y niveles de conocimientos en un cuerpo de discurso que eventualmente ya no es o ya no parece ser estrictamente filosófico, que *versa* sobre la realidad y presenta contornos definidos y plausibles sin recurrir al apoyo de los esquemas, conceptos y pautas de legitimación de la vieja teoría del conocimiento y que regularmente se abstiene de comprobación empírica alguna confiando en el poderío de una retórica aplastante. Mas, en otro sentido, se asume que el futuro desenlace de este replanteamiento del problema de la realidad dependerá de la habilidad de la filosofía, o mejor dicho, de la plasticidad y

¹¹ Derrida, J. *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México, Siglo XXI, 1993.

¹² Aunque la discusión ha tenido que pagar por ello el alto precio de otorgar credenciales y patentes de corso a una legión de "transdisciplinarios" que sistemáticamente confunden y mezclan sin el sustento teórico adecuado distintos horizontes de saber. Lo que constituye una perceptible devaluación teórica y discursiva que regularmente se oculta tras una impresionante maquinaria conceptual exportada de las ciencias de "punta", preferentemente de la cibernética, la informática, la biología, la neurofisiología y las "ciencias cognitivas". Como ejemplo de esa novísima sofística ver Watzlawick, Paul (compilador), *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa, 1998 y Vilar, Sergio, *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona, Kairos, 1997.



oportunismo que adopten los discursos filosóficos contemporáneos para introducirse, orientar y consolidar lo que desde cualquier otro discurso disciplinario, transdisciplinario o simplemente propagandístico se pueda afirmar sobre el sentido de la misma, mediante la prescripción y el uso terapéutico de un novedoso conjunto de principios explicativos que se presumen neutros, transparentes o siempre interpretables. Nuevas estrategias explicativas que —a diferencia de la vieja lógica, los lenguajes normativos y conceptualizantes y toda forma del conocimiento asumido como representación verdadera de la realidad— fundan su legitimidad en la *aceptabilidad* y en el *consenso* porque provienen de las experiencias concretas de individuos comunes y corrientes inmersos en el flujo de la cotidianidad.¹³ Podría decirse, aunque esto no pasa de ser una conjetura que deberá más tarde confirmarse, que en su configuración actual las formaciones racionales y sus prácticas discursivas, como eco de la norma económica que rige las formas básicas de la socialidad contemporánea, permiten y aun fomentan el “libre comercio” discursivo entre las elaboraciones teóricas y la opinión pública ilustrada y mediática, cuando se trata de presentar de manera asequible al gran público verdades, o simples opiniones autorizadas, de la naturaleza y contundencia que todavía conserva la pregunta por el sentido de la realidad.¹⁴

Esa capacidad y esas habilidades para eludir las determinaciones básicas de la teoría del conocimiento, y probablemente de toda teoría, principalmente la necesidad de problematizar la relación de hombres y cosas y la instrumentalización y mediatización de la verdad —mientras conserva solapadamente su condición de modelo y árbitro de la discursividad mediante el uso discrecional del consenso para la administración de la verdad, pero que ya no tiene aquella apariencia porque en principio se presenta como patrimonio universal del hombre—, las ha encontrado la filosofía contemporánea en la exploración y la explotación exhaustiva del lenguaje, bajo la consideración de que *todo es*

¹³ Ver: Schütz, Alfred. *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona, Paidós, 1993.

¹⁴ El problema de sustituir la búsqueda y la discusión de la verdad con la “generación de consensos” estriba en que, en el ámbito del saber posmoderno, el que tiene más recursos financieros tiene más posibilidades de “colocar” su dicho en un plano general de aceptabilidad. Y si la búsqueda de la verdad ya era desde hace muchos años un asunto de dinero y medios —«pues no hay prueba ni verificación de enunciados, ni tampoco verdad, sin dinero. Los juegos del lenguaje científico se convierten en juegos ricos, donde el más rico tiene más oportunidades de tener razón...» (Lyotard)—, las intervenciones científicas o filosóficas que más allá de la articulación entre riqueza, eficiencia y verdad se asocian, difunden y “prueban” a través de canales mediáticos adquieren facultades extraordinarias para “tener razón” y, junto con ello, el estatuto de verdades incuestionables. Ver Lyotard, Jean-François, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra, 1987, p. 84.

lenguaje. Idea que se complementa con la observación de que ya se vive en «una sociedad transformada cada vez más en un muy sensible organismo de comunicación».¹⁵

No es nuestra intención desarrollar aquí todos los pormenores del desplazamiento del problema de la realidad hacia el lenguaje: nueva *komé* o larga noche "en la que todos los gatos son pardos". No es propiamente nuestro tema ni su diversidad, vastedad y complejidad son compatibles con nuestra disposición y lo limitado de nuestras competencias. Sin embargo, a través de algunos apuntamientos generales es oportuno y posible señalar, así sea provisional y apresuradamente, los límites, las repeticiones, las omisiones y las perplejidades a las que conducen los postulados sobre los que se sustentan la mayoría de las intervenciones filosóficas contemporáneas cuando regresan al viejo tema de la realidad por medio del *fast track* del lenguaje.

II

Como se ha dicho reiteradamente, a lo largo del último siglo, al interior de la filosofía, pero asimismo en el seno de las ciencias y disciplinas históricas y culturales, se formaron e impusieron algunas tendencias o líneas de fuerza críticas que objetaban al pensamiento precedente su proclividad a las totalizaciones arbitrarias, su patrimonialismo respecto a todo lo concerniente a la verdad, su formalismo, su logocentrismo y el papel que abierta o solapadamente otorgaban al sujeto en la construcción, ya práctica o simbólica, de la realidad sociocultural. Cuatro grandes motivos, si seguimos en esto a Habermas,¹⁶ animaban la ruptura con la tradición:

- a) construir un pensamiento *postmetafísico*, propiamente científico, capaz de liberar el conocimiento posible de consideraciones místicas, emotivas o valorales, tal como lo hacían ya las ciencias de la naturaleza cuyo éxito se sustentaba en su método, en su autosuficiencia y su *realismo*;

¹⁵ Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. México, Gedisa, 1986, p. 46.

¹⁶ Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*. México, Taurus/México, 1990.

- b) efectuar un *giro lingüístico* que devolvería al lenguaje su dignidad y lo situaría plásticamente como *el medio sine qua non* la realidad es impracticable e impensable, y que destruiría el primado del sujeto en todo lo que a sentido o significado concierne porque el sujeto sólo es *en* el lenguaje, que en todos los casos lo precede;
- c) el esfuerzo por situar a la razón o la racionalidad en el *procedimiento cognitivo* y no en la indemostrable universalidad de los "principios"; y, finalmente
- d) llevar a cabo la revolución que pondría a la Teoría —siempre requerida de autofundamentación conceptual o especulativa— bajo la tutela de la Práctica, cuyos criterios, ya no de verdad sino de *verificación*, o en su caso *falsación*, se atenderían exclusivamente a la coherencia lógica y a la confirmación o la refutación empíricas.

Este movimiento, descontadas las particularidades de cada autor o cada escuela, especialmente las que distinguen a Heidegger, se había trazado como objetivos generales la transformación de la filosofía en una "ciencia estricta" y, contemporáneamente, el disponer de principios y criterios igualmente científicos y rigurosos como base para la reconstrucción de las llamadas ciencias culturales o ciencias de la acción, ancladas hasta entonces en el historicismo, el psicologismo o la imitación acritica de los métodos de las ciencias naturales. La realización de un programa de tal naturaleza debería fijar como punto esencial de su atención el problema de la relación sujeto-objeto, pero ahora emplazado sobre la pregunta por la *objetividad* y no por la *verdad* del conocimiento. Esto no sólo por el papel paradigmático que en la discusión acerca del sentido de lo real aquel cuestionario había cumplido hasta el momento sin resultados satisfactorios —como asunto hasta cierto punto exclusivo de la filosofía—, sino en razón de las necesidades particulares de las ciencias culturales, cuyo destino se cifraba en su propia habilidad para solucionar el problema de la objetividad a través del examen de las condiciones en las que se estructuraba y operaba su lógica interna y en su capacidad para desterrar de sus consideraciones toda traza de metafísica y juicios de valor.¹⁷ Reconociendo en la formulación tradicional de las preguntas sobre la subjetividad y la objetividad la fuente de

¹⁷ Ver especialmente Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

la que brotaban en torrente incontenible todas las confusiones y callejones sin salida metafísicos en los que se atrapaba a sí mismo un pensamiento que ya no respondía a las necesidades del presente —porque interrogaba desde fuera del conocimiento y las cosas mismas por la unidad, el origen, la finalidad y la legitimidad del conocimiento—, lo primero que había que hacer era desmontar o deshacerse de la pregunta como tal. En el mejor de los casos ésta era irrelevante puesto que el conocimiento posible ya estaba ahí, en la ciencia y en la técnica o incorporado en la prosa mundana de la modernización. En el peor, su formulación sería un sinsentido que no aludía a entidades observables, que mezclaba arbitrariamente tipos lógicos o se hacía ilusiones místicas sobre una finalidad ineluctable que confería un sentido metafísico a todo lo que acaeciera, sin oportunidad alguna de probarlo. En un estadio medio y desde la pregunta que interroga por el *sentido del ser* y no por el ser de los entes, ni siquiera cabría formularla.

Porque por otra parte, con Heidegger a la cabeza, se consolidaba otra línea de pensamiento antimetafísico que pretendía denunciar y sobreponerse al humanismo y su problemática centrada en el sujeto, al conocimiento entendido como descripción argumentativa sobre lo óntico y al solapamiento de la inautenticidad en la que usualmente brega la existencia humana. Forma paradigmática del pensamiento occidental que se remonta a Platón, el conocimiento positivo que la filosofía y las ciencias preconizan como suyo solamente había servido de excusa o de coartada para desentenderse de la pregunta por el ser, obstruyéndola por medio de la pregunta que interroga por el ente. Y que asimismo había mantenido la pregunta por el ser del hombre en la trascendentalidad para eludir su condición de "ser-ahí", de "ser-en-el-mundo" cuya temporalidad estructural lo determinaba como un ser para muerte. Romper con este complejo discursivo que escondía, velaba, ocultaba tras la pregunta por lo dado la pregunta por *el sentido del ser* y por el sentido de la existencia humana, implicaba desmontar sus paradigmas discursivos, contruidos en torno a la relación sujeto-objeto y las lógicas de la argumentación y de la prueba, para proponer una ontología fundamental que fijaba en el lenguaje, y sólo en él, cualquier posibilidad de comprensión —y solamente porque *en* el lenguaje el ser tiene "su casa" y la palabra es lo único que revela al ser—. Para la puesta en acto de esa ontología fundamental Heidegger combinó ingeniosamente el análisis fenomenológico y la hermenéutica ontológica, o si se quiere, construyó una hermenéutica que tomaba de la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

fenomenología su preocupación por el *sentido* de la cosa, desarrollando por su parte la idea de la hermenéutica tradicional de que es posible pensar en la presencia de una comprensión previa a toda autocomprensión del sujeto como sujeto cognoscente (el círculo hermenéutico) para situarse por *detrás* de la exploración categorial y descriptiva de lo óntico y reemprender el camino hacia la comprensión del ser desde una analítica y una hermenéutica *existenciales*. Con ello se obtenía un nuevo concepto de sujeto, el *Dasain*, el hombre como “ser-ahí” y “ser-en-el-mundo”, que disolvía la necesidad de fijar las condiciones de posibilidad de la experiencia desde la trascendentalidad. Y que, entendiendo al mundo no como la totalidad de los objetos de la experiencia sino como plexos de sentido que preceden y conforman el contexto concreto en el que el hombre siempre *está ahí* —la “mundaneidad del mundo”—, no necesitaba siquiera plantearse la relación sujeto-objeto como relación fundamental formadora de mundo.

La indicada relación de fundamentación —escribe Heidegger— de los modos del “ser-en-el-mundo” constitutivos del conocimiento del mundo pone en claro lo siguiente: que en el conocimiento gana el “ser-ahí” un nuevo “estado de ser” relativamente al mundo en cada caso ya descubierto en el “ser-ahí” (...) Pero ni el conocimiento crea *ab initio* un *commercium* del sujeto con el mundo, ni este *commercium* surge de una acción del mundo sobre un sujeto.¹⁸

Como complemento adecuado a esta disolución de la fundamentalidad de la relación sujeto-objeto, Heidegger avanza la idea de que la verdad no es un problema de representación o adecuación concepto-cosa, sino efecto de una revelación o una rememoración. Correlativamente, el problema de la relación hombre-naturaleza también desaparece, casi, sin misterio. El reinado planetario de la técnica, consecuencia inevitable de la modernidad y de la forma metafísica de su pensamiento —un pensamiento fundado en el Sujeto y en una racionalidad que se resuelve por la objetivización de la naturaleza—, clausura toda posibilidad de pensar, y eventualmente transformar la realidad, desde una filosofía y una ciencia fundadas en la substancialización de la relación sujeto-objeto. Por un lado porque el sujeto, el objeto, el conocimiento y las ciencias mismas, son efecto del *dominio* de la técnica y, en rigor, indistinguibles de ésta. Toda insistencia en ese sentido sólo reproduciría la *forma* del pensamiento y el obrar metafísicos en un mundo que ya no es

¹⁸ Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. México, FCE, 1971, p. 75.

estrictamente moderno porque el dominio planetario de la técnica *realiza* absolutamente el programa de la modernidad y la sitúa ante el vacío. De otro, porque tampoco hay nada que esperar. El dominio de la técnica, efectuado como investigación y apropiación unilateral y absolutamente destructiva de los entes, solamente cesa con la destrucción de toda la naturaleza. Mientras eso sucede, porque ineluctablemente sucederá, los hombres podrán seguir preguntando por el ser y por el sentido de su existencia sólo como una experiencia de acabamiento, como salto al vacío. Finalmente, de la *verdad* que pueda haber en ello, se encargarán y dejarán testimonio los poetas.

III

Con el tiempo, y sometidos al desgaste que implican su aplicación, el choque con la fuerza de las cosas y el inevitable roce discursivo, aquellos señalamientos programáticos fueron modificados de distintas formas, han sufrido ampliaciones o recortes y adquirido concreción y espacios a través de nuevas posturas y escuelas de pensamiento que no dejan pasar la oportunidad de enmendar o cambiar enfoques y dispositivos particulares y de configurar versiones muy distintas, y acaso contrapuestas, de lo que en un principio parecían los emblemas definitivos de un movimiento unitario de renovación del pensamiento que llegaría para quedarse. Entre el conjunto de intenciones y finalidades que los filósofos invocaron en su momento para emprender la revisión de las formas en las que deberían encontrar una respuesta pertinente los cuatro motivos originales, aparece en primer lugar la crítica dirigida hacia la rigidez y el dogmatismo con los que fueron formulados y aplicados los nuevos criterios lógicos, metodológicos, analíticos y explicativos imputables al conocimiento, derivados del análisis lógico de los enunciados científicos y ceñidamente solidarios con la matematización del conocimiento del mundo, pero que no respondían a las necesidades del presente. Esta crítica, dirigida básicamente hacia el positivismo lógico y sus secuelas científicistas, hacia el señalamiento, acertado, de que en los marcos fijados de antemano para la consideración estrictamente lógica de los enunciados de la ciencia —o, en su caso, los fijados de antemano para la consideración estrictamente metodológica de los procedimientos cognitivos— no había lugar para la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

pregunta por la realidad, las formas de vida o el mundo de la vida (Husserl/Wittgenstein); pero tampoco aquellos correspondían a una cabal explicación del conocimiento científico como proceso abierto, objetivo, imaginativo y perfectible (Kuhn/Feyerabend), ni permitían, ya en un plano muy modesto, abandonar el círculo de la representación y la pregunta metafísica por la verdad (Rorty). Por otra parte, se señalaban críticamente las limitaciones aprehensivas y comprensivas que seguían afectando a los enfoques estrictamente disciplinarios y monotemáticos desde los que se formulaban preguntas sobre el hombre, la naturaleza y la naturaleza del conocimiento humano que rebasaban ostensiblemente, debido a la complejidad que distinguía a sus objetos, las fuerzas y las capacidades de cada disciplina por separado (Piaget/Morin). Se intentaba igualmente reducir el abismo que la explicación científica del mundo había abierto entre espíritu y naturaleza (Bateson/Bohm) y orientar su reencuentro acotando la impronta reduccionista de la ciencia por la vía universalista de la interpretación (Gadamer) o la re-espiritualización del mundo (Capra). Se cuestionaba la confianza que podía aún otorgarse a la *crítica* como herramienta deconstructiva y se dudaba que la *praxis* social contemporánea conservase alguna vocación transformadora (Lyotard), mientras se rechazaba enérgicamente la idea de que la producción material o el trabajo tuvieran algo que ver en la construcción del mundo o con la construcción de la imagen del mundo que los hombres hacían para vivir en él (Levi-Strauss/Baudrillard). Finalmente, se rechazaban el formalismo y los restos de trascendencia que se habían adherido al pensamiento conceptual y que éste no había sido capaz de resolver o abandonar del todo (Habermas); en especial su recurrente apelación a categorías y construcciones argumentales que revivían el primado de la Razón (Foucault), el sustancialismo y el logocentrismo (Derrida), o el relativismo y el realismo ingenuo (Putnam). Lo que implicaba preguntar una vez más, pero sobre nuevas bases, qué es y cómo se alcanza el conocimiento cuando lo que se quiere conocer es la realidad misma y no su "concepto", su "idea" o cualquier forma de representación —aunque en este segundo movimiento postmetafísico ya no sería común la esperanza en la futura superación de los problemas, sino la envidia y virulencia argumentativas y la vocación liquidacionista o autofágica que caracterizó a la mayoría de sus representantes cuando se refirieron a la filosofía anterior o a la obra filosófica de sus contemporáneos.

Entre lo determinante de la situación por la que atravesó la discusión filosófica a lo largo de los últimos años podemos sumar, mediante un recuento crítico, los nuevos motivos que llevaron a la segunda generación postmetafísica a revisar, modificar o abandonar definitivamente el proyecto de sus predecesores. Como se dijo, la primera generación había dispuesto su intervención a partir de cuatro motivos que animaban a su vez cuatro grandes líneas de acción en las que se sintetizaban las expectativas del pensamiento teórico frente a los nuevos contenidos de la realidad: reconfiguración del conjunto de las elaboraciones teóricas bajo el modelo de las ciencias formales y fáctuales, giro lingüístico, carácter situado y procedimental de la razón y primado de la *praxis* sobre la teoría. Pues bien, a la vista de lo que efectivamente ha sucedido, frente al constatable debilitamiento del primero, tercero y cuarto motivos originales únicamente el segundo, el giro lingüístico, ha refrendado posiciones, ganado adeptos y consolidado una suerte de Frente Amplio (en el que tendencialmente cabe todo, entre el *Levinas* y Rorty), que enfrenta las cuestiones que le plantea la contemporaneidad desde la posición privilegiada que le confiere su dominio teórico sobre el medio que supone incontestablemente dominante al interior de la formación racional contemporánea: el lenguaje. Lo paradójico, estado que parece haberse convertido en la tónica del pensamiento contemporáneo, es que esa posición de privilegio la obtiene el giro lingüístico no a través de la demostración fehaciente de sus habilidades analíticas, explicativas, descriptivas y narrativas —las que indudablemente posee—, orientadas al desciframiento de la realidad contemporánea —a lo que abiertamente renuncia—, sino del ataque masivo y constante al que ha sometido al conjunto de sus viejos aliados desde una amplia variedad de frentes, y a la destrucción sistemática y puntual de sus postulados fundamentales bajo los cargos generales de conservar a trasmano residuos metafísicos, terrorismo racionalista, escatología e iluminismo.

Es cierto que la mayor parte de los recursos teóricos y discursivos con los que se habían configurado las intervenciones filosóficas que dieron cuerpo al primer movimiento postmetafísico provenían de la tradición, y que asimismo las rupturas entre lo viejo y lo nuevo a veces no lo fueron tanto, por tratarse en ocasiones de una simple inversión de perspectivas o una suerte de radicalización de algún aspecto, idea o procedimiento que ya existía previamente, y que operando en circunstancias distintas a las de su formulación original respondía satisfactoriamente a las necesidades del momento de cara a las

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

expectativas teóricas o discursivas que se habían trazado quienes los sustentaban y creían en ellos.

Son ejemplos que vienen al caso, en primer término, el giro hacia el cientificismo que promovió el positivismo lógico, el que se remonta a Comte y Stuart Mill y complementa su idea reguladora apostando a la eficacia analítica y a la pureza discursiva que le prometen las nuevas herramientas lógicas y matemáticas... pero que mantiene como substrato profundo las viejas ideas iluministas de la unidad de la razón y del progreso continuo de la humanidad "hacia mejor" conducida por la ciencia. En lo relativo a la transformación de la filosofía en una ciencia estricta y el mandato de la razón científica que establecía el procedimiento nomológico-deductivo como el modelo que las ciencias practicaban habitualmente y que deberían adoptar las disciplinas que aspiraran a ser ciencia —algo ya cuestionado severamente por la generación anterior— se esgrímía ahora el argumento de que el conjunto de criterios que entonces se consideraban básicos para establecer la científicidad de cualquier discurso descansaba en presupuestos falsos o imposibles, exagerados o no generalizables. La objetividad, ese noble sueño de la razón ordenadora y terrorista sobre el que descansa el cientificismo, descansa a su vez en el supuesto de que es posible desterrar del pensamiento y el quehacer científico todo lo que no sea pertinente a la teoría o que amenace su cohesión y consistencia internas; tal y como pueden hacerlo los juicios de valor, las preconcepciones y opiniones provenientes del sentido común, los valores culturales, la tradición o las consideraciones emotivas, lo que es en rigor impracticable.¹⁹ Frente a todo ello, dirá el segundo Wittgenstein que la ciencia no es más que un juego de lenguaje entre otros juegos de lenguaje, y no es mejor o peor que cualquier otro para dar cuenta de las formas de vida en las que se despliega la existencia humana. En un planteamiento similar, Dewey había dicho algunos años antes: «Una reconstrucción filosófica que librase al hombre de tener que escoger entre una experiencia empobrecida y truncada por una parte y una razón artificial e impotente por otra, aliviaría al espíritu humano de la pesada carga que tiene que sobrellevar.»²⁰

Del otro lado está el marxismo, que recibe de Marx no más que un extenso borrador, una agenda problemática y el señalamiento provisional de unos cuantos principios y que

¹⁹ Son a ese respecto emblemáticos los trabajos reunidos por A. J. Ayer en lo que podría ser el manifiesto del positivismo contemporáneo. Ver A. J. Ayer, (comp.), *El positivismo lógico*. México, FCE, 1965.

²⁰ Dewey, J. *La reconstrucción de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930, p. 132.

convierte en dogma precisamente aquello que debería ser el objetivo de la más necesaria y urgente discusión filosófica, no política: la relación hombre-naturaleza-sociedad ante los contenidos emergentes de la realidad contemporánea. En su caso la falta es más grave, no sólo porque se le levanta el cargo de que bajo su inspiración y guía se engendraron el totalitarismo rojo y el Gulag, sino en atención a la reposición materialista de la escatología cristiana, representada por la filosofía marxista de la historia, que volvía neciamente a proponer el viejo sueño iluminista de la libertad y la felicidad humanas en un mundo que no estaba para eso. Se trata, sin embargo, en ambos casos, el del positivismo y el marxismo, de experiencias intelectuales que en un momento fueron socialmente pertinentes, en razón de las formas concretas en las que su práctica y su discurso formaron parte de un contexto sociocultural que reconocía en ellas, desde posiciones diametralmente opuestas, los elementos básicos de la mejor y más alta autoconciencia a la que podía aspirar ese presente, o, en su caso, la herramienta teórica y práctica que haría, y de facto hacía posible, la transformación del mundo en el sentido del progreso a través de los ensayos liberal-democrático y socialista de reorganización social.

IV

Pero el giro lingüístico, aunque nunca deja pasar la oportunidad de señalar las limitaciones o fracasos sociales y culturales en los que se involucran sus enemigos, no fija como sus objetivos básicos estos aspectos circunstanciales. Como poseedor y usufructuario único de las claves de inteligibilidad que mejor se avienen al trato con la realidad, porque provienen de la realidad misma y no de alambicadas representaciones conceptuales, su intención crítica se dirige hacia los postulados básicos, hacia los principios racionales que sostienen todo el edificio conceptual de sus oponentes; el que a su vez descansa en la respuesta metalísica que ofrece a la pregunta que interroga sobre el sentido de la realidad y el papel que a los hombres les toca jugar en ello. Desde distintos frentes el ataque se concentra en tres puntos: la relación sujeto-objeto en sus versiones subjetivistas y objetivistas, el primado y la universalidad de la razón y del sujeto y el paradigma del trabajo o de la *praxis* como generadora de realidad y mundo. A los que el giro lingüístico

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

opone directa, tangencial u oblicuamente dos principios fundamentales: 1) la realidad es *construida* a partir de *actos y experiencias* humanos; y 2) los límites del lenguaje son los límites de la realidad. Los que se complementan con otros principios no menos importantes: 3) los actos y experiencias que constituyen la realidad únicamente son imputables a *individuos*, cuyas estructuras subjetiva y corporal se construyen y modifican en interacción continua consigo mismos y con otros individuos a través de actos y experiencias compartidas, recursivas y sedimentadas en usos, costumbres e instituciones; 4) los elementos constitutivos de esos actos y experiencias no les *preceden* bajo ninguna forma espiritual o material *independiente*; 5) todo acto o experiencia implica *comunicación*, propone un mensaje o responde a un mensaje; 6) el *medio* en el que se realizan los actos y experiencias individuales y colectivas que constituyen, modifican o explican a la realidad es el *lenguaje*; 7) el lenguaje es un fenómeno originalmente *biológico* que surge de la operación recursiva de coordinaciones consensuales de acciones entre los primates bípedos y se constituye y estabiliza como *red* de coordinación recursiva entrecruzada de coordinaciones consensuales de acciones; 8) los lenguajes gramatical y simbólico son *posteriores* al lenguaje, surgen como distinciones de éste ante la necesidad de tipificar o especificar relaciones consensuales y coordinaciones de acciones en el lenguaje; 9) la realidad no es producto del trabajo material, el trabajo es un tipo particular e históricamente determinado de experiencia comunicativa —orientada a proponer un mensaje o responder a un mensaje a través de la transformación o el consumo de ideas o cosas— que reposa en el entendimiento o el acuerdo previo de quienes lo realizan: la existencia humana *en* el lenguaje precede al trabajo, y 10) la realidad no es ni idea ni cosa, ni efecto de la interacción entre ideas y cosas, sino *comunicación y entendimiento* entre los individuos que la constituyen.²¹

No deja de ser ingenioso responder a la pregunta por la realidad contestando que basta con que nos pongamos de acuerdo sobre lo que aquélla *es* para que esa *sea* la

²¹ Esta apretada síntesis pretende recoger lo esencial de las posturas de los autores más representativos del giro lingüístico, incluidos Habermas, Rorty y los constructivistas radicales. Ver Glaserfeld, Ernst von. "Aspectos del constructivismo radical" en Pakman, Marcelo (compilador), *Construcciones de la experiencia humana*, Volumen I, Barcelona, Gedisa, 1996; Habermas, Jürgen *Pensamiento postmetafísico*. México, Taurus/México, 1990; Rorty, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983 y *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990.

realidad, sobre todo porque así nos ahorramos el enorme trabajo de responder a los problemas y preguntas que trae consigo el *pensar* que la realidad es otra cosa.²² Pero este no es por ahora el punto. En primera instancia, el programa del giro lingüístico se cumple cabalmente en lo relativo a la desestancialización del sujeto y la deslocalización de la razón y la verdad. En el análisis deconstructivo al que son sometidos por el pensamiento postmetafísico, uno y otras aparecen o se revelan como categorías normativas y prescriptivas que forman parte de diversas *estrategias* y posiciones de discurso que aprovechan a su favor las enormes potencialidades del lenguaje filosófico cuando sus mensajes se estructuran en cadenas de enunciados conceptuales y argumentativos (solidarios con aquella red categorial) con la finalidad de describir o explicar cosas y estados de cosas que son así y no pueden ser de otra forma, que siempre son definidas o delimitadas al interior del proceso mismo y sujetas a la legitimidad que les confiere su paradigma explicativo —el que no deja de identificarse como un procedimiento de prueba judicial—. Pero que se presumen *reales* o que forman parte de la realidad con base en su mayor o menor correspondencia con lo que a partir del paradigma tradicional se considera verdadero, sin reparar en el hecho de que la *edad de la verdad* ya ha cedido el lugar, desde Nietzsche, a la *edad de la poesía*.²³ Lo que además exhibe al conocimiento fundado en aquellos principios filosóficos como un ejercicio de arbitrariedades, sin ser más que uno entre otros conocimientos posibles, y denuncia su dominio como espurio en cuanto se invoca el principio que podríamos considerar *central* del giro lingüístico: si la realidad se constituye con *actos* que no son imputables a un sujeto metafísico sino al lenguaje, y si éste se refiere a experiencias subjetivas y no a cosas y estados de cosas, ¿qué mejor que la palabra poética para comprenderla y no el concepto filosófico o científico para imponerla?²⁴ «Que el filósofo esté en el gobierno de las frases» escribía Lyotard, «sería tan injusto como si lo estuviera el jurista, el sacerdote, el orador, el narrador (el poeta épico) o

²² De alguna forma los esfuerzos de Davidson y Putnam en los últimos años han ido encaminados a desmontar los abusos del giro lingüístico a partir de la crítica de lo que el primero llama "subjetivismo" y el segundo "relativismo". Más recientemente, en la reelaboración contemporánea de un trabajo anterior, *Realidad y substancia*, Antonio Escotado realiza una crítica suficiente y acertada de lo que llama «el hechizo lingüístico». Ver Putnam, Hilary, *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Barcelona, Gedisa, 1995; *Razón, verdad e historia*. Madrid, Ténos, 1988. Davidson, Donald. *Mente, mundo y acción*. Barcelona, Ed. Paidós, 1992; Escotado, Antonio, *Realidad y substancia*. Madrid, Taurus, 1997 (ver especialmente el capítulo II "El juicio o el devenir del sí mismo", pp. 75-95).

²³ Badiou, Alain. *Atanifesto por la filosofía*. Barcelona, Cátedra, 1990. p. 49 y ss.

²⁴ *ibidem*, p. 50.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

el técnico. No hay género cuya hegemonía sobre los demás sea justa. El género filosófico, que tiene el aire de un metalenguaje, sólo es tal (un género que busca sus reglas) si sabe que no hay metalenguaje »²⁵

Pero más allá, vistas desde el lenguaje y la categoría de *acto* —rescatada del olvido por el pensamiento anglosajón—, las nociones de sujeto, objeto, realidad, ley, verdad, se desenmascaran como efecto de una serie de hipóstasis y equívocos cuya fuente es el abuso conceptualizante de los lenguajes científico y filosófico, en cuyo desenlace se producen una serie de discursos metafísicos sobre las facultades demiúrgicas del sujeto-hombre, ya trascendentales, ya históricas; la creencia, ingenua, asumida aun por los científicos más aguerridos, en la existencia de las dualidades mente-cuerpo y hombre-naturaleza y la confianza absoluta en la verdad y la razón *únicas*, cuando sobre la vida misma se ha enseñoreado el democrático y liberal imperio de la pluralidad, lo relativo, lo consensuado y lo contingente.²⁶

El doble principio sobre el que se levanta el edificio discursivo del giro lingüístico, a saber: a) la realidad se constituye con acciones y experiencias humanas; y b) los límites del lenguaje significan los límites de la realidad, es el resultado de un largo proceso de discusión y crítica que, en principio, convocó a quienes reaccionaron ante el debilitamiento y franca inconsecuencia del dualismo gnoseológico de corte cartesiano y que asimismo encontraron demasiados problemas en el postulado de la racionalidad centrada en el sujeto, sobre todo cuando lo que a éste concierne como sujeto cognoscente depende de condiciones *a priori* cuyo discernimiento implica el recurso de la trascendentalidad. Ante el fracaso de tentativas que se pretendían sintéticas, como el empiriocriticismo de Mach o el materialismo dialéctico de Lenin, la filosofía *seria*, que ya había optado por las vías del análisis lógico del lenguaje o del análisis fenomenológico de la conciencia, aceptó el reto de dejar definitivamente atrás la metafísica excluyendo rigurosamente de sus cuestionarios

²⁵ Lyotard, Jean-François. *La diferencia*. Barcelona, Gedisa, 1988, p. 182.

²⁶ Rorty, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991. Aunque igualmente suscriben posturas semejantes pensadores como Agnes Heller. Heller, Agnes, *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona, Gedisa, 1999, ver especialmente el capítulo I, "Contingencia". El problema es que dichas posturas generalmente *omiten* que la pluralidad, la relatividad y la contingencia que presumiblemente caracterizan nuestro tiempo sólo son pensables si se pasa por alto lo esencial de la formación racional contemporánea, es decir, si se guarda silencio sobre la condición de dominio hegemónico que el capitalismo ejerce en condiciones de *sistema único* de socialidad; y que éste mismo jamás se detiene a preguntar por el "acuerdo", el "consenso" o "la solución más razonable" cuando se trata de garantizar y perpetuar ese dominio.

toda *pregunta* metafísica. Estrategia que se complementaba con la aceptación, abierta o recelosa, de que todo lo que se podía decir acerca del mundo en sí mismo, es decir, como mundo natural, lo decían las ciencias de la naturaleza de la mejor manera posible, y que todo lo que se podía saber del mundo del espíritu era asunto de las ciencias culturales y sociales, las que fijaban sus límites ahí en donde el historicismo y Dilthey habían fracasado —la esencial centralidad de hombre contra la que ya había reaccionado Nietzsche— para circunscribirse al ámbito discreto de la *comprensión* de las motivaciones subjetivas que en una circunstancia dada animan ciertas acciones humanas. Por supuesto, de acuerdo al desarrollo, estado y posibilidades de nuestra sensibilidad y nuestro conocimiento.

En el curso de esta operación reductiva deberían quedar afuera de los cuestionarios filosóficos precisamente aquellas preguntas que habían generado la mayoría de los desvíos metafísicos y que, por un lado, no se podían responder con los recursos cognoscitivos disponibles (lo que dejaba en claro que la pregunta misma era un absurdo o un sinsentido) o, por otro, que su respuesta concernía a otras ciencias o disciplinas mejor dotadas para ello. Una de estas preguntas incómodas, la que interrogaba por la relación de sujeto y objeto, seguiría siendo considerada fundamental en la medida en que la filosofía conservara como divisa y finalidad el examen y la explicación del problema del conocimiento, lo que abría una disyuntiva: se abandonaba la pregunta, corriendo el riesgo de dejar a la filosofía sin objeto alguno, obligándola a buscar un sucedáneo y a cambiar radicalmente de perfil, o se emprendía una *reconstrucción* capaz de transformar radicalmente los contenidos y la disposición *cara a cara* o de opuestos lineales de un sujeto que no era sino la hipóstasis de cualquier individuo humano y de un objeto que representaba de manera abstracta cualquier cosa o fenómeno natural o práctico, buscando mantener la centralidad de la pregunta sobre la *verdad* (entendida ahora como *verificabilidad*), o de la sabiduría que se expresaba espontáneamente en el lenguaje natural, pero desechando enfáticamente los cuestionarios sobre el origen o la explicación causal del conocimiento, acotando así el riesgo de recaídas metafísicas. El primer camino lo recorrieron las filosofías neo-positivistas y lógico-analíticas radicales. Y, aunque no llegaron muy lejos, pusieron en claro que cualquier pregunta y cualquier respuesta que con *sentido* se pudiera formular y responder sobre la realidad, tenía como límite la realidad misma, y que ésta tenía como límite el lenguaje. Mas eso no era asunto de la filosofía, cuyas tareas quedaban circunscritas a lo señalado por

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

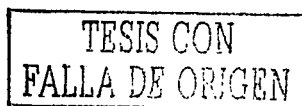
que se resuelve por la lógica puede resolverse sin más (porque si fuese necesario tener que contemplar el mundo para responder a un problema se probaría que se está profundamente equivocado), pero que también afirma que dar la esencia de una proposición es dar la esencia de toda descripción y *que eso es la esencia del mundo*, proporciona los elementos básicos sobre los que se desarrollarán la inmensa mayoría de las alternativas postmetafísicas que enfrentan el problema de la realidad y del conocimiento por la vía del lenguaje.

V

Con el primer Wittgenstein el pensamiento filosófico alcanza un punto de no retorno hacia sus viejas prácticas. Sin embargo, por lo menos así lo consideran sus críticos (entre los que se cuenta al mismo Wittgenstein), tanto sus propias ideas como las que sostienen los neo-positivistas o los realistas críticos, y con mayor razón los realistas ingenuos, todavía conservan algunos elementos no superados de la filosofía del conocimiento, sobre todo los que recuperan de las tradiciones empirista, materialista y científicista la idea de que es posible construir un conocimiento que represente de manera exacta la realidad, y que esa posibilidad descansa en ciertos fundamentos indiscutibles porque se refieren a hechos o condiciones objetivas que forman parte de la estructura lógica o material del mundo o a la estructura cognoscitiva del sujeto. O bien, que pertenecen a una mente que, siendo parte del mundo y participando de las mismas condiciones objetivas, mantiene con él una relación que podríamos llamar «funcionalmente isomórfica»,³¹ que se estructura y realiza a través de la percepción o la sensibilidad y se resuelve en el lenguaje, cuyas palabras comunes o conceptos teóricos representan fielmente cosas y estados de cosas.

Bajo muy distintos nombres y versiones este empirismo actualizado, el que todavía en nuestros días se cultiva con regular aceptación, no sólo implica diversos problemas de consistencia cuando sus postulados se someten a examen teórico ya sea en el campo de la filosofía del lenguaje o la lingüística, sino que ha visto dramáticamente reducidas sus

³¹ La expresión es de Churchland. Ver Churchland, Paul M. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Barcelona, Gedisa, 1992, p. 66.



posibilidades explicativas a partir de las aportaciones de las neurociencias al problema de la percepción y de mayores y mejor documentadas afirmaciones acerca de la fisiología del cerebro humano.³² Primeramente porque las teorías del lenguaje y del significado, desde Saussure y Pierce, han probado que las palabras no representan cosas, pero tampoco representan imágenes o símbolos de cosas. Por una parte porque la mente no puede representar nada parecido a algún "sentido", y, por otra, porque las palabras y los símbolos no se refieren intrínsecamente a cosa alguna.³³ En segundo término, porque la neurofisiología contemporánea ha probado que el cerebro no produce "imágenes mentales", la piedra de toque de la percepción, y lo que hasta ahora llamamos "sensibilidad" significa algo diametralmente opuesto a lo que pensaron los filósofos y los científicos de los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, previamente, en el terreno de la filosofía el sostenimiento del realismo o el empirismo ya había devenido problemático, debido a que el conjunto de estas posturas mantenía un comercio implícito con la idea de que detrás de toda imagen, representación o conocimiento hay un muy difuso o muy concreto trasfondo de hechos empíricos que existen *por sí mismos*. Es decir, una realidad espontánea o natural, ideal o material, que existe con plena independencia de la "mente" que la percibe, y cuya relación, sobre la que se funda y explica todo el conocimiento, implica una teoría de la verdad en donde la determinación central es la correspondencia entre hechos y palabras.³⁴ Téngase en cuenta, porque quizá esto pueda explicar tentativamente su aceptación y persistencia, que estas versiones del realismo o el empirismo ya no plantean la separación y la distinción *ontológica* de lo objetivo y lo subjetivo en términos de pensamiento y ser, de espíritu o materia, aunque es muy claro que mantienen la *forma* dicotómica en donde la distancia o la separación de sus términos, que ya no es necesariamente oposición, se resuelve como conocimiento. Lo que agrega a las críticas que se le dirigen desde las teorías del lenguaje y del significado y desde la neurofisiología, las que desde la propia filosofía se formulan, o ya se formularon, en contra del dualismo idealista, realista o materialista y de su complemento metafísico: el conocimiento explicado como *tertium quid* y la idea de la verdad como representación del mundo *tal y como éste es*.

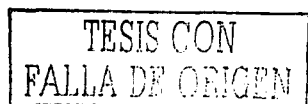
³² Putnam, H. *Razón, verdad...* p. 31 y ss.

³³ *ibidem*, p. 39.

³⁴ Escototado, Antonio, *op. cit.*, p 85.

Es el resultado de esta crítica, o mejor dicho, el fracaso relativo de las propuestas a las que aquella se dirige, lo que ya a principios del siglo XX hacía pensar a filósofos como James o Dewey en la necesidad de una reconstrucción del pensamiento filosófico abandonando definitivamente los callejones sin salida a los que lo habían llevado la orientación epistemológica, a través un nuevo planteamiento que estructuralmente eludiera sus causas. En un primer momento es necesario establecerlas, por lo que se avanza la idea crítica de que la mayor parte de los problemas derivan de dos fuentes: el mal uso del lenguaje y la confusión entre las pretensiones de validez del conocimiento y su explicación causal. En un momento no necesariamente posterior, pero distinto, es preciso reformular radicalmente el concepto de *experiencia*, descartando o remitiendo a segundo plano lo que a sensaciones o percepciones se pudiera referir para situar en foco, como problema filosófico fundamental, lo que distingue estrictamente la experiencia humana de cualquier otra forma de conducta animal, es decir, la memoria, la intencionalidad, la socialidad y el mejoramiento material y espiritual de sus formas de vida; modos de ser que se sintetizan en las palabras *hacer* y *acción*. Y una y otra cosa nos llevan de lleno al lenguaje, o mejor dicho, a la consideración del lenguaje como medio en el que se generan las confusiones, pero, igualmente, como instrumento con el que se pueden emprender las clarificaciones, y, sobre todo, determinar la validez *social* y *consensual* del conocimiento de cara al mejoramiento de la vida humana.³⁵ Si en el momento apoteósico del giro lingüístico Richard Rorty se atreve a considerar a Wittgenstein, Heidegger y Dewey como los más grandes filósofos del siglo XX, lo hace invocando, precisamente, el substrato pragmático y existencial de sus filosofías, pero, más allá, porque asume que su pensamiento no permite, bajo ninguna circunstancia, la reconstrucción de la filosofía tal y como hasta ahora se ha entendido, porque abre la posibilidad de *otra* forma de vida intelectual que no requiere más de fundamentos apodicticos o justificaciones doctrinarias sino de *acuerdos consensuales*. —Ya que, a fin de cuentas, la realidad no es lo que aun el conocimiento más preciso nos

³⁵ Sobre estos postulados siguen siendo fundamentales las aportaciones de James y Dewey, a las que se suman recientemente las del propio Rorty y, sobre bases filosóficas más sólidas, las de Putnam. Ver James, William, *El significado de la verdad*, Madrid, Daniel Jorro, 1924 y *Pragmatismo*, Madrid, Daniel Jorro, 1923; Dewey, John, *Reconstrucción de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930; Putnam, Hilary, *El pragmatismo. Un debate abierto*, Barcelona, Gedisa, 1999.



pueda decir de ella, sino «lo que nos es más conveniente creer», porque es nuestro derecho y efecto de nuestra conversación.³⁶

La mayor parte de los postulados a los que se acogen los autores del giro lingüístico se apoyan en la articulación de dos principios que referidos a la constitución de la realidad no dejan de ser *ambiguos* (cuando no se pasa a través de ellos fuera de ellos, como decía Wittgenstein, hacia una consideración *holística*, en el sentido que Putnam confiere a la categoría,³⁷ o a una consideración *histórica*, como pensaríamos que debería hacerse), pero cuyo manejo discursivo ofrece múltiples modalidades de interpretación y uso, a saber: la idea de que la realidad se *construye* con o a partir del hacer o del actuar humano y que ese hacer o actuar se soportan estructuralmente *en* el lenguaje, porque *fuera* del lenguaje no hay nada de qué echar mano (o sitio alguno donde posar un pie). Ahora bien, entre la innumerable variedad de lecturas que soportan estos principios, dos son particularmente tendenciosas. Una de ellas, en la que podemos encontrar a Habermas o Rorty, sin dejar de considerar como elementos constituyentes de la realidad «la totalidad de lo que acaece», usando otra frase de Wittgenstein para dejar sentado que estos autores son o pueden ser reconocidos como holistas, asume que los problemas humanos que se producen en el proceso concreto y vivo de su conformación actual —actualidad que puede ser la nuestra o la de otros hombres pertenecientes a otras comunidades lingüístico-culturales del presente o del pasado— representan fundamentalmente problemas que se originan en el lenguaje, por lo que corresponde al lenguaje, como medio si no único, si privilegiado de comunicación y entendimiento, disolverlos o resolverlos. La otra, representada en la actualidad por el constructivismo radical y por algunas ideologías edificantes que los medios difunden bajo rubros tan disparatados como "eco-bio-comunicación" o "transdisciplinas bio-neuro-senso-psico-sociales" tampoco ignora (porque su holismo es hiperbólico)³⁸ que existe un mundo atestado de problemas, aunque simplemente lo pasa por alto porque la realidad, construida por el individuo humano a la medida de su yo —en, con y a través del lenguaje—, bien puede omitir preguntarse por la obsoleta y orteguiana circunstancia, cuando ésta rebasa los límites de su vecindario conversacional o, siendo consecuentemente constructivistas, los

³⁶ Rorty, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Ed. Cátedra, 1983, p. 19.

³⁷ Putnam, Hilary. *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona, Gedisa, 1999, p. 27 y ss.

³⁸ Vilar, Sergio. *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona, Kairós, 1997.

limites del yo³⁹ Sin embargo, en uno y otro conjuntos de intervenciones es posible encontrar el mismo tipo de explotación erística de la inestabilidad que caracteriza a las nociones de hecho, acto, construcción, individuo, sociedad y mundo cuando los límites de la realidad se fijan de antemano en los límites del lenguaje, o si se quiere, cuando hecho, acto, construcción, individuo, sociedad y mundo se entienden como constituidos únicamente *por* y *con* lenguaje o como efecto del lenguaje, lo que descalifica de antemano la pregunta por un mundo todavía no mundanizado constituido por simples y prosaicos hombres, cosas, bichos y el mobiliario ordinario de la tierra. Porque aun cuando el giro lingüista convencido diga que el no quiere decir eso, eso es precisamente lo que dice, o, por lo menos, eso es lo que se destaca en su discurso cuando, traicionando sistemáticamente su holismo, en su prisa por dejar atrás los problemas filosóficos separa artificiosamente todo lo que la filosofía haya podido decir sobre la realidad desde la realidad *concreta* (un complejo plural, inabarcable y abigarrado de todo lo que históricamente pueda concurrir en un momento determinado, incluido el lenguaje, y que consideramos real en cuanto existimos y actuamos), o cuando desde la hipóstasis de lo que solo como efecto de un proceso de abstracción salvaje se puede llamar "el individuo", construye una realidad individual y social a la medida de su propio modelo "bio-comunicativo" sin reparar, siquiera alguna vez, en el hecho de que fuera de este mundo de idealidades lingüísticas el yo es el mismísimo Joseph K. redivivo, Auschwitz no fue un sueño y *el sufrimiento es físico*.⁴⁰

Es importante señalar que el giro lingüístico se había propuesto deconstruir el discurso filosófico de la modernidad desde sus bases porque reconocía en éste los modales totalitarios, terroristas, coercitivos y violentos de la Era de la Razón, cuya impronta racionalizante y destructiva —que la misma filosofía había fomentado y posteriormente ocultado— la había llevado inevitablemente hasta los horrores de Auschwitz y el Gulag. Porque lo que la posmodernidad exigía era equidad, justicia, democracia y, sobre todo, vías y espacios comunes y diversos, típicos y contextualizados (*diferentes/diferantes*) que abrieran el paso hacia la libre concurrencia discursiva a lo largo y a lo ancho de toda la racionalidad contemporánea, y, así, propiciar el tránsito hacia la nueva Era de la

³⁹ Shotter, John, "El lenguaje y la construcción del sí mismo", en Pakman, Marcelo (Comp.). *Construcciones de la experiencia humana*, Volumen I, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 213 y ss.

⁴⁰ Adorno, T. W. *Dialéctica Negativa*. Madrid, Taurus, 1984, p. 203.

Comunicación.⁴¹ Y parecía, o así convenía que pareciera, que el examen de las posibilidades, los registros y los procesos operativos de los lenguajes cibernéticos y comunicativos ajustados a los fines del entendimiento y de la construcción de consensos serían el medio y el recurso que la filosofía podría adoptar para dejar atrás su aire de metalenguaje normativo y autoritario. Y aún mejor, que el giro radical hacia el modelo *constructivo* o edificante que le proporcionaban la originariedad y la neutralidad del lenguaje como medio en el que se verifican el conjunto de experiencias que constituyen la realidad, traería a los filósofos algo completamente nuevo en qué pensar para lo que ya no le servían sus viejas herramientas conceptuales, porque ahora su tarea correspondía a una transdisciplina. O, en última instancia y si ya no había más remedio, ofrecía la oportunidad de dar a la filosofía una buena muerte (con)fundiéndola mediáticamente con las opiniones públicas y los sentidos comunes de una pluralidad inabarcable de comunidades lingüísticas y culturales (auto)constructoras de realidades únicas y autocontenidas.

Los motivos a los que responde el giro lingüístico y los postulados sobre los que edifica sus propuestas deconstructiva y edificante cumplen adecuadamente con lo perseguido por todas estas perspectivas. Pero a condición de no exigirse la elaboración teórica y conceptual de una respuesta sobre el problema de la realidad, sino proceder a su *disolución* en el lenguaje; un medio que, a la vista de las inagotables cualidades estructurantes y demiúrgicas que se le imputan, resulta tan substancializado, arquetípico y metafísico como el viejo y olvidado ser-Uno. Pero que se supone libre de toda hipótesis metafísica porque simplemente *no se lo pregunta*, como Habermas, o porque recurre a "la ciencia", recortada al talle de sus necesidades, para probar que eso que llamamos la realidad existe porque la construimos mediante un acuerdo consensual y democrático cuando *queremos* que exista, cuando *decimos* que existe o cuando *creemos* que existe, sin hacer más nada que "lenguajear"⁴² Pero entonces ya no estamos frente al pensamiento postmetafísico que reclama el siglo que ahora comienza, sino ante una nueva versión del pensamiento *único* o de la vieja y denostada filosofía de la identidad, cuyos términos fundamentales no son ya sujeto y objeto sino lenguaje y lenguaje.

⁴¹ Lyotard, Jean-François, *La diferencia*. Barcelona, Gedisa, 1988, p. 182.

⁴² El neologismo pertenece a Lyotard, quien lo aplica en modo irónico. Sin embargo Humberto Maturana lo lleva, en pretendido tono serio, al límite del absurdo. Ver Maturana, Humberto, "Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga", en Pakman, Marcelo, *op. cit.* pp. 74-85.

Indudablemente, la insistencia en la necesidad de llevar a cabo por otras vías el tratamiento crítico, filosófico, histórico y político del "problema de la realidad" introduce un perceptible malestar y un índice de incómoda impaciencia cuando su fantasma aparece, o solamente amaga con aparecer, en la línea del horizonte discursivo posmoderno, el que se creía ya liberado de todo eso. Apariciones que también asaltan al filósofo postmetafísico cuando al observar atentamente la conducta de un guerrillero tamil o un fundamentalista talibán, un miliciano serbio-kosovar o un joven neo-nazi —por supuesto, por medio de la televisión— duda que aquellos hombres posean la facultad de *hablar*, de que estén realmente *en* el lenguaje o de que aquella realidad verdaderamente exista *fuera* de su mala conciencia o independientemente del medio y del lenguaje informativo. O bien, cuando el brazo del cinismo hace caso completamente omiso de la dimensión política y de la condición dividida de las sociedades realmente existentes, con su secuela de injusticia, terror y violencia *reales*, si se trata de colocar en el mercado de las ideas el amor, la conversación, el entendimiento o el cómodo consenso discursivo que preconiza con modales educados la aceptación del *dominio* indisputable que al lenguaje corresponde en todo lo que concierne a lo humano y lo social. Por último, cuando su aplicación, esfuerzo y refinamientos discursivos no logran convencer al porquero de Agamenón de que las jóvenes que él o su amo seducen existen solamente en el lenguaje —o porque en esa clase de "acciones comunicativas" que en su tierra se llaman orgías se *habla* de ellas.⁴³

Definitivamente no son buenos tiempos para el pensamiento crítico. No obstante, hay que seguir la norma trazada por Emilio Uranga en un momento histórico difícil, como todos: *lo importante es no dejarse aturdir*. El capítulo posmoderno del giro lingüístico parlotea, lenguajea, propala habladurías y garrulerías, llena, satura el espacio teórico y discursivo contemporáneo con lo que dice y no dice, con lo que se permite y con lo que prohíbe a los demás: *aturde*. Aunque declina; como índice de su agotamiento, sus voceros regresan poco a poco a sus universidades y congresos, a conversar ya solamente en el seno de sus microrrealidades o a ponerse de acuerdo y entenderse, eternamente, con sus adeptos

⁴³ La idea es de Antonio Machado, quien al inicio de *Juan de Mairena* escribe:
 La verdad es la verdad; dígala Agamenón o su porquero.
 —Agamenón: de acuerdo.
 —El porquero: no me convence...

TESIS CON
 FALLA DE ORIGEN

y colegas. Sin embargo el mal está hecho. No dejarse aturdir significa, hoy, no dar por bueno nada —o casi nada.

5.3 Sujeto-Objeto

El problema

A lo largo de muchos años y desde posturas muy diversas se han venido formulando intervenciones que atienden a la necesidad teórica y filosófica de superar la vaguedad —o las contradicciones manifiestas— que comporta toda apelación a los conceptos de sujeto y objeto. El objetivo de traer aquí todo esto a cuento debería ser evidente. De cara a todas nuestras afirmaciones anteriores, pero igualmente en la perspectiva de abordar con solvencia los problemas básicos de la historia y el conocimiento histórico, la claridad y solidez que sea posible conferir a dos categorías fundamentales es vital. No se deduzca de ello que nuestro abordaje del asunto pretende alcanzar niveles exhaustivos. En el mejor de los casos obtendremos de él una herramienta teórica, un instrumento dúctil para el análisis y firme para la crítica —y de ninguna manera una teoría completa y formal—. No obstante, frente al estado ciertamente lamentable que presenta el pensamiento crítico, el tratamiento abierto y desprejuiciado de dos categorías filosóficas sobre las que en años recientes han recaído todas las descalificaciones posibles (y acaso algunas imposibles) merece paciencia frente a dos o tres acciones dilatadas.

Hablamos en otro lugar de una suerte de movimiento que a lo largo de los últimos decenios ha emprendido, desde diversas posiciones y a la búsqueda de distintos objetivos teóricos y disciplinarios, el análisis de lo atinente a la dilucidación o, en su caso, la crítica y la superación definitiva del horizonte teórico y discursivo en donde sujeto y objeto han adquirido ciudadanía y arraigo. Es tal la variedad de intervenciones y la pluralidad de niveles en los que cada una de ellas se inserta que su clasificación y ordenamiento parecerían imposibles, a no ser que forzando en cierta medida algunas peculiaridades

irreductibles fijáramos como común denominador un punto de partida crítico que da lugar a dos posiciones divergentes; a una de ellas la podríamos calificar como *terapéutica* — de la que nos haremos cargo más adelante—; a la otra, que se presume postmetafísica, se le puede nominar *deconstructiva*, siguiendo la formulación de Derridá. Esta última, cuya declaración emblemática asienta *que no se hace thsumes*, sintetiza sus empeños en declarar el fin, por vía de agotamiento, de todo un *estilo* del pensar centrado en lo que se ha dado en llamar filosofía de la conciencia o filosofía del sujeto. Se habla aquí de estilo en su acepción nietzscheana, misma que linda en lo peyorativo, porque según sus críticos se trataría de un pensamiento envejecido y eventualmente muerto que en virtud de sus evidentes cualidades y del dominio indisputado que ejerció a lo largo de toda la modernidad hoy mismo, a pesar de que aquella Era llega aceleradamente a su final, produce una suerte de *hechizo* —asociado a cierto humanismo recalitrante pero oculto bajo las máscaras de la producción, el trabajo, la conciencia, la historia, la libertad, la revolución y otros residuos metafísicos— que impide un cabal desencantamiento del mundo y, con ello, bloquea el acceso a una novísima y ahora sí auténtica forma de autoconciencia, ya nihilista, ya irónica, ya pragmática, ya comunicativa. Propuestas, todas ellas, que pugnan por la superación de la metafísica —por la vía franca de la hipóstasis del lenguaje— —sea lo que se entienda por este— y concentran sus ataques en otra hipóstasis plenamente imputable a la filosofía de la conciencia: la competencia demiúrgica, creadora de mundo y de sentido, que desde los griegos se reconoce acriticamente en el sujeto (o sea, el Hombre, con o sin las máscaras del Espíritu, la Razon, la Cultura, la Ciencia, la Historia). La querrela, reducida a sus términos más justos y obviando la fabulosa parafernalia discursiva que le ha servido de marco escenográfico, se reduce a algo bien simple: la sustitución de un paradigma cargado de significados alegóricos, de tropos, de pliegues, de equívocos, de pasiones inútiles: el Hombre, por un paradigma presumiblemente neutro, universal y transparente, cuya mabaricable pluralidad de *juegos*, siempre y cuando se atengan a sus propias reglas, puede *decir todo lo que puede ser dicho*: el lenguaje. La superioridad y pertinencia de un paradigma frente a otro debería ser a estas alturas evidente: a la caza de un sentido oculto, de un principio ordenador, de una "cosa en sí", de "lo humano" detrás de cada hecho o de "el hecho" detrás de lo humano, la filosofía del sujeto ha terminado por embrollar las cosas; pero la realidad del mundo, como agregado discontinuo y contingente de actos y hechos

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

comunicativos *ex* lenguaje, y como tal, intrínsecamente transparente —o, en su defecto, potencialmente interpretable—. Frente a esta certeza, que no oculta su filiación conservadora, la experiencia humana no se resuelve como lucha por la vida, como producción, como interés, como búsqueda de la verdad, como proyección de anhelos, como penuria o necesidad, sino a la manera de una *conversación que tiende a la generación de consensos*. Aunque de hecho, la experiencia humana está determinada de antemano por la influencia que la conjunción *cuasi* astrológica de tradición, tiempo y lingüisticidad ejercen sobre un ser-ahí accidental y condenado al acabamiento inexorable.

No vamos a reproducir aquí los pormenores de una disputa que ha convocado la atención y el esfuerzo de muchos otros y cuyos meandros y recovecos discursivos alcanzan proporciones planetarias. Pero tampoco podemos dejar pasar el hecho de que, en lo profundo, lo que está en juego no es la pertinencia teórica, explicativa o comprensiva de una u otra posturas filosóficas sin más, sino el enfrentamiento entre la posición de discurso que afirma la posibilidad de transformar el mundo de la vida apelando al concurso, la inteligencia y el anhelo de futuro de los hombres y la que afirma la imposibilidad de hacer más nada. La referencia, empero, también es obligada en razón del efecto desmarcante o disipativo que aquellas intervenciones han provocado al interior de la discusión filosófica que todavía concibe la posibilidad de abordar reflexivamente los problemas que plantea el tratamiento conceptual de sujeto y objeto, lo que ha forzado a estas últimas a velar armas y a revisar, profundamente, sus postulados básicos.

Cerca y junto, pero no confundidas con la deconstrucción o lo presuntamente deconstruido, las posturas terapéuticas representan una saludable proliferación de alternativas que, sin liquidar los problemas no resueltos por la filosofía del sujeto, lo que implicaría «una caída real en la barbarie», como dice Adorno, los disponen en un plano muy distinto al que tradicionalmente se adscriben. Nos referimos, en enumeración no exhaustiva ni sistemática, a lo que sobre sujeto y objeto han propuesto en distintos escenarios y momentos la variante comprensiva de la sociología y la sociología del conocimiento, la antropología posmoderna, algunos ejemplos extraídos de la corriente de opinión ilustrada que se articula en torno de científicos *no-duros* como Prigogine, Capra o Bohm, el pensamiento complejo de Morin y el criticismo neopragmatista de Putnam. De

entrada, cabría señalar que la apelación a lo que sobre sujeto y objeto ha propuesto y aportado tal conjunto de pensadores no desplaza —y posiblemente no supera— lo que sobre el tópico ya habría señalado el pensamiento *dialéctico*, particularmente el que a partir de la obra de Marx ha tomado a su cargo el análisis crítico-negativo de los puntos nodales de la racionalidad moderna y que, a cuenta de su consideración *histórica* y *crítica*, traza las líneas de fuerza por las que es posible arrojar algo de luz sobre el contenido de sus conceptos o, como sugiere Adorno, «determinar mejor su vaguedad». Este regreso a la dialéctica no debe sorprendernos. Lo que verdaderamente llama la atención es el hecho de que detrás de los filósofos y científicos mencionados, aun entre los que se pretenden sus críticos, encontramos a Marx.⁴⁴

Hilvanadas con categorías y conceptos que provienen de sus propias tradiciones disciplinarias es imposible sintetizar las contribuciones de aquellos pensadores bajo una terminología unitaria sin traicionar o deformar en menor o mayor medida su sentido. Aunque tampoco viene al caso reproducir puntualmente sus propuestas globales. De acuerdo con nuestros intereses, lo significativo no es quizá lo que a la letra puede reconocerse en ellas, sino el horizonte aprehensivo y expresivo en el que aquellas propuestas se disponen y se resuelven como concurrentes. Un horizonte, en gran medida programático, en el que es posible encontrar, para quien lo quiera ver:

- a) un decidido esfuerzo crítico para sacar la discusión sobre todo lo concerniente a sujeto y objeto, mente y materia, espíritu y naturaleza, hombre y cosa, del espacio cerrado de la teoría del conocimiento, en donde éstos se definen por separado, uno *frente* al otro, y reproducen *ad nauseam* las fábulas canónicas del idealismo y el materialismo filosóficos, cuyas preguntas fundamentales no se refieren verdaderamente a ellos sino interrogan sobre cuál de los dos términos —en una *relación* que se da por descontado— por ser *príus*, activo, constructor o "determinante en última instancia" produce, refleja, engulle o confiere significado al otro;

⁴⁴ En Putnam, sobre todo, encontramos a veces afirmaciones sorprendentes. Una de ellas se localiza en una nota de *El pragmatismo*, y dice: «...diría que no podemos considerar los fenómenos sociales y psicológicos como si jamás hubiéramos visto o leído los trabajos de Marx y Freud. Puede suceder que todo lo que Marx y Freud nos han enseñado no eran "grandiosas teorías", sino nuevas técnicas de observación, es decir, que nos han enseñado a ver lo que jamás habíamos visto». Ver, Putnam, H. *El pragmatismo*, p. 116.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- b) la insistencia crítica en la necesidad de reformular transdisciplinariamente, con cierto énfasis en lo semiótico, lo lingüístico o lo histórico, la tesis filosófica de la *mediación*; tesis que, en principio, afirma la determinación recíproca de sujeto y objeto y resuelve plásticamente su indiferenciación o su separación extremas; como complemento de este subprograma, se propone el discreto abandono de toda indagación de carácter *ontológico* sobre sujeto-hombre y objeto-mundo si ésta no traduce perentoriamente sus términos a comunicación o historia;
- c) el esfuerzo por explicitar con claridad y suficiencia los ámbitos propicios y el alcance objetivo de la tesis que define la realidad del mundo como efecto de un *proceso constructivo*, social e históricamente determinado, en el que concurren e interaccionan individuos y colectividades a través del conjunto inabarcable de sus actuaciones y discursos⁴⁵

En lo inmediato, esta plataforma efectivamente desmarca el problema de la relación sujeto-objeto del ámbito de la teoría del conocimiento, pero asimismo, de toda consideración unilateral o meramente disciplinaria. La pregunta por el conocimiento implica la pregunta por la realidad del mundo; y ni una ni otra encuentran respuestas adecuadas si su formulación se apoya en presupuestos y conceptos que cobran significado a través de un proceso de reducción salvaje o hipóstasis falsificadora.

El método

Articulada en torno de los emblemas de la Razón y de la actividad creativa del Sujeto, la modernidad construyó una en apariencia vigorosa y pujante idea de sí misma. Idea que reposaba sobre una filosofía del conocimiento cuya precariedad estructural se pondría de manifiesto desde el momento mismo de su formulación y se refrendaría a través de la inestabilidad y las vacilaciones de sus figuras sucesivas. No obstante, una suerte de *astucia*

⁴⁵ Sobre esto último escribe Putnam: «Y si es que nos vemos obligados a utilizar lenguaje metafórico, dejemos que la metáfora sea ésta: la mente y el mundo construyen conjuntamente la mente y el mundo (o, haciendo la metáfora todavía más hegeliana, el Universo construye el Universo —desempeñando nuestras mentes (colectivamente) un especial papel en la construcción). Putnam, H. *Razón, verdad...*, p. 13.

histórica asociada a la experiencia incontestable del progreso material y social en Occidente —atribuible con más tino a la consolidación y mundialización del capitalismo que a las desnudas virtudes de su autoconciencia teórica— se hizo cargo de legitimar casi automáticamente el conjunto de principios sobre los que aquel saber de sí se sustentaba. Lo que no se convertía en prueba de que todo lo que pensaba la modernidad acerca de sí misma fuera cierto, o no tan cierto, por lo menos, como lo que efectivamente *hacia*. El positivismo del siglo XIX tenía sus razones, pero en el culto metodológico a los hechos inscribía únicamente sus recelos hacia el pensamiento especulativo, dejando incólumes los fundamentos del pensar y del hacer modernos. Sin embargo, en su declive, la modernidad dirigió en contra de los basamentos de su autoconciencia sus ataques más serios, bajo la acusación de que esa Razón, con la complicidad de una ciencia inconsciente y una filosofía volcada sobre sí misma, habían llevado a la humanidad hacia una nueva barbarie tecnológica y dos tentativas de exterminio bélico. Convencidas de que realmente había sido así, a lo largo del siglo XX la ciencia no dejó de hacer votos de humanismo, mientras la filosofía asumió y pagó sus culpas a través de una violenta contrición que la llevó al borde del suicidio.

Como se sabe, participaron en la preparación y el montaje de ese *gran auto de fe* que se llama filosofía del siglo XX un conjunto no siempre bien delimitado de escuelas y corrientes de pensamiento, entre las que destacan el neopositivismo y la filosofía analítica, la fenomenología, el marxismo en algunas de sus versiones y las igualmente variadas filosofías de la existencia. Aunque definitivamente correspondió *ejecutarlo* a una abigarrada pluralidad de autores sin filiación o bando definidos a los que se ha dado el nombre de pensadores postmetafísicos, en quienes se reconoce como denominador común su participación y compromiso, en diversos órdenes y niveles, con el llamado giro lingüístico. Lo que también se sabe, pero no se dice con la misma frecuencia, es que junto a esa actividad autocrítica y autodestructiva de la filosofía, desde las ciencias sociales, ellas mismas en proceso de consolidación y a la búsqueda de nuevos y más apropiados principios y pautas de verdad y legitimidad, se llevó a cabo un importante esfuerzo crítico y reflexivo cuyos resultados, resumidos en tres principios de aprehensión y expresión cognoscitiva, terminarían de moldear y fundir las armas con las que la filosofía intentaría darse muerte:

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- 1) La teoría del acto, de Weber,⁴⁶ que dejaba atrás el *hecho* como substrato gnoseológico y desplazaba hacia el «sentido propuesto de la acción», siempre imputable a individuos concretos inmersos en su circunstancia, el eje de la *comprensión* asequible al científico social;
- 2) el paradigma del lenguaje y su consideración pragmática,⁴⁷ que desalojaba de las preocupaciones del científico social la pregunta por los fundamentos trascendentales de la socialidad humana —y eventualmente los fundamentos de toda forma de cultura— para situarlos en el uso que cualquier grupo de hablantes, desde su propio contexto de experiencias, le asignan a las palabras y a los signos; y
- 3) el reciclamiento de la noción de estructura⁴⁸ para designar ciertos patrones invariantes y profundos de conducta humana, no asequibles en sí mismos sino a través de registros indirectos, que tendencialmente explicaban las prácticas humanas sin necesidad de responder a la pregunta por el conocer como fundamento de la realidad.

Este complejo de propuestas, en las que podemos observar posturas decididamente antimetafísicas, no era particularmente distinto al que en muchos aspectos ya ensayaba la filosofía. De hecho, filósofos que no fueron tomados en cuenta en su momento como Charles S. Peirce, William James y John Dewey, y antropólogos como Franz Boas y George Herbert Mead, ya trabajaban en esa línea desde el inicio del siglo, aunque en la marginalidad que entonces suponía para el pensamiento occidental vivir en los Estados Unidos. Además, aquellas intervenciones portaban una peculiaridad novedosa y profundamente radical —de la que echaron mano inmediatamente los filósofos que se percataron de ella—. Partiendo de la crítica al principio de la teoría del conocimiento que define la realidad como la totalidad de las *cosas* susceptibles de experiencia, o bien como una totalidad de *hechos* naturales o sociales, se afirmaba ahora que ésta se *construye* a través de los *actos* que los hombres llevan a cabo para resolver cotidianamente su existencia en un contexto y un tiempo determinados, siempre a partir de lo que les permite

⁴⁶ Weber, Max. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires, Amorrotu, 1993.

⁴⁷ Dewey, John. *La reconstrucción de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930. Habermas, Jürgen. *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, 1988. Sahlins, Marshall. *Cultura razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona, Gedisa, 1997.

⁴⁸ Levi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. México, FCE, 1964.

el tipo de organización social y el grado de desarrollo material que hayan alcanzado sus comunidades. En consecuencia, existen tantos tipos de realidades como sociedades humanas hay y ha habido sobre la tierra, de modo que la pregunta filosófica por la realidad es, al filo de este señalamiento, redundante, y al margen del mismo, metafísica. Sobre esta base, además, es posible formular cualquier tipo de cuestionario sobre la vida, la conducta, la sociedad y la historia humanas sin necesidad de imputar a los actos humanos más sentidos que aquellos legitimamente imputables a las relaciones concretas y directas del individuo-actor consigo mismo, con sus semejantes y con su contexto intersubjetivo e institucional próximo o lejano, siempre discernibles o interpretables por mediación de lo que se piensa o dice de ellos desde la posición de los actores mismos. En resumen, lo que se pide a las ciencias sociales y humanas no es el análisis de grandes emplazamientos problemáticos o la explicación *causal* de los eventos determinantes de la historia y la socialidad humanas. Dado que se trata de ciencias que buscan regresar "a los hombres mismos", su cometido se define como *comprensión*: se "explica" un hecho ajeno y externo, pero se "comprenden" los motivos y los actos de nuestros semejantes. Estas consideraciones preparan el campo para avanzar una segunda tesis: el único medio que permite a los hombres estructurar, dar forma, conservar y transmitir a otros hombres el sentido de sus actos, y por lo tanto el sentido de su realidad, es el lenguaje. Porque sólo el lenguaje permite el acceso a lo que en lo profundo de su subjetividad o en lo manifiesto de su socialidad y su cultura motiva o anima las conductas humanas. De algún modo, la combinación de ambas tesis permite redefinir la realidad como una forma de autoconciencia viva, y no como substancia material o espiritual, objetiva o subjetiva, cuya existencia o estatuto ontológico generan preguntas que no se pueden responder en el horizonte del conocimiento científico de la comunidad humana. Para el científico social, la única *objetividad* a la que puede legitimamente referirse es la que el mismo confiere a sus conocimientos mediante un proceso de construcción e imputación de sentidos referidos a los actos humanos metodológicamente controlado. Porque la *subjetividad*, que es en verdad su principal foco de interés cognoscitivo o comprensivo, deberá ser erradicada de todo lo que puede llamarse estrictamente proceso de conocimiento o, en su defecto, incorporada al mismo como responsabilidad consciente del científico sobre sus juicios de valor.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Más allá de las obvias afinidades que manifiestan los postulados y la configuración que a lo largo del siglo adquirieron las ciencias sociales y los que reclamaba la filosofía para sí misma, destaca el rechazo radical a todo comercio teórico con los problemas y categorías de la filosofía del conocimiento en sus versiones subjetivistas y objetivistas. Sin embargo, como recuperación involuntaria de las limitaciones estructurales del conocimiento científico y filosófico, tal y como se practica y se ha practicado a lo largo de toda la modernidad, aquella revolución que prometía la objetividad desalojando los problemas de fundamentación filosófica de la investigación y haciendo mudar sus cuestionarios hacia el ámbito del lenguaje, fundaba toda su eficacia en una estrategia: *no ver ni oír lo que considera metodológicamente impertinente*.

Ya sea a través de la *epojé* fenomenológica, la construcción de tipos ideales o la búsqueda de estructuras subyacentes en el lenguaje o el comportamiento, las ciencias humanas y sociales consolidaron su estatuto disciplinario bajo el supuesto de que sus *métodos* las pondrían a salvo de intromisiones indeseables, al menos de aquellas que no habían podido salir del círculo de la metafísica, si fueran capaces de garantizar la pureza, la especificidad o la tipicidad de su objeto. Y esto sólo es posible a condición de recortarlo, abstraerlo y poner entre paréntesis el *ruido*; es decir, todo aquel aspecto o término práctico, histórico o meramente circunstancial que presumiblemente no hace al caso en el examen de un problema típico y perfectamente delimitado.

Así —escribe Weber—, también el planteo de la imputación histórica, lo mismo que el de la jurídica, implica la exclusión de una infinidad de elementos del hecho real en cuanto “causalmente insignificantes”; en efecto, como ya vimos, una circunstancia singular es irrelevante, no sólo cuando carece de toda relación con el acontecimiento a dilucidar, de manera que, si la supusiéramos inexistente, ello en nada “alteraría” el proceso real.⁴⁹

Pero esto no era más que un punto de partida, necesario pero insuficiente. Recortar y abstraer un objeto para investigarlo *en sí mismo* no hace diferentes a las ciencias sociales y humanas de las ciencias naturales. Lo que especifica su diferencia es el sentido o la finalidad de la investigación misma, que éstas entienden como la explicación causal de los fenómenos naturales y que aquellas fijan en la comprensión de las acciones humanas por la

⁴⁹ Weber, *Ensayos...*, p. 157.

via del examen o la interpretación de sus motivaciones propuestas o mentadas, sin que esto tenga que ver con la conciencia o la inconciencia que se tenga de ellas o con el contexto en el que aquellos actos se realizan. Cuando Weber o Schütz, por poner un ejemplo, hablan de imputación causal o relación causal como determinante de un fenómeno, se tiene que entender por ello algo muy distinto a la causalidad *mecánica* invocada por las ciencias naturales; aquí *causa* significa motivo *subjetivo* de una acción humana, y por imputación causal se entiende el ensayo de interpretación del científico referido a las causas reales de un fenómeno sin pretensión de construir un *retrato* de las mismas. Mas, en rigor, los *motivos* que se supone están detrás de los actos humanos son tan *objetivables* en el curso de la investigación como puede serlo cualquier objeto de estudio de las ciencias naturales en cuanto el observador y lo observado se disponen en planos separados. Con lo que se anticipaba que aquella revolución no iba a llevar a las ciencias sociales y humanas muy lejos del positivismo si los principios de inteligibilidad de los fenómenos sociales y humanos no se establecían en un horizonte de aprehensión que superara la dualidad tradicional. ¿Es entonces la *forma* en la que se construye el cuestionario lo que debe transformarse? ¿Es la *actitud* del investigador ante lo investigado lo que establece la diferencia? De alguna manera Weber responde a lo primera cuestión y la fenomenología a la segunda.

Max Weber se había propuesto prescindir absolutamente de principios ajenos al proceso cognoscitivo —«para no dejarse amilanar por un diletantismo exornado de filosofía»⁵⁰ porque confiaba en la eficacia pragmática del conocimiento como tal y no en lo que desde fuera de él se pudiera agregar o decir mediante una discusión filosófica o metodológica: «Sólo delimitando y resolviendo problemas *concretos* se fundaron las ciencias, y sólo así desarrollarán su método; las reflexiones puramente epistemológicas o metodológicas, por lo contrario, jamás contribuyeron decisivamente a ello».⁵¹ Según este señalamiento, las ciencias, en principio, conocen lo que se han planteado conocer, y sólo posteriormente se preguntan, si hace al caso, cómo conocen; aunque previamente hayan tenido que *delimitar* sus problemas concretos. Pero, por lo visto, si es esa delimitación el

⁵⁰ *ibidem.* p. 104

⁵¹ *idem.*

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

origen de las interminables discusiones sobre el método, es preciso que ésta, esto es, la construcción de un objeto, se produzca *en el proceso de conocimiento mismo*, lo que según Weber nos pone a salvo del psicologismo historicista, el materialismo histórico y el positivismo. Este programa implica el cumplimiento y la articulación de tres condiciones: situar la investigación *fuera* del horizonte de las consideraciones universalistas y nomológicas, operar una *inversión* de los términos en los que habitualmente procede la construcción del objeto de conocimiento y aceptar plena y radicalmente que tales objetos no son la realidad y no provienen de la realidad, pero *representan* la realidad concreta de la manera más adecuada posible. La primera condición se cumple mudando el objetivo general de las ciencias sociales y humanas de los *hechos* hacia la *significación* de los fenómenos sociales y culturales. La significación de un fenómeno cultural no puede ser dilucidada mediante un sistema de conceptos legales porque hablar de dichos fenómenos presupone dos cosas: su *singularidad* y su relación intrínseca con *ideas de valor*. Lo significativo siempre es significativo *para nosotros*, por lo tanto, saber qué es significativo es algo que no se puede discernir por medios empíricos sino, al contrario, implica como prerequisite su determinación como objeto de conocimiento, lo que concierne únicamente a nuestros intereses y lo que de acuerdo con ellos consideremos valioso o importante. Igualmente, el requisito de la singularidad del fenómeno que consideramos significativo adquiere sentido lógico en cuanto aceptamos que sólo una parte finita entre la multitud infinita de fenómenos es significativa *para nosotros*, y sólo un fenómeno destacable en esa parte finita puede ser objeto de nuestro interés cognoscitivo en un momento dado. La segunda condición se cumple mediante la construcción de *tipos ideales*.

Los tipos ideales son una suerte de *cosmos* significativo que reúne en una sola expresión determinados procesos y relaciones de la vida histórica «sin contradicciones ni relaciones conceptuales», que se refieren a entidades significativas tales como el mercado, la familia o el Estado, y que no pretenden representar los hechos empíricos sino ilustrar y hacer comprensible, ahí en donde comprobamos o suponemos su presencia, el tipo de relaciones y procesos que constituyen su contenido. Generalmente éste contenido es *utópico*, afirma Weber, y se construye mediante el realce conceptual de ciertos aspectos de la realidad observable, pero no pretende traducir la realidad a conceptos, sino hacerla comprensible. No se trata de hipótesis, sino de guías que posibilitan la imputación de un

sentido a los fenómenos observados; ni de exposiciones de la realidad, sino de construcciones que usamos como medios de expresión unívocos para *representarla*, o mejor dicho, para representar *idealmente* el plano de la realidad en el que se realizan el tipo de acciones humanas que constituyen nuestro objeto y las que queremos comprender individualmente. Para Weber esta distinción es importante en tanto sirve al propósito «de desechar la idea corriente de que en el ámbito de los fenómenos culturales lo abstractamente típico es idéntico a lo abstractamente genérico».⁵² Lo que nos lleva a la tercera condición; el conocimiento fundado en la construcción de tipos ideales es una *representación*, un medio para cumplir una imputación de sentido *válida* para un fenómeno determinado de cara a nuestra comprensión del mismo, pero que únicamente mediante procedimientos empíricos podrá ser finalmente comprobada y validada. Porque los conceptos y los juicios que procura el saber sociológico no son la realidad empírica, ni la copian, pero permiten ordenarla conceptualmente de manera válida.⁵³ Como corolario, Weber subraya el hecho de que un conocimiento de esa índole es necesariamente objetivo y subjetivo. *Objetivo*, porque sus contenidos, que son verdades de experiencia, comportan la validez que se reclama incondicionalmente a cualquier otro conocimiento empírico. *Subjetivo*, porque su cometido no es la comprobación de las causas que determinan y explican la forma o el estado de un objeto, *sino la delimitación del objeto mismo*, del "individuo" cuya significación ponemos de relieve en función del valor que subjetivamente le asignamos.⁵⁴ «La validez *objetiva* de todo saber empírico descansa en esto, y sólo en esto: que la realidad dada se ordene según categorías que son *subjetivas* en un sentido específico, en cuanto representan el *presupuesto* de nuestro conocimiento y están ligadas al

⁵² *Ibidem*, p. 89.

⁵³ En otro lugar, exponiendo críticamente la antítesis que genera el empleo lógico de ciertos hechos particulares de la realidad cultural como representantes "típicos" de *conceptos* abstractos y, en consecuencia, como medios de *conocimiento*, pero que por otra parte se utilizan como fundamento *real* en una *conexión* real, y por lo tanto concreta, es decir, mediante la aplicación heurística o expositiva de los productos de la formación de conceptos, Weber expresa, en una formulación no muy afortunada, el *espíritu* general de su propuesta, aquí referida a la historia: «Contiene también (esa antítesis) el único sentido correcto en que es posible caracterizar a la historia como ciencia *de realidad*. Pues los elementos individuales de la realidad entran en consideración para ella --no otra cosa, en efecto, puede querer significar aquella expresión--, no como medio de conocimiento, sino precisamente como *objeto* de conocimiento; y las relaciones causales concretas, no como fundamento cognoscitivo sino como fundamento *real*». Weber, *op. cit.* p. 61. Ver igualmente, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1964, pp. 6-18.

⁵⁴ Weber, *Ensayos...* p. 146.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

presupuesto *del valor* de aquella verdad que sólo el saber empírico puede proporcionarnos.»⁵⁵

Weber se decide por una forma un tanto híbrida de conceptualización metodológicamente controlada —que no deja de lesionar el *ideal* de la objetividad con la intrusión de consideraciones valorativas—⁵⁶ que efectivamente desplaza el *problema* filosófico de la objetividad hacia una suerte de *synthesis* cuyos términos se discuten y definen únicamente al interior del proceso de conocimiento. Con esto, probablemente radicaliza el sentido y los términos de la vieja disputa sobre la relación sujeto-objeto asignándoles los perfiles *concretos* del científico y la realidad social; el primero, definido como tal por el tipo de operaciones cognoscitivas que realiza en el curso de una investigación; la segunda, entendida en principio como un vasto agregado de experiencias humanas, igualmente concretas, pero tipificada y singularizada *por el científico* en acciones discernibles e interpretables de individuos que, guiados por sus motivaciones, en mayor o menor grado la *modifican*. La principal contribución filosófica de Weber en el asunto que nos ocupa consiste en la desubstanciación a la que somete los viejos términos de sujeto y objeto, desterrando de ellos toda traza de trascendentalidad: el investigador actúa siempre a partir de habilidades adquiridas y, de acuerdo con el estado del conocimiento disponible, de cara a una realidad cuyos elementos constitutivos no son cosas "fuera de la conciencia" sino actos, *de realidad*, cuyo sentido se dirime en la conciencia y cuya concreción se prueba en el mundo empírico. Los conceptos, subraya Weber enfáticamente, no son medios, sino fines del conocimiento sujetos al criterio de la práctica. La realidad es un complejo infinito de significaciones que el científico no niega, pero recorta en función del objetivo que persigue.

Sin embargo, hay algo que no cuadra del todo y que Weber, percibiéndolo, achaca a «la eterna juventud» del conocimiento científico de la realidad histórica y social. Un problema insuperable que consiste, en sus términos, en la relación *problemática* que todo el plexo de conceptualizaciones posibles mantiene con una realidad *cambiante*, lo que obliga al científico a revisar continuamente sus criterios y propuestas y a desconfiar, sistemáticamente, del saber histórico.⁵⁷ A este respecto Weber es enfático:

⁵⁵ *Ibidem* p. 99.

⁵⁶ Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos, p. 96.

⁵⁷ Ver Gil Antón, Manuel, *Conocimiento científico y acción social. Crítica epistemológica a la concepción de la ciencia de Max Weber*. Barcelona, Ed. Gedisa, 1997.

El proceso [se trata aquí de conceptualizaciones referidas a los procesos de desarrollo histórico de las sociedades precapitalistas] no ofrece dificultades metodológicas en la medida en que se tenga siempre presente que construcciones típico-ideales del desarrollo e historia son dos cosas a las que es preciso distinguir cuidadosamente, y que la construcción ha sido aquí solamente el medio de cumplir la imputación válida, sistemáticamente, de un proceso histórico a sus causas reales, dentro del círculo de las *posibles* de acuerdo con el estado de nuestros conocimientos.

Lo que exhibe, allende el tipo de empirismo revisado que sostiene Weber -- en el que la imputación de causas reales para la comprensión de todo proceso histórico-social es asunto exclusivo del investigador --, su reticencia a considerar como elemento axial de su propia consideración subjetiva lo que objetivamente aportan a la investigación el saber de sí o la conciencia histórica de los sujetos históricos (algo mucho más complejo que un conjunto limitado de *motivos*), cuya acción, ya reducida a tipo-ideal, válida sistemáticamente el investigador, pero no la historia, ni la consideración pensante que de ella misma, inevitablemente, aportan sus actores

Como lo muestra la experiencia -- subraya Weber -- hay una circunstancia que vuelve muy difícil mantener firmemente esta distinción. En interés de la demostración intuitiva del tipo ideal o del desarrollo típico-ideal se procurará ilustrarlo mediante material de intuición extraído de la realidad empírico-histórica. El peligro de este procedimiento en sí totalmente legítimo reside en que el saber histórico aparece aquí como servidor de la teoría y no a la inversa. Hay la tentación, para el teórico, de considerar esta relación como normal o, lo que es peor, de trocar los papeles de teoría e historia, confundiéndo las de este modo.⁵⁹

Aunque probablemente no se trate solamente de eso, sino del cobro que reclama otro problema no abordado ni resuelto en el plano del método, pero que Weber percibe agudamente y desarrolla de manera ejemplar en su obra histórica y sociológica, *la jaula de hierro*, la relación concreta que los hombres individual o colectivamente considerados mantienen con sus propios actos y experiencia objetivada y cuyo desenlace es el triunfo inevitable del espíritu objetivo sobre el espíritu subjetivo, la reificación que en el mundo real expropia a los hombres el producto y el sentido de sus experiencias y que se vuelve en

⁵⁸ Weber, *M. Ensayos...* p. 91.

⁵⁹ Con lo que queda claro que para Weber es "confusión" lo que para la dialéctica es la piedra de toque de toda comprensión/conceptualización posible.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

contra de ellos para avasallarlos⁶⁰ ¿Cómo un hombre completamente reificado, fuera de sí, puede dar cuenta de sus actos? ¿Cómo descuenta el científico ese gradiente de *distorsión* significativa si su método determina dejar a un lado lo que «en nada alteraría el proceso real»?

O bien la reificación real es conceptualizada como causalmente significativa para la comprensión de todos los fenómenos sociales y humanos —lo que contradice el principio metodológico de individuación y la reticencia weberiana al uso determinista de leyes— o, definitivamente, forma parte del ruido del que debemos deshacernos.⁶¹ Pero entonces ya no sabemos si el científico comprende la realidad, o un fragmento de ella, o únicamente avanza *su* versión de la realidad, lo que abre la puerta a la ambigüedad y, tendencialmente, al idealismo. Hablando de la diversidad de sentidos que Weber confiere a la palabra *vocación* (*Beruf*), Perry Anderson señala igualmente aquella ambigüedad:

Es posible asociarla con la evidente dificultad que tiene Weber para exponer la relación entre los elementos "ideales" y "materiales" de su teoría social, en la cual el equilibrio real o la conexión entre ambos rara vez se expone con claridad. En líneas generales, los primeros adquieren una preponderancia tautica en todo el ámbito formal de su elaboración, interrumpida súbitamente de vez en cuando por rotundas afirmaciones del peso de los segundos, como si se pretendiera compensar la atención dominante prestada a los primeros.⁶²

Ausente en sus consideraciones metodológicas por fidelidad a la pureza, el *vínculo* metódico que en Weber articula concepto y realidad adquiere, otra vez, el síndrome de la arbitrariedad subjetivista, aunque débilmente acotado por la arbitrariedad objetivista.

De manera que posiblemente no bastaba con cambiar de procedimientos. Había que probar, en consecuencia, si el cambio de actitud y de posición por parte del investigador en el proceso de conocimiento podría producir, ahora sí, efectos revolucionarios. Esta nueva tentativa para abandonar definitivamente las consecuencias perversas de la teoría del

⁶⁰ Mitzman, Arthur. *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*. Madrid, Alianza Universidad, 1996. p. 160.

⁶¹ No descalifica esta observación crítica el señalamiento de que Weber, como puede constatarse a lo largo de su obra histórica y sociológica, haya asociado el fenómeno de la reificación al desenlace moderno o capitalista de un largo proceso de racionalización, de manera que su aplicación como idea-tipo deba circunscribirse a la modernidad. Existen motivos suficientes para hacer extensivo el concepto, aun como idea-tipo, a todas las formaciones socio-históricas a las que hasta hace poco se les llamaba *sociedades de clase*.

⁶² Anderson, Perry. *Campos de batalla*. Barcelona, Anagrama, 1998, p. 264.

conocimiento corresponde a Husserl, quien a través de la reducción fenomenológica pone al mundo *entre paréntesis* mientras establece, única y exclusivamente desde el examen radical de su propia conciencia, condiciones de certeza o verdad indubitables que se sitúan más allá de la mera creencia o la aceptación acrítica de la existencia de *una* realidad independiente de *una* conciencia y viceversa — y junto con ello abre la posibilidad de dejar atrás cualquier prejuicio cognoscitivo.

Adoptada abiertamente por Schütz⁶³ — pero inscrita de uno u otro modo en la posición de discurso de los científicos sociales y economistas que participan del individualismo metodológico como Ludwig Von Mises, Joseph Schumpeter o Friedrich Hayek —, esta tesis se convierte en norma metodológica del conocimiento social de orientación subjetiva.

El propósito de esta técnica es solo alcanzar un nivel de certeza indudable que se sitúe más allá del dominio de la mera creencia, en otras palabras, revelar el ámbito puro de la conciencia () este ámbito puro de la conciencia puede ser explorado y descrito por sí mismo, y puede ser analizado y cuestionado en cuanto a su génesis. Si esta técnica logra su objetivo — como lo cree el fenomenólogo —, su ayuda realmente a posibilitar una investigación en la esfera purificada de la vida consciente, en la cual se basan todas nuestras creencias, entonces luego podemos volver de esta esfera apriorísticamente reducida a la esfera mundana.⁶⁴

Esta tesis descansa a su vez en el principio fenomenológico de la *intencionalidad* de los actos de la conciencia, el que supone una distinción tajante entre el *acto* de pensar o percibir y los objetos en los que se piensa o se perciben. Es decir, se sostiene en la idea de que las percepciones o los pensamientos no se dirigen *intencionalmente* a los objetos, sino que el objeto *intencional* de las percepciones y de los pensamientos — «el objeto *tal como yo lo percibo*» y «el objeto *tal como se me aparece*», esto es, el fenómeno propiamente dicho — es lo que determina el acto intencional de la conciencia, el que puede tener, o no, un equivalente en el mundo externo puesto previamente entre paréntesis. La conciencia, así, **no inventa** el mundo, todo pensamiento lo es del objeto intencionalmente pensado y todo **deseo lo es del objeto intencionalmente deseado**. El mundo se conserva en la **esfera reducida de la conciencia** en la medida que hace referencia a un correlato intencional en el **mundo externo, pero como objeto *intencional*** ya no corresponde a las cosas que forman

⁶³ Ver: Gómez, Ricardo, *J. Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires, Lugar, 1995.

⁶⁴ Schütz, Alfred, *El problema de la realidad social*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p. 115.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

parte del mundo externo *tal como realmente son*, sino tal y como aparecen, como fenómenos, como referentes de cosas y estados de cosas que se aparecen a la conciencia bajo el estatuto de objetos intencionales. El fenomenólogo, nos advierte Schutz, no niega la existencia del mundo externo, pero de cara a sus fines analíticos «decide suspender su creencia en su existencia». Esto es, decide reducir el ruido que podría producir esa *creencia* en el curso de su investigación y se abstiene de manera intencional y sistemática de toda observación o juicio que aluda o presuma la existencia del mundo externo. «Puesto que a cada determinación empírica dentro de la última (la esfera mundana) corresponde necesariamente una característica dentro de la primera (la esfera de la conciencia) podemos confiar en que todos nuestros descubrimientos dentro de la esfera reducida resultarán también válidos en la esfera mundana de nuestra vida diaria.»⁶⁵

Hasta aquí, el científico social que se acoge a la fenomenología ha trascendido efectivamente la limitación positivista que identifica bárbaramente cosas con hechos y hechos con actos. Y se ha esforzado seriamente para deslindar el análisis de estos últimos de cualquier consideración idealista o materialista que se sostenga en la creencia acritica de que el mundo real, que no es otro que el mundo de la vida, existe *en si mismo* bajo la forma de la naturaleza o como resultado de la relación de un sujeto y un objeto aislados y absolutamente abstractos. Ese mundo en si mismo que se conoce como *naturaleza* es única y exclusivamente una noción, una forma-límite acuñada por las ciencias naturales que han perdido su base de sentido merced a sus procedimientos abstractivos y el vaciamiento al que sistemáticamente han sometido al mundo de la vida.⁶⁶ Pero la naturaleza, considerada como objeto de las ciencias naturales *no* es la naturaleza entendida como elemento constitutivo del mundo de la vida.

Aquello que el ser humano ingenuo toma por la realidad natural no es el mundo objetivo de nuestras ciencias naturales modernas; su concepción del mundo, válida para él en su subjetividad, prevalece con todos sus dioses, demonios, etc. La naturaleza, en ese sentido, como elemento del mundo de la vida, es por ende un concepto que tiene su lugar en la esfera mental (*geistung*). Se constituye en nuestra experiencia cotidiana provista de sentido, a medida que esta experiencia se desarrolla en nuestro ser históricamente determinado.⁶⁷

⁶⁵ *ibidem*, p. 115

⁶⁶ Husserl, Edmund, *La crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México, Folios, 1984.

⁶⁷ Schütz, *El problema...* p. 133.

Pero tampoco esta naturaleza es algo de lo que deba hacerse cargo el científico social. Dirigiendo su atención hacia el sentido de los actos humanos y no hacia su contenido y expresiones materiales o factuales, las experiencias a las que se refiere son en todos los casos actos de lenguaje o significación, cuyo ámbito privilegiado es la intersubjetividad. El mundo social o el mundo histórico al que reiteradamente apela el científico social de orientación fenomenológica es un mundo «construido alrededor de mi propio yo» que se *presenta* para ser interpretado desde «mi situación» histórica actual o de «mis intereses pragmáticos»⁶⁸ En la inteligencia de que tal presentación involucra única y exclusivamente un conjunto de mensajes que me interpelan como sujeto, sin que deba yo preocuparme (ni tampoco el científico social) de nada que tenga que ver con sus soportes objetuales. Porque ello implicaría pasar del análisis *transcendental* de los “motivos de” o los “motivos para”, al análisis *empírico* de cosas y estados de cosas; camino por el que la sociología comprensiva definitivamente no transita:

Los objetos de pensamiento —escribe Schütz— construidos por las ciencias sociales no se refieren a actos singulares de individuos singulares y que tienen lugar dentro de una situación singular. Mediante determinados recursos metodológicos (...) el especialista en ciencias sociales sustituye los objetos del pensamiento de sentido común referentes a sucesos y acontecimientos únicos construyendo un modelo de un sector del mundo social dentro del cual sólo se producen los sucesos tipificados significativos para el problema específico que el hombre de ciencia investiga. Todos los demás sucesos del mundo social son considerados no significativos, “datos” contingentes, que deben ser apartados del análisis mediante técnicas metodológicas apropiadas; por ejemplo, mediante el supuesto de que “todos los demás factores permanecen iguales.”⁶⁹

En todo caso, el fenomenólogo no niega la existencia de un ámbito de la producción material, un ámbito de las relaciones sociales o un ámbito de las relaciones políticas, inclusive puede llegar a aceptar que la realidad social es contradictoria y convulsa, violenta e inequitativa; solamente que todo eso le tiene sin cuidado en la medida que su consideración rebasa los límites de un problema típico: ¿qué motivo *subjetivo* llevó a los miembros de la Corte de Justicia del estado de Florida a dar por bueno el triunfo del Partido Republicano en la elecciones presidenciales de 2000 en los Estados Unidos provocando las

⁶⁸ *ibidem*, p. 138

⁶⁹ *ibidem*, p. 61.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

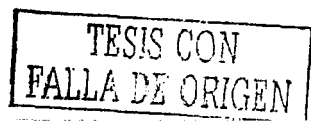
Pero tampoco esta naturaleza es algo de lo que deba hacerse cargo el científico social. Dirigiendo su atención hacia el sentido de los actos humanos y no hacia su contenido y expresiones materiales o factuales, las experiencias a las que se refiere son en todos los casos actos de lenguaje o significación, cuyo ámbito privilegiado es la intersubjetividad. El mundo social o el mundo histórico al que reiteradamente apela el científico social de orientación fenomenológica es un mundo «construido alrededor de mi propio yo» que se *presenta* para ser interpretado desde «mi situación» histórica actual o de «mis intereses pragmáticos»⁶⁸ En la inteligencia de que tal presentación involucra única y exclusivamente un conjunto de mensajes que me interpelan como sujeto, sin que deba yo preocuparme (ni tampoco el científico social) de nada que tenga que ver con sus soportes objetuales. Porque ello implicaría pasar del análisis *trascendental* de los “motivos de” o los “motivos para”, al análisis *empírico* de cosas y estados de cosas; camino por el que la sociología comprensiva definitivamente no transita:

Los objetos de pensamiento —escribe Schutz— construidos por las ciencias sociales no se refieren a actos singulares de individuos singulares y que tienen lugar dentro de una situación singular. Mediante determinados recursos metodológicos (...) el especialista en ciencias sociales sustituye los objetos del pensamiento de sentido común referentes a sucesos y acontecimientos únicos construyendo un modelo de un sector del mundo social dentro del cual sólo se producen los sucesos tipificados significativos para el problema específico que el hombre de ciencia investiga. Todos los demás sucesos del mundo social son considerados no significativos, “datos” contingentes, que deben ser apartados del análisis mediante técnicas metodológicas apropiadas; por ejemplo, mediante el supuesto de que “todos los demás factores permanecen iguales.”⁶⁹

En todo caso, el fenomenólogo no niega la existencia de un ámbito de la producción material, un ámbito de las relaciones sociales o un ámbito de las relaciones políticas, inclusive puede llegar a aceptar que la realidad social es contradictoria y convulsa, violenta e inequitativa; solamente que todo eso le tiene sin cuidado en la medida que su consideración rebasa los límites de un problema típico: ¿qué motivo *subjetivo* llevó a los miembros de la Corte de Justicia del estado de Florida a dar por bueno el triunfo del Partido Republicano en la elecciones presidenciales de 2000 en los Estados Unidos provocando las

⁶⁸ *ibidem*, p. 138

⁶⁹ *ibidem*, p. 61.



secuelas económicas, políticas, bélicas y sociales que ahora son de todos conocidas (mientras «todos los demás factores permanecían iguales»)?

Refrendadas metodológicamente por la actitud del investigador que por una parte no puede abandonar el punto de partida subjetivo (el que le obliga a interpretar la acción y su encuadre en términos del actor), y que por otra le impide renunciar a la objetividad (la que garantiza no participando en el teatro de actividades que es la realidad sino haciéndola objeto de contemplación),⁷⁰ las ideas fundamentales de la sociología subjetiva y de todas las tentativas de comprensión social que parten de los mismos supuestos permiten, en efecto, emplazar una enérgica crítica del objetivismo y el naturalismo. Sin embargo, no impide caer en una falta similar. El científico social está imposibilitado para salir del dominio discursivo que le imponen la *observación* de la acción «y su encuadre en términos del actor individual» si quiere verdaderamente aprehender comprensivamente el sentido de los motivos subjetivos que la animan y que él encuentra y determina en el examen de su propia conciencia. De manera que la conceptualización que ensaya para aprehender teóricamente el sentido de los actos humanos, y, más allá, el discurso que construye para comunicar en el seno de su comunidad científica el resultado de su investigación, se encuentran ante la disyuntiva de repetir lo obvio, para no salir del círculo del sentido común o, en su defecto, sustituir los objetos del pensamiento del sentido común mediante la construcción de un *modelo* conceptual y descriptivo. Un recurso que, por un lado, corre el peligro de recrear el proceso de abstracción salvaje sobre el que se sustenta cualquier teoría inspirada en el positivismo,⁷¹ y, por otro, remite indefectiblemente al científico al *corpus* de su ciencia, en el que ya se encuentran conceptos, categorías y métodos razonablemente aceptados y probados cuya generación no necesariamente partió de los mismos principios y reticencias fenomenológicas que él aplicó pacientemente. Lo que introduce una sombra de duda sobre la necesidad de esforzarse para penetrar y aprehender el sentido de las acciones humanas desde la posición de un actor inmerso en su cotidianidad cuando toda la ventaja que eso supone se supedita a una sustitución conceptual controlada por «reglas de procedimiento aprobadas» o «métodos para elaborar construcciones de una manera

⁷⁰ *ibidem*, p. 62.

⁷¹ *ibidem*, p. 61.

científicamente correcta» que no necesariamente coinciden, y acaso contradicen, sus propios principios filosóficos.⁷²

La sociología y la antropología comprensivas, y con ellas el vasto conjunto de intervenciones de todo tipo que actualmente apelan a la subjetividad, la lingüisticidad o la significatividad como *fundamento constitutivo* de la realidad social y humana (y por lo tanto como paradigma teórico y discursivo para todo lo que legítimamente se puede preguntar y responder al respecto), reprochan al positivismo, a todas las formas del naturalismo y al empirismo fiscalista, el hecho de que el conocimiento que consideran válido parte de la existencia de la realidad social como algo dado: como si la realidad consistiera en una entidad ya constituida cuyos elementos básicos fueran individuos, actos, hechos o instituciones. Lo que no obsta para que dichos positivistas regularmente dispongan como fundamento implícito de sus teorías las relaciones intersubjetivas, la comunicación o el lenguaje de las sociedades que estudian sin preguntar reflexivamente sobre el papel constitutivo de estos aspectos, y, lo que es más grave, sin considerar el hecho de que su propio quehacer como observadores se apoya masivamente en la intersubjetividad, la comunicación y el lenguaje de sus propias comunidades culturales y científicas. Esto significa perder la ocasión de construir una verdadera ciencia comprensiva, porque la realidad a la que apelan los enfoques positivistas y naturalistas, fijada de antemano en el plano de los hechos y conductas observables y tipificada en datos, pero ajena o trascendente al lenguaje y a la significatividad que les subyace, no puede dar cuenta de las interacciones intersubjetivas, lingüísticas y simbólicas que efectivamente constituyen la realidad social. Pero tampoco pueden considerarlas como el fundamento real en el que sus teorías e hipótesis cobran sentido, se discuten y comprueban, porque de antemano adoptan una posición externa a su objeto, al que tratan como cosa, bloqueando el acceso a su mensaje, que es lo que en verdad importa. Es decir, que al margen de ignorar el papel que el substrato comunicativo y la subjetividad cumplen en la construcción social de la realidad, en los enfoques positivistas tampoco se incluye al investigador en el contexto de

⁷² *ibidem*, p., 65. «Su acervo de conocimiento a mano es el corpus de su ciencia, y él debe presuponerlo (...) A este corpus de ciencia pertenecen también las reglas de procedimiento apropiadas, es decir, los métodos de su ciencia...».

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

investigación, con lo que se opera una división tajante e irresoluble entre el mundo de los datos empíricos y el mundo de la interpretación y la comprensión intersubjetivas.

Sin embargo, del otro lado, los positivistas, los naturalistas y sus relevos contemporáneos reprochan a quienes sostienen enfoques subjetivistas, lingüísticos o semiológicos, que aun desde el plano de la comprensión, a menos que se quiera dar el salto al irracionalismo o a la mística, la ciencias que se ocupan de la sociedad, la cultura y la historia tienen que ver con *objetivaciones*; con cosas y estados de cosas en las que indiscutiblemente se ha plasmado, materializado o enajenado la subjetividad, pero que no *son* la subjetividad. Y que si bien estas objetivaciones de la conciencia, que no dejan de ser el desenlace fáctual de la actividad humana, están necesariamente mediadas por el lenguaje o la expresión simbólica (trátese de espacios de experiencias, de objetos prácticos, artísticos y santuarios, o de eventos e instituciones culturales y sociales), sus soportes y registros primarios no obedecen a ninguna *forma lógica* sino se manifiestan de manera contingente,⁷³ lo que obliga al científico social a proyectarlos, en términos objetivistas, como *cosas* sobre el plano de los sucesos naturales o como *eventos* u *objetos* en el plano de los sucesos históricos y sociales.⁷⁴ De proceder a partir de cualquier otro principio o regla metodológica, se corre el peligro de caer en la contradicción en la que

⁷³ En este punto, un punto de quiebra, se decide el paso de lo razonable postmetafísico hacia el idealismo posmoderno, el que se concreta en la condición sustancialista o apriorística que autores tan serios como Habermas o Luhmann asignan al lenguaje comunicativo cuando quieren eludir el problema de las sociedades realmente existentes o para no restar coherencia o méritos a sus teorías sobre la sociedad *ideal*. Pero ilustra asimismo el punto en el que autores como Sahlins apuestan a un *lógica immanente* que supuestamente precede, organiza y da sentido a toda experiencia posible, como en Kant jo en Maturana!

⁷⁴ Puede ser muy importante para el desarrollo del conocimiento de las sociedades del pasado, digamos, la que pintó las cuevas de Altamira, comprender los *motivos* que animaron los actos de los autores ensayando la aplicación de imputaciones causales subjetivas a *sentidos* mágicos o prácticos, o a través de la imputación estructural de mensajes que nos remiten a los arquetipos simbólicos que aloja la conciencia humana. Pero esa no es, en el mejor de los casos, *sino una parte de la investigación*. El científico social quiere saber también, porque lo considera valioso o relevante, como, echando mano de qué medios prácticos aquellos artistas resolvieron el problema técnico que implica la distancia *real* (12,14 m) que separa *objetivamente* las pinturas del suelo de la caverna, ya que ese saber nos dice mucho de aquella gente. Es posible, conjetura, que hayan construido andamios de madera, lo que implica la presencia de formas elementales de trabajo colectivo. Pero es igualmente posible que el análisis semántico o fenomenológico de los arquetipos "antro", "cavidad", "bisonte", "vacío", "representación", etc., etc. nos proporcione igualmente un saber imprescindible sobre los universos simbólicos primitivos. De acuerdo --revira el buen positivista-- pero alguien tuvo que cortar la madera para el andamio y mantener el suministro de alimentos que requiere la conservación de la vida biológica de los artistas, sólo por un medio práctico-social aquellos obtuvieron sus tierras y materiales, la pintura misma es un *quehacer práctico*... Pero podríamos seguir al infinito sin pecararnos de que la discusión conserva como telón de fondo la inconsecuente transposición al ámbito del método de un problema filosófico no resuelto: la relación práctica y simbólica, simbólica y práctica, entre hombres y cosas. Problema que igualmente seguirá *abierto*, así se ensaye su disolución u ocultamiento tras la cortina de humo del lenguaje o se proceda a la reducción salvaje y total del mundo a cosas.

incurren las interpretaciones subjetiva, semiológica o linguística de la realidad social: emprender desde la *trascendencia* de la conciencia, o desde la consideración *a priori* del lenguaje, un análisis del *sentido* de las acciones humanas que termina sujetándose a los términos objetualistas de la investigación tradicional porque no puede resolver el problema *filosófico* que le plantea el tratamiento teórico-conceptual de la realidad empírica.⁷⁵ No hay que olvidar, para concluir, que este problema es de alguna forma el mismo que la filosofía del conocimiento enfrenta desde Kant. Es decir, el dilema que se genera por el hecho de concebir al yo *escindido* en un sujeto empírico, como un objeto entre otros objetos del mundo, y un sujeto trascendental que enfrenta al mundo, que él construye, como objeto de una experiencia igualmente escindida: la que opera por la vía de la razón y la que opera por la vía del conocimiento empírico.

Sociedad

Sujeto y objeto son nociones que adquirieron carta de ciudadanía teórico-discursiva cuando la filosofía moderna apostó, con Descartes, por la dualidad, después, con Kant, por una elaboración estilizada de la misma: el sujeto trascendental y la realidad biplanar cristalizada en noímeno y fenómeno. Por lo que dichas nociones están marcadas desde su origen con los signos de la abstracción, la atemporalidad y la separación extrema —a cambio del dominio indisputado del sujeto sobre el Tribunal de la Razón y la administración de la Verdad—. Su difusión, prefigurada ya en las escisiones históricas que acusa la modernidad implicó, por parte de las disciplinas que de una u otra forma tienen que ver con todo lo que había sido condensado en aquellos conceptos fundamentales, una profunda redefinición de términos y significados y la reproducción acritica y extensiva de las características de aquellos, cuando la división y la organización disciplinaria del saber, de las prácticas especializadas y de la vida cotidiana ya reproducían oblicuamente la condición dividida del sujeto y la realidad social. De esta forma, las preguntas sobre el

⁷⁵ Ver Habermas, J. *La lógica de las...*, p. 194-195. Todavía en esta obra Habermas puede denunciar con cierta energía las contradicciones en las que incurren una y otra posturas. Sin embargo, en cuanto abraza resueltamente el giro lingüístico sus críticas, que se reorientan hacia la "filosofía del sujeto", contrastan con la indulgente complicidad que sostiene con las teorías de la acción y del sentido.

estatuto empírico, histórico y social de sujeto y objeto, implícita o explícitamente subordinaron sus respuestas a lo que desde la teoría del conocimiento se había dicho acerca de ello, habida cuenta de que el éxito de las ciencias más desarrolladas se debía indudablemente a la firme correspondencia que sus principios y postulados racionales conservaban con respecto a la teoría. Lo subsecuente es historia conocida. En Kant, el sujeto trascendental construye el mundo aplicando el canon de la razón ordenadora a una materia sólo reconocible por lo que aquel sujeto pone en ella, dejando sin resolver la pregunta por el sujeto empírico, voluntarioso y libre, llamado a ejecutar prácticamente el plan que la naturaleza le ha trazado al siglo bajo el programa de una Paz Perpetua. En Hegel, el sujeto deviene mundo transitoriamente, para más tarde reencontrarse a sí mismo en lo Absoluto espiritual, no sin haber realizado aquel plan, de inspiración iluminista, en el curso de la Historia Universal. Pero la oposición de sujeto y objeto regularmente se resuelve a favor del primero, el lado activo de la relación posee la facultad de concebirse al margen del objeto, como pensamiento puro. El objeto, cuya cualidad es negativa: la indeterminación, pierde así su estatuto de par en una relación que deja de ser equitativa; el sujeto reina en plenitud. Su *astucia* le permite transfigurarse de continuo y así se inmiscuye en los discursos teóricos y disciplinarios más diversos a través de postulados, principios metodológicos y criterios de verdad, empiristas o racionalistas, que garantizan su hegemonía. Por el objeto, esencialmente mudo, habla el materialismo filosófico, en general hilvanando jocosos disparates cuyos corolarios ejemplares son, sin duda, la idea del "hombre máquina" y la teoría del reflejo.

A principios del último siglo, el XX, el agotamiento de las matrices idealista y materialista es evidente. Un engendro tardío de la primera, el pensamiento fenomenológico, en interlocución crítica con el neokantismo, el historicismo y el psicologismo, rescata del olvido la vieja tesis de la mediación y la convierte en principio: no hay subjetividad que no remita a una objetividad; no hay objetividad que no remita a una subjetividad. El acierto principal de este rescate, habida cuenta de la riqueza y originalidad del contexto discursivo en el que se sitúa, consiste en que pone otra vez sobre la mesa de discusión, juntos inextricablemente, el problema de la realidad del mundo y el problema del estatuto y de la relación de sujeto y objeto. Su límite, infranqueable por mor de su idealismo, se asocia a la reticencia husserliana para abandonar las posiciones ya ganadas por el sujeto trascendental,

desde las cuales él mismo se postula, una vez más, como lo absoluto incondicionado, lo no devenido, lo primario. Si de hecho apelando a la trascendentalidad y otras herramientas del repertorio idealista el mismo Husserl acota internamente las consecuencias de su intervención y termina dejando las cosas como estaban, el reciclamiento del principio que dispone en una relación mediada e indisoluble a sujeto y objeto —principio cuya fundamentación requiere el cuestionamiento radical del dualismo gnoseológico, así sea este cuestionar transitorio y traicionado— abre los espacios en donde se desarrollarán intervenciones como la representada por Alfred Schütz y su escuela, aunque en mayor medida las que asociadas a Marx, al psicoanálisis y la teoría sociológica sostiene a ese respecto la Escuela de Frankfurt, especialmente Adorno, quien asumen enérgicamente la necesidad de un no retorno a posiciones metafísicas sin que para ello sea imperativo liquidar el pensamiento.

Se acude al ejemplo de estas dos escuelas señaladamente marginales porque de algún modo y paradójicamente representan las dos líneas de fuerza sobre las que es posible disponer con cierto orden, y únicamente en función de su parecido de familia, las intervenciones que sobre sujeto y objeto han generado explícita o implícitamente la muchedumbre de disciplinas en las que se ha dividido el estudio del ser y el mundo humanos. Es decir, porque su *talante teórico*, y no necesariamente sus contenidos explícitos, las hace capaces de convocar, soportar y reexpedir continuamente un amplísima y densa madeja de mensajes, teorías y códigos de desciframiento provenientes de muy distintas comarcas del saber. Lo que no obvia sus profundas diferencias y sus muy escasos puntos de contacto, entre los que se pueden apuntar, al margen de sus antecedentes fenomenológicos (recuperados ceñidamente por Schütz y superados críticamente por Adorno) sus orientaciones sociológicas, la puesta en valor de la subjetividad frente a un objetivismo avasallante, cierta ambigüedad en los usos de la categoría de totalidad y sospechas comunes sobre la muy propalada eficacia y autosuficiencia del lenguaje en el proceso de construcción social de la realidad.⁷⁶ La simple enumeración de sus divergencias

⁷⁶ Este señalamiento es muy claro en el caso de Adorno, quien dedica toda la primera parte de su *Dialéctica negativa* a destruir el paradigma lingüístico sobre el que Heidegger edifica su nueva metafísica, pero no es tan claro en el caso de Schütz, cuya teoría soporta el sentido de lo real sobre el conjunto articulado de *simbolizaciones* que teje la intersubjetividad para «estar en el mundo». Sin embargo hay que captar el matiz y atender el señalamiento explícito de Schütz: la realidad, que es una construcción intersubjetiva, tiene en el lenguaje su expresión epónima, pero no cabe toda ella en el lenguaje. Por un lado porque éste, históricamente

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

rebasamos nuestra disposición y nuestras intenciones, sin embargo, dado que ya se ha mencionado que una y otra escuelas representan dos alternativas sobre lo que se ha dicho y hoy mismo se puede decir sobre sujeto y objeto, podemos tipificar su diferencia atendiendo a lo evidente, aunque no por ello menos fundamental: mientras la sociología comprensiva de Schutz, siguiendo a Weber y Husserl, recarga masivamente el peso de su dicho en el carácter significativo de la realidad y por esa vía desplaza la consideración crítica de sujeto y objeto a favor del tratamiento fenomenológico de los elementos integrales de la *Lebenswelt*, es decir: el individuo, la conciencia, la intencionalidad, la intersubjetividad, la acción y el sentido mentado de la acción —y así repone el papel determinante de la subjetividad—, Adorno, desde la filosofía profunda y la crítica de la sociedad, subraya enérgicamente su carácter *dialéctico e histórico*: «Crítica del conocimiento» afirma Adorno, «es crítica de la sociedad, y viceversa».⁷⁷

Alfred Schutz —como más tarde lo harán sus discípulos Berger y Luckmann, o como igualmente lo hace Marshall Sahlins— orienta su intervención en torno al postulado que afirma lo significativo como principio de inteligibilidad de toda realidad posible. Su punto de partida es el mundo del sentido común, el ámbito primordial de la experiencia humana cuyas estructuras permiten la verificación de todo acto, relación y entendimiento sin que ellas mismas sean advertidas o evaluadas formalmente. El sentido común, cuyo antecedente filosófico es la “actitud natural” de Husserl, encuentra un mundo ya constituido y preinterpretado, una *realidad eminente* en la que ya existen nuestros semejantes, el lenguaje, los códigos de comportamiento, las instituciones, los hechos fundamentales y las condiciones necesarias y suficientes para la vida. Como no es el cometido del sentido común explicar nada, sino sólo situarnos en el mundo para vencer sus resistencias y efectuar cambios en él, esto es, como nuestra relación primaria con el mundo es instrumental y no cognoscitiva, simplemente aceptamos su existencia como efecto de una historia previa en donde aquel mundo obtuvo su forma y organización actuales. Desde el comienzo, dice Schutz —y el comienzo es siempre la conciencia de sí y de la situación a la

considerado, es una *objetivación* de experiencias ficticias sedimentadas; por otro, porque las palabras no agotan el sentido: la comunicación también tiene lugar por medio de gestos, actos, símbolos no lingüísticos y objetos. Ver Schutz, A. *El problema de la realidad social*, p. 304, y Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1995, p. 55.

⁷⁷ Adorno, T.W. *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 149.

que le es dado acceder a un individuo "atento"— experimentamos el mundo como dado. Lo importante en todo caso es que aun la más simple de nuestras experiencias vitales nos remite a las experiencias de otros hombres; la realidad eminente, la que se asocia a mis actos y a mi mundo es, ya como historia, como lenguaje, como resistencia a mis actuaciones o como entendimiento con otros hombres, una realidad intersubjetiva; el nuestro es un mundo cultural intersubjetivo: «Es intersubjetivo porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos. Es un mundo de cultura porque, desde el principio, el mundo de la vida cotidiana es un universo de sentido que debemos interpretar para orientarnos y conducirnos en él.»⁷⁸ La primera consecuencia relativa a la consideración de sujeto y objeto articulada en esta plataforma, quizá prematura pero significativa, consiste en el desplazamiento de la problemática centrada en el conocimiento "con arreglo a fines" y en el trato anticlimático y desenfadado al que somete sus categorías. Aquí, el sujeto adquiere el rango del hombre de la calle, aunque siga reinando del brazo de la intersubjetividad; el objeto, antes de ser tipificado, ya ha desaparecido de la escena y ha sido asimilado al equipamiento habitual e indeterminado de la *Lebenswelt*. Y no hay por qué quebrarse la cabeza con extravagantes sutilezas: el mundo esta ya ahí, es un agregado de semejantes, lugares, tiempos, instrumentos, objetos, saberes, reglas e instituciones, experiencias acumuladas, historia personal y colectiva, pero igual y consustancialmente, es un complejo de relaciones, interlocuciones, acuerdos, proyectos, anhelos y afectos compartidos. Cuando los hombres cobran conciencia plena de ello es porque a través de sus actos individuales y colectivos ese mundo ya ha sido construido y modificado por ellos mismos: la realidad del mundo, indiscernible de su componente intersubjetivo, no es, sino que es producida a través de la comisión de una muchedumbre inabarcable de actos-mensaje. Ahora bien, esto es posible únicamente en virtud de que todas y cada una de nuestras experiencias, y las experiencias de todos y cada uno de los hombres, portan un sentido, proponen un símbolo, definen un propósito. El mundo de la vida cotidiana es «un universo de significación», un mundo de cultura; es un complejo articulado de signos, símbolos y significados que es necesario interpretar para orientar y comprender nuestras acciones y las de nuestros semejantes, contemporáneos o

⁷⁸ Schütz, *El problema...*, p. 41.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

predecesores, y tipificar y calificar su intencionalidad y consecuencias. La realidad del mundo se produce mediante un inabarcable proceso de comunicación entre hombres y cosas en donde pierde todo sentido aludir a la oposición sujeto-objeto; porque también pierde sentido hablar de sujetos y objetos por separado:

“Todos los objetos culturales —herramientas, símbolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, instituciones sociales, etc.— señalan en su mismo origen y significado las actividades de sujetos humanos. Por esta razón, somos siempre conscientes de la historicidad de la cultura que encontramos en las tradiciones y costumbres. Esta historicidad es posible de ser examinada en su referencia a actividades humanas cuyo sedimento constituye.”⁸⁰

Esta *significatividad* consustancial al mundo cultural e intersubjetivo, es decir, este gran *mensaje* en el que se traduce la realidad, la distingue claramente del ámbito de la naturaleza, cuya aparición episódica en el planteamiento que examinamos cumple un papel meramente *negativo*.⁸⁰ En consecuencia plena con el núcleo de este pensamiento la naturaleza, entendida como lo primero, lo originario, lo no producido, lo *opuesto* al mundo de la vida social, es producto de una reconstrucción racional, de una interpretación que persigue justamente subrayar, acaso exagerar, la condición *causada e intencionada* del mundo cultural. Por lo contrario, cuando con el término se alude a la constitución material del mundo físico-natural, incluido el cuerpo humano y todas sus funciones discernibles, eso no tiene por que alarmarnos ni provocar mayores consideraciones; es un hecho, no un problema metafísico del que debemos hacernos cargo. Por esta razón, la pregunta por la objetividad no ocupa un lugar predominante en la teoría ni comparte los lauros con los que se distingue a las preguntas por la subjetividad o el sentido propuesto de las acciones humanas.

Por su parte, para Peter Berger y Thomas Lukmann, los discípulos más fieles del pensamiento schütziano en lo que se refiere a la construcción intersubjetiva del mundo social —quienes tampoco se ocupan más a detalle del asunto, aunque se mueven en niveles

⁷⁹ *Ibidem*, p. 41.

⁸⁰ Hasta aquí, como fue señalado en su momento, las tesis de la sociología comprensiva sobre la construcción del mundo social conservan un acusado parecido tanto con nuestro concepto de formación racional como con las ideas que Bolívar Echeverría avanza sobre la condición “semiótica” del mundo y al cultura humanas, pero sólo hasta aquí. El simple hecho de apelar a la producción material o al “metabolismo práctico” que media la relación hombre-naturaleza implica y subraya un punto de ruptura en el que la sociología comprensiva sigue su camino por la vía del individualismo metodológico y el subjetivismo y nuestra postura refrenda su filiación histórico-dialéctica. Ver *infra*, pp. 19-23.

más concretos, y, por ende, más sombríos —, *objetividad*, entendida como lo opuesto a la subjetividad, es la cualidad que distingue a ciertas habituaciones y tipificaciones propias de la vida social cuando éstas se convierten en instituciones históricas:

Al adquirir historicidad, estas formaciones adquieren también otra cualidad crucial, o, más exactamente, perfeccionan una cualidad que existía en germen desde que A y B [sujetos arquetípicos, A.O.] iniciaron la tipificación recíproca de su comportamiento: la objetividad. Esto significa que las instituciones que ahora han cristalizado (...) se experimentan como existentes por encima y más allá de los individuos a quienes "acece" encarnarlas en ese momento. En otras palabras, las instituciones se experimentan ahora como si poseyeran una realidad propia, que se presenta al individuo como un hecho externo y coercitivo.⁸¹

En este sentido, es *objetiva* una costumbre, una norma o una institución social que se sobrepone a los individuos y presenta su realidad y su necesidad como algo dado, como un hecho externo al que deben ceñir ahora su conducta, como algo *ajeno* a ellos. «Una vez llegados a este punto ya es posible hablar, en cierta manera, de un mundo social en el sentido de una realidad amplia y dada que enfrenta al individuo de modo análogo a la realidad del mundo natural»⁸² Dejando al margen el hecho de que la noción se discute en un plano muy distinto al habitual, su términos, y esto más en calidad de síntoma que de objetivo propuesto, vuelven a conferir a la cualidad objetiva que adquieren históricamente ciertos hechos un estatuto *autónomo* que se resuelve como oposición individuo-mundo social y como opacidad interpretativa —lo que se refuerza y clarifica con su analogía con el mundo natural: «una realidad dada que, al igual que la naturaleza, es opaca al menos en algunas partes»—. La objetividad, pensada originalmente en su matriz filosófica como correlato determinado y puntual de una subjetividad que por producirla y posteriormente superarla se imaginaba libre, en el mundo histórico social se convierte en límite y tragedia de la subjetividad. Sin entrar en mayores consideraciones filosóficas, Berger y Luckmann ratifican la separación y oposición tradicional de sujeto y objeto cuando el segundo se entiende a la manera de la naturaleza; lo *otro* de lo humano, lo no incluido en el universo significativo en el que se despliega la experiencia humana. No así cuando la oposición se entiende como un efecto histórico de esa misma experiencia y se manifiesta como incapacidad para reconocer, tras de lo instituido socialmente, la actividad instituyente de los

⁸¹ Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*, p. 80

⁸² *ibidem*, p. 81.

hombres. Schütz efectivamente había diluido la oposición sujeto-objeto en el flujo intersubjetivo de la comunicación a costa de ignorar la condición dividida y contradictoria de las sociedades realmente existentes. Berger y Luckmann recurren una vez más a la teoría del acto (Weber/Husserl) con la finalidad de subrayar el carácter práctico-simbólico de la relación individuo-mundo, otorgando prioridad a lo significativo sin descuidar el hecho de que la vida y los actos humanos responden a un plexo de necesidades básicas. Pero lo que ya no pueden sostener es la idea de la transparencia o la ausencia de conflictos.⁸³ Una cosa es el *modelo* comunicativo sobre el que se recupera teóricamente el proceso de construcción práctico-simbólico de la sociedad y otra cosa son las sociedades mismas. La necesidad de institucionalizar y legitimar socialmente determinadas prácticas y formas culturales, pero sobre todo la tarea de reproducirlas y garantizar su permanencia, genera un alto índice de opacidad e introduce un principio de oposición entre individuo y mundo que repone, ciertamente en otro plano y con otros nombres, la vieja oposición entre sujeto y objeto, pero ahora tipificada como enajenación.

En una perspectiva optimista, apoyada en fuentes exclusivamente antropológicas, se desarrolla la intervención de Marshall Sahlins, quien pretende mostrar la superioridad interpretativa de la "razón cultural", centrada en la tesis que afirma el primado de lo simbólico-cultural en la construcción de la sociedad humana, frente a una "razón práctica" que, según él, argumenta ya cansinamente que el trabajo, la utilidad o la producción material constituyen la determinación única y absoluta de todo lo que amparan las nociones de cultura, historia y sociedad. Convencido de que la discusión entre lo práctico y lo significativo es la cuestión crucial del pensamiento moderno, Sahlins considera no sólo inadecuado, sino erróneo, reabrir las puertas a toda consideración epistemológica preantropológica y presimbólica, es decir, filosófica sin más, sobre la relación sujeto-objeto:

Volver ahora a ese lenguaje significaría despojar al concepto [de cultura] de sus propiedades específicas. Reduciría el problema de la cultura a los términos de la antinomia, endémica en Occidente, de un sujeto sin mundo frente a un objeto sin pensamiento: insuprimible oposición de mente y materia, entre cuyos polos la filosofía, a lo largo de 2500 años, ha logrado hacer pasar convincentemente la línea de la realidad por todas las posturas imaginables...⁸⁴

⁸³ *Ibidem*. p. 111.

⁸⁴ Sahlins, Marshall. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 11.

A partir de estas premisas su intervención alterna la crítica de la "razón práctica" con la fundamentación y exposición, discontinua y dispersa, de la "razón cultural", en cuyo desarrollo específicamente antropológico y elaborada en aproximaciones sucesivas encuentra el *tertium quid*, el medio adecuado para eliminar definitivamente el dualismo gnoseológico y la explicación utilitarista de la realidad, ya que la cultura «no se limita a mediar la relación humana con el mundo mediante la lógica social de la significación, sino que constituye, a través de ese esquema, los pertinentes términos subjetivo y objetivo de la relación»⁸⁵ Lo mejor del libro de Sahlins es la enjundia crítica, atinada o no. Ya que su propuesta se limita a invertir los términos de aquello que critica, no es el ser de los hombres lo que determina su conciencia, sino su conciencia lo que determina su ser, en donde conciencia significa cultura y, cultura, sistema simbólico

El punto decisivo es que la eficacia *material*, la practicidad, no existe en ningún sentido absoluto, sino sólo en la medida y bajo la forma proyectadas por un orden cultural. Solo la sociedad, al elegir sus medios y fines materiales entre todos los posibles, y al elegir también las relaciones de acuerdo con las cuales serán combinados, establece las intenciones e intensidad de la producción, en la forma y la medida apropiadas para todo el sistema estructural⁸⁶

Sahlins apoya la pertinencia de esta inversión en dos hechos aparentemente incontrovertibles: la antropología, entre Franz Boas y George Herbert Mead, Ruth Benedict y Levi-Strauss ha demolido el paradigma de la producción como principio explicativo del orden social y la expresión cultural, y a su vez ha probado, sobre todo a partir del estudio de los sistemas de parentesco, la reciprocidad actitudinal, los protocolos y la jerarquía social llevados a cabo en el seno de una enorme variedad de culturas "primitivas" y modernas que aquel orden, representado en estas sociedades por aquellos sistemas y estructuras, no deriva de las relaciones productivas sino, al contrario, éstas derivan de aquellos. Y aun es posible probar que todo "acto con arreglo a fines", todo proyecto, toda intencionalidad apropiativa, todo sistema de necesidades (emblemas del pensamiento utilitario) está precedida y conserva como condición de posibilidad un complejo sistema de significaciones que, si

⁸⁵ *ibidem*, p. 11.

⁸⁶ *ibidem*, p. 165.

deriva de algo es precisamente del significado que los hombres recuperan del orden natural en el que ya se mueven sus propias vidas.

En esta etapa, las condiciones irreductibles que los hombres encuentran en la producción, las condiciones que son previas a su voluntad e independientes de ella, y a las cuales deben por tanto someter su actividad material, son sus vínculos naturales de sangre, lenguaje y costumbres. En el caso de la sociedad primitiva, los "cimientos reales" y las "superestructuras" intercambian sus lugares en aspectos decisivos.⁸⁷

Sahlins, por cierto, se prohíbe preguntar a su vez por el origen de ese "orden natural"; para eludir el peligro de proyectar categorías de pensamiento propias sobre un pensamiento ajeno apela a la tradición: simplemente esas formas de vida *están ya ahí*. También aquí hay que invertir los términos; en lugar de tratar de conceptualizar lo que se observa hay que "dejarlo hablar" para percibir lo verdaderamente determinante: que la significación se impone al flujo de la experiencia y que, ya hecha tradición, determina inclusive las percepciones que tenemos del mundo exterior.

El segundo hecho se refiere a los *motivos* de la perspectiva "práctica", los que se localizan en la hipótesis que el pensamiento moderno, *la pensée bourgeoise* desde Kant y Bentham, hace de los intereses utilitarios y productivistas que animan la belicosidad apropiativa de la cultura capitalista. El materialismo histórico, en concreto, es la autoconciencia de la sociedad burguesa, pero, del mismo modo, toda la ciencia social occidental es un sistema de avasallamiento que responde a intereses de dominio determinados. Lo que no prueba, en forma alguna, que "lo práctico" preceda a lo cultural, sino que la cultura misma, con la finalidad de conservarse, se oculta tras el paradigma de la producción para ejercer a su anchas su dominio sobre la totalidad de lo simbólico, lo suyo propio y lo perteneciente a otras culturas. La teoría es según Sahlins «el espejo de la producción», pero no refleja lo esencial: que ésta es algo más que una lógica práctica de la eficacia material, y algo distinto a ella: es una «intención cultural».⁸⁸ Sobre el rendimiento de esta inversión copernicana viene al caso una observación estadística atinente a esta "intención cultural" con la que según Sahlins deben sustituirse el primado de la producción material y las teorías del conflicto: a lo largo de 218 páginas, nuestro autor no escribe ni

⁸⁷ *ibidem*, p. 55.

⁸⁸ *ibidem*, p. 169.

una sola vez las palabras *poder, dominio, explotación, reproducción del orden social, conflicto o lucha*. Esto es, para probar su pertinencia, sitúa la prueba de su argumentación en un mundo completamente idealizado en donde la escasez, la penuria, las necesidades y el trabajo se ocultan tras una densa malla de simbolizaciones, y en donde los hombres, como en su momento lo hiciera el Adán bíblico, se apropian del mundo y lo transforman en cultura simplemente *nombrándolo*. Estos principios, que reproducen en el plano antropológico lo más radical del giro lingüístico, fijan los límites de la propuesta sahlínea. La subordinación de los comportamientos y las relaciones sociales a relaciones entre símbolos, aun entendiendo aquellas como eventos empíricos, implica una lógica del sentido immanente y absoluta, una sublimación idealista del capítulo simbólico de la dialéctica subjetividad-objetividad.

Para exponer todo lo que se mueve junto con la propuesta de Sahlins con esto basta, y lo dicho parecería demasiado en función de nuestro tema, los conceptos de sujeto y objeto. Sin embargo, en la medida que ilustra una derivación factible y actuante del subjetivismo revisado, no está de más tenerlos a la vista. La superación de la dualidad y oposición de sujeto y objeto por la vía del desmantelamiento crítico de la oposición idealismo-materialismo es indudablemente necesaria. La misma importancia reviste la superación crítica del mecanicismo que rige la formulación de dualidades abstractas del tipo base-superestructura, economía-cultura, ciencia-ideología, hecho-símbolo o saber-valor. De hecho, lo segundo es condición indispensable de lo primero. Pero llevar a cabo esa tarea defenestrando a uno u otro de sus términos es una inconsecuencia.

Los resultados inmediatos de la aplicación contemporánea de las posiciones aquí expuestas, y de otras de naturaleza similar, recibidas en ciertos medios con el entusiasmo del adolescente al que se le abre un nuevo mundo (pero en el que no sabe qué hacer), han tenido en primera instancia un efecto de desdramatización terapéutica y han logrado abrir hacia múltiples campos una discusión viciada. Pero se han mostrado harto incapaces de burlar, acaso parcialmente, la veda conceptual y reflexiva en la que los sectores duros del deconstruccionismo, el giro lingüístico y el pensamiento débil aún tienen sometido al pensamiento. Quizá el límite infranqueable al que se enfrentan las posiciones terapéuticas consista en su incapacidad para combinar sin escándalo conceptualizaciones de índole

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

distinta ontológicas, epistemológicas, filosóficas al fin, con las oriundas de sus propios cuerpos disciplinarios. Lo que las obliga a empastar, improvisar y regresar finalmente a lo habitual. Su segunda limitación deriva de su renuencia a encarar la condición dividida y contradictoria de las sociedades realmente existentes, es decir, a pasar de la teoría a la *crítica* social. La probable superioridad del pensamiento dialéctico frente a todas estas escuelas de pensamiento, las que por otra parte siempre le deben algo, tal vez consista únicamente en esa "inconstancia latina" que le atribuía Karl Korsch y que le permite perpetrar de continuo acciones transgresoras.

El constructivismo radical como nueva sofística

En contraste con el capítulo más destructivo del pensamiento posmoderno en su segunda fase, dirigido en contra de la filosofía misma, sus problemas y sus emplazamientos teórico-discursivos tradicionales, destaca la infinita confianza que la mayoría de sus autores dispensan al lenguaje cuando se trata de salvar al mundo por medio de la conversación (porque ya no es el Mundo, sino el mundito de sus comunidades lingüístico-culturales), o cuando la tarea es *disolver* los obstáculos y reticencias, generalmente políticas y filosóficas, que impiden el entendimiento comunicativo. De ahí que preferentemente su diálogo habitual ya no se lleve a cabo al interior de la filosofía o con filósofos, sino a través de un amplio conjunto de disciplinas científicas o empresas culturales y con representantes calificados de las mismas —cuando no se atiene y circunscribe a los espacios que le proporcionan los medios y la formidable versatilidad que le permiten los lenguajes mediáticos—. Pero lo relevante de esta situación, por lo menos en lo que atañe al pensamiento filosófico, es que su ejercicio se desenvuelve desde entonces en un ominoso claroscuro. En un horizonte en el que vaga de la paradoja a la perplejidad y de ahí a las contradicciones manifiestas.

Sostengo —escribe el biólogo chileno Humberto Maturana, uno de los gurues indiscutibles de lo que parece ser un movimiento científico-poético-propagandístico que no carece de relieves místicos, ni de generoso financiamiento público y privado— que la pregunta más crucial que la humanidad enfrenta hoy es la pregunta acerca de la realidad (...) sostengo que no es posible tener una comprensión adecuada de los fenómenos sociales y no sociales de la

vida humana si ésta pregunta no se responde adecuadamente, y considero que la pregunta puede ser adecuadamente respondida sólo si el observar y el conocer son explicados como fenómenos biológicos generados a través de la operación del observador en tanto ser humano viviente.⁸⁹

Apovado en la obra de varios neurofisiólogos de oficio,⁹⁰ en una rara mezcla de Descartes, Vico y Berkeley, Wittgenstein y otros autores antimetalísicos, de Piaget y von Foerster, Humberto Maturana propone una suerte de antiteoría del conocimiento convencido de que las existentes hasta ahora han olvidado lo esencial que el conocimiento es una experiencia humana y que, en consecuencia, toda explicación del conocimiento debe sustentarse sobre lo que él llama «la praxis del vivir». Y que dicha explicación debe desarrollarse, ya desde la posición del *observador*, a través de la elaboración de una pregunta que reclama una explicación cuando esta no se obtiene de la misma praxis del vivir, como es el caso del conocimiento del conocimiento. De ahí que toda pregunta sobre el proceso del conocer deba reformularse bajo la consideración de que se trata de una observación en la que el hombre se observa -- a sí mismo o a otros -- en su actividad de observación. Ahora, para explicar cómo es posible conocer el conocimiento sin objetualizar al observador observado y sin subjetivizar al observador que lo observa, es preciso probar la consistencia de un nuevo modelo de observación-explicación objetivo y confiable que elimine la necesidad de un sujeto y un objeto como garantía. Para esto Maturana construye dos modelos de observación, radicalmente opuestos, que describen los dos caminos explicativos de la objetividad: el camino explicativo de la objetividad sin paréntesis (o camino de las ontologías trascendentales), y el camino de la objetividad entre paréntesis (o camino de las ontologías constitutivas).

En el primer camino explicativo, el de la objetividad sin paréntesis, el observador acepta sus capacidades cognitivas como dadas, no indaga sobre ellas y, con ello, asume implícita o explícitamente que la existencia tiene lugar independientemente de lo que haga al respecto, aunque él puede conocerla a través de la razón, la percepción o cualquier otro método, lo que requiere como criterio de aceptabilidad la referencia a alguna entidad **abstracta**, generalmente ajena e incommensurable con la praxis del vivir, como la materia, el

⁸⁹ Maturana, Humberto. "Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga", en *Construcciones de la experiencia humana*, Volumen I, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996, p. 51.

⁹⁰ Bateson, Von Foerster, Von Glasersfeld, entre otros.



espíritu, la conciencia, la mente o Dios. La peculiaridad de este camino consiste en que la afirmación de esa independencia, es decir, el ocultamiento de la condición del *observador como participante en la constitución de lo observado*, confiere a la realidad un estatuto trascendental que, empero, se esgrime como criterio de aceptabilidad cuya validez no depende de los observadores, sino se imputa a lo observado y apela al hecho de que aquellas entidades le proporcionarán la racionalidad que garantiza su verdad —una verdad que, en consecuencia, se presume como única—, bloqueando así toda posibilidad de acuerdo sobre lo conocido o, lo que ya resulta escandaloso en las sociedades democráticas, que demanda coercitivamente la aceptación y la obediencia de quienes escuchan una explicación de tal naturaleza. A pesar de lo rebuscado de sus figuras descriptivas es claro que Maturana se refiere a las posiciones objetivistas y subjetivistas habituales. Y que su crítica apunta y acierta a lo esencial: desde la relación sujeto-objeto —tal y como hasta ahora se ha explicado, agregaríamos nosotros— es inevitable hacer depender la explicación de lo observado de criterios de aceptabilidad ajenos al conocimiento mismo y, lo que es definitivo, extraños a la vida misma tal y como ésta es vivida por los hombres: justamente porque en dicho camino se omite o se oculta la participación del observador en la constitución de lo observado. Por este motivo, es decir, porque fundamenta su verdad en una racionalidad que se considera ajena y trascendente a la praxis del vivir, este camino de conocimiento finca su aceptabilidad en la coerción y en peticiones de obediencia; motivo por el cual nuestro constructivista recupera y hace eco de la denuncia de los deconstructores, quienes en su momento acusaron a la filosofía del conocimiento de jugar el papel de “policía de la verdad”. Pero lo que Maturana no se pregunta es si por medio de este camino de objetividad sin paréntesis se han obtenido anteriormente conocimientos y si estos portan algún sentido o rendimiento reales —lo que, de no ser así, nos obligaría a pensar que efectivamente no sabemos nada—, limitándose a decir que la pretensión de representación de la realidad que se presume en ellos es, por definición, absolutamente falsa. Y lo que tampoco dice es cómo él puede confiar en una ciencia natural que durante doscientos años no ha hecho otra cosa que engañarnos (incluyendo en el engaño prácticamente todo el *corpus* de su propia disciplina). Es preciso señalar que el punto crucial de ésta crítica recupera acertadamente algo que desde hace más de un siglo se sabía: el observador participa en la constitución de lo observado; pero cuidado: entendiendo por

constitución la producción de un objeto de conocimiento por medios teóricos y metodológicos precisos, buscando condiciones óptimas de observación y no, como veremos, cuando constitución se entiende como generación de toda la realidad observable a partir única y exclusivamente de la actividad neurolingüística del observador. Lo que anuncia una próxima fuga al irracionalismo.

Del otro lado, en el camino de la objetividad *con* paréntesis las cosas suceden de otro modo. Al observador se le conmina dialógicamente a aceptar que él es un sistema viviente en interacción con otros sistemas vivientes cuyas interacciones alteran inevitablemente su constitución biológica y el carácter de sus acciones e interacciones futuras, por lo que deberá explicarse a sí mismo como observador en términos de fenómeno biológico en su realización como sistema viviente. Si acepta esto, deberá aceptar «su incapacidad para distinguir en su experiencia lo que en la vida cotidiana distinguimos como percepción e ilusión», ya que constitutivamente (biológicamente) carecemos de esa capacidad y lo que llamamos percepción o ilusión es, como afirmaba Hume hace doscientos años, una acumulación de experiencias que hace referencia a otra acumulación de experiencias anteriores. Lo que trae como consecuencia que el observador deba aceptar amablemente que en el camino de la objetividad entre paréntesis la existencia es constituida por lo que el observador hace, y que el observador trae a la mano los objetos que distingue con sus operaciones de distinción en tanto distinciones de distinciones en el lenguaje.⁹¹ Esto significa que el observador, que construye la existencia a través de sus propias operaciones de distinción, no puede utilizar un objeto que supuestamente existe como entidad independiente como argumento para sostener su explicar. Dado que su experiencia es en sentido estricto única, ella es precisamente su argumento, en tanto a través de su praxis del vivir aquellas distinciones de distinciones se sedimentan como coherencias operacionales efectivas,⁹² es decir, como operaciones recursivas exitosas que constituyen a su vez un dominio ontológico: «En el dominio de las ontologías constitutivas, todo lo que el observador distingue está constituido en su distinción, incluyendo al observador mismo, y todo es en tanto se constituye allí (...) cada dominio de explicaciones en tanto dominio de

⁹¹ *Ibidem*, p. 59.

⁹² Maturana, *op.cit.* p. 58. Siguiendo a Von Foerster, Maturana insiste en el ejemplo "comunicativo" de la ameba y el medio en el que se desarrolla como *modelo* biológico del conocimiento verdadero. Sólo que aquí, la ameba es el individuo y el medio es el lenguaje.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

realidad es un dominio en el cual las entidades surgen a través de las coherencias operacionales del observador que las constituye y, como tal, es un dominio ontológico»²³ Esto implica que haya tantos dominios de realidad legítimos como dominios de explicación el observador pueda traer a la mano desde su praxis del vivir, porque de hecho ninguno de ellos es intrínsecamente falso. Inclusive, no necesita recurrir a ninguna instancia externa o independiente de lo que el mismo haga porque toda la racionalidad que requiere su explicar es «característica constitutiva inevitable de las coherencias operacionales del lenguaje». Así, constitutivamente, la razón no proporciona, ni puede proporcionar, el acceso a una supuesta realidad independiente. Lo que hace racional un argumento es su construcción impecable, dice Maturana, de acuerdo con las coherencias operacionales del dominio de realidad en particular en el cual el observador lo presenta como una característica de su praxis del vivir, y de ninguna manera a partir de su contrastación con una supuesta realidad independiente. Aunque esto requiere una, única, condición previa: el observador debe ser consciente de que todo sistema racional es un sistema de discursos coherentes, y que su explicar forma parte de un sistema de discursos *particulares* coherentes porque resulta de la aplicación recursiva impecable de algún conjunto de características constitutivas explícita o implícitamente aceptadas *a priori* como premisas generativas básicas «() lo que es lo mismo, todo sistema racional es construido en la aplicación recursiva de premisas no racionales aceptadas *a priori*»²⁴ Pero ¿en qué consiste ese apriorismo?, ¿cómo se constituyen a su vez, si toda experiencia es particular, esas premisas generativas básicas si toda construcción de un dominio de realidad se funda en la praxis del vivir?, ¿por qué motivo han de aceptarse, si es que ya están ahí, como premisas *no racionales* aceptadas *a priori*?, ¿cómo se hace cuadrar este señalamiento con el camino de la objetividad con parentesis, el que invoca la immanencia de todo cuanto atañe al conocer? Las respuestas están sustentadas en la forma en la que se entienden esas "coherencias operacionales del lenguaje" y en la concepción constructivista del lenguaje mismo: el lenguajear, más que el lenguaje, es un fenómeno biológico, no social, que resulta de la operación de los seres humanos en tanto sistemas vivientes y, en rigor, no es susceptible de reducción fenoménica porque es «un tipo particular de fluir»; esto es, se constituye a nivel neurofisiológico,

²³ *ibidem*, pp. 62-63.

²⁴ *ibidem* p. 76.

porque así estamos hechos, pero no es un *fenómeno* neurofisiológico ni estrictamente comunicativo; el lenguaje «acontece», «tiene lugar en el fluir de coordinaciones consensuales de coordinaciones consensuales de acciones, entre organismos que viven juntos en una deriva estructural co-ontogenética».⁹⁵ En otras palabras, el lenguaje es una suerte de argamasa que *ya está ahí* en el hecho mismo del vivir, y cuyo "darse" permite coordinar coordinaciones de acciones de individuos que, fuera de él, estrictamente no son nada, porque aquel *es* un elemento estructural co-ontogenético constitutivo. Pero aquí asoma otro problema; si la realidad no *es*, sino *se construye* en la praxis del vivir de cada quien; si el lenguaje, digámoslo así, es una suerte de potencial biológico que sólo se realiza en el curso de coordinaciones consensuales de acciones como fluir entre esas coordinaciones recursivas; si, como se subraya, el lenguaje no opera con símbolos porque las palabras no representan objetos sino «distinciones de relaciones entre distinciones» que el sujeto opera en su praxis del vivir como coordinaciones consensuales de acciones; si, por último aceptamos que el lenguaje es una deriva estructural co-ontogenética que fluye entre organismos que viven juntos, tendríamos que aceptar, en el caso de que la realidad se redujera sólo a eso, dos cuestiones: primero, que la construcción de la realidad siempre *no es* dominio exclusivo del individuo, que ese es un enunciado meramente retórico, aun en el plano de su misma argumentación, porque esa construcción depende de la *totalidad* de las interacciones coordinadas de acciones que éste sea capaz de establecer con otros individuos en el curso de su praxis del vivir, dado que los elementos constructivos que él distingue y organiza *no* provienen única y exclusivamente de su propio sistema viviente, sino de, por usar ese lenguaje, las interacciones que establece con su entorno y las interacciones que establece con otros sistemas vivientes. El hecho de que en función de la estructura de su equipamiento biológico el sujeto no pueda discernir entre percepción e ilusión, no prueba la inexistencia independiente de algo "fuera de él" sino, cuando mucho, que él no puede probarlo. Y entre lo que *no puede probar* está, entonces, el conjunto de *interacciones* que establece con su entorno y con sus semejantes, aunque todas estas estén ahí y sean elementos constitutivos del sujeto, con lo cual deviene problemática una premisa básica del constructivismo radical.⁹⁶ Y segundo, que el consenso, otra pieza maestra de su

⁹⁵ *ibidem*, p. 83.

⁹⁶ Por supuesto, el constructivismo radical siempre tendrá a la mano el argumento de que al individuo no le interesa probar nada, sino llevar a efecto su "praxis del vivir" convencido de que el lenguaje y la propia

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

argumentación, condición y condicionante de la premisa anterior, o bien *antecede* al fluir del lenguaje, con lo cual estamos apelando a trasmano a una racionalidad intrínseca o subyacente a toda acción, esto es, a una fuerza substancial *consensante* —lo que implica un regreso a la razón ordenadora, pero democratizada—, o ese *fluir* del lenguaje no es precisamente consensado, sino normado y prescrito por un sistema comunicativo —una lógica, o un Dios— cuyas reglas de significación o premisas generativas básicas debemos aceptar *a priori*, porque no sabemos de dónde se derivan y en qué principios fundan su autoridad cuando queremos construir consensos racionales, ya porque sean parte del equipamiento biológico del sujeto o porque desde un no-lugar sospechosamente irracional dichas reglas anteceden al consenso, siendo éste efecto de ellas pero no ellas efecto del consenso.

A partir de aquí, es decir, del relativismo radical, del empirismo inglés del siglo XVIII desarrollado "biológicamente" y de un concepto metafísico de lenguaje, Maturana construye un complicado aparato descriptivo (no nos atrevemos a llamarlo conceptual) para el que convoca a las emociones, al lenguaje, al lenguajear, al amor, a la prueba de que el sistema nervioso es indistintamente sistema y contexto... Todo ello preparando lo mejor de lo mejor: como sistemas vivientes vivimos en dos dominios fenoménicos *no intersecables*: un dominio como corporalidades (fisiología) y un dominio del comportamiento (dominio de nuestras interacciones como totalidades).⁹⁷ Lo que llamamos erróneamente mente y cuerpo, ateniéndonos a los datos de la novísima neurofisiología, no son entidades discernibles, sino dos *dominios* cuya estructura y funcionamiento son irreductibles, y que aun cuando sus estructuras soportan la vida (corporalidad) y la experiencia (interacciones de acciones) humanas, lo hacen *sin* intersecarse; aunque se "acoplan"... ¿Cómo? no es necesario responder a eso porque simplemente sucede; y si insistimos habría que responder que la realidad es *efecto* de nuestras conversaciones, y que esas preguntas son efecto de nuestras conversaciones, las que se realizan en dominios explicativos definidos por el carácter distintivo de esas conversaciones, ya sea en la praxis del vivir cotidiano, en el profesional, el artístico o el científico. Dirigido en contra de la idea de la identificación sujeto-objeto explicada a través de la consideración histórico-cultural de la praxis social-

experiencia le proporcionarán todo lo que efectivamente necesita para coordinar y consensar sus acciones vitales y sociales. Lo que supone un mundo sin conflictos o concebido como una caja de Petri.

⁹⁷ *ibidem*, p. 109.

humana o de la relación metabólica hombre-naturaleza, aquel señalamiento exhibe el método al recurrir el constructivismo cuando el rendimiento de sus postulados acusa debilidades: la extrapolación *ad libitum*. Pero sigamos. La vida como vida y el hombre como hombre se constituyen en el curso de esas conversaciones; la corporalidad del hombre se modifica en el curso de sus interacciones y modifica aquello con lo que interactúa, pero lo modificado no es "el mundo" sino su propia corporalidad y su propio dominio de comportamiento. Los seres humanos vivimos en comunidades cognitivas que se *definen* mediante el criterio de aceptabilidad de lo que constituyen las acciones o comportamientos adecuados de sus miembros; comunidades constituidas por dominios cognitivos que a su vez operan como dominios consensuales. En consecuencia: una comunidad existe en cuanto sus miembros aceptan consensualmente los mismos criterios de aceptabilidad de sus acciones. Como éstas operan en dominios consensuales de acciones no están a discusión ni su aceptación se deriva "del mejor argumento", y mucho menos del dominio social, la necesidad, la violencia o el terror de clase, sino de la seducción y el convencimiento, cuyos enunciados, a diferencia de lo que sucede en el camino de la objetividad sin paréntesis, no pueden constituir demandas de obediencia sino propuestas de entendimiento⁹⁸. Lo que no deja de ser problemático de cara a la determinación de la noción constructivista de consenso, el que en última instancia depende de un *a priori* comunicativo y de una *lógica* substancializada e intrínsecamente *coercitiva*. Sin embargo, insiste Maturana, la sociedad se constituye con sistemas vivientes que interactúan a través de sus emociones, no de sus intereses, por lo que es posible afirmar que la emoción que determina los fenómenos sociales, incluida la constitución de sociedades ¡es el amor! Y, bueno... a partir de aquí podríamos preguntarnos en dónde pasó Maturana de la antiteoría del conocimiento a la metafísica social y de ésta al erotismo místico, aunque es mejor dejar así las cosas.

Por su parte Ernst von Glasersfeld y otros constructivistas sostienen y afirman la pertinencia de sus intervenciones en dos principios: 1) El conocimiento no se recibe pasivamente, ni a través de los sentidos, ni por medio de la comunicación, sino que es

⁹⁸ Es imposible a estas alturas ignorar el enorme parecido que guardan la intervención que comentamos y la que Habermas emplaza para hacernos creer y aceptar la perversidad de la argumentación racionalista frente a la amabilidad y sutileza del entendimiento comunicativo. Lo que no habla nada bien de él.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

construido activamente por el sujeto cognoscente; y 2) La función de la cognición es adaptativa y sirve a la organización del mundo experiencial del sujeto, no al descubrimiento de una realidad ontológica objetiva.⁹⁹ Se trata, como puede verse, de un conjunto de afirmaciones indecibles si no se especifica, previamente, el dominio discursivo desde el cual se enuncian: es decir, si no se aclara con mayor precisión si lo que se afirma son principios filosóficos, epistemológicos, psicológicos, biológicos, científicos o metafísicos y si ellos mismos y la argumentación que se apoya en ellos son resultado de observaciones o modelos explicativos de observaciones o constituyen una síntesis del conocimiento universal; pero eso es precisamente lo que los constructivistas no hacen. Su estrategia, como se dijo antes, es la extrapolación *ad libitum* vestida de transdisciplina. Por lo que nos vemos obligados a leerlos aceptando un conjunto de supuestos no aclarados, o bien, como ciencia-ficción o propaganda. Sin embargo, es posible reconocer, a partir de lo que se puede sacar en claro de la desnuda afirmación de aquellos principios, una versión desenfadada de lo que Hilary Putnam llamó «el caso de los cerebros en una cubeta», y que él mismo se encargó de descalificar con el mismo desenfado. Putnam, quien acepta la posibilidad de la existencia de «un mundo formado por cerebros en una cubeta» afirma, sin embargo, que sus argumentos se sostienen en un supuesto que se autorrefuta, y un supuesto que se autorrefuta no puede ser verdadero porque él mismo implica su propia falsedad. En el caso de un mundo formado por cerebros en una cubeta, como es el de una realidad que construye activamente el sujeto cognoscente *al margen de toda experiencia sensorial y comunicativa*, la pregunta que desencadena la crítica es la siguiente: «Si fuéramos cerebros en una cubeta, ¿podríamos *decir* o *pensar* que lo somos?» La respuesta es «no, no podríamos» porque, «aun cuando esas personas pueden pensar y “decir” cualquier palabra que nosotros pensemos o digamos, no pueden “referirse” a lo que nosotros nos referimos. En particular, no pueden decir o pensar que son cerebros en una cubeta (*incluso pensando “somos cerebros en una cubeta”*)».¹⁰⁰ Habría que aclarar que Putnam no es partidario de las teorías de la referencia, y que sus concepciones positivas, como les dice, caracterizadas como realismo interno,¹⁰¹ se corresponden en algunos puntos, pero ¡sólo en algunos puntos!

⁹⁹ Glasersfeld, Ernst von. "Aspectos del constructivismo radical", en: Pakman, Marcelo (Compilador). *Construcciones de la experiencia humana*, Volumen.I. Barcelona, Ed. Gedisa, 1996, p. 25.

¹⁰⁰ Putnam, *Razón, verdad e historia...*, p. 21 (subrayados del autor).

¹⁰¹ *ibidem*, p. 64.

con algunas ideas del constructivismo. Sin embargo, considera completamente desencaminado separar tajantemente lo ontológico de lo epistemológico¹⁰² y dejar pasar el hecho de que en toda discusión sobre el estatuto de la realidad «el mundo tiene que cooperar también». Pero aquí el problema no se centra del todo en la existencia o no existencia de un mundo "externo", sino estriba en el lenguaje, precisamente en eso que los constructivistas emplazan como fundamento de sus fundamentos, porque en una realidad construida por el sujeto cognoscente nada garantiza que sus palabras se refieran a lo que se refieren las nuestras «cuando los cerebros en una cubeta piensan "hay un árbol delante de mí" no están pensando en árboles reales, ya que no existe nada en virtud de lo cual su pensamiento "árbol" represente árboles reales»¹⁰³. Los constructivistas reaccionan a ello invocando a la experiencia. Pero ¿qué entienden por experiencia? En principio, la actividad *cognoscitiva* de un sujeto que no percibe y que no se comunica. Pero ¿entonces? Hay que matizar: el constructivista no niega una realidad "ontológica", únicamente le niega al experimentador humano la posibilidad de obtener una verdadera representación de ella. A lo que aspira, por el contrario, es a construir estructuras conceptuales que distintos agentes epistémicos consideren "viables". El conocimiento, afirma von Glasersfeld citando a Rorty, no nos proporciona verdad alguna, sólo nos permite manejarnos¹⁰⁴. Es por eso que no necesita la sensibilidad o la comunicación, ni ningún tipo de operación que pretenda establecer una relación de correspondencia entre un interior y un exterior indiscernibles. Requiere, en cambio, de esquemas adaptativos y "acomodativos" (Piaget) con los que ya cuentan los organismos cognoscentes, por lo menos como capacidades. Y recurre para construir activamente la realidad a las inferencias inductivas y a las generalizaciones (de Hume¹ situadas en el lenguaje, cuya originalidad, postulada como principio, queda en entredicho cuando se sostiene categóricamente, como lo hace von Glasersfeld, «el hecho de que los usuarios del lenguaje deben construir *individualmente* el significado de las palabras, frases, oraciones y textos»¹⁰⁵ y que la palabra «está formada, exclusivamente, por elementos que [el sujeto] abstrae de su *propia* experiencia».¹⁰⁶ Pero si fuera del lenguaje no hay objetos, como afirma Maturana, porque igualmente no los percibimos ni sabemos de

¹⁰² Putnam, H. *Representación y realidad...* p. 178.

¹⁰³ *ibidem.* 25.

¹⁰⁴ Glasersfeld, *op. cit.* p. 30.

¹⁰⁵ *ibidem.* p. 40.

¹⁰⁶ *ibidem.* p. 41.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

ellos por medio de comunicación alguna, entonces el lenguaje no es un instrumento de *comunicación*, como había afirmado von Glaserfeld, sino, cuando mucho, el *software* de la subjetividad. Y la experiencia, la comunicación, la realidad y la existencia misma de un sujeto que por añadidura renuncia al conocimiento de la realidad ontológica y lo reduce el ámbito de la organización adaptativa de su mundo experiencial, quedan en entredicho; o bien, el mundo de los constructivistas radicales es efectivamente de un mundo formado por cerebros en una cubeta, y aquella mezcla holística de racionalismo, empirismo, relativismo, neurociencias y sentido común termina siendo tóxica.

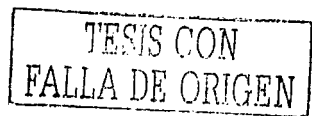
En lo que podrían ser un par de manifiestos del construccionismo —como probablemente sucede con toda intervención *pública* del construccionista radical, que se factura y difunde como manifiesto—, Maturana y von Glaserfeld despliegan ejemplarmente la manera posmoderna de hacer ontología, epistemología, sociología, psicología y ética social *sin filosofía*, es decir, sin hacerse cargo, esto es, sin problematizar conceptual y reflexivamente lo concerniente a la estructura, el proceso y el resultado explícito de una descripción "de hechos" que pretende responder y explicar la pregunta crucial de la humanidad. Sostenida en una consideración biológica «del observador en tanto ser humano viviente», nuestros autores parecen ignorar que el fundamento (¿biológico? ¿filosófico? ¿místico?) de toda su edificación, a saber: que la existencia está constituida por lo que el observador es y hace *en* el lenguaje, es sospechosamente parecido al que Berkeley y Hume construyeron desde un camino de la objetividad *sin paréntesis* tan extremista y radical como cualquiera el empirismo inglés del siglo XVIII; y que ese empirismo, desde James y Dewey, Quine y Davidson, ya fue superado aun por los mismos empiristas. Pero nuestros autores manejan sus cartas *a la manera* del capítulo más destructivo del pensamiento postmetafísico; de hecho sus propuestas están absolutamente *poseídas* y por lo tanto determinadas por el espíritu, los emplazamientos, los conceptos y los ideales emblemáticos del discurso filosófico-propagandístico posmoderno. El que de inmediato les extiende cartas de legitimidad y naturalización por las vías discursiva (en donde un poco forzosamente comparten paradigmas y conceptos, especialmente los que se refieren a la originalidad del lenguaje y a la comunicación como substrato ontogenético; pero, *para qué más*) y político-propagandístico (con plena coincidencia en fines prácticos e intereses

teóricos: especialmente su preocupación por disolver, olvidar, ocultar o simplemente ignorar la condición dividida, injusta, violenta y contradictoria de las sociedades contemporáneas realmente existentes a través de la hipóstasis de la conversación y la "fuerza del amor", cuya *fundamentalidad* biológica, y por lo tanto ontológica, individual y socialmente considerada, es inapelable cuando se quiere hablar de la *acción* humana y social sin hablar de la *condición* social y humana).

Si se traen aquí a examen las propuestas de dos distinguidos constructivistas radicales (escogidos entre muchos ejemplos posibles) no es con el objetivo de ilustrar el encuentro, postergado durante muchos siglos, de la ciencia y la filosofía, ahora en ocasión del tratamiento teórico y discursivo de una problemática que sigue siendo crucial «porque todo lo que hacemos como seres humanos modernos, tanto como individuos, entidades sociales o miembros de una comunidad humana no social, implica una respuesta implícita o explícita a esta pregunta en tanto basamento para los argumentos racionales que usamos para justificar nuestras acciones»¹⁰⁷. Sino con la expectativa de exhibir el vínculo extrateórico que articula solidariamente a la mayoría de las elaboraciones teóricas contemporáneas con la opinión pública, ilustrada o salvaje, cuando se trata de hacer pasar una *ideología* afirmativa como parte del complejo paradigmático que da sentido y forma a la racionalidad en uso y, de paso, hacer un importante servicio apologético en favor de la consolidación del orden socialmente dominante, o si se quiere, se busca destacar, por una parte, el papel apologetico que cumple el componente ideológico de las elaboraciones teóricas contemporáneas cuando preguntan y responden por el sentido de la realidad (y por las tareas que a los hombres atañen en ello) a partir de la denuncia de las coincidencias, apoyos y articulaciones solidarias que sostienen con "socios" como el constructivismo radical, en donde la condición de invento¹⁰⁸ "bio-psico-social" que atribuyen a la realidad sociohistórica concreta deriva de una mezcla de neurofisiología y misticismo que hace honor y loa del Tao, de Berkeley, el filósofo, y del Berkeley universitario de los años sesenta, a condición de no abandonar lo que se podría llamar la idealidad comunicativa: la *koiné* de la contemporaneidad.

¹⁰⁷ Maturana, *op. cit.* p. 51.

¹⁰⁸ Watzlawick, Paul (Compilador). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Barcelona, Gedisa, 1998.



Pero, por otra parte, se trataría de introducir una sospecha, y por lo tanto proponer una lectura suspicaz (síntomática, se decía hace años) de los principios, modales y procedimientos que observan los discursos filosóficos y socioculturales contemporáneos cuando tratan de responder a una pregunta que ellos mismos consideran crucial eludiendo la pregunta misma, convocando sucedáneos o apresurando su disolución desde el *mismo* emplazamiento discursivo que irreflexivamente norma la "idea del mundo" de la opinión pública y la barbarie mediática: aquélla idealidad comunicativa. Lo que nos hace suponer que la eficacia del paradigma lingüístico no proviene de *lo que dice* de la realidad, sino de lo que *no dice* de ella. Sólo la referencia a un mundo *superior* permite explicar la autonomía ontológica del lenguaje y esa suerte de automaticidad e irrefutabilidad que lo acompaña. Pero entonces estamos en el transmundo de la religión y no en el mundo de la filosofía.

La propuesta de Adorno

Como advierte socarronamente T. W. Adorno en un trabajo oscuro y raro,¹⁰⁹ quien emprenda consideraciones sobre sujeto y objeto —asi, sin artículo que los preceda— deberá sortear la dificultad de indicar, previamente, qué entiende por ellos. «Es evidente que los términos son equívocos». Sin embargo, definir algo, a la manera en que la tradición filosófica lo entiende, significaría tanto como capturar algo objetivo, subjetivamente, mediante el concepto determinado. De ahí que la filosofía haya adoptado convencionalmente la idea de que «en cierto modo los conceptos de sujeto y objeto (o mejor, aquello a lo que atañen) tienen prioridad sobre cualquier definición».¹¹⁰ Con lo que no se obtiene en claro nada. A partir de aquí, la crítica que Adorno es demoledora, no quedando en pie sino la perspectiva de emprender una doble reflexión que, partiendo de la consideración ingenua —empero ya mediada— del sujeto como lo cognocente y el objeto como lo conocido, vuelva a referir de manera *oblicua* el sujeto al objeto y éste a aquel, para determinar, en una segunda reflexión, la *vaguedad* insuperable del *contenido* de sus

¹⁰⁹ Adorno, *Consignas*. Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 143.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 144.

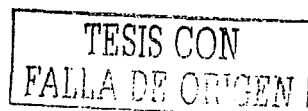
conceptos. En rigor, el trabajo de Adorno *Sobre sujeto y objeto* es más que un ejercicio filosófico perdido entre el cúmulo de sus obras significativas. Cargado densamente de sospechas y de intenciones críticas, muestra palmariamente las aporías y los límites ante los que sucumbe cualquier intento de definición que se atenga a las condiciones dicotómicas e invariantes fijadas por la teoría del conocimiento; tanto en su versión trascendental kantiana como en sus modalidades realistas y objetivistas —por un lado, el sujeto transmutado en espíritu que usurpa el lugar de lo absoluto, engulle al objeto y olvida que él mismo es objeto, por otro, la cosificación, la sumisión a la naturaleza, la recaída en una minoría de edad ajena a toda subjetividad y autoconciencia—. Pero Adorno no afirma ingenuamente que aquellas condiciones *provengan* de la teoría del conocimiento, sino que ésta hace eco de una contradicción fundamental: «La separación de sujeto y objeto es real e ilusión. Verdadera, porque en el dominio del conocimiento la separación real acierta a expresar lo escindido de la condición humana, algo que obligadamente ha devenido; falsa, porque no es lícito hipostasiar la separación devenida ni transformarla en invariante»¹¹¹

Sin violencia manifiesta, Adorno, siempre al interior de la filosofía, que no deja de ser sedimento de historia, nos conduce a la crítica de la sociedad. En el mundo sociocultural la separación de sujeto y objeto es *real*, se experimenta al interior del proceso de *realización* mediante el cual el sujeto humano enfrenta y trata de superar una escisión fundamental que dispone en dos planos radicalmente separados su condición natural y su condición sociocultural. Sobre ésta escisión abunda Bolívar Echeverría:

Dos vidas de diferente orden que comparten no obstante el mismo cuerpo. La una, automática, perfecta, "fría", la del proceso de reproducción físico o natural de la comunidad humana, en la que los miembros de ésta, simples ejemplares de su especie, individuos abstractos, sin ninguna relación de interioridad o reciprocidad entre sí, cumplen sobre vías idénticas, que nunca en verdad se tocan, el programa implantado en su estructura instintiva. La otra, libre, imperfecta, dramática, la de su proceso de reproducción meta-físico o político, en la que sus miembros, individuos concretos, partícipes de un proyecto de existencia compartido, transforman a los otros al transformar la naturaleza, e igualmente se dejan transformar por ellos. Dos vidas que constituyen sin embargo una sola; una vida dual y conflictiva que se desenvuelve bajo el dominio de la segunda y sobre el condicionamiento fundamental de la primera¹¹²

¹¹¹ *ib.* p. 144.

¹¹² Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, ERA, 1998, p. 132.



Pero la separación a la que alude Adorno no se refiere únicamente a esa fractura fundamental de la vida humana, sino también a aquella otra, propiamente histórica y específicamente moderna, en donde la falta de una coincidencia natural o una correspondencia espontánea entre las dos perspectivas de la existencia humana adquiere la forma de una separación artificial y coercitiva, en donde el acto de producir y el acto de consumir valores de uso, esto es, las dos actividades humanas sobre las que se producen y cobran concreción "semiótica" e histórica el hecho y la identidad cultural, se subordinan a la necesidad "económica" de producir valores de cambio y reproducir el capital.

A un tiempo fascinantes e insoportables —escribe Echeverría—, los hechos y las cosas de esta modernidad manifiestan bajo dicha forma contradictoria aquello que constituye el hecho fundamental de la economía capitalista; la contradicción irreconciliable entre, por una parte, el sentido del proceso concreto del trabajo/disfrute —un sentido "natural", proveniente de la historia del "metabolismo" entre el ser humano y lo otro— y, por otra, el sentido del proceso abstracto de valorización/acumulación —un sentido "enajenado", proveniente de la historia de la autoexplotación del ser humano¹¹³

El pensamiento, así, capta lo que es evidente: la separación "natural" entre hombre y naturaleza y *los efectos históricamente determinados del bloqueo que el capitalismo impone sobre un potencial acuerdo comunicativo entre hombres y cosas*. La falsedad, por tanto, consiste en la consideración ahistórica de lo históricamente devenido y en la hipóstasis de la separación a la que ello conduce. En donde ni aun la apuesta reflexiva de su mediación recíproca recupera solventemente la identidad perdida —ensayada y dispuesta de diversas formas por el pensamiento moderno, pero en donde irremisiblemente el sujeto sólo es sujeto mediante un objeto y éste solamente lo es mediante un sujeto— tampoco es posible dejar de pensar a sujeto y objeto como entidades separadas. La imagen de una identificación originaria, que da sustancia al mito, corresponde a la idealización del «nexo natural de no-conciencia» y sólo añade falsedad a su romanticismo.¹¹⁴

Porque la formación de sujeto y objeto es *histórica*, porque responde a la necesidad de legitimar un proceso de reproducción social en donde el sujeto comunitario *subordina su propio sistema de necesidades al sistema de necesidades del proceso capitalista de trabajo*, su separación es objetivamente insuperable en tanto prive aquella modalidad del proceso

¹¹³ *Ibidem*, p. 148.

¹¹⁴ Adorno, *op.cit.* pp. 144-149.

social. Pero ¿es posible, por lo menos, pensar reflexivamente en sujeto y objeto *de otra forma*? A pesar de la radicalidad de sus señalamientos, el mismo Adorno propone no justamente una salida, sino una superación crítico-negativa de la unidad supuesta y de la separación impuesta: «Si fuese permitido especular sobre el estado de reconciliación, no cabría representarse en él ni la indiferenciada unidad de sujeto y objeto ni su hostil antítesis, antes bien, *la comunicación de lo diferente*. Sólo entonces encontraría su justo sitio, como algo objetivo, el concepto de comunicación».¹¹⁵

Adorno representa una perspectiva filosófica que no niega el papel central de la subjetividad ni el carácter estructural que la producción y el consumo de símbolos conserva en todos y cada uno de los órdenes de la realidad —la que *aparece* bajo el formato plural de un gran mensaje dirigido a sí misma: la filosofía—. Pero, en contraste con las posiciones subjetivistas y objetivistas habituales, no deja pasar la oportunidad crítica de despojar a la subjetividad y a la objetividad de cualidades fijas e invariantes —conferidas desde una trascendencia a estas alturas insostenible— para remitirlas, por un lado, al seno de la filosofía misma, en donde deberán ser discutidas como lo que son: el cimiento sobre el que se sostienen los principios de realidad y de conocimiento; y, por otro, al plexo de las condiciones históricas que en cada caso la hacen posible (incluido el estado actual de la subjetividad). No se trata de restaurar la primacía del objeto —de hecho nunca ha ostentado el objeto ninguna primacía a no ser en el realismo ingenuo o en la ingenua teoría del reflejo— ni de cosificar o sustancializar la historia, sino de descentrar y desarticular una discusión filosófica que tiene mucho de obsoleta y circular. «Lo único posible» escribe Adorno en *Dialéctica negativa*, «es la negación concreta de las componentes singulares, por medio de las cuales sujeto y objeto se oponen absolutamente a la vez que se identifican. Ni el sujeto es nunca de verdad totalmente sujeto, ni el objeto totalmente objeto; pero tampoco son pedazos arrancados de un *tertium* que los trascendería. El *tertium* no sería menos caprichoso»¹¹⁶. Sujeto y objeto se constituyen mutuamente como categorías filosóficas en el curso de una reflexión cuya intencionalidad apunta no hacia la aprehensión de su contenido, sino a la expresión de su diferencia; «se constituyen mutuamente, a la vez

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 145 (subrayado nuestro).

¹¹⁶ Adorno, T.W. *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1984, p. 177.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

que se separan en virtud de esa constitución».¹¹⁷ Aquella separación, como se ha dicho, es real y es ficticia. La eficacia de la reflexión *filosófica* consiste en *mantener* críticamente la diferencia de sujeto y objeto sin recurrir a un término medio y sin apresurar totalizaciones o liquidaciones caprichosas; la eficacia de su consideración *histórica* reposa en el reconocimiento de la condición contradictoria y antagónica de la realidad social, cuya conciencia teórica se resuelve por la dualidad y el bloqueo de la comunicación entre hombres y cosas por estricto apego a la verdad que la atraviesa.

La conclusión a la que se llegó a través del examen de la relación sujeto.objeto en sus versiones metodológicas, sociológicas y constructivistas pone de manifiesto que la escisión que se aprecia en las consideraciones reflexivas sobre la historia reposa en la fractura estructural que afecta a todo enunciado sobre la realidad que pueda formularse desde la formación racional contemporánea, en cuya base, fruto del desgarramiento *real* que caracteriza al conjunto de la vida social bajo el capitalismo, sigue apareciendo recurrentemente la irresuelta relación de hombres y cosas. Sin ceder al chantaje y al terrorismo posmodernos regresamos a la propuesta y al ejemplo de Adorno. Se trata, primero, de mantener críticamente la distinción *filosófica* de hombres y cosas; después, tratar de establecer en qué consisten la verdad y la falsedad de esa distinción, aunque ya no en el ámbito puro de la filosofía o la sociología sino a través de la consideración reflexiva de la historia y de la crítica negativa de la realidad contemporánea.

¹¹⁷ *ibidem*, p. 176.

Excursio. Elementos para una futura crítica de la razón histórica.

Así, pues, la historia deviene problema metafilosófico, porque ella no depende ya ni de la historia ni de la filosofía de la historia. Por lo contrario: esta nueva problemática subraya y acentúa el fracaso de la filosofía. Pero nada más difícil que la inversión de perspectiva: poner lo posible en lugar de lo real, cuando lo posible parece obstruido, y lo imposible gravita con todo su peso. El de la historia

HENRI LEFEBVRE

A partir del examen crítico de las propuestas histórico-filosóficas realmente existentes parecería que algunas consideraciones teóricas provenientes de la tradición podrían contribuir (si y sólo si son sometidas a una, severa y profunda revisión y reconstrucción crítica) al replanteamiento de los problemas del conocimiento histórico desde la perspectiva de los hombres mismos, desde sus prácticas, sus ideas y sus expectativas de futuro; mientras algunos aspectos histórico-filosóficos del pensamiento crítico-negativo contemporáneo, precisamente en función de su carácter trasgresor y su irreductibilidad al discurso teórico dominante, podrían llevar la discusión sobre la historia más allá del límite conservador o reaccionario que actualmente les impone el discreto desencanto de la posmodernidad. En estos apuntes se examinan tales tentativas, en el entendido de que sus emplazamientos y eventuales resultados se sitúan en el espacio de esa inversión de perspectiva de la que nos habla Lefebvre: poner lo *posible*, esto es, la idea de un mundo transformado en el sentido de la belleza, la justicia y la no violencia, en lugar de lo *real*: este oscuro, violento y tristísimo presente.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Dilthey

A partir del examen de los supuestos en los que se sostiene, y de la radicalidad que la caracteriza, es posible pensar que toda consideración relativa a la historia que se circunscribe a la crítica del conocimiento histórico —ya sea cientificista, positivista o posmoderna— parte de una noción extremadamente rígida de conocimiento asociada estrechamente con posiciones filosóficas que ignoran o pasan por alto la particularidad y la especificidad del hecho y el pensamiento históricos. Particularidad consistente en algo que a la epistemología moderna le ha sido imposible explicar porque la historia —y su conocimiento— se sitúan definitivamente fuera de sus posibilidades aprehensivas y permanecen al margen de sus nociones corrientes de racionalidad, verdad y objetividad; otros términos: a la epistemología de formato cientificista le ha sido imposible aprehender y explicar el “exceso ontológico” que representan lo histórico, la historia y la historicidad. A ese respecto, cabe hacer aquí un breve *excursus* sobre algunas ideas de Dilthey relativas a la historia como punto de partida imprescindible para la discusión sobre la posibilidad o la imposibilidad de construir una razón histórica capaz de superar tanto la consideración cientificista y la instrumentalización utilitaria de la historia como la metafísica sustancialista que limita las propuestas de la filosofía de la historia tradicional.

El pensamiento histórico-filosófico de Wilhelm Dilthey constituye el antecedente explícito más significativo en la ya larga y tenaz labor reconstructiva del conocimiento y la expresión históricos. A lo largo de su dilatada vida intelectual, Dilthey se propuso y llevó a cabo una ambiciosa crítica de la razón histórica consistente en el trabajo de fundamentación lógica, metodológica y epistemológica de las llamadas ciencias del espíritu, igualmente reconocidas por él y sus contemporáneos como ciencias del mundo histórico-social. En su caso, la referencia a Kant y al tipo de racionalidad que éste representa es obligada. Kant, en su momento, había realizado la tarea de fundamentar filosóficamente el saber, el hacer y la expresión *posibles* en la modernidad bajo el formato trascendental de sus tres críticas. Este esfuerzo, sin embargo, no se extendió hacia la fundamentación filosófica de las ciencias que «apuntan a la esencialidad y al sustrato de lo humano: al Espíritu que radica en el ser,

el hacer y el sentir de cada uno de los hombres y que se manifiesta en el conjunto de sus pensamientos y de sus obras», como hubiese querido Dilthey. De ahí la necesidad de ampliar el programa kantiano hacia la crítica de la espiritualidad, pero aun antes, hacia la crítica de una esfera de la existencia contra la que siempre se había estrellado una racionalidad demasiado ceñida al modo en el que se fundamentan y efectúan las ciencias naturales: la historicidad. A partir del reconocimiento de que la racionalidad de lo espiritual se comprende exclusivamente como historia y como «devenir forjador de cultura», el programa diltheyano se enunció como «crítica de la razón histórica»; magna empresa filosófica en la cual, al tiempo que se afirmaba la especificidad irreductible de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, se intentaba fundamentar teóricamente «la facultad del hombre para conocerse a sí mismo y a la sociedad y a la historia creadas por él»¹

En el curso de su argumentación, Dilthey afirma que el método de la ciencia natural mutila el objeto del conocimiento histórico para adaptarlo a sus propios métodos y conceptos, pasando por alto su realidad y su especificidad. Esta realidad y esta especificidad, empero, tampoco son respetadas por la historiografía, representada en su momento por la llamada Escuela Histórica, en tanto dicha actividad intelectual carece de una adecuada fundamentación filosófica, no ha logrado desarrollar un método explicativo ni ha sido capaz por sí misma de establecer «una conexión autónoma de las ciencias del espíritu y de influir en la vida».² Toda ciencia es ciencia de experiencia, y toda experiencia es privativa del sujeto humano. Sin embargo, es posible concebir una diferencia significativa entre una experiencia *externa*, desde la cual construimos una imagen de la naturaleza «como una mera sombra», y una experiencia *interna*, que muestra la realidad «tal como es» porque la hace aparecer, en su contexto original y su validez, como dimensión de la «totalidad de la naturaleza humana». La ciencia natural procede por experiencia externa y se fundamenta en un horizonte de aprehensión cognoscitiva que pertenece al mero representar, en el que queda presa. Por ese motivo, su herramienta fundamental es la abstracción y su ámbito de pertinencia la generalización. Por el contrario, a las ciencias del espíritu, que poseen la realidad «tal como es en los hechos de conciencia

¹ Dilthey, Wilhelm, "Introducción a las ciencias del espíritu"; en *Crítica de la razón histórica*. Barcelona, Península, 1986, p.39

² *ibidem*, p.38

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

dados en la experiencia interna», les es dado en principio superar la abstracción o el mero representar, restituir la unidad sujeto-objeto y comprender desde dentro, desde la vida misma, la totalidad del mundo socio-histórico.

La naturaleza —escribe Dilthey— es muda para nosotros. Sólo el poder de nuestra imaginación derrama sobre ella un centelleo de vida y de interioridad. Si es que somos un sistema de elementos corpóreos que se halla en interacción con ella, en cualquier caso ninguna percatación interna acompaña el juego de esa interacción. A ello se debe también que la naturaleza pueda tener para nosotros la expresión de una impasible serenidad. Esta expresión desaparecería si percibiésemos en sus elementos, o nos viésemos forzados a representarnos en ellos el mismo juego cambiante de vida interior del que la sociedad se nos muestra henchida. La naturaleza nos es extraña, ya que para nosotros es algo externo. La sociedad es nuestro mundo.³

Debido a ello, los elementos esenciales del conocimiento de la sociedad se distinguen radicalmente del estudio de la naturaleza. Las uniformidades de los fenómenos naturales, las leyes que se construyen en torno a la regularidad del movimiento, la exactitud de los cambios en los estados físicos o los movimientos de los astros «pueden considerarse sometidos a una ley tan sencilla como la de la gravitación y calcularse con mucha anticipación». Esto es posible porque las ciencias naturales están condicionadas por el modo en el cual se da su objeto, la naturaleza, a la conciencia. Las imágenes que en principio se presentan al observador ofrecen el espectáculo de un cambio constante, pero susceptible de ser referido a objetos y sistemas de objetos. Sin embargo, ya bajo esta simple operación se manifiesta el carácter equivoco y meramente fenoménico de las cualidades sensibles observables, por lo que es necesario tratar de aprehender los objetos de forma que se pueda concebir a un tiempo el cambio por el que se manifiestan y la uniformidad que les subyace. Con ese fin, el pensamiento científico recurre a conceptos que en calidad de construcciones auxiliares convierten a la naturaleza en algo trascendente, extraño al sujeto que la capta, «algo que, mediante construcciones de ayuda, levantamos sobre lo fenoménicamente dado e interpolamos en ello».⁴ Sobre esa en apariencia sencilla operación, misma que ha permitido a la humanidad el sometimiento de la naturaleza, su transformación en bienes y su disposición al servicio de la vida, descansa prácticamente todo el edificio del saber científico-natural, el que mediante construcciones auxiliares,

³ *ibidem.* p. 68.

⁴ Dilthey, W. *El mundo histórico, Obras T. VII.* México, FCE, 1944, p.110 y ss.

fórmulas y leyes cada vez más complejas, exactas y regidas por el principio de simplicidad, realirma la concreción externa y meramente fenoménica de sus objetos, lo que lo entrapa en el «mero representar».

En contraste, las ciencias del espíritu no son exactas, ni responden al principio de simplicidad. El número y la calidad de sus uniformidades es sumamente escaso, mientras las pocas leyes que ha podido establecer son todas ellas vacilantes, inciertas, se enfrentan a la dificultad que comporta la variedad y la heterogeneidad de las «unidades psíquicas» que representa cada uno de los individuos humanos, potenciadas en cuanto estos actúan conjuntamente en la sociedad, y aun más en cuanto la sucesión de generaciones multiplica y complica, enriquece y dificulta el número y el carácter de sus interacciones. «La singularidad, la riqueza del juego de interacciones que aquí se manifiesta no tiene límites. Una cascada se compone de partículas homogéneas de agua que chocan entre sí; pero una sola frase, que no es más que un aliento de la boca, conmueve a toda la sociedad animada de un continente en virtud de un juego de motivos que se produce en unidades puramente individuales».⁵ El mundo histórico, que perfila ya su esencia al hilo de lo estrictamente humano es interactivo, inestable, cambiante; pero la dificultad mayor que enfrenta su conocimiento no es la riqueza de significados vivenciales en los que se manifiesta, sino la necesidad de distinguirse plena y definitivamente del mero representar en el que quedan atrapadas las ciencias naturales. Esto obliga a Dilthey a determinar claramente la diferencia *no de objetos*⁶ sino de procedimientos cognoscitivos. Por una parte es preciso situar los que son pertinentes para la aprehensión, descripción y conocimiento de la naturaleza: abstractos, generales, inscritos en un esquema de causación no comprensible, aunque pensable y explicable. Por otra, los que ensayan los hombres, desde su propio ser interno, para conocer su propio mundo y su propia historia. La clave gnoseológica de este modo del conocimiento está inscrita en la aprehensión de la realidad del mundo desde su captación interna, desde y a través de la vida, específicamente desde la "vivencia" y lo contenido en ella. A esto Dilthey da el nombre de «experiencia interna», cuya importancia reside en el

⁵ Dilthey, *El mundo histórico*, p.69.

⁶ «Lo que suele separarse como físico y psíquico se presenta indiviso en esa realidad. Contiene la conexión viva de ambos. Somos también naturaleza y la naturaleza opera en nosotros, inconscientemente, en impulsos oscuros; estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes y palabras tienen su objetividad en instituciones, estados, iglesias, institutos científicos: precisamente dentro de estas conexiones se mueve la historia». Dilthey, *El mundo histórico*, p.100

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

hecho de permitir la formación de un Yo, y porque son esas experiencias las que abren la posibilidad de *concebir* el mundo. A partir de ésta formulación, el concebir está estructural y permanentemente atado a las experiencias de la vida; es, de alguna forma, la experiencia misma del vivir como «elevación de la vida a conciencia en el conocimiento de la realidad». Sobre esta base, esto es, sobre la relación entre *vivencia*, *expresión* y *comprensión*, descansa el edificio teórico y conceptual de las ciencias del espíritu y la oportunidad de *comprender* el sentido y la totalidad de la vida y del mundo histórico.

La vida histórica crea. Se haya constantemente ocupada en la producción de bienes y valores, y todos los conceptos referentes a estos términos no son más que reflejos de semejante actividad (...). Toda relación duradera entre individuos contiene en sí, de este modo, un desarrollo en el que son engendrados valores, reglas y fines, elevados a conciencia y consolidados en el curso de procesos mentales. Esta creación, tal como tiene lugar en los individuos, comunidades, sistemas culturales, naciones, dentro de condiciones de la naturaleza, que le ofrecen constante alimento e incitación, llega en las ciencias del espíritu a percatarse de sí misma⁷.

Para Dilthey esta *autognosis* es la historia. La construcción del mundo histórico parte de la "vivencia" asumida como "nexo efectivo" en el que se encuentran el sujeto y el conglomerado humano y su contexto, pero igualmente su voluntad y sus expectativas, sus relaciones y sus valores, sus bienes y sus obras, sus productos permanentes o sus creaciones emergentes. El conocimiento de cada una de estas creaciones llevado a cabo por la vía de la vivencia, recuperada e interpretada metódica y sistemáticamente, constituye el *corpus* de las ciencias del espíritu. Ciencias, en plural, cuyo objeto no es otro que la historia misma. La posibilidad de las ciencias del espíritu está fundada, así, en la presencia y despliegue de una razón histórica inscrita en la vivencia y sus expresiones volitivas y valorativas individuales o comunitarias. Las que adquieren la cualidad de conocimiento verdadero mediante un esfuerzo cognoscitivo desarrollado a través de la aplicación pertinente de proposiciones y conceptos científico-espirituales capaces de establecer, en cada caso, ese nexo efectivo, esa perspectiva totalizante en donde la conciencia, ya espontáneamente histórica, se eleva al rango de conocimiento histórico. Quien estudia a los hombres, sus sociedades y sus obras, se estudia y comprende científicamente a sí mismo, porque a través

⁷ *ibidem*, p.178.

de la comprensión no se accede a lo externo, sino a lo interno, en donde el que comprende y lo comprendido permanecen en uno y el mismo plano gnoseológico.

Objeto del análisis histórico será encontrar la coincidencia en algo común, que rige la época, en los fines, en las valoraciones, en los modos de pensar concretos. Mediante esto común se determinan también los antagonismos que rigen. Así pues, cada acción, cada pensamiento, cada creación común, en una palabra, cada parte del todo histórico, cobra su significado por la relación con el todo de la época o período. Y cuando el historiador enjuicia, constata lo que ha realizado el individuo en ésta conexión y en qué medida su visión y su acción iban más allá de ella.⁸

A partir de lo expuesto, es posible pensar que Dilthey —siempre un paso adelante aun de sus contemporáneos Windelband y Rickert e inclusive de su discípulo Collinwood—, va mucho más allá en el camino de la fundamentación científico-espiritual del saber histórico apoyado en la crítica de la razón científica, en la reposición de la hermenéutica y en la clara distinción filosófica y metodológica entre explicar y comprender. Con Hegel como modelo, a través del rescate de la categoría de totalidad propone la unidad *real* del mundo, porque ello le permite reconstruir la articulación, que el pensamiento metafísico había destruido, entre espíritu y materia, teoría y práctica, lógica y ética, lo empírico y lo trascendental. De ahí que su distinción entre explicar y comprender no se funde en una determinación meramente ontológica referida a la distinción de espíritu y materia, sino que adopte un tono señáladamente metódico-gnoseológico que le permite disponer en el mismo plano y acto, pero desde perspectivas y con métodos distintos, lo *real* y lo *conocido*. «La comprensión e interpretación es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu. Todas las funciones se concentran en ellas. Contienen todas las verdades científico-espirituales. *En cada punto la comprensión abre un mundo*».⁹

Pero la obra teórica de Dilthey no es sino un inmenso borrador, propiamente un programa de investigación cuyos puntos de arribo no constituyen un trabajo acabado. De hecho, los pensadores posteriores terminaron por hacer a un lado el fruto de su esfuerzo en

⁸ *ibidem*. p.179.

⁹ Dilthey, *El mundo histórico*, p.229. [subrayado nuestro]. Es de llamar la atención que Alfred Schütz, quien se apoya masivamente en Husserl, y que Berger y Luckmann, quienes se apoyan a su vez en Schütz, no se refieran en concreto a Dilthey y, empero, recojan esta frase: «En cada punto la comprensión abre un mundo». Ver, Schütz, A. *El problema de la realidad social*; y Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*.



cuanto propusieron, tal y como lo hicieron Henrich Rickert y Max Weber en su momento, que al estudio y conocimiento de la historia *todavía* le venían bien las consideraciones propias de la razón práctica, en cuanto todo lo que recogía y consignaba la historia no dejaba de ser una "acción humana" cuyo conocimiento se jugaba exclusivamente entre la correcta dilucidación de los valores culturales reconocibles en la conducta de hombres individualmente considerados y en la comprensión propiamente dicha de los motivos, sentidos e intereses que animaban sus acciones. Entendiéndose por explicación, según aquellos autores, el examen de esos motivos cuando se considera algún evento socio-histórico o cultural en términos colectivos; examen llevado a cabo por el científico social mediante el uso adecuado y metodológicamente controlado de tipos ideales — a su vez reservado preferentemente a una disciplina *científica* como la sociología y no necesariamente a la siempre bisoña y elusiva historia—. Lo que llevaba una vez más la discusión al terreno de una epistemología cortada al talle y dominada por los intereses académico-institucionales del quehacer científico-natural y a la instrumentalización del pensamiento histórico. Sin embargo, quizá la limitante mayor de la tentativa de Dilthey, y la de quienes participaron en la discusión sobre el estatuto científico y metodológico de las ciencias del espíritu —o de las *ciencias de la acción*, como les llamará Weber—, consiste en el hecho de sostener como premisa comprensiva básica que el individuo *aislado*, esa supuesta "unidad psíquica" desde la cual se vive, se experimenta, se aprehende y comprende la realidad, constituye la parte determinante y activa de la amplia, compleja y a fin de cuentas inabarcable relación-mediación práctico-natural y práctico-social «forjadora de mundo y de cultura»; relación-mediación cuyo tratamiento teórico constituye una destacable ausencia al interior del *corpus* del pensamiento historicista, de la llamada sociología comprensiva y de sus secuelas lingüístico-hermenéuticas, porque para todas estas posturas la realidad se produce, individualmente, a partir de la pura conciencia, y socialmente en y través del lenguaje con preeminencia a toda forma de trabajo, es decir, de relación práctica entre hombres y cosas. De manera que la pregunta por las condiciones de posibilidad práctico-material e histórico-social de dicha construcción no llegó jamás a formularse.¹⁰ En todo caso, los argumentos historicistas, presentistas o comprensivos que pretenden sostenerse en el *individualismo metodológico* se muestran del todo inadecuados

¹⁰ *infra*, Capítulo 5.

para probar el carácter autosuficiente del sujeto individualmente considerado como constructor de la realidad sociocultural, y, consecuentemente, que desde la *experiencia interna*, únicamente porque se presume común y coextensiva a todos los hombres del pasado y del presente, sea posible recuperar, examinar, interpretar y reescribir el formidable libro del mundo y del conocimiento histórico.

Con el fracaso de la primera crítica de la razón histórica se mostraba asimismo que todo esfuerzo teórico reconstructivo (sobre todo si se situaba en el seno de una postura filosófica ella misma en crisis: el idealismo alemán en su versión historicista) no podría jamás remontar el dominio hasta entonces indisputado del cientificismo y el positivismo en el seno de los estudios y el conocimiento histórico. Más allá, también quedaba claro que toda crítica de la razón histórica debería constituirse como una *crítica de la razón moderna*, en donde el trabajo de fundamentación filosófica de la historia debería resolverse como crítica radical y superación efectiva de la epistemología de formato e inspiración científicas.¹¹ En ese plano, pero setenta años más tarde, Raymond Aron advirtió la necesidad ineludible de facturar dicha «crítica histórica de la razón» si en verdad se quiere conocer y explicar el papel, el sentido y el destino que hasta entonces había conservado y posiblemente conservaría la historia en el seno del pensamiento occidental. Inclusive, desde una perspectiva que no podría dejar de considerarse holista, muy poco común entre sociólogos, Aron llegó a hablar de las «dimensiones de la conciencia histórica» y no de historia o historiografía, para subrayar el hecho de que la historia es siempre mucho más de lo que su nombre y su producción hacen y dicen como disciplina académica. Con lo que de paso denunciaba la pobreza y la cortedad de miras con las que se abordaba ese referente ontológico excesivo cuyo ser, que efectivamente es devenir, se consustancializa con la realidad concreta en cuanto ésta se experimenta, percibe, entiende y explica como efecto de su propia historia.

Pero Aron jamás llevó a cabo una crítica de tal naturaleza ni explotó consecuentemente la novedad de sus ideas. Por lo contrario, su espíritu conservador —su

¹¹ En ese sentido y con similares fines se produjo hacia los años treinta del siglo XX la intervención de Robin Collinwood. Sin embargo, como hemos tenido oportunidad de ver, sin la profundidad y las perspectivas que caracterizaron la intervención de Dilthey, la *Idea de la historia* del filósofo inglés queda muy por debajo de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

antimmarxismo— expresado en la confianza que concedía a los recursos supuestamente críticos de la filosofía académica, lo llevaron a afirmar en *La philosophie critique de l'histoire* que «el análisis de la conciencia histórica es a la filosofía de la historia lo que la crítica kantiana es a la metafísica dogmática»,¹² en donde la apelación de “metafísica” corresponde a la filosofía hegeliana de la historia, atrapada según él en el idealismo y el providencialismo, mientras que el «análisis de la conciencia», la única y verdadera crítica de la razón histórica que a la sazón se haya intentado, enlaza en una misma intencionalidad crítica y un mismo frente antimetafísico las posiciones y las obras de cuatro pensadores alemanes tan reticentes al pensamiento histórico-dialéctico como reaccionarios: el mismo Dilthey, Rickert, Simmel y Weber. Siendo dicho enlace efecto de una reconstrucción *ex post* —en la que no dejan de percibirse y enfatizarse aquellos elementos que implican alguna forma de continuidad y contigüidad discursivas—, en él quizá llegan a reconocerse los contornos y el *élan* programático no de una filosofía crítica de la historia, sino de una crítica filosófico-metodológica de las filosofías de la historia a la medida del giro antimetafísico que en esos años empieza a cobrar fuerza en los círculos académicos europeos. Claustros profesoraes en los que no se encuentran ni manejan otras herramientas teóricas y discursivas para discutir a fondo los problemas concernientes a la necesidad y la posibilidad de la razón histórica que las proporcionadas por la hermenéutica pre-heideggeriana, el historicismo más recalcitrante o la axiología y la epistemología neo-kantianas. Lo que justamente en ese momento —hablamos de los primeros años del siglo XX— significaba emprender una suerte de terapia *homeopática* en donde, sin salir del ámbito de lo criticado, esto es, sin cuestionar siquiera la incapacidad estructural de la epistemología moderna para resolver satisfactoriamente una crítica de la razón en su versión “espiritual” o “histórica”, pretendía hacer fungir como herramientas críticas aquello que precisamente hacía imposible aprehender lo que de histórico tiene la razón y lo que de razón porta lo histórico: su propio y limitado horizonte de aprehensión y expresión cognoscitivos —sintetizado de manera apropiada en el nombre que suele darse a la posición de discurso que impide a aquellos cuatro autores salir del círculo del dualismo

realizada por su maestro, aunque es víctima de los mismos vicios idealistas, historicista e individualistas metodológicos. Ver, Capítulo 4. La historia en los márgenes de la filosofía, en este mismo trabajo.

¹² Aron, Raymond. *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. París, Jean Vrin, 1969, p. 15.

gnoseológico, del subjetivismo, del realismo ingenuo o del realismo crítico: *individualismo metodológico*. Expresión que recoge lo esencial de toda una apuesta filosófica que no ha sido capaz de superar el dualismo cartesiano, en el que se pronuncia por el lado subjetivo, y que, por necesidad, excluye todo trato con la historia concreta.¹³

Hegel

El fracaso de intervenciones reconstructivas como la de Dilthey —o la ambigüedad que ensombrece la pretendida síntesis weberiana de lo objetivo y lo subjetivo fundidos en una teoría del acto que no rebasa el marco motivacional del individuo aislado— tenían que haber mostrado que la historia merece un tratamiento aparte; o mejor, que los problemas que enfrentan el análisis y la comprensión de las relaciones que incuestionablemente ligan a la historia, al saber y a la conciencia histórica con las formaciones socio-culturales que las cultivan y aun protegen, pero objetivamente las rechazan, rebasan las capacidades aprehensivas y explicativas de los emplazamientos ontológicos y epistemológicos desde los que tradicionalmente se ha tratado de darles solución. De modo que una respuesta satisfactoria a esta doble exigencia, es decir, la que por el lado de la filosofía inquiere por el estatuto ontológico y epistemológico de la historia y por el lado de la historia pregunta como y sobre qué bases histórico-culturales se ha resuelto la decepcionante relación razón/historia-historia/razón, seguiría siendo una asignatura pendiente mientras sus cuestionarios no fueran formulados y respondidos desde un emplazamiento teórico distinto. En consecuencia, había que fijar las piedras sillares y emprender a partir de ellas la siempre aplazada construcción de una crítica de la razón histórica, lo que solamente podría llevarse a cabo y arribar a buen puerto si aquella empresa adoptaba contemporáneamente el formato y los fines de una crítica *histórico-filosófica* de la *racionalidad occidental* en cuanto ésta se refiere y hace cargo de la historia.

¹³ Gómez, Ricardo, *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires, Lugar, 1995, pp. 143-150.



Desde siempre, Hegel percibió la necesidad de desmarcar la discusión sobre el estatuto de la realidad del ámbito cerrado de la razón pura y de la auto-referencialidad no mediada. Toda la vida de la naturaleza, como la del espíritu, es de suyo mediación; la realidad se constituye como totalidad a través de una relación mediada que no cancela la *diferencia* de sus términos, sino la supera en un proceso en donde el yo «se entrega al ser otro de la cosa» mientras ésta pierde su condición de «cosa en sí» en cuanto es «devorada» por el yo.¹⁴ No es preciso repetir aquí la crónica pormenorizada del modo en que Hegel llevó a cabo su programa filosófico ni describir o subrayar la naturaleza revolucionaria de su método, sino atenernos al señalamiento enfático de los puntos en los que la consideración de sujeto y objeto experimenta los cambios esenciales que requiere el adecuado despliegue del pensamiento histórico.

La dialéctica trata de la cosa misma. Eso establece la primera diferencia con respecto al pensamiento precedente, el que se había prohibido investigar la cosa. Pero hacerse cargo de ella no es sencillo; implica dar un rodeo al que se ha renunciado antes: entregarse el yo, el sujeto, al “ser-otro” de la cosa, al objeto, para a través de su relación mediada recuperarse como saber de sí y como saber acerca de la cosa, la que ahora es “para nosotros” no por lo que el yo ha puesto en ella, sino en razón de lo que en el curso de la relación misma se ha *producido*. La verdad de sujeto y objeto no está en uno o el otro de los términos considerados en sí mismos, lo cual es ciertamente imposible: *la verdad es el todo*. Y aquí el todo debe entenderse como totalización mediada y devenida de sujeto y objeto, como realidad compleja y dinámica que resuelve la oposición de hombre y naturaleza en el decurso de la historia, y como concepto que aprehende y expresa la esencia devenida de lo real subjetivo y objetivo porque se complementa mediante la recuperación reflexiva de su desarrollo. El impresionante edificio discursivo que Hegel construye alrededor y concomitantemente a estas proposiciones fundamentales no debe distraernos. Lo importante está ya dicho. La diferencia de sujeto y objeto es tan real y necesaria como su identificación; como lo son asimismo la totalidad de sus transformaciones y las figuras culturales y las conceptualizaciones que históricamente atrapan «lo que hay de verdad en ello» y de peor o mejor forma los expresan. Es completamente claro que detrás del sujeto están “los hombres” y detrás del objeto está “la naturaleza”, y que el conocimiento

¹⁴ Bloch, Ernst. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. México, FCE, 1983, p. 42.

filosófico que se puede obtener de ello no es sino la sublimación conceptual de una relación concreta, práctica y simbólica entre los hombres y la naturaleza, en cuyo curso estos dos términos se redefinen y recrean para aparecer inextricablemente unidos en la conformación, siempre *totalizante*, de una nueva figura de la realidad histórica; lo que rubrica Hegel con la pluma de Vico: «...para sí el ser humano sólo lo es en cuanto razón cultivada que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*. En esto y solamente en esto reside su realidad».¹⁵ Por lo pronto, pues, no es definitivo hacerse cargo de la tensión y distorsión a la que Hegel somete los términos para no abandonar del todo el ámbito de la filosofía, o para consolidar sus posiciones idealistas. Aun con esas limitaciones, Hegel logró sacar la pregunta por el conocimiento del ámbito de la teoría pura y de la intuición romántica. Y renovó creativamente la discusión en torno a la pregunta por la identidad concreta de ser y pensamiento, la que igualmente puede resolverse en la *Lógica*, evocarse en la *Fenomenología del Espíritu* o rastrearse en el decurso de la historia universal, ni más ni menos porque en ello nada hay de trascendental o místico: «Todo lo concreto es algo que existe de hecho y, por tanto, individual y empírico, y envuelve, a la par, la universalidad y el concepto. Lo puramente empírico-individual es una simple ficción, tan poco documentable como el concepto puro».¹⁶ Si la identidad de ser y pensar puede concebirse, es únicamente en virtud de la identificación dialéctica de sujeto-objeto a la que obliga la necesidad de desarrollo concreto que caracteriza al Espíritu. En el proceso racional de la realidad, el Espíritu, el Sujeto, que no es, sino que *se construye* a través del saber de sí que es capaz de alcanzar en el camino de lo Absoluto, sale de sí, se extraña y se aviene a las determinaciones del objeto, la naturaleza, para a través de su identificación con ella y del *trabajo* que la transforma en cultura, poder recuperar, en una figura superior, su verdad como sujeto autoconsciente distinto y opuesto a ella, pero inextricablemente articulado a ella. Contemporáneamente, y como condición imprescindible y esencial de esa transfiguración, el espíritu reconstruye y trae a la conciencia —y posteriormente a concepto— los momentos esenciales del proceso. Coronado por la filosofía, su saber de sí es en cada figura sucesiva más completo; aunque sería más correcto decir que ese saber es

¹⁵ Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1966, p., 17.

¹⁶ Hegel, citado por Bloch, *op.cit.* p. 107.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

su propia autoconsciencia realizada como figura cultural o su tiempo atrapado en pensamientos.

Puesto que en el proceso "racional" de la realidad la exteriorización y el conocimiento de sí no son más que dos aspectos del espíritu objetivo, que es idéntico a aquella realidad, también en la filosofía deben ser presentados en su decurso y presentados como idénticos. La filosofía de la naturaleza y la fenomenología describen el proceso de exteriorización, pero ellas, como niveles de la realidad son idénticas con el autoconocimiento de esa realidad o, lo que es lo mismo, con la superación de la exteriorización.¹⁷

Hasta aquí, aparentemente, Hegel no ha salido del cuestionario filosófico tradicional. Los viejos temas y las preguntas sobre el sentido, la realidad y la verdad del mundo siguen determinando sus intenciones y objetivos teóricos y reflexivos. De hecho, su pensamiento se mantiene anejo al idealismo y sus afanes sistemáticos se guían por la necesidad de consolidar las posiciones hegemónicas de la filosofía en la administración de la verdad. Podría pensarse, y acaso ya ha sido pensado, que la matriz idealista en la que sostiene su examen de la relación sujeto-objeto y el enunciado de su identidad en el concepto absoluto, es decir, en el sujeto, ciertamente estilizan al extremo, pero no superan, el estado en el que Kant había dejado las cosas, por lo menos en lo que concierne a eso. Ciertamente la solución identitaria y la apelación al absoluto con la que responde a la pregunta por la unidad de ser y pensamiento no parece novedosa, y acaso peque de tradicionalista: «el espíritu absoluto» dice Hegel en la *Enciclopedia*, «es identidad que es tanto eternamente en sí, cuanto debe tornar y es tornada en sí; es la única y universal sustancia como sustancia espiritual».¹⁸ Para colmo, Hegel revive e introduce como clave de inteligibilidad el viejo relato teleológico y hace explícito el componente religioso que, según él, dota de sentido y profundidad a todo pensamiento: del idealismo de Hegel puede decirse mucho. Sin embargo, aun en su idealismo se manifiesta una perspectiva distinta y acaso contrapuesta al idealismo precedente. La clave está en aprehender y expresar la verdad como *sustancia*, en la misma medida que se aprehende y expresa como *sujeto*. Es decir, en devolver al sujeto su primado y su dominio sobre la verdad sin recaer en la consideración metafísica del Uno originario o la unidad como inmediatez que preconiza la intuición a espaldas del concepto, sino a través de la recuperación "activa" de su ser como sustancia y como pensamiento;

¹⁷ Kofler, Leo. *Historia y dialéctica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 33.

como lo que verdaderamente él se *hace* lo que es *en si* pero que ha sido ignorado o degradado por la mala filosofía.¹⁹

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* a la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.²⁰

Esto no debe desconcertarnos. De hecho, constituye la clave para entender la relación de sujeto y objeto de una forma inédita y traza el camino para salir definitivamente del círculo cerrado de la teoría del conocimiento. En la recuperación de su propia historia, por la vía de la reconstrucción de las figuras sucesivas de la cultura universal y en la recuperación de su constitución sustancial y subjetiva por la vía de su reconstrucción lógica y filosófica, el Espíritu anuncia los límites de la filosofía y la necesidad del tránsito hacia su *realización* concreta: la historia. Lo aportado por Hegel a la filosofía constituye, si así quisiera vérselo, no el piso superior de un edificio que representa el devenir secular de la filosofía, sino un edificio aparte. Aledaño, sí; construido con materiales y estructuras similares y compartidas, también, pero distinto. Esto distintivo, lo que coloca a Hegel en una posición especial en la historia de la filosofía es, más allá de lo que desde la filosofía misma aporta, *eso* que ya *no es* filosofía y que su pensamiento encuentra en ella y fuera de ella, lo somete a reflexión y lo reinserta en ella: su mundo y su momento histórico. Afirma Agnes Heller, con razón, que la conciencia histórica moderna es omnívora, que incluye todo. Que el espíritu absoluto hegeliano, como culmen del conocimiento, encuentra en todas y cada una de las cosas algo significativo, algo nuestro o algo para nosotros.²¹ La originalidad de Hegel consiste en que no se arredra ante esto; es un filósofo de la historia viviente. Y quizá es mucho más que eso. Hegel es capaz de describir metafóricamente, quiera o no quiera verlo así, el "absoluto desgarramiento" que determina la penosa

¹⁸ Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias Filosóficas*. México, Porrúa, 1973. p., 290.

¹⁹ Hegel, *Fenomenología...*, p. 10.

²⁰ *ibidem*, p.16.

²¹ Heller, Agnes. *La filosofía de la historia en fragmentos*. Barcelona, Gedisa, 1999. p. 239.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

recuperación y la construcción contemporánea, no menos dramática, de una autoconciencia para su momento: «La filosofía» escribe, «no puede ser el relato de lo que acaece, *sino el conocimiento de lo que hay de verdad en ello*, y basándose en lo verdadero debe comprender lo que en el relato aparece como un simple acaecer».²²

Tejada sobre esa base, su consideración de lo subjetivo y lo objetivo tiene que ser, por necesidad, distinta y novedosa. La seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo,²³ ausentes hasta entonces de la filosofía moderna, implican la destrucción de lo unilateral y lo inmediato, de lo fijo y lo determinado, de lo puro y lo trascendental, del formalismo y de la lógica, falsa, de la identidad abstracta. El *devenir*, a lo que se ciñe todo lo que existe, no es más que la negatividad en movimiento, el ser para sí que ya es otro o *en* el otro, y que solamente puede regresar a sí por *mediación* del otro. Sujeto y objeto no son, en sí, idénticos, de hecho no sería correcto decir que *son*: se construyen incesantemente uno al otro en el curso de una relación cuyos productos y configuraciones culturales constituyen la *realidad histórica* del mundo y la *verdad* de la realidad del mundo, las que tampoco son idénticas pero sí inseparables cuando se inquiera por ellas, en tanto no se alcance el Absoluto. Pero el Absoluto, que es sustancia y es espíritu, es identidad «que debe tornar y es tornada en sí»; que deviene, que para *realizarse* no puede prescindir del mundo. Sólo al final está lo que es en verdad, y la verdad es devenir. La última palabra la *dice* el espíritu absoluto, y no puede ser otra que su ser mismo realizado; pero su materia la proporciona la *naturaleza viva*, la construye la *historia* y la piensa la *filosofía*. Sin ellas, el espíritu absoluto sería «la soledad sin vida» a la que aluden las últimas palabras de la *Fenomenología del espíritu*.

La fuerza y el sentido de la argumentación hegeliana opacan sus modales metafísicos; Hegel no sirve a dos amos, y él está por el *concepto*. Si alguna vez Marx llegó a decir que bastaba con poner a Hegel «sobre sus pies» para extraer de su pensamiento el poderío revolucionario que escondía, probablemente exageraba, pero no faltaba a la verdad. Desde el fondo de un idealismo que conduce inexorablemente a lo absoluto, junto a la reposición del providencialismo que se entreteje con el relato teleológico de la verdad como redención,

²² Citado en Bloch, *op. cit.* p., 107.

²³ Hegel, *Fenomenología...*, p. 16.

o como Estado, escondida tras una densa malla conceptual y retorcidamente conceptista, corre paralela una versión asombrosamente fidedigna de la realidad que, por añadidura, porta un equipamiento teórico, metódico y conceptual imprescindible.

De Hegel a Marx

El tránsito hacia la consideración histórico-filosófica de sujeto y objeto, y junto a ésta las cuestiones relativas al sentido y carácter de la realidad histórica (ilustradas una y otras mediante la detallada exposición dialéctica del desarrollo articulado y complejo de la cultura material y el pensamiento), fue planteado por primera ocasión con toda su riqueza y amplitud en la *Fenomenología del espíritu* por Hegel. Aunque su despliegue y radicalización corresponden plenamente a Marx, quien responde a la pregunta por la historicidad y la especificidad de las formaciones socioculturales en las que se resuelve el contenido de sus conceptos y el carácter constitutivo de la relación sujeto-objeto a partir de la *crítica* de la producción social capitalista. En consecuencia, en un sentido propiamente trasgresor de la consideración ambigua y limitada que de la historia se ha sostenido al interior de la racionalidad occidental — en la cual parece claro que no cabe toda la historia— podrían entenderse algunos de los aspectos esenciales del camino recorrido por el pensamiento dialéctico entre su formulación hegeliana original y aquellos aspectos de su filosofía de la historia que Marx superó críticamente en clave histórico-materialista.

Desde su juventud, Hegel ya había afirmado que la existencia y la razón eran indiscernibles, pero no idénticas ni reducibles una a la otra. O aun mejor; no preexistiendo una y otra a su propia relación, su ser concreto advenía *de* ella y devenía *con* ella. Por otra parte, en plena correspondencia con este postulado, sostenía Hegel que la historia de la razón era, contemporáneamente, la *razón de ser* de la historia y el despliegue de la razón *en* la historia. Desde esta perspectiva la filosofía reflexiva de la historia, como consideración pensante de la historia real, hace explícita la relación orgánica entre lo histórico (la vida del Espíritu *realizada* a través de las formas culturales concretas de la existencia) y la historicidad (la forma consciente y racional de la existencia misma). Por lo tanto, para comprender lo histórico, es preciso conocer y explicar la relación, el vínculo histórico-

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

práctico esencial, que determina en cada figura del Espíritu el qué, el por qué y el cómo de su existencia factual o realizada, para con ello aprehender y explicar contemporáneamente de qué forma ha sido posible concebir y comprender, histórica y filosóficamente, la realidad dinámica del mundo. Hegel da el nombre de dialéctica tanto a la realidad de aquella relación como a la racionalidad de la operación intelectual que la aprehende y la explica discursivamente. Dialéctica es entonces sinónimo de "razón histórica" e "historia" es el curso *racional y necesario, necesario y racional*, de la realidad dinámica del mundo. Sin embargo, el concepto de lo real, entendido como la totalidad de las figuras adoptadas por la relación espíritu-mundo en su devenir histórico, desde la perspectiva idealista hegeliana, heredera y sucedánea de una recalitrante tradición teológica, no podía prescindir de una suerte de "principio conceptual", del "Verbo", que en el pensamiento de Hegel adopta la figura de un sujeto-saber activo pero abstracto, *aymo de contenido y de certeza*. Un Espíritu cuya realización concreta y plena tiene como única condición de posibilidad su alienación en el mundo y, consecuentemente, su desgarramiento subjetivo-conceptual, y cuyo arribo a la absoluta certeza de sí mismo —el Saber absoluto— es necesariamente resultado de un proceso evolutivo-cultural en cuyo curso aquel Espíritu supera y progresivamente llena de contenido histórico-racional su original vacío.

Dejando al margen algunas consideraciones importantes, es posible reconocer en esta salida dialéctica a la oposición sujeto-objeto y al *impasse* epistemológico de la razón formalista y esquematizadora el esbozo de una razón alternativa: una nueva propuesta de racionalidad, verdad y objetividad práctico-cognoscitiva ahora dialéctica, y por lo tanto histórica, en donde lo importante no es tanto el "sentido" o el objetivo escatológico y finalista de la misma, sino la afirmación enfática de un saber que se orienta hacia la superación de toda traza de dualismo, esquematismo o trascendentalismo. Porque Hegel no pretende completar a Kant —en cuanto éste ha enunciado la necesidad de un «ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza»—,²⁴ sino disponer y concebir filosóficamente la totalidad del devenir histórico como el continente, la pauta y la cifra comprensivas de la "vida del espíritu" y del conjunto

²⁴ Kant. I. "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita" (1784), En, *Filosofía de la historia*. Ed. Eugenio Ímaz, México, F.C.E. p. 61.

de sus manifestaciones culturales específicas. Esto es: *antes* de suscribir la tesis idealista que afirma la univocidad identitaria de “lo real” y “lo racional” mediante una enunciación cuasi-vectorial de muy mala factura y peor fortuna, a Hegel le preocupa la solidaria, plástica e imprescindible reciprocidad del ser y del pensar en cuanto *ambos constituyen la realidad de lo real* y, con ello y a través de ello, se determinan mutuamente.

No habrá ocasión, en este apunte, de discutir los motivos de su éxito o fracaso, sin embargo, es un hecho incontrovertible que la propuesta hegeliana inaugura un vasto y rico continente del saber donde la historia, lo histórico y la historicidad —jamás al margen de su “consideración reflexiva” o de figuras sucedáneas que en forma de mito, epopeya, relato historizante o simple “sistema sucedido” (porque ello es un aspecto constitutivo del ser histórico-cultural concreto o *realizado*)—, representan el elemento estructural sobre el que se construye y adquiere perfiles definidos cada una de las formaciones socioculturales cuya aparición, desarrollo y destino particular se suman al conjunto de la historia universal.

Marx

Partiendo de las ideas fundamentales de Hegel sobre la historia, Marx tiene como objetivo explícito la elaboración de un discurso teórico bien fundado que permita dar forma y fondo a la expresión revolucionaria del proletariado. En el despliegue de ese programa teórico, Marx encuentra que dicha expresión no puede adquirir el sentido y la forma adecuadas —ni aun constituirse como conocimiento pertinente— desde el interior del discurso teórico moderno, desde el mismo horizonte de aprehensión cognoscitiva y la misma forma de expresión discursiva que sirven de marco al discurso teórico burgués. A partir de ese reconocimiento, propiamente esencial, la obra teórica de Marx se constituye eminentemente como *crítica* de los tópicos emblemáticos de la racionalidad moderna, principalmente de los fundamentos epistemológicos de la razón científica tal y como se refieren al conocimiento de lo social-humano. Para llevar a cabo su empresa, Marx descalifica las dos versiones complementarias en las que la modernidad había organizado y expresado sus nociones de realidad, verdad y objetividad: la versión idealista-racionalista y la versión empirista-materialista, señalando que una y otra se agotan en la determinación

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

invoca de uno de sus polos (el sujeto en el racionalismo y el objeto en el materialismo) sin resolver el problema de su relación, la que no puede comprenderse más que a partir de una consideración totalizante, concretamente *histórica*, mediante la propuesta de una aprehensión cognoscitiva que permite captar e interpretar la realidad social y humana bajo las determinaciones concretas de un proceso práctico-natural; constituyéndose como explicación histórico-dialéctica de las formas históricas particulares en las que los hombres se han relacionado con la naturaleza y entre sí para producir con ello una realidad, un mundo y una sociedad humanos. En este sentido, aunque descansando sobre bases teóricas no siempre conmensurables, las ideas de Hegel y Marx convergen en un punto: el mundo, como mundo histórico concreto, no es sino producto de la actividad transformadora de los hombres; su conocimiento se funda, entonces, en la búsqueda y el reconocimiento de las formas en las que cada formación social, en cada momento de su desarrollo, produce ella misma lo real y resuelve teórica y racionalmente el problema de su intrínseca historicidad.

La propuesta teórica de Marx relativa al conocimiento de lo social-humano se apoya, sin embargo, en una idea toral insuficientemente explicitada. Para él no existen dos clases de ciencias, las naturales y las humanas; existe una sola ciencia, la ciencia de la historia. Si ello es así, los principios de todo saber propio para la revolución necesariamente responden a una razón histórica que sobrepasa y aun contiene toda racionalidad unilateral y separadamente considerada. Pero Marx no desarrolla en el resto de su obra una crítica de la razón histórica en sentido estricto, aun cuando nos ofrece la ocasión de pensarla. Por supuesto, de desarrollarse en la dirección específica que Marx pudiera haberle impreso, se trataría de una racionalidad no sólo alternativa a la razón dominante, sino *antagónica a la misma*. Ya que, como se sabe, el discurso de Marx organiza su sentido como mal uso o empleo defectuoso del conjunto de posibilidades de significación de la ciencia positiva; y porque al margen de la objetividad o del rendimiento teórico que a regañadientes se le conceden, la propuesta de Marx, sin dejar de ser moderna, exhibe efectivamente los límites y la mala metafísica del discurso teórico-filosófico de la modernidad. Este programa se lleva a cabo a lo largo de una obra que, en conjunto, representa una muy seria tentativa de revolución al interior de la filosofía y la teoría social. Revolución *en* la teoría, que se enuncia como teoría *de* la revolución, entre cuyos efectos observables y significativos se

cuenta el que la filosofía, la historia y la crítica social pierdan sus contornos habituales y fijos y se presenten y ejerzan articuladas en una misma actividad teórica y un solo cuerpo de discurso no disciplinario, cuyo rendimiento ya no puede medirse por su positividad sino por su eficacia *crítica*. Porque Marx, y esto tendría que haber quedado claro desde un principio, no ofrece saberes en sentido estricto, sino claves de inteligibilidad crítica. Quien acude a la obra o al pensamiento de Marx buscando rejillas explicativas o descripciones de estados de cosas encuentra, según los intereses que motivan su indagación un filósofo, un economista, un historiador, un político, un sociólogo o un intelectual radicalizado, pero no a Marx. Pero aun cuando su pensamiento no fuera revolucionario —como en la actualidad se dice reiterativamente, porque Marx jamás dejó de ser un moderno inteligente y culto cuyo pensamiento estuvo siempre determinado por la racionalidad, el desarrollo y las limitaciones modernas del saber—, los desplazamientos y torsiones a los que somete las estructuras, los formatos, las categorías y los principios racionales de *ese* saber constituyen un irrenunciable punto de partida para emprender, en condiciones críticas, algunas tentativas de trasgresión en la teoría que tal vez no sean originales, pero que siguen siendo necesarias. Sobre todo cuando se trata, y de *eso* se trata si hablamos desde una intención filosófica que se pretende crítica, de aportar algo a la menesterosa autoconciencia del presente; inclusive si ese algo constituye solamente un fragmento de la sombría y penosa recuperación reflexiva de su esencial desgarramiento.

No acudimos a Marx o al marxismo pensante —que lo hay— por considerar con más nostalgia que objetividad que en sus claves de inteligibilidad, tal y como fueron formuladas en su momento y circunstancia, es posible encontrar toda la verdad y astucia críticas que ahora mismo, en un presente inédito, reclaman los nuevos contenidos de la realidad. Sería absurdo, igualmente, sostener que el aparato teórico y conceptual del marxismo, incluido el desarrollado por el marxismo pensante hasta hace pocos años, no ha sufrido mermas y descalificaciones, o que, después de algunos descalabros ocasionales, se encuentra en franca convalecencia. No es así. En uno y otro caso sus críticos, que abundan, a pesar de que se las ven con un cadáver, aciertan en lo general: atenedos a su dicho, el marxismo ha fallado en casi todo; sea. Y si nos hacemos cargo de su rendimiento explicativo, aunque no fuera ese el propósito, la posmodernidad nos ofrece para sustituirlo una inmensa variedad

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

de alternativas que supuestamente le aventajan en lo fundamental: *no se hacen ilusiones*; no oscurecen su juicio con promesas de redención social cuyo cumplimiento, dado el estado de las cosas, trastocaría precisamente *este* estado de las cosas; ¡pero para los posmodernos no se trata de eso! Ni más ni menos porque una de las características de la racionalidad contemporánea estriba en esta salida tangencial: ya que no pudo limpiar su discurso de valores y juicios de valor bien puede, y bien que debe, desterrar de sí misma toda asechanza de promesas.²³ Pero es obvio que estos señalamientos no satisfacen las expectativas deconstructivas de los críticos posmodernos del marxismo. Que la confianza y dominio de sí mismos, que la frialdad de negociante que requiere la adecuada colocación en el mercado de las ideas de sus propias propuestas se empaña, palidece, se inquieta ante la presencia perseverante de los espectros de algo que siempre ha dado qué y con qué pensar de *otra* manera. En un mundo que ya dio la espalda a la positividad y que se reconfigura preferentemente con espectros y pluriórdenes virtuales de realidad, así se llamen "mercados" "democracia" o "espectáculo", los otros espectros, los recalcitrantes, los recesivos, los no fabulables a través de los medios de fabulación al uso incomodan, distraen, estorban; y algo hay que hacer en contra de ellos cuando los registros edificantes de la fabulosa e inabarcable realidad liberal y democrática —que habla por sí misma— no logran conjurarlos.²⁴

Aunque este no es nuestro problema, sino el de ellos. Acudimos aquí a Marx y a cierto marxismo buscando claves de inteligibilidad crítica que a pesar de su envejecimiento,

²³ Cuando al interior de la filosofía académica, la historia y la teoría social, ya restauradas sus fronteras y sus patrimonios discursivos mediante una contrarrevolución institucional permanente, reinan lo perplejo, lo tedioso o lo frívolo. O bien, si de borrar fronteras se trata, cuando desde la opinión pública pseudoilustrada se encara la complejidad coloreando con tintes transdisciplinarios el viejo retrato familiar de las ciencias sociales (en el que a pesar de todo aún predominan los blancos analíticos, los grises estructuro-funcionalistas y los negros post-lo-que-sea) o, en fin, cuando en lo que no deja de ser un *juego de palabras* el lenguaje, por medio de sus Bacantes girolingüistas, se arroja todas las facultades y potencias que en un tiempo remoto penecieron alternativamente al Uno, al Ser o a Dios. Mientras en torno crece el desierto de la confusión y de la opacidad.

²⁴ Ver, Derrida, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Madrid, Trotta, 1995. Ahora, pensando que única y exclusivamente fuera eso, es decir, que la condición de muerto sin sepultura que se le asigna a Marx introdujera cierto índice de inestabilidad o irritación en el discurso del orden —el que depende absolutamente de la vigencia de ese orden para fundamentar su racionalidad y pertinencia, la que sin empacho expone y esgrime como *suya*—, el pensamiento marxista todavía tendría tareas para el presente. Siendo una de ellas, en principio, la denuncia de esa connivencia entre el orden dominante y su discurso, con el fin de exhibir la precariedad y la condición ajena y externa de sus principios o su carácter de préstamo. Pero más allá, mostrar que su dominio no deriva de sus cualidades como "el mejor argumento" sino de su relación y dependencia respecto del poder.

si es que efectivamente se trata de eso y no de una estrategia terrorista, hoy mismo no nos las proporciona ningún otro discurso. Esto nos obliga a disponer las preguntas filosóficas sobre el sentido de la realidad en el plano de la historia, en la medida que es en ella, si la consideramos como el expediente en el que se recogen los vestigios, testimonios y relatos fundamentales de la experiencia humana, en donde podemos encontrar la mayoría de las respuestas que buscamos. Sin metafísica, porque reformuladas en el plano de la historia, la pregunta sobre la relación de hombres y cosas no requiere de un sujeto y un objeto abstractos, sino de la consideración crítica de las condiciones históricas y sociales concretas en las que se verifica dicha relación, cuya impronta se inscribe contemporáneamente en el carácter de la misma, en el tipo de realidad social que se deriva de ella y en el discurso que la enuncia. Sin la hipóstasis sustancializadora de sus términos porque su comprensión no apela a la ahistoricidad, la trascendentalidad o la fijeza de ellos mismos persiguiendo criterios de verdad indubitables, sino a la *crítica* del aparato categorial y conceptual sobre el que descansa la construcción de la conciencia individual y colectiva y de la versión filosófica que cada formación histórico social ha sido capaz de formular sobre el sentido y la verdad de una realidad que ella misma, a partir del conjunto de sus posibilidades y recursos y a través de las actuaciones materiales e intelectuales concretas de sus miembros, es capaz de construir, pensar y eventualmente transformar.

Envío

Un trabajo de la naturaleza del que en este momento se interrumpe no puede ofrecer conclusiones, ya que a lo largo de su desarrollo sólo ha mostrado que la consideración pensante de la historia atraviesa por un profundo estado de confusión, de aturdimiento, de renuncia. Sin embargo, entre líneas aventura que salir ese estado de perplejidad implicaría una transformación del saber histórico y del saber filosófico en por lo menos dos sentidos.

Para el saber histórico es imprescindible superar su *horror filosófico* para ensayar la factura de conceptos, generalizaciones y totalizaciones (aun especular, si viene al caso), capaces de soportar solventemente su relato; sin remitirlo a un principio explicativo único ni pasar por alto la variedad, la pluralidad y la eventual inconmensurabilidad de sus factores

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

constitutivos. Debe asimismo hacer entrar en su horizonte todo lo que aporta elementos para *comprender* las cosas, incluidas entidades tan difusas como la conciencia, la intencionalidad, la identidad de los sujetos y la construcción de intersubjetividades. Es decir: debe hacer entrar en su propio discurso todo lo que objetivamente la historia es, pero que su concepto actual no incluye: una forma de conocimiento, un mundo hecho por los hombres y transformado por los hombres y una conciencia del ser y del tiempo humanos que cabalmente nos informe lo que debemos y podemos saber acerca de nuestra historicidad y de la relatividad de nuestros actos, expectativas y opiniones. Un saber histórico de tal naturaleza evidentemente rompería con todo lo que la historiografía y la teoría histórica han tratado de construir a lo largo de los últimos cien años. Pero no es el caso declarar *su fin*, al contrario; la comprensión del presente (y de *su* pasado asumido como factor y antecedente de su propio proceso de realización) convoca el concurso y la concurrencia de saberes diversos, entre los cuales la historiografía y el conjunto de disciplinas que la auxilian juegan un papel relevante, pero no el fundamental, ni el único. Sobre todo, porque en su configuración actual la historiografía, hecha en migajas e hiperespecializada, representa lo que se ha quedado atrás, y no lo que viene; y como saber, parcelizado al máximo, representa el lado falso de las cosas.

Al saber filosófico, por su parte, le es preciso recuperar el impetu crítico esencial y tratar de atrapar su tiempo con conceptos. *Concebir* no es otra cosa que *preñar* las palabras, llenarlas de significados, construir un *sentido*: decir el nombre propio del presente. Así, como saber «del saber que se manifiesta» la filosofía también participa en la construcción de una conciencia: y «conciencia», dice Hegel, es: «conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber acerca de eso». Es decir: conciencia como saber de sí del presente (lo histórico), el que se concibe y comprende filosóficamente (lo verdadero) como obra humana cognoscible y transformable (la historicidad); pero igualmente conciencia como idea reguladora o como proyecto de futuro (conciencia de su saber "acerca de eso" o conciencia histórica). De esta forma, dicha conciencia y el saber de sí que la llena de contenido, constituyen, en acto y contemporáneamente un saber, una idea del mundo y una promesa de futuro. Pero es igualmente una idea reguladora que se resuelve por los hombres como sujetos de ese saber y como agentes de las transformaciones que los

han llevado hasta el presente; lo que implica una suerte de transformación recíproca de y entre *el que sabe y lo sabido*.

En las afirmaciones anteriores se evoca abiertamente el párrafo final de la *Fenomenología del espíritu*, en cuanto ahí el «espectáculo» que ante sí mismo se ofrece el espíritu ya desarrollado como Espíritu Absoluto, se presenta como la articulación indisoluble de la historia —«su existencia libre, manifestada en la forma de lo contingente»—, y la filosofía —«la ciencia *del saber que se manifiesta*», «el lado de su organización concebida y comprendida»—. Y con más precisión y contundencia en cuanto se dice: «Ambas cosas conjuntamente, o sea, la historia *concebida y comprendida*, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, verdad y certeza de su trono... ». Descontando el idealismo que le sirve de marco, lo que Hegel expresa es un principio filosófico imprescindible para el pensamiento histórico-filosófico contemporáneo si, sometido a una severa crítica, puede reformularse así: el saber de sí que reclama el presente debe ser inexcusablemente histórico-filosófico: el conocimiento y la transformación de *este* tiempo y *este* mundo requieren del esfuerzo conjunto de la historia y la filosofía cuando lo que se busca es concebir y comprender la naturaleza, el sentido y la salida deseable y posible del presente.

Historia concebida y comprendida querría decir, entonces, saber de sí y para sí de los hombres en su mundo y en su tiempo. Nuestro tiempo y nuestro mundo, nuestro presente, requieren urgentemente de una conciencia, de un saber de sí y de un concepto de todo ello. Corresponde a la filosofía, por vocación propia, la construcción de ese concepto, lo que es posible únicamente a través del ejercicio y el despliegue de un pensamiento y una conciencia *históricas*. Articulada indisolublemente a la filosofía, la historia se resolvería como un saber conceptual y reflexivo mediado, justamente, por el *ser* y por el *saber de sí* del presente. El saber histórico, reconfigurado en y por mediación del saber filosófico, se desplegaría en un vasto horizonte de aprehensión y expresión cognoscitivas cuyos principios y categorías —los que habría que determinar y caracterizar a través de una permanente y siempre abierta *crítica de la razón histórica*— permitirían concebir y comprender lo que de dinámico y complejo porta nuestro presente, constituyéndose como un saber capaz de articular lo teórico y la práctico bajo la forma, la expresión y el

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

despliegue de una conciencia histórica concreta y de un *proyecto y una práctica transformadoras*. Asistido y guiado por la historia y la filosofía, el desarrollo de una conciencia histórica reflexiva y crítica haría posible el reconocimiento explícito de la presencia y de la participación activa de los hombres en la generación de la historia, permitiría la recuperación reflexiva de la experiencia propia, construiría «refugios para la libertad» e imaginaria y abriría espacios para la proyección esperanzada de nuestros anhelos de futuro.

* * *

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, T. W. "Por qué aún filosofía", en *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Traducción, R. Vernengo, Caracas, Monte Ávila, 1969.

----- *Consignas*. Traducción, Manuel Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

----- *Dialéctica negativa*. Traducción, José Ma. Ripalda, Madrid, Taurus, 1984.

ADORNO, T. W. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Traducción, Jacobo Muñoz. Barcelona/México, Grijalbo, 1973.

AGUILAR Rivero, Mariflor (Compiladora). *Diálogos sobre filosofía contemporánea*. AFM/UNAM, México, 1995.

ALBERTZ, Rainer. *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. 2 vols. Traducción Dionisio Mínguez, Madrid, Trotta, 1999.

ALEGRE GORRI, Antonio. "El mundo griego: tiempo e historia", en *Filosofía de la historia*. Edición, Reyes Mate, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Madrid, Trotta, 1993.

ANDERSON, Perry. "Modernidad y revolución", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.

----- *Campos de batalla*. Traducción, Magdalena Olguin, Barcelona, Anagrama, 1998.

----- *Los fines de la historia*. Traducción, Erna von der Walde, Barcelona, Anagrama, 1996.

ANÓNIMO. *La Santa Biblia*. Traducción antigua de Cipriano de Valera. Londres/Nueva York, Sociedad Bíblica Americana y Sociedad Bíblica Británica y Extranjera, 1926.

ANÓNIMO. *Panorama bíblico*. Instituto Agustiniiano Teológico-Filosófico. Michoacán, México, s/f.

ARIES, Phillipe. "L'histoire des mentalités", en Le Goff, *La nouvelle histoire*, Paris, Historiques/Complexe, 1988.

ARISTOTELES. *La Política*. Traducción, Patricio de Azcárate. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1941.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

- *Metafísica*. Traducción, Patricio de Azcárate. Madrid, Espasa-Calpe, 1972.
- *Obras*. Traducción, F. de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1982.
- ARON, Raymond. *Lecciones sobre la historia*. Cursos del College de France. Traducción, Sergio Romero Báez. México, FCE, 1996.
- *Dimensiones de la conciencia histórica*. Traducción, D. Huerta y P. Villegas. México, FCE, 1983.
- *Introducción a la filosofía de la historia. Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica*. Traducción, Alfredo LLanos. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1984.
- *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*. Paris, Jean Vrin, 1969.
- BACON, Francis. *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*. Traducción, Jorge Castilla. México, Juan Pablos, 1984.
- *Instauratio Magna. Novum Organon. La nueva Atlántida*. Traducción, M. L. Jarocka, C. Litrán y Ma. C. Merodio. México, Porrúa, 1975.
- BADIOU, Alain. *Manifiesto por la filosofía*. Traducción, Victoriano Alcantur. Barcelona, Cátedra, 1990.
- BALANDIER, Georges. *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad de movimiento*. Traducción, Beatriz López. Barcelona, Gedisa, 1990.
- BARROSO, Pilar y otros. *El pensamiento histórico: ayer y hoy*. (Antología, 3 vols.) México, UNAM, 1985.
- BARROW, John D. *Imposibilidad. Los límites de la ciencia y la ciencia de los límites*. Traducción, Carlos de la Reta, Barcelona, Gedisa, 1999.
- BATESON, Gregory. *Espíritu y naturaleza*. Traducción, Leandro Wolfson. Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- BAUMER, Franklin L. *El pensamiento europeo moderno. Continuidad y cambio de las ideas, 1600-1950*. Traducción, J. J. Utrilla, México, FCE, 1985.
- BAYLE, Pierre. *Historical and critical Dictionary. Selections*. Traducción del francés, Richard H. Popkin, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1991.
- BENJAMIN, Walter. "Tesis de filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*. Traducción, M. A. Sandoval, México, Premiá, 1978.

- BERGER, Peter y Thomas LUCKMANN. *La construcción social de la realidad*. Traducción, Silvia Zuleta. Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- BERKELEY, George. *Principios del conocimiento humano*. Traducción, P. Masa. Buenos Aires, Aguilar, 1980.
- BERLIN, Isaiah. *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. Traducción, F. González Aramburo. México, FCE, 1983.
- BERMAN, Marshall. "Brindis por la modernidad", en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- "Las señales en la calle" (Respuesta a Perry Anderson), en *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*. Traducción, Andrea Morales. México, Siglo XXI, 1988.
- BERMEJO Barrera, J. C. *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*. Madrid, Akal, 1987.
- *Replanteamiento de la historia. Ensayos de historia teórica II*. Madrid, Akal, 1989.
- *Entre historia y filosofía*. Madrid, Akal, 1994.
- BERNSTEIN, Richard. (Comp.) *Habermas y la modernidad*. Traducción, F. Rodríguez Marín, Madrid, Cátedra, 1988.
- BLOCH, Ernst. *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Traducción, Wenceslao Roces, México, FCE, 1983.
- BLOCH, Marc. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. París, Armand Colin, 1974. [Edición española: *Introducción a la historia*. Traducción de E. O'Gorman, México, FCE, 1953].
- BLOOR, David. *Conocimiento e imaginario social*. Traducción, Emmanuel Lizcano y Rubén Blanco, Barcelona, Gedisa, 1998.
- BLUMEMBERG, Hans. *La legibilidad del mundo*. Traducción, Pedro Madrigal. Barcelona, Paidós, 2000.
- BORDIEU, Pierre. *La ontología política de Martin Heidegger*. Traducción, Cesar de la Meza. Barcelona, Paidós, 1991.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- BOUVERESE, Jacques. *El filósofo entre los autófaos*. Traducción, Adriana Valadés. México, FCE, 1989.
- BRAUDEL, Fernand. *La historia y las ciencias sociales*. Traducción, Josefina Gómez, Madrid, Alianza, 1984.
- BRONOWSKY, Jacob. *Los orígenes del conocimiento y la imaginación*. Traducción, Enrique Lynch, Barcelona, Gedisa, 1981.
- BULL, Malcom (compilador). *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*. Traducción, M. A. Neira Bigorra, México, FCE, 1998.
- BURCKHARDT, Jacob. *Reflexiones sobre la historia universal*. Traducción, W. Roccs, México, FCE, 1961.
- BURKE, Peter. (Editor) *Formas de hacer historia*, Traducción, J. L. Gil. Madrid, Alianza, 1993.
- *Historia y teoría social*, Traducción, Stella Mastrangelo, México, Instituto Mora, 1997.
- BURY, John. *La idea del progreso*. Traducción, Elías Díaz. Madrid, Alianza, 1971.
- CACCIARI, Massimo. *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. Traducción, Romeo Medina, México, Siglo XXI, 1982.
- CANTIMORI, Delio. *Los historiadores y la historia*. Traducción, Antonio Moya. Barcelona, Península. 1985.
- CAPRA, Fritjof. *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura en un mundo naciente*. Traducción, Graciela de Luis. Buenos Aires, Troquel, 1996.
- CARBONELL, Charles-Olivier. *La historiografía*. Traducción, A. Garzón del Camino. México, FCE, 1986.
- CARR, D. H. *¿Qué es la historia?* Traducción, J. Romero Maura. Barcelona, Ediciones Seix Barral, 1965.
- CARR, Edward Hallet. *What is history? The George Macaulay Trevelyan Lectures. Cambridge, 1961*. New York, Vintage, s/f
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. t. I. Traducción, Wenceslao Roccs, México, FCE, 1974.
- *La filosofía de la ilustración*. Traducción, Eugenio Ímaz, México, FCE, 1943.

- CERTEAU, Michel de. "Una epistemología en transición: Paul Veyne", en *Historia y Grafía*, UIA, num. 1, 1993.
- *La escritura de la historia*. Traducción, Jorge L. Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- CHABOD, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. Traducción, Rodrigo Ruzza. México, FCE, 1984.
- CHARTIER, Roger. *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Traducción, Claudia Ferrari. Barcelona, Gedisa, 1995.
- CHATEAUBRIAND, F.R. *Viaje a través de la historia. Memorias de ultratumba*. Traducción, Aurelio Garzón del Camino, México, CGE, 1961.
- CHATELET, F. y MAIRET, G. (Eds). *Historia de las ideologías*. Traducción, Jorge Berriuso y René Palacios, Madrid, Akal, 1989.
- CHATELET, François. *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*. Traducción, Cesar Suárez, México, Siglo XXI, 1978.
- *Una historia de la razón. Conversaciones con Emile Noël*. Traducción, Oscar Terán, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- CHESNEAUX, Jean. *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y los historiadores*. Traducción, A. Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 1977.
- CHURCHLAND, Paul M. *Materia y conciencia. Introducción contemporánea a la filosofía de la mente*. Traducción, Margarita Mizraji. Barcelona, Gedisa, 1992.
- CICERÓN, Marco Tulio. *De la república*. Traducción, Julio Pimentel, México, UNAM, 1984.
- *Los oficios*, en *Cicerón y Séneca: Tratados morales*. Traducción, M. Menéndez Pelayo (y otros), México, W. M. Jackson, 1973.
- CIORAN, Emile M. "L'age d'or", en *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960. [Edición en español: *Historia y utopía*. Traducción, Esther Seligson, Artifice, 1984].
- COHEN, Gerald A. *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*. Madrid, Siglo XXI/Pablo Iglesias, 1978
- COLLAZO, Jaime O. *La naturaleza del conocimiento histórico*. Toluca, UAEM, 1994.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- COLLINWOOD, R. G. *Idea de la historia*. Traducción, Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos, México, FCE, 1952.
- COMTE, August. *Curso de filosofía positiva* (Lecciones 1 y 2). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Traducción, J.M. Revuelta, Barcelona, Orbis, 1985.
- CONDORCET, Jean Caritat. *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Traducción, M. Suárez, Madrid, Editora Nacional, 1980.
- CORCUERA de Mancera, Sonia. *Voces y silencios de la historia. Siglos XIX y XX*. México, FCE, 1997.
- CORTÉS DEL MORAL, Rodolfo. *Hegel y la ontología de la historia*. México. UNAM, 1980.
- *La filosofía y la racionalidad contemporánea*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2000.
- CRUZ, Manuel. "Narrativismo" en: *Filosofía de la historia*. Biblioteca Iberoamericana de Filosofía, Vol., 5, Compilador, Reyes Mate, Madrid, Trotta, 1991.
- *Filosofía de la historia*. Barcelona, Paidós, 1991.
- D'ALAMBERT, Jean le Rond. *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Traducción, Consuelo Bergés, Buenos Aires, Aguilar, 1974.
- DANCY, Jonathan. *Introducción a la epistemología contemporánea*. Traducción, José Luis Paredes. Madrid, Tecnos, 1993.
- DANTO, Arthur C. *Analytical Philosophy of History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1965
- *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Traducción, Eduardo Bustos, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1989.
- DAVIDSON, Donald. *Mente, mundo y acción*. Traducción, Carlos Moya, Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1992.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción, J.M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta, 1995.
- *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Traducción, Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.

- *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Traducción, Ana Ma. Palos. México, Siglo XXI, 1993.
- DESCARTES, R. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*. Traducción, M. García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1968.
- DEWEY, John. *La reconstrucción de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1930.
- DHOQUOIS, Guy. *En favor de la historia*. Traducción, R. Modolell, Barcelona, Anagrama, 1977.
- DILTHEY, Wilhelm. *Crítica de la razón histórica*. Traducción, Carlos Moya. Barcelona, Península, 1986.
- *El mundo histórico. Obras T. VII.*, Traducción, Eugenio Imaz, México, FCE, 1944.
- *Teoría de las concepciones del mundo*. Traducción, Julián Marías, Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- DOSSE, François. *La historia en migajas*. Traducción, F. Moratí i Pastor, Valencia, Alfons el Magnànim, 1988.
- DRAY, William H. *Filosofía de la historia*. Traducción, R. Cordero Amador, México, UTEHA, 1965.
- DUBY, Georges. *Diálogo sobre la historia. Conversaciones con Guy Landreau*. Traducción, Ricardo Artola, Madrid, Alianza, 1988.
- *Orientations recentes des recherches historiques au France*. Atenas, Institut Francaice de Athenes, 1992.
- DUCHET, Michèle. *Antropología e historia en el siglo de las luces*. Traducción, F. Rodríguez Aramburu, México, Siglo XXI, 1975.
- DÚRING, Ingemar. *Aristóteles*. Traducción, Bernabé Navarro, México, UNAM, 1987.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. "La revolución teórica comunista en las tesis sobre Feuerbach", en *Historia y sociedad. Revista latinoamericana de pensamiento marxista*. N. 6, Verano de 1975.
- "Posmodernismo y cinismo", en *Diálogos sobre filosofía contemporánea*, México, AFM/UNAM, 1995.
- *El discurso crítico de Marx*. México, ERA, 1986.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- *Valor de uso y utopía*. México, Siglo XXI, 1998.
- *La modernidad de lo barroco*. México, ERA, 1998.
- *Definición de la cultura*. México, UNAM/ITACA, 2001.
- EGGERS, Conrado L. *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*. México, UNAM, 1984.
- ELSTER, Jon. *Tuercas y tornillos. Una introducción a los conceptos básicos de las ciencias sociales*. Traducción, A. Bonanno, Barcelona, Gedisa, 1993.
- *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Traducción, Enrique Lynch, Barcelona, Península, 1988.
- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú, Progreso, 1971.
- *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Traducción Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1968.
- ESCOHOTADO, Antonio. *Realidad y substancia*. Madrid, Santillana/Taurus, 1997.
- FEBVRE, Lucien. *Combats pour l'histoire*. Paris, Armand Colin, 1965. (Traducción, española: *Combates por la historia*, Traducción, F. Fernández Buey y E. Argullol, Barcelona, Ariel, 1974).
- FERRY, Luc. *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*. Traducción, Félix Blanco, México, FCE, 1994.
- *Filosofía política. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, Traducción, Félix Blanco, México, FCE, 1994.
- FINKIELKRAUT, Alain. *La derrota del pensamiento*. Traducción, J. Jordá, Barcelona, Anagrama, 1987.
- *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Traducción, Thomas Krauf, Barcelona, Anagrama, 1998.
- *La memoria vana. Del crimen contra la humanidad*. Traducción, Felipe Hernández, Barcelona, Anagrama, 1990.
- FOGEL, R. W. y ELTON, G. R. *¿Cuál de los caminos al pasado? Dos visiones de la historia*. Traducción, Eric Herrán, México, FCE, 1989.

- FONTANA, Josep. *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Barcelona, Crítica, 1982.
- *La historia después del fin de la historia*. Barcelona, Crítica, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *La arqueología del saber*. Traducción, Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1972.
- *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción, Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1974.
- FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta y otros escritos sobre judaísmo y antisemitismo*. Traducción, Ramón R. Ardid, Madrid, Alianza, 1978.
- FUKUYAMA, Francis. "Are We At The End Of History?" *Fortune*, January, pp.75-78, 1990.
- *El fin de la historia y el último hombre*. Traducción, P. Elías, Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- "The End of History?" en *The National Interest*, Summer, pp.3-18, 1989.
- GADAMER, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*. Traducción, A. D. Moratalla. Madrid, Tecnos, 1993.
- *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Traducción, Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 1988.
- GALILEI, Galileo. *El ensayador*. Traducción, J. M. Revuelta. Madrid, Sarpe, 1984.
- GAOS, José. *Historia de nuestra idea del mundo*. México, FCE, 1973.
- GARCÍA CANTÚ, Gastón. (Comp.) *Textos de historia universal. De fines de la Edad Media al siglo XX*. México, UNAM, 1971.
- GARDINER, Patrick. *La naturaleza de la explicación histórica*. Traducción, José Luis González. México, UNAM, 1961.
- GARIN, Eugenio. *Medioevo y Renacimiento*. Madrid, Taurus, 1979.
- GELLNER, Ernest. *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*. Traducción, Valeriano Iranzo, Barcelona, Península, 1994.
- GIL ANTÓN, Manuel. *Conocimiento científico y acción social. Crítica epistemológica a la concepción de la ciencia de Max Weber*. Barcelona, Gedisa, 1997.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- GILSON, Etienne. *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes hasta el siglo XIV*. Traducción, Arsenio Palacios y Salvador Caballero. Madrid, Gredos, 1965.
- GINZBURG, Carlo. "Señales. Raíces de un paradigma indiciario" en Gilly, Adolfo, et. al., *Discusión sobre la historia*. México, Taurus, 1995.
- *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Traducción Francisco Martín, México, Océano, 1998.
- GLASERSFELD, Ernst von. "Aspectos del constructivismo radical", en: PAKMAN, Marcelo (Compilador). *Construcciones de la experiencia humana*, Volumen I, Barcelona, Gedisa, 1996.
- GOLDMANN, Lucien. *El hombre y lo absoluto. El dios oculto*. Traducción, J.R. Capella, Barcelona, Península, 1985.
- GÓMEZ, Ricardo, J. *Neoliberalismo y pseudociencia*. Buenos Aires, Lugar, 1995.
- GONZÁLEZ, Fernando M. *La guerra de las memorias. Psicoanálisis, historia e interpretación*. México, UNAM/ Universidad Iberoamericana, 2000.
- GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos de la cárcel: Pasado y Presente*, Traducción, Gabriel Ojeda, México, Juan Pablos, 1977.
- *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Traducción, José Aricó, México, Juan Pablos, 1975.
- *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y el estado moderno*. Traducción, José Aricó, México, Juan Pablos, 1975.
- GRISONI, D. y R. MAGGIORI. *Guida a Gramsci*. Milano, Rizzoli, 1975.
- GUIGNEBERT, Charles. *El cristianismo medieval y moderno*. Traducción, Nérida Orfila, México, FCE, 1957.
- GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Traducción, Helena Kriúkova y V. Cazcarra, Madrid, Taurus, 1990.
- HABERMAS, Jürgen. "Modernidad, un proyecto incompleto", en *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires, Puntosur, 1989.
- *Conocimiento e interés*. Traducción, J. Ivars y L.M. Santos, Madrid Taurus, 1982.
- *El discurso filosófico de la modernidad*. Traducción, M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus. 1989.

- *Identidades nacionales y postnacionales*. Traducción, M.J. Redondo, México, Rei-México, 1993.
- *La lógica de las ciencias sociales*. Traducción, J.M. Redondo, Madrid, Tecnos, 1988.
- *Pensamiento postmetafísico*. Traducción, M.J. Redondo, México, Taurus/México, 1990.
- HANDLIN, Oscar. *La verdad en la historia*. Traducción, M. Pizarro, México, FCE, 1982.
- HARRÉ, R. y J. M. SAGÜILLO. *El movimiento anti-metafísico del siglo veinte*. Madrid, Akal, 2000.
- HEGEL, G. W. F. *Ciencia de la lógica*. Traducción, Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1968.
- *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México, Porrúa, 1973.
- *Fenomenología del espíritu*. Traducción, Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, FCE, 1966.
- *Filosofía de la historia*. Traducción, J. M. Quintana. Barcelona, Zeus, 1971.
- *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*. Traducción, Wenceslao Roces, México, FCE, 1955.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre el humanismo*. México, Peña Hermanos, 1998.
- *Introducción a la metafísica*. Traducción, Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1969.
- *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Traducción, Jaime Azpiunza, Madrid, Alianza, 2000.
- *Ser y tiempo*. Traducción, José Gaos, México, FCE, 1971.
- *Conceptos fundamentales*. Traducción de Manuel Vázquez García, Barcelona, Altaya, 1994.
- HELLER, Agnes. *Teoría de la historia*. Traducción, Javier Honorato, México, Fontamara, 1986.
- *Una filosofía de la historia en fragmentos*. Traducción, Marcelo Mendoza, Barcelona, Gedisa, 1999.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- HEMPEL, C. y otros. *Teoría de la historia* (Corina Yturbe, comp.), México, Terra Nova, 1981.
- *Filosofía de la ciencia natural*. Traducción, Alfredo Deaño, Madrid, Alianza, 1977.
- *La explicación científica*. Barcelona, Paidós, 1993.
- HERDER, J. G. *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Traducción, J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959.
- HERODOTO. *Los nueve libros de la historia*. Traducción, Bartolomé Pou, Madrid, Aguilar, 1969.
- HIPPOLITE, Jean. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. Traducción, A. Drazul, Buenos Aires, Calden, 1970.
- HOBBSAWM, Eric. *Sobre la historia*. Traducción, Jordi Beltrán y Josefina Ruiz, Barcelona, Crítica, 1998.
- HORKHEIMER, M. y T. W. ADORNO. *Dialéctica del iluminismo*. Traducción, H. A. Murena. Buenos Aires, Sur, 1969.
- HORKHEIMER, Max. "Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia", en *Historia, metafísica y escepticismo*. Traducción, Ma. del Rosario Zurro, Madrid, Alianza, 1982.
- *Teoría crítica*. Traducción, E. Albizu y C. Luis, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- HUIZINGA, Johan. *El concepto de historia y otros ensayos*. Traducción, W. Roccs, México, FCE, 1946.
- HUMBOLDT, Wilhelm von. *Escritos de filosofía de la historia*. Traducción, J. Navarro, Madrid, Tecnos, 1997.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción, Hugo Steinberg, México, Folios, 1984.
- HUYSEN, Andreas. *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Traducción Silvia Fehrmann, México, FCE/Goethe Institut, 2002.
- Il Sommi Pontefici Romani*, Anuario Pontificio Vaticano. Edición de Memmo Caporilli, Roma, s/f
- IKEDA, Daisaku. *El nuevo humanismo*. Traducción, Paula Tizzano, México, FCE, 1999.

- ÍMAZ, Eugenio. *El pensamiento de Dilthey*. México, FCE, 1946.
- JAEGER, Werner. *Aristóteles*. Traducción, José Gaos, México, FCE, 1946.
- JASPERS, Kart. *Origen y meta de la historia*. Traducción, Fernando Vela, Madrid, Alianza, 1980.
- JENOFONTE. *Anábasis*. Traducción, Francisco de Paula Samaranich, Madrid, Aguilar, 1969.
- JONQUÉRES, Pilar P. *Epistemología genética y filosofía*. Barcelona, Ariel, 1981.
- KAHLER, Erich. *¿Qué es la historia?* Traducción, Juan Almela, México, FCE, 1966.
- *Historia universal del hombre*. Traducción, Javier Márquez, México, FCE, 1946.
- KANT, E. *Opuscule sur l'histoire*. Traducción, Stéphane Piobetta, Paris, G. F. Flammarion, 1990.
- *Crítica de la razón práctica*. Traducción, J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1968.
- *Crítica de la razón pura*, Traducción, Manuel García Morente y M. Fernández, México, Porrúa, 1972.
- *Crítica del juicio*. Traducción, Manuel García Morente. México, Editora Nacional, 1975.
- *Filosofía de la historia*. Traducción, Eugenio Ímaz, México, FCE, 1974.
- KMITA, Jerzy. *Problems in historical epistemology*. Traducción del polaco, Michel Urner, Waezawa/Dordrecht, D. Reidel Publishing Co. 1988.
- KOFLER, Leo. *Historia y dialéctica*, Traducción, J. L. Echeverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*. Traducción, Edgardo Albizu, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- KORSCH, Karl. *Tres ensayos sobre marxismo*. Traducción, Ana María Palos, México, ERA, 1979.
- *Karl Marx*, Traducción Manuel Sacristán, Barcelona, Ariel, 1975.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- *La concepción materialista de la historia y otros ensayos*, Traducción J. L. Vermal, Barcelona, Ariel, 1980.
- KOSELLECK, Reinhard. *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducción, N. Smilg, Barcelona, Paidós, 1993.
- KOSELLECK, Reinhard y Hans-Georg GADAMER. *Historia y hermenéutica*. Traducción, Faustino Oncina, Barcelona, Paidós I.C.E/U.A.B. 1997.
- KRISTELER, Paul Oscar. *El pensamiento renacentista y sus fuentes*. Traducción, F. Patán, México, FCE, 1982.
- *Ocho filósofos del renacimiento italiano*. Traducción, María Martínez Peñalosa, México, FCE, 1970.
- LE GOFF, J. y NORA, P. (Comps.) *Hacer la historia*. Volumen I. Nuevos problemas. Traducción, Jem Cabanes, Barcelona, LAIA, 1985.
- LE GOFF, Jacques. (Comp.) *La nouvelle histoire*. Paris, Historiques, Complexe, 1988.
- *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Traducción, Marta Vasallo, Barcelona, Paidós, 1991.
- LE MOUËL, Jacques. *Crítica de la eficacia. Ética, verdad y utopía de un mito contemporáneo*. Traducción, Irene Ago, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- LE ROY LANDURIE, Emmanuel. *Entre los historiadores*. Traducción, Tomás Segovia, México, FCE, 1989.
- LEFEBVRE, Georges. *El nacimiento de la historiografía moderna*. Traducción, A. Méndez, Barcelona, Martínez Roca, 1974.
- LEFEBVRE, Henri. *La violencia y el fin de la historia*. Traducción, Alfredo Llanos, Buenos Aires. Leviatán, 1986.
- LEFORT, Claude. *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*. Traducción, Enrique Lobera, México, FCE, 1988.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. Traducción, F. González Aramburu, México, FCE, 1964.
- *Antropología estructural*. Traducción, Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1992.
- LEWIS, Bernard. *La historia recortada, rescatada, inventada*. Traducción, J. González, México, FCE, 1979.

- LIZCANO, Emmanuel. *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y en Grecia*. Barcelona, Gedisa, 1993.
- LOSEE, John. *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Traducción, A. Montesinos, Madrid, Alianza Universidad, 1981.
- LOVEJOY, Arthur O. *The Great Chain of Being. A study of the History of an Idea*. Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1964.
- LÖWTH, Karl. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Traducción, Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1974.
- *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*. Traducción, Adán Kovacsics, Barcelona, Herder, 1998.
- LÜBBE, Herman. *Filosofía práctica y teoría de la historia*. Traducción, E. Garzón, Barcelona, Alfa, 1983.
- LUKACS, Georg. *Historia y consciencia de clase*. Traducción, M. Sacristán, Barcelona/México, Grijalbo, 1969.
- *La crisis de la filosofía burguesa*, Traducción Alfredo Llanos, Buenos Aires, La Pléyade, 1970.
- *The Ontology of Social Being. 2. Marx*. Traducción del alemán David Fernbach, Londres, Merlin Press, 1978.
- LYOTARD, Jean-François. "Pequeña perspectiva de la decadencia y de algunos combates minoritarios por emprender allí", en Grisoni, D. (Comp.) *Políticas de la filosofía*. México, FCE, 1982.
- *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*. Traducción, M. Antolín, Madrid, Cátedra, 1987.
- *La diferencia*. Traducción, Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1988.
- MACNAB, Ludovico D. *El concepto escolástico de la historia*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1940.
- MANDELBAUM, Maurice. *The Anatomy of Historical Knowledge*. Baltimore/London, John Hopkins University Press, 1977.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *Obras políticas*. Traducción, Luis Navarro, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1971.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- *Historia de Florencia*. Traducción, Félix F. Mingas, Madrid, Alfaguara, 1979.
- MARDONES, J. M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Barcelona, Anthropos, 1991.
- MARLEAU-PONTY, Maurice. *Filosofía y lenguaje. College de France 1952-1960*. Traducción, Hugo Acevedo, Buenos Aires, Proteo, 1969.
- MARROU, Henri I. *Del conocimiento histórico*. Traducción, Stella Abreu, Buenos Aires, Per Abat, 1985.
- MARSILIO de Padua. *El defensor de la paz*. Traducción, L. Martínez Gómez, Madrid, Tecnos, 1989.
- MARTIN, Rex. "Explicación y comprensión en historia" en: Manninen, J, y Toumela R. *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Traducción, Luis Vega, Madrid, Alianza Universidad, 1980.
- MARX, Karl. *El capital. Crítica de la economía política*. I. Traducción, W. Roces, México, FCE, 1959.
- *Miseria de la filosofía. Respuesta a la "Filosofía de la miseria" del señor Prohodon*, Traducción José Aricó, México, Siglo XXI, 1979.
- MARX, Karl y Friedrich ENGELS. *La sagrada familia*. Traducción Wenceslao Roces, México, Grijalbo, 1967.
- *La ideología alemana*. Traducción Wenceslao Roces, Buenos Aires, Pueblos Unidos, 1973.
- *Obras Escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1963.
- MATE, Reyes. (Comp.) *Filosofía de la historia*. Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Vol. 5, Madrid, Trotta, 1993.
- MATURANA, Humberto R. "Realidad: la búsqueda de la objetividad o la persecución del argumento que obliga", en: PAKMAN, Marcelo (Compilador). *Construcciones de la experiencia humana*, Volumen I, Barcelona, Gedisa, 1996.
- MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su génesis*. Traducción, J. Mingarro y T. Muñoz, México, FCE, 1943.
- MENDIOLA, Alfonso. "El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado", en *Historia y Grafía*, 15, México, Universidad Iberoamericana, 2000.

- MILL, John Stuart. *Resumen sintético del sistema de lógica*. Traducción, Ezequiel A. Chávez, París/México, Librería de la Vda. de Bouret, 1919.
- MITZMAN, Arthur. *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*. Traducción, Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Universidad, 1996.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. *Ensayos de historiografía antigua y moderna*. Traducción, Stella Mastrangelo, México, FCE, 1993.
- MONDOLFO, Rodolfo. *Figuras e ideas del renacimiento italiano*. Barcelona, Icaria, 1980.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. *Del espíritu de las leyes*. Traducción, Mercedes Blázquez y Pedro de Vega, Madrid, Tecnos, 1995.
- MORIN, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Traducción, Marcelo Pakman, Barcelona, Gedisa, 1994.
- NAGEL, Ernst. *La estructura de la ciencia. Problemas de la lógica de la investigación científica*. Traducción, Néstor Míguez, Barcelona, Paidós, 1991.
- NAVARRO PÉREZ, Jorge. *La filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt. Una interpretación*. Madrid, Tecnos, 1996.
- NEGRI, Antonio. *Fin de siglo*. Traducción, Pedro Aragón, Barcelona, Paidós, 1992.
- NEURATT, Otto. "Sociología en fisicalismo" en *El positivismo lógico*. Comp. de A. J. Ayer. México, FCE, 1965.
- NICOL, Eduardo. *Historicismo y existencialismo*. México, FCE, 1950.
- NIETZSCHE, Friedrich. "Consideraciones intempestivas", en *Obras completas*, t. I. Traducción, E. Ovejero y Maury, Madrid, Aguilar, 1962.
- NISBET, Robert. *Historia de la idea de progreso*. Traducción, Enrique Hegwicz, Barcelona, Gedisa, 1981.
- NIZNIK, J. Y John T. Sanders, compiladores. *Debate sobre la situación de la filosofía*. Traducción, M.A. Galmarini, Madrid, Cátedra, 2000.
- NOZICK, Robert. *La naturaleza de la racionalidad*. Traducción, Antoni Doménech, Barcelona, Paidós, 1995.
- O'GORMAN, Edmundo. *Crisis y porvenir de la historia*. México, UNAM, 1947.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- *Historiología, teoría y práctica*. Selección Álvaro Matute, México, UNAM, 1999.
- ORTEGA Esquivel, Aureliano. *Crisis de la razón histórica*. Guanajuato, Universidad de Guanajuato, 2000.
- "Contra lo que ya es", en *Diálogos de filosofía contemporánea* (Coord. Mariflor Aguilar), México, AFM/UNAM, 1995.
- *Historia e identidad. Contribución a la crítica del relato patriótico* (inédito).
- "Apuntes para una nueva crítica de la razón histórica", en *Memorias de Segundo Coloquio del Posgrado en Filosofía*, Guanajuato, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guanajuato, 2002.
- ORTEGA A. ANCHONDO, H. y AVILÉS, E. *Filosofía y política. Ideas, historias y políticas del humanismo en Guanajuato*, Guanajuato, La Rana, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema y Del Imperio romano*. Madrid, Revista de Occidente, 1941.
- *Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. Madrid, Revista de Occidente, 1961.
- PAKMAN, Marcelo (Compilador). *Construcciones de la experiencia humana*, Volumen I, Barcelona, Gedisa, 1996.
- PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Traducción, J. Llansó, Madrid, Alianza, 1981.
- *Pensamientos*. Traducción, Xavier Zubiri, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1940.
- *Ensayos, correspondencia y pensamientos*. Traducción, León-Ignacio, Madrid, Ediciones 29, 1996.
- PAUSANIAS. *Descripción de Grecia*. Traducción, F. P. Samaranch y A. Díaz Tejera, Aguilar, 1969.
- PIAGET, Jean. *Biología y conocimiento. Ensayo sobre las relaciones entre las regulaciones orgánicas y los procesos cognitivos*. Traducción, F. González Aramburu, México, Siglo XXI, 1994.
- *Psicología y epistemología*. Traducción, F. Fernández Buey, Barcelona, Ariel, 1975.
- PIRENNE, Henri. *Historia de Europa. Desde las invasiones hasta el siglo XVI*. Traducción, J.J. Domenchina, México, FCE, 1942.

- PLATÓN. *Diálogos*. México, Porrúa, 1973.
- POMIAN, Krzysztof. "L'histoire des structures", en Le Goff, *La nouvelle histoire*, Paris, Editions Complexe, 1988.
- POPPER, Karl R. *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. Traducción, Néstor Míguez, Barcelona, Paidós, 1991.
- La miseria del historicismo*. Traducción, Pedro Schwartz, Madrid, Alianza/Taurus, 1973.
- La sociedad abierta y sus enemigos*, I y II. Traducción, E. Loedel, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- PRIGOGINE, I. e Isabel STENGERS. *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Traducción, Manuel García Velarde, Madrid, Alianza Universidad, 1994.
- PUTNAM, Hilary. *Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo*. Traducción, Gabriela Ventureira, Barcelona, Gedisa, 1995.
- *Cómo renovar la filosofía*. Traducción, Carlos Laguna, Madrid, Cátedra, 1994.
- *El pragmatismo. Un debate abierto*. Traducción, Roberto Rosaspini, Barcelona, Gedisa, 1999.
- *Razón, verdad e historia*. Traducción, J.M. Esteban, Madrid, Tecnos, 1988.
- QUINE, W. V. *La búsqueda de la verdad*. Traducción, J. Rodríguez Alcázar, Barcelona, Crítica, 1992.
- RAMOS Centeno, Vicente. *Razón, historia y verdad*. Madrid, Encuentro, 2000.
- RANCIERE, Jacques. *Los nombres de la historia. Una poética del saber*. Traducción, Viviana Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993.
- RANKE, Leopold von. *Pueblos y estados en la historia moderna*. Traducción, W. Roccs, México, FCE, 1941.
- REI, Dario. *La revolución científica. Ciencia y sociedad en Europa entre los siglos XV y XVII*. Traducción, Rossend Arqués, Barcelona, Icaria, 1978.
- RENAN, Ernesto. *¿Qué es una nación?* Traducción, R. Fernández-Carvajal, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1993.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- RICKERT, Henrich. *Ciencia cultural y ciencia natural*. Traducción, M. García Morente, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1943.
- RICOEUR, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Traducción, Alfonso García y Luis Valdés, Madrid, Taurus, 1986.
- *La memoria, la historia, el olvido*. Traducción Agustín Neira, Madrid, Trotta, 2003.
- *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid, Cristiandad, 1986.
- *Historia y narratividad*. Traducción, Gabriel Aranzueque S., Barcelona, Paidós I.C.E./U.A.B., 1999.
- *Historia y Verdad*. [3ª aumentada] Traducción, A. Ortiz, Madrid, Encuentro, 1990.
- RIOUX, J-P. y J-S SIRINELLI. (Compiladores) *Para una historia cultural*. México, Taurus/México, 1998.
- ROMERO, Francisco. *Historia de la filosofía moderna*. México, FCE, 1978.
- RORTY, Richard. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Traducción, Alfredo Sinnot, Barcelona, Paidós, 1991.
- *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Traducción, J. F. Zulaica, Madrid, Cátedra, 1983.
- *El giro lingüístico*. Traducción Gabriel Bello, Barcelona, Paidós, 1990.
- ROSSI LANDI, Ferruccio. *El lenguaje como trabajo y como mercado*. Traducción, Italo Manzi, Caracas, Monte Ávila, 1970.
- ROSSI, Paolo. *Los filósofos y las máquinas, 1400-1700*. Traducción, J. M. García de la Mora, Barcelona, Labor, 1970.
- ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Traducción, M. Bustamante, Barcelona, Península, 1973.
- *El contrato social o Principios del derecho político*. Traducción, Fernando de los Ríos, México, Espasa Calpe Mexicana, 1969.
- ROWLAND, Christopher. *Radical Christianity: A Reading of Recovery*. New York, Orbis Books, 1998.
- RUIZ DOMENEC, J. E. *La memoria de los feudales*. Barcelona, Argos/Humanitas, 1984.

- RYAN, Alan. (Comp.) *The Philosophy of Social Explanation*. Oxford, Oxford University Press, 1973.
- SAHLINS, Marshall. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Traducción, Gregorio Valdivia, Barcelona, Gedisa, 1997.
- SAITTA, Armando. *Guía crítica de la historia antigua*. Traducción, Stella Mastrangelo, México, FCE, 1998.
- *Guía crítica de la historia contemporánea*. Traducción, Stella Mastrángelo, México, FCE, 1989.
- *Guía crítica de la historia medieval*. Traducción, Stella Mastrángelo, México, FCE, 1996.
- *Guía crítica de la historia moderna*. Traducción, Stella Mastrángelo México, FCE, 1989.
- *Guía crítica de la historia y la historiografía*. Traducción, Esther Cohen. México, FCE, 1998.
- SAN AGUSTÍN de Hipona. *La ciudad de Dios*. (Primera edición en español, Madrid 1614). México, Porrúa, 1998.
- *Tratados*. (Introducción, selección y notas de M. Sobrino y M. Beuchot). México, SEP, 1986.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialéctica*, I y II. Traducción, Manuel Lamana, Buenos Aires; Losada, 1963.
- *El existencialismo es un humanismo*. México, Peña Hermanos, 1998.
- SAUL, John R. *La civilización inconsciente*. Traducción, Javier Calzada, Barcelona, Anagrama, 1997.
- *Los bastardos de Voltaire. La dictadura de la razón en Occidente*. Traducción, Oscar L. Molina, Santiago, Andrés Bello, 1998.
- SCHAFF, Adam. *Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico*. Traducción, I. Vidal, México, Grijalbo, 1974.
- SCHMITH, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Traducción, Julia Ferrari y Eduardo Prieto, México, Siglo XXI, 1976.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- SCHÖN, Donald A. "La crisis del conocimiento profesional y la búsqueda de una epistemología de la práctica", en: PAKMAN, Marcelo (Compilador). *Construcciones de la experiencia humana*, Volumen.I. Barcelona, Gedisa, 1996.
- SCHORSKE, Carl. E. *Pensar con la historia. Ensayos sobre la transición a la modernidad*. Traducción Isabel Ozores, Madrid, Santillana de Ediciones, 2001.
- SCHIÜTZ, Alfred y Th. LUCKMANN. *Las estructuras del mundo de la vida*. Traducción, Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- SCHIÜTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Traducción, Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- *Estudios sobre teoría social*. Traducción, Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Traducción, Eduardo Prieto, Barcelona, Paidós, 1993.
- SHOTTER, John. "El lenguaje y la construcción de sí mismo", en: PAKMAN, Marcelo (Compilador). *Construcciones de la experiencia humana*, Volumen.I. Barcelona, Gedisa, 1996.
- STONE, Lawrence. *El pasado y el presente*. Traducción, L. Aldrete, México, FCE, 1986.
- STOVE, D. C. *Popper y después. Cuatro irracionalistas contemporáneos*. Traducción, C. García Trevijano y S. Neccetelli, Madrid, Tecnos, 1995.
- TAGLIACCOZZO, G. MOONEY, M. y VERENE, D. P. (Comps.) *Vico y el pensamiento moderno*. Traducción, Aurora Diéz-Canedo y Stella Mastrangelo, México, FCE, 1987.
- TAINÉ, Hipolite. *Essais de critique et d'histoire*. Paris, Hachette, 1900.
- THOMPSON, E. P. *Historia social y antropología*. México, Instituto Mora, 1994.
- TODOROV, Tzvetan. *Las morales de la historia*. Traducción, Marta Bertran, Barcelona, Paidós, 1993.
- TOULMIN, S. y J. GOODFIELD. *El descubrimiento del tiempo*. Traducción, Néstor Míguez, Barcelona, Paidós, 1990.
- TUCÍDIDES. *Historia de la guerra del Peloponeso*. Traducción, D. G. Maeso, Madrid, Aguilar, 1969.

- TURRÓ, Salvi. *Tránsito de la naturaleza a la historia en la filosofía de Kant*. Barcelona, Anthropos/UAM, 1996.
- VALDEON, Julio. "El mundo cristiano (antiguo y medieval)", en *Filosofía de la historia* (Edición de Reyes Mate), Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Madrid, Trotta, 1993.
- VATTIMO, G. y P. A. ROVATTI. (Ediciones) *El pensamiento débil*. Traducción, Luis de Santiago, Madrid, Cátedra, 1988.
- VATTIMO, Gianni. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Traducción, A. Bixio, México, Ciedisa, 1986.
- La sociedad transparente*. Traducción, Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1990.
- VEYNE, Paul. *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Traducción, J. Aguilar, Madrid, Alianza, 1984.
- VICO, Giambattista. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Traducción, José Carner, México, FCE, 1978.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Traducción, Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Península, 1983.
- VILAR, Pierre. *Pensar históricamente. Reflexiones y recuerdos*. Edición de Rosa Congost, Barcelona, Crítica, 1997.
- Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Traducción, Ma. Dolores Folch, Barcelona, Crítica, 1982.
- Pensar la historia*. Traducción, Norma de los Ríos, México, Instituto José María Luis Mora, 1992.
- VILAR, Sergio. *La nueva racionalidad. Comprender la complejidad con métodos transdisciplinarios*. Barcelona, Kairos, 1997.
- VINCENT, Jean-Marie. *Fetichismo y sociedad*. Traducción, Uxoa Doyhambourne y Óscar Barahona, México, ERA, 1977.
- VOGT, Joseph. *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*. Traducción, Justo Pérez, Valencia, Guadarrama, 1971.
- VOLTAIRE (François-Marie Arouet). *Cartas filosóficas*. Traducción, Gregorio Weinberg y Eduardo Warschaver. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1968.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

- *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, I y II.* Traducción, Aurelio Garzón del Camino, México, Compañía General de Ediciones, 1960.
- WAGNER, Fritz. *La ciencia de la historia* [2ª Edición]. Traducción, Juan Brom, México, UNAM, 1980.
- WALLERNSTEIN, Immanuel. *El capitalismo histórico.* Traducción, Pilar López. Madrid, Siglo XXI, 1988.
- *Abrir las ciencias sociales.* Traducción, Stella Mastrangelo, México, Siglo XXI, 1998.
- WALSH, W. H. *Introducción a la filosofía de la historia.* Traducción, Florentino Torner, México, Siglo XXI, 1968.
- WARTOFSKY, Marx. *Introducción a la filosofía de la ciencia.* Traducción, M. Andre., Madrid, Alianza Universidad, 1976.
- WATZLAWICK, P. y P. KRIEG (Compiladores). *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo.* Traducción, Cristóbal Piechobki, Barcelona, Gedisa, 1998.
- WATZLAWICK, Paul (Compilador). *La realidad inventada. ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Traducción, Nérida Machain, Ingebor Luque y Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 1998.
- WEBER, Max. *Economía y sociedad* [2ª Edición]. Traducción, J. Medina Echavarría, México, FCE, 1964.
- *El político y el científico.* Traducción, F. Rubio Llorente, Madrid, Alianza Universidad, 1981.
- *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales.* Traducción, J. M. García Blanco, Madrid, Tecnos, 1992.
- *Ensayos sobre metodología sociológica.* [Introducción de Pietro Rossi] Traducción, J. M. Etcheverry, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- WEST, Denlo C. y Sandra ZIMDARS-SWARTS. *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia.* Traducción, Federico Patan, México, FCE, 1986.
- WHITE, Hayden. *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica.* Traducción, Jorge Vigil, Barcelona, Paidós, 1992.
- *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX.* Traducción, S. Mastrángelo, México, FCE, 1992.

- WILKINS, Burleigh T. *¿Tiene la historia algún sentido? Una crítica de la filosofía de la historia de Popper*. Traducción, Pablo Rosembueth, México, FCE, 1983.
- WINCH, Peter. *Ciencia social y filosofía*. Traducción, Rosa Ma. Viganó, Buenos Aires, Amorrortu, 1990.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Traducción, Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, Barcelona, Crítica/UNAM, 1988.
- *Tractatus Logico-Philosophicus*. Traducción, E. Tierno Galván, Madrid, Alianza , 1972.
- WOLF, Eric R. *Europa y la gente sin historia*. Traducción, A. Bárcenas, México, FCE, 1987.
- WRIGHT, Georg Henrik von. *Explicación y comprensión*. Traducción, Luis Vega R., Madrid, Alianza Universidad, 1987.
- YTURBE, Corina. *La explicación de la historia*. México, UNAM, 1985.
- ZEMELMAN, Hugo. *Los horizontes de la razón. I. Dialéctica y apropiación del presente. II. Historia y necesidad de Utopía*. México/Barcelona, El Colegio de México/Anthropos, 1992.
- ZERMEÑO Padilla, Guillermo. *La cultura moderna de la historia. Una aproximación teórica e historiográfica*. México, El Colegio de México, 2002.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN