

EL SENTIDO DE LA HISTORIA EN SAN AGUSTÍN

Dr. Joan Martínez Porcell Facultad de Filosofía e-cristians.net 04/04/2002

"¿Cómo es eso posible en pleno siglo XX?" o frases parecidas a estas, son muy corrientes cuando queremos desaprobamos algún suceso que se califica de pasado. De algún modo significa reconocer implícitamente que el mundo "antiguo" termina en nosotros y el mundo "nuevo" empieza en nosotros. Expresiones semejantes se han dado en todos los tiempos, ya que en cada época se ha pensado que el mundo tenía el porvenir a su favor. Tener el sentido de la historia o ir en el sentido de la historia equivaldría, pues, a sobrevivir a través del desarrollo de la historia. En este primer acercamiento al tema, el "sentido de la historia" consiste en el sentimiento de que lo que ha existido hasta aquí ya no cuenta más, que el pasado ha muerto, que el presente es radicalmente nuevo y que el porvenir empieza hoy por primera vez. Y todo esto es verdad, pero una verdad relativa al sujeto pensante, ya que el individuo humano, cada uno de nosotros, es un ser temporal y un sujeto pensante.

Como ser temporal, cada uno de nosotros no existe más que en esa parte del tiempo que nos parece única, o al menos es única para cada uno: el presente. Como sujeto pensante estamos en el centro de nuestro propio conocimiento, de modo que las cosas no existen para nosotros sino en la medida en que las conocemos. Esta es la situación psicológica del "yo" individual: está en el centro del tiempo, en el centro del mundo.

El "yo" instalado en el centro del tiempo, en el presente, sitúa todos los acontecimientos en el mismo pasado, en un solo pasado confuso e indiferenciado. Tanto la destrucción de Jerusalén como la toma de la Bastilla pertenecen al mismo pasado, al universo pasado. Ahora bien, esta manera de ver las cosas, si se explica por la situación del "yo" en el centro psicológico de la historia, no está, sin embargo, conforme con la realidad objetiva de la historia, ya que es injusto nivelar dos fenómenos históricos tan distintos como los citados.

En la perspectiva subjetiva las cosas se sitúan en el tiempo en relación al sujeto pensante y, por tanto, pierden el relieve que les es propio; en una perspectiva objetiva las cosas se sitúan unas en relación con otras y no con el "yo". Pero observemos que el centro de la historia no es el mismo en ambos casos: en el primero, el centro es el "yo" subjetivo; en el segundo, el centro es objetivo, independiente del sujeto pensante.

Es ya una afirmación tópica decir que los griegos poseyeron una interpretación cíclica de la historia, en buena dosis proyección del ciclo biológico natural. Pero no es del todo justo ocultar al mismo tiempo que iniciaron en la práctica la ciencia histórica, desde el momento en que, gracias a su humanismo y a su pensar esencialista, intentaron captar las esencias permanentes como objeto del conocimiento histórico (1).

Intentaron -digo-, ya que el conocimiento de una esencia "intrahistórica" fue insuficiente para dar sentido a toda la historia. No ocurría lo mismo con el ciclo biológico del cual conocían perfectamente su origen y su fin. Su teoría cíclica del eterno retorno era en rigor la negación de la historia, ya que ésta es un acontecer a lo largo del tiempo y no puede conocerse sin el conocimiento del "de donde" y el "a donde". "La menor historieta -decía Chesterton- comienza por una creación y termina en un último juicio". Si a cualquier historia le quitamos la creación inicial y el juicio final, pierde su significación.

Ahora bien, del comienzo y el fin de la historia humana los griegos no tenían noticia. "El" sentido de la historia lo hallaremos en lo que hoy llamamos concepciones meta-históricas de la historia. Tanto la razón como la fe se nos presentan como saberes absolutos con pretensión de explicación totalizadora del mundo y de la historia. Pero, ¿existe un centro objetivo de la historia?. ¿Puede una filosofía de la historia captar la significación de la historia?. La filosofía de la historia pretende resolver con la sola reflexión el problema del sentido de la historia. Pero, o bien sucumben ante el mal como absurdo, y declaran irracional la historia, como le ocurre al historicismo de Sartre o Camus; o bien, olvidando por completo la existencia del mal, formulan leyes inexorables y necesarias del desarrollo histórico, como hizo Hegel. En ambos casos se olvida algo de tremenda importancia y que Marrou precisa muy bien cuando afirma que "para poder responder con seriedad a la pregunta: ¿cual es el sentido de la historia, sería necesario poder abarcar con una sola mirada la totalidad de lo que ha pasado, de lo que pasa y de lo que pasará. Haría falta ser Dios" (2).

Los cristianos son los primeros que están informados con certeza del principio, del centro y del final de la historia humana. Pero estas tres referencias son de orden religioso y no de orden filosófico. La filosofía está privada de ellas. La teología es la única que puede contar con ellas. Precisamente por poseer respuestas sobre el principio y el fin trascendentes de la historia, la interpretación histórica de los autores cristianos es lineal y progresiva, arranca de la afirmación del Dios único y creador que impulsa la historia hacia el establecimiento del Reino (3). La característica del pensamiento cristiano de la historia está en el ordenamiento del tiempo no en base a un hecho inicial sino en base a la Encarnación como eje central y polarizador del acontecer terreno. El sentido cristiano de la historia es, pues, "cristiano", en otro sentido que la "filosofía cristiana". La filosofía cristiana es una filosofía natural del mundo, del ser, del hombre y de Dios; existe por sí misma, pero recibe de la Revelación una luz supletoria: la fe viene a ayudar a la razón como la gracia sana la naturaleza, para permitirle cumplir mejor su propia misión. Pero no cabe decir lo mismo del "sentido cristiano de la historia". No había un sentido natural de la historia al cual la Revelación hubiera venido a purificar o completar. No había nada. El sentido cristiano de la historia es totalmente aportado por la Revelación, es esencialmente religioso y sobrenatural. Es teológico. Se puede "filosofar" sobre la historia, pero explicar el curso de la historia, eso es otra cosa. Quizá estas afirmaciones nos permitan entender mejor el radicalismo de San Agustín en este tema.

El no hace historia sino teología de la historia; pretende con un método teológico la explicación última y total del hecho histórico desde la Revelación (4). Afirma la presencia del mal en la historia, pero afirma a la vez que tal presencia inexplicable únicamente es absurda para la razón sola. La "Ciudad de Dios" de San Agustín no es un escrito de circunstancias (5); no se trata de un escrito improvisado sino de una "obra en la que los temas mayores del pensamiento agustiniano iban a hallar su plena eclosión" (J. Chaix-Ruy).

San Agustín no habla de realidades históricas sino meta-históricas (6). Su intuición central se basa en los dos amores que dividen la humanidad en dos grandes grupos: los que viven según el hombre y los que viven según Dios (7). Estas realidades "místicas" empiezan en la conciencia y en la voluntad de cada hombre y no se identifican totalmente con la Iglesia y el Estado. Pensamos con Troeltsch que sería anacrónico ver en las dos ciudades el ideal medieval de un orden temporal cristiano. La sola idea de una simbiosis entre ellas es extraña al "De Civitate Dei".

El mismo tiempo es juzgado desde la eternidad y el designio salvífico de Dios. Un tiempo original antes del pecado, como don gratuito con el que el hombre corría hacia su perfección; un tiempo de la caída, como consecuencia del pecado, que es un correr hacia la muerte; y un tiempo de Redención que significa poder llegar a ser "a pesar de".

Sólo hay dos alternativas: sustraerse a Cristo y destruirse, o aceptar a Cristo y construirse. Ahí tenemos la ambivalencia del tiempo agustiniano (8). Por naturaleza, el tiempo es desgaste, decadencia; por gracia, es progreso y ascensión.

Ambivalencia del tiempo que únicamente ocurre en los seres espirituales, cuyo tiempo es "libre", en cuanto puede ser factor de progreso o decadencia, perdiendo así el fatalismo que caracterizaba al "tiempo griego". San Agustín rechaza por igual la actitud cíclica griega que significa evadirse del tiempo y de su acción, como la actitud del hombre "estético" que busca la eternidad en el tiempo, consumiéndose en el esfuerzo inútil de convertir lo fluyente en estable (9), y propone orientar el tiempo hacia la eternidad.

Tal actitud nace del conocimiento del origen y el fin del tiempo y del convencimiento de que la eternidad se decide en la opción temporal a favor o en contra de Dios ("amor Dei", "amor sui"). Esta es la "dignidad trágica" del tiempo en Agustín (J. Guitton). Podemos hablar de eternidad EN el tiempo y no únicamente después del tiempo porque nuestro tiempo tiene un fruto eterno.

Existe, pues, una doble evidencia: el sentido cristiano de la historia es el único sentido que existe de la historia; y la Revelación cristiana no es otra cosa que la revelación del sentido de la historia. Digámoslo claramente: la historia es historia de salvación. El fin de la historia es nuestra definitiva incorporación a Cristo, Eje de la historia. El sentido de la historia es la Ciudad de Dios, y todo lo demás -que llamamos "historia profana"-, es medio y función de este fin (10). Lo temporal pasa, envejece, muere. Pero hay algo en la historia que no envejece, que siempre crece y avanza: es el crecimiento en plenitud de la Ciudad de Dios.

En nuestros planteamientos modernos reconocemos a las realidades terrenas sustantividad propia. ¿dónde queda aquí la propia autonomía de lo creado?. Lo que nosotros llamamos "bien común" San Agustín lo llamó "pax temporalis". En su modo de pensar, la paz o el orden de una sociedad es tarea y empresa del hombre, no en cuanto cristiano, sino en cuanto hombre. "Los bienes terrestres (...) siendo como son temporales, hemos de mirarlos como una tabla en medio de las olas, que ni se abandona como un estorbo, ni se aferra uno a ella como si fuera tierra firme, sino que se usa como un medio para llegar a la playa" (11).

Y es que no todas las preguntas del hombre moderno hallarán aquí solución. Para Agustín existen únicamente dos tipos de hombre y de ciudades: el hombre en Cristo o sin él. Lo humano, lo puramente humano no existe para él. Es cierto que reconoce las creaciones y valores naturales del hombre, sus realizaciones sociales, artísticas y técnicas, pero la relación que el hombre guarda con ellas nunca será "profana" o neutral, será buena o mala en cuanto nacida del "amor Dei" o "amor sui" (12).

El sentido de la historia, tal como lo entienden las ideologías, consiste en discernir el supuesto curso fatal de las cosas y situarnos con relación a él de modo que nos favorezca. Sin duda, tiene a su favor un estado del espíritu, una especie de sentimiento intelectual. Lo que le interesa al "yo" es su propia supervivencia, su dominación y prosperidad. "Colocarse en el sentido de la historia" es anticiparse a los resultados de la lucha por el poder.

Pero el cristianismo no pretende indicar qué Césares hay que adorar; para la fe, el sentido de la historia consiste en explicar lo temporal por lo eterno, ya que lo temporal está hecho para lo eterno. Si Agustín habla de pertenencias "místicas" a ciudades meta-históricas, o de tiempos ambivalentes es desde la seguridad que le presta su fe, seguridad de un conocimiento objetivo más allá del continuo sucederse los hechos.

Lo que es innegable es que, si queremos superar la historia, hecha desde los planteamientos intrahistóricos de hombres sujetos al transcurso del tiempo, únicamente puede hacerse en aras de un conocimiento trans-histórico de la propia historia, o lo que es lo mismo, desde un conocimiento meta-humano del hombre. Justamente lo que le promete la fe.

NOTAS:

- 1.- El esquema cíclico se universaliza en base a una esencia permanente que es distinta en cada historiador; para Tucídides fue la "polis"; para Tito Livio, el "imperialismo" de Roma; para Polibio, el tipo de gobierno.
- 2.- Cfra: H. I. MARROU., *Théologie de l'histoire*. París (1968).
- 3.- "Suele decirse, a veces, que San Agustín es el fundador de la Teología de la Historia. Afirmación equívoca, porque, la reflexión sobre la historia se inicia en los siglos que le preceden (...) Es innegable, sin embargo, que esa reflexión es realizada por San Agustín con una conciencia del problema y con una profundidad desconocida hasta entonces" Cfra: J. L. ILLANES., *Teología de la Historia*.

- 4.- Cfra: URS VON BALTHASAR., *Teología de la Historia*, Guadarrama, Madrid (1962).
- 5.- La noche del 24 de Agosto del año 410, Alarico con sus godos entra en Roma. La resonancia de tal acontecimiento en todo el Imperio fue enorme. San Jerónimo escribe que "en una sola ciudad ha perecido el mundo". San Agustín empezó esta obra hacia el 410-412 y no la terminó hasta quince años más tarde; por esta razón, causa mayor asombro la claridad del plan y la sólida estructura de su exposición. La primera parte (los diez primeros libros) es apologética y pretende refutar el politeísmo; la segunda es una exposición de teología cristiana de la historia.
- 6.- Cfra: J. PEGUEROLES., *Pensamiento filosófico de San Agustín*, Labor, Barcelona (1972).
- 7.- "Dos amores hicieron dos ciudades. El amor a sí mismo hasta el olvido de Dios hizo la ciudad terrestre; el amor a Dios hasta el olvido de sí mismo hizo la ciudad celeste" Cfra: SAN AGUSTIN., *De Civ. Dei*, XIV, 28.
- 8.- Cfra: H. I. MARROU., *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montreal-París (1950).
- 9.- "aman lo temporal, y no quieren que pase eso que aman, y son tan absurdos como aquel que al escuchar una bella melodía quisiera estar oyendo siempre la misma nota". Cfra: SAN AGUSTIN., P. L, 34, 140
- 10.- "Desde la perspectiva en que se coloca San Agustín, la historia de la humanidad sólo es directamente inteligible como historia sagrada. Su objeto es el cuerpo místico de Cristo, su historia es la verdadera historia. La humanidad queda definida como un organismo destinado a alumbrar la sociedad de los santos y no como una máquina de fabricar imperios, civilizaciones y ciudades terrestres". Cfra: H. I. MARROU., op. cit, p. 29.
- 11.- Cfra: SAN AGUSTIN., P. L, 32, 1187.
- 12.- El "tertium quid" que para nosotros significa el concepto de "saeculum" es la única realidad empírica constatable ya que las dos ciudades son trans-históricas. En todo caso, se puede afirmar que estaría formado por los ciudadanos de una y otra ciudad "mientras" están mezclados indistintamente en el estado intermedio que va desde el principio al fin de la historia. "El "tertium quid", cualquiera que sea el nombre que se le dé, no es otra cosa respecto a las dos ciudades. Es las dos ciudades en el estado intermedio en que se hallan entre su nacimiento en el pensamiento de Dios y en el pecado inicial del ángel y el hombre y su fijación el día del Juicio". Cfra: J. C. GUY., *Unité et structure logique de la cité de Dieu de saint Augustin*, p. 121, París (1961).

TEORÍA DE LAS CIENCIAS HISTÓRICAS.

La ciencia histórica se construye sobre ruinas, vestigios, documentos, monumentos: llamemos *reliquias* a todas estas cosas. Pero el historiador no permanece inmerso en sus ruinas. Las puebla de «fantasmas». Los *fantasmas* del pretérito no son gratuitamente construidos. No es fácil redefinir la función de estos fantasmas. Sugerimos que son el soporte mínimo de las operaciones del plano b-operatorio en el cual las *reliquias* han de ser reconstruidas, de suerte que nos remitan al descubrimiento de futuras reliquias: este es el único sentido positivo que creemos posible atribuir a las *predictividad del futuro*, asociada ordinariamente a la Historia científica. Los «fantasmas» sólo figuran, por tanto, en la Historia fenoménica, como operadores que enlazan las «reliquias» diferentes entre sí. ¿Cómo definir la unidad de esta ciencia histórica que llamamos *fenoménica* y cómo establecer sus relaciones con el otro tipo de Historia científica de rango más alto, denominándola *Historia teórica*? Con este nombre designamos a un conjunto de ciencias muy heterogéneas (de índole social —político, económico— y de índole cultural), más que a una ciencia unitaria —una «Historia total». Sugerimos como criterio para formular el sentido de la oposición Historia fenoménica/Historia teórica, la oposición general entre las metodologías a-operatorias y las metodologías b-operatorias [227-232]. La cuestión comienza en este punto: en el del análisis gnoseológico del significado de las reliquias en el conjunto de la construcción histórica, y en el análisis de los procedimientos de construcción, mediante los cuales ellas parecen ser desbordadas. En las ciencias históricas ocurre algo que ocurre también en las ciencias físicas: que las «esencias» son el reflejo de las «fenómenos» fisicalistas. El *espectro* es el reflejo del *átomo* (*ordo essendi*), pero gnoseológicamente el *átomo* (de Bohr) es el reflejo del *espectro*; a partir de los fenómenos espectrales comenzó aquél a ser científicamente construido. Así también, el *pasado* será, para la ciencia histórica, el reflejo del *presente* (el reflejo de las reliquias) y no recíprocamente. Las tareas de la teoría de la ciencia histórica consisten en el análisis de los mecanismos de paso del reflejo [reliquias] a lo reflejado [pasado]. Toda construcción histórica debe comenzar por el anacronismo de los fenómenos, de las reliquias, y por quienes las han trabajado. El *pasado* al que llegamos tras la construcción sobre las *reliquias*, no cabe tratarlo como una realidad coexistente con el fenómeno, sino precisamente como una «irrealidad», encubierta por la circunstancia de que es designada por *significantes* verbales («fue», «sido») tan positivos como los *significantes* que designan el presente («es»). Planteamos las cuestiones gnoseológicas primeras de la teoría de las ciencias históricas como cuestiones centradas en torno a los «procedimientos» de transición (o construcción, *regressus*) a partir de las *reliquias* hasta los fenómenos pretéritos, así como a los procedimientos de enlace de unos fenómenos entre sí, en tanto han de conducirnos de nuevo a *reliquias* (*progressus*) y, eventualmente, a la predicción del futuro fisicalista. De un *futuro* que, si es predecible científicamente, es porque ya está *determinísticamente* coordinado con nuestro sistema, aunque (ese futuro) nos sea desconocido. (Evidentemente, lo que se *denota* con la expresión «futuro gnoseológicamente determinado» no puede ser otra cosa sino el conjunto de *reliquias* aún desconocido.)

Reliquias

Son «hechos», hechos físicos, corpóreos, presentes, que subsisten en contigüidad con otras realidades que no son reliquias, es decir, que no hayan sido construidas por el hombre ni por nadie que opere antropomórficamente: que no pueden ser comprendidas en un plano *b-operatorio*, sino en un plano *a-operatorio* [227-232]. Es necesario al concepto de *reliquia* el que las formas conceptuadas como tales no puedan explicarse como efecto de causas impersonales, mecánicas, sino como efecto de la actividad humana. Las *reliquias* constituyen, por tanto, una clase de objetos corpóreos, dados entre otros objetos corpóreos (fundidos al paisaje,

o a otras formas naturales de las que difícilmente pueden dissociarse), pero caracterizados precisamente por esto: porque se nos presentan como efectos de operaciones humanas. En el momento en que una sola de las reliquias fuera interpretada como resultado de la actividad fabricadora de un *demon* (de un «extraterrestre»), el campo de las ciencias históricas perdería su propia estructura, sus propios límites. Éstos se establecen a partir de una interna percepción de lo que es fabricado por sujetos, similares en todo a nosotros mismos, y en continuidad física (*tradicción*) con ellos. Las *reliquias* son objetos corpóreos, fabricados por sujetos similares al sujeto gnoseológico. Pero, a su vez, las reliquias *no han sido fabricadas por hombres actuales, sino por sujetos similares a los hombres actuales, por hombres pretéritos que, por tanto, no pueden ser percibidos*. Las reliquias son *perfectas* en la medida en la cual, quienes las fabricaron, ya no pueden volver a fabricarlas ni pueden comparecer jamás ante nosotros. Los objetos actuales (máquinas, viviendas) son *infectos*, porque están siendo utilizados y desarrollados, sin que hayan llegado a su acabamiento. ¿Cómo podemos pasar de la *determinación de los objetos presentes como reliquias* o, lo que es lo mismo, cómo podemos pasar del presente al pasado? Si nos atuviéramos únicamente a los *objetos culturales*, habría que decir que éstos no podrían remitirnos a un *pretérito*: ellos son puro presente, incluso cuando su aspecto sea ruinoso; porque las «ruinas» también son *presentes*. Nosotros suponemos que es a partir del presente social *anómalo* como es *necesario y suficiente* proceder para llegar al concepto de pasado histórico. La *anomalía del presente* consta de los diversos escalones constituidos por las «clases por edad» de los sujetos que conviven envueltos en un sistema de relaciones «simétricas, transitivas y reflexivas» mantenidas principalmente en el proceso lingüístico. A partir de la estructura del «presente anómalo» podemos intentar construir el concepto de Historia. *No ya a partir de un supuesto interés por el «pasado», sino a partir de la presencia, para clase de edad, de las clases de edades más viejas: la presencia sistemática de personas (dotadas de lenguaje) que poseen experiencias (tecnológicas) propias, y que relatan (tradicción) a las clases de edad más jóvenes. Sólo a través de estos relatos podemos concebir cómo algunos objetos culturales pueden asumir la forma de reliquias.*

Pasado / Presente / Futuro

El *pasado* es la clase de acontecimientos que «influyen» en nosotros, pero no recíprocamente. El pasado se genera por la muerte. El *presente* es el campo de los acontecimientos ligados por relaciones de reciprocidad en cuanto a la transitividad de la comunicación. El presente está siempre inmerso en una época, y una época es, generalmente, una sucesión de presentes. Al presente podría dársele el radio (tomando como centro nuestra generación) de un siglo, pues más o menos ocupan un siglo los hombres vivos que influyen sobre mi generación y aquellos en los que mi generación influye. Propondríamos como característica de nuestro presente a la que podríamos denominar «conceptualización virtualmente integral» de todas las partes de nuestro mundo (del mundo del presente). Mientras que en un pasado no muy lejano cabía todavía encontrar «tierras vírgenes» (y no sólo en el sentido geográfico: también en el histórico, lingüístico, político, &c.), es decir, tierras no roturadas por las tecnologías o por las ciencias positivas, en nuestro presente esto es prácticamente imposible. Todas las partes de nuestro mundo están *conceptualizadas* (con mayor o menor rigor, sin duda) mediante conceptos tecnológicos o científicos, y, por tanto, sólo a través de los conceptos, podemos, en nuestro presente, enfrentarnos con nuestro mundo de un modo crítico (una crítica que puede afectar, desde luego, a los propios conceptos). Nosotros, salvo que practiquemos la poesía, no podremos hablar ingenuamente del agua como lo hacía Tales de Mileto; el agua de nuestro mundo está conceptualizada por la ciencia física y química. Se comprenderá, según esto, la pertinencia de tomar a «nuestro presente» como criterio para diferenciar las diversas maneras según las cuales puede entenderse la filosofía, en función precisamente a como estas diversas maneras se refieran al presente. El *futuro* es la clase de acontecimientos en los cuales nosotros podemos «influir» pero de suerte que ellos ya no pueden influir sobre nosotros.

Reliquias y Relatos.

Podría pensarse que las «reliquias literarias» —los *documentos* o los *textos*— son, a la vez, *relatos* y que, por tanto, la distinción entre *reliquias* y *relatos* es confusa. Hay razones que nos inclinan a mantener la inclusión de los *textos* en la clase de las *reliquias*, de suerte que los textos o documentos están necesitados de relatos, en el sentido estricto, para que aparezcan como tales. Podríamos ilustrar ésto recordando el papel que el copto desempeñó en el desciframiento de las «reliquias jeroglíficas» por Champollion. Utilizando los conceptos de los cuales nos hemos valido para distinguir las reliquias (plano b-operatorio) de las formas naturales (plano a-operatorio) reconstruiríamos la distinción entre *reliquias-monumentos* y *reliquias-documentos*, del siguiente modo:

- (1) Hay un tipo *reliquias* que, a través de las reglas operatorias puestas por el historiador (por los *relatos*, en el sentido dicho), nos remiten a otras *reliquias* (y fantasmas). El plano b-operatorio es ejercitado, exclusivamente aplicado en el sentido del relato a la reliquia.
- (2) Hay otro tipo de *reliquias* que, a su vez, se nos presentan, ellas mismas, como *relatos*. El relato estricto es necesario, sin duda (el copto de los jeroglíficos); pero este relato estricto nos conduce a reliquias que, a su vez, son relatos —es decir— que nos presentan a los propios sujetos operatorios en la actitud de *relatar* ellos mismos, de suerte que pueda decirse que «interpretar la piedra Rosetta» sea reproducir similares *operaciones*

(*lingüísticas*) a las que los propios egipcios debieron hacer, para remitirse a los objetos (reliquias, para nosotros) por ellos designados.

Idea de Historia y sus determinaciones

Sobreentendida como «historia del hombre» atribuiremos a este sintagma una estructura predicativa: el *sujeto* (lógico) será desempeñado por «hombre», correspondiendo a «historia» el papel de predicado (lógico).

Ateniéndonos al «sujeto humano» podremos obtener diversas determinaciones de la idea de historia considerando: (1) O bien los predicables (porfirianos o no) según los cuales la historia como predicado se «identifica» con el hombre como sujeto, (2) o bien en función de los diferentes valores de amplitud atribuida al sujeto (hombre), (3) o bien los diferentes valores holóticos atribuibles al predicado (historia). Filosofía de la Historia

Determinaciones de la idea de Historia como predicable de sujetos humanos

Nos atenderemos a la doctrina de Porfirio de los cinco predicables (género, diferencia, propio y accidente).

Predicación (de la historia al hombre) según el género: El predicado dice algo esencial al sujeto, pero no dice toda su esencia sino sólo una parte de ella y además común a nuestros antepasados homínidas e incluso a nuestros antepasados primates, y aun mamíferos o vertebrados. La «historia del hombre», se nos determina como un episodio de una historia (natural, evolutiva) de los primates (o de los mamíferos, o de los vertebrados).

Predicación según la diferencia: Toma como diferencia específica del hombre, respecto de otras especies del género *homo* (*austrolopithecus*, *pithecanthropus*, &c.), precisamente a la historia. Así, E. Quinet (*La creación*).

Predicación según el propio. Interpreta el predicado de la historia como esencial al hombre, sin obligarnos a predicarlo a todas sus partes. «Propio» se toma aquí en la tercera acepción (lo que conviene a todo el sujeto, sólo al sujeto, pero no *siempre*): la historia es *propia del hombre*, es decir, sólo del él y afectándole a todo él, pero no siempre; lo que se pretende afirmar es que la condición histórica correspondería interna y necesariamente a una *etapa* de la evolución humana. El primer gran ejemplo que podríamos citar es la concepción agustiniana de la historia: el hombre adquiere la propiedad de ser histórico como consecuencia de su caída, de su pecado original y «sale» de ella en el Juicio final. La tesis de Kojève-Fukuyama se mantiene en el mismo marco, sólo que sitúa al hombre posthistórico, no en el cielo (Ciudad de Dios), sino en la Tierra.

Predicación según el accidente. Concepciones que consideran que el hombre no es un ser histórico y que la historia es un predicado accidental del hombre, cuando éste se toma en toda su universalidad. La historia no afectará a la «esencia humana», sino a regiones parciales, pero aislables, de la idea general (habrá historia de Roma, de la Unión Soviética, o del automóvil, pero no historia del hombre). La línea divisoria que separa el quinto predicable de los otros cuatro es también la línea divisoria entre dos grandes concepciones posibles del hombre, a saber, la «concepción historicista del hombre» y la «concepción antropologista del hombre».

Determinaciones de la idea de Historia en función de la amplitud atribuida a su sujeto (el hombre)

La distinción más importante es la que media entre una amplitud extensional (*particular y universal*) y una amplitud intensional (*sectorial o especial y global o general*). Cruzando ambos criterios obtenemos:

Historia especial particular (por ejemplo, «Historia del derecho español»: si tiene algún tipo de unidad propia es una historia especial –jurídica– y particular –española–;

Historia especial universal («Historia universal del derecho»: si tiene una mínima estructura propia es una historia universal –considera el derecho de todas las sociedades humanas–, pero especial –sigue siendo jurídica–;

Historia general particular («Historia general de España»: es una historia particular –España– pero general –abarca la historia del derecho, de la economía, de la política, &c.); e

Historia general universal (si fuera posible como tal sería una historia global –del derecho, de la economía, de la religión, &c.– y universal –tomaría como sujeto a toda la humanidad. Es más probable una historia especial que una historia general. El significado de la historia universal sólo puede cristalizar en el momento en que una *parte* (Estado, Iglesia) asuma la misión de reorganizar a la totalidad de la humanidad.

Determinaciones de la idea de Historia en función de la estructura holótica atribuida al predicado («historia»)

Desde el punto de vista de la estructura lógico-material (holótica) del predicado [440] la distinción más importante es la que se establece entre *totalidades atributivas* (T) y *totalidades distributivas* □. Esta distinción ha de cruzarse con la distinción entre predicados universales y particulares. Obtenemos así cuatro tipos de predicados:

I. *Historia particular en sentido atributivo*

II. *Historia particular en sentido distributivo*

III. *Historia Universal en sentido atributivo*

IV. *Historia Universal en sentido distributivo*

HISTORIA E HISTORIAS

Álvaro Sevilla Madrid, noviembre 2002. *La forma es fluida, pero el sentido lo es todavía más.*

1. Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

Es ya histórico, sin duda, el debate construido por historiadores y filósofos en torno a la legitimidad y conveniencia de los distintos métodos historiográficos en relación con sus respectivos objetos de análisis. Este *discurso de discursos* ha venido iluminando al menos durante los dos últimos siglos la labor del historiador y, en casos sobresalientes, ha generado argumentos que han hecho tambalearse las narraciones al uso y los principios académicos de la disciplina. Con este escrito pretendemos realizar un primer acercamiento a esta realidad con el fin de esclarecer y divulgar de qué modo pueden operar, no ya en el oficio del historiador, sino en una dimensión cognoscitiva y política que ayude a una sociedad a precisar más sutilmente el significado que se da a sí misma.

En la polisemia del término *historia* reside ya el germen que originará gran parte de los problemas a los que habremos de enfrentarnos. En sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel señalaba que la ambigüedad existente en una palabra que designaba dos conceptos distintos, a saber, «*tanto la historia rerum gestarum como la res gestas*» (es decir, tanto el relato histórico como los hechos y acontecimientos), no era en absoluto fruto de la casualidad, sino reflejo perfecto de la simultaneidad temporal de la aparición de la narración histórica y los hechos y acontecimientos históricos propiamente dichos [Hegel, 1837:137]. Evidentemente podemos deducir que esta sincronía está llamada a hacer interactuar los lenguajes de la historia con la realidad. Tal y como ha señalado Manfredo Tafuri:

[La historia es] producción de significados a partir de las "huellas significantes" de los acontecimientos, construcción analítica, nunca definitiva y siempre provisional, instrumento de deconstrucción de las realidades captadas. Como tal, la historia es determinada y determinante: es determinada por sus mismas tradiciones, por los objetos que analiza, por los métodos que adopta; y determina las transformaciones de sí misma y de lo real que deconstruye. [Tafuri, 1977]

Al absorber los lenguajes de los agentes e instituciones que conforman lo real y al proyectar sobre los mismos su propio lenguaje, la historia deviene *agente de producción de la realidad*. En cuanto conformadora de la imagen colectiva del pasado, se carga de una innegable dimensión política, incluso inconscientemente... corriendo así el riesgo, al igual que toda manifestación potencialmente comunicativa, de que su mensaje entre fácilmente en la órbita del poder, quedando así indefensa ante la envergadura de los lenguajes que éste construye. A través de ellos el poder puede, aunque sea indirectamente, socializar el discurso histórico con las mediaciones convenientes: la historia pasa entonces a formar parte de un *proyecto de dominio*.

2.

Hay un profundo hilo de pensamiento que agrupa autores del más diverso sesgo intelectual cuyos esfuerzos se han dirigido al estudio y denuncia de este fenómeno, intentando salvar el *status* filosófico de la historia aún a costa de desgarrar su *corpus* disciplinar, para alejarla del alcance de la *heterodirección*. De todo el conjunto de estrategias dispuestas para lograr este fin señalaremos en esta ocasión dos actitudes que creemos idóneas para el caso que nos ocupa y que además encuentran eco en alguna de las aportaciones que aparecen en esta edición del Boletín CF+S.

En primer lugar podríamos hablar de los trabajos empeñados en dotar de un espesor tal a la narración histórica que su deformación resulte mucho más compleja al aparato mistificador del poder. La voluntad de ir más allá de los esquematismos consolatorios de la historiografía académica se observa ya en Marx y es punto de partida tanto del Nietzsche maduro como de Foucault y su escuela. La huida del *sentido* es la parábola, trágica si se quiere, que recorre Nietzsche en su voluntad de «*contestar al mundo su carácter enigmático e inquietante*». *Sentido* entendido como causalidad "monista" implícita a todo relato histórico al que se enfrentará el "síntoma de fuerza" que el autor observa en la construcción de una explicación múltiple, de un discurso plural [Nietzsche, 1901:336] que ha superado toda pueril necesidad de "descubrir al asesino". Si «*el hombre [...] niega el sentido donde no lo ve*» [Nietzsche, 1901], Nietzsche se atreverá a desdoblar una y otra vez sobre sí mismo el discurso histórico dando lugar al nacimiento de sus genealogías, donde el relato se construye a partir de realidades diseminadas en el tiempo, deformadas por las sucesivas violencias de los lenguajes institucionales sobre ellas, haciéndolas chocar entre sí para hacer saltar la linealidad de la narración histórica, alcanzando de este modo una multiplicidad de sentidos que, lejos de proporcionar soluciones, replantean constantemente su propia problemática.

Resumiendo: la necesidad psicológica de creer en una causalidad se encuentra en la imposibilidad de "imaginar un acontecimiento sin intenciones"; pero con esto, naturalmente, no se dice nada sobre la verdad o falsedad de tal creencia, sobre su justificación. La creencia en causas puede caer en la creencia en fines. [Nietzsche, 1901:345]

He aquí el otro gran obstáculo del que se pretende escapar: toda dimensión prospectiva que la historia se atreva a adoptar la convierte en proyecto y, en cuanto tal, la hace susceptible de ser absorbida en los movimientos de la ideología. Pensemos en la fortísima carga teleológica que incorpora el discurso histórico, especialmente a partir de Hegel: «*el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de perfectibilidad*» [Hegel, 1837:127]. Sin duda se han cargado excesivamente las tintas sobre la responsabilidad del determinismo darwiniano (la excelente aportación de Máximo Sandín en este mismo número es un ejemplo de ello) en la construcción de la idea vulgar de que toda

evolución supone un desarrollo positivo: dado que el discurso hegeliano se desarrolla en el primer tercio del siglo XIX no es de extrañar que su influjo se dejara sentir en la producción teórica posterior, incluso en otras disciplinas. De hecho esto no deja de ser otra manifestación más de lo señalado al principio, es decir, que los distintos lenguajes en los que el hombre participa establecen relaciones dialécticas entre ellos y la realidad, que todos estos fenómenos se "contaminan" entre sí.

Por supuesto Nietzsche no puede dejar de observar esta "contaminación" y en su levantamiento de un discurso plural y diversificado rechaza a menudo la existencia de un *telos* que resuelva el devenir de la Historia: «*si el mundo tuviese un fin, este fin se habría ya logrado. El hecho de que el espíritu sea devenir demuestra que el mundo carece de meta, de estado final y que es incapaz de ser*» [Nietzsche, 1901:551]. Frente a esa configuración del discurso histórico en función de su adecuación a una estación de destino prefijada, Nietzsche propondrá su visión del proceso histórico determinado por la *voluntad de poder*.

Es en parte similar la actitud que guarda el autor respecto del pensamiento de Darwin, otro de los grandes teleólogos del XIX, si bien a menudo podemos observar algunas de las ambigüedades que Nietzsche dejaba estar en sus obras. En efecto, a veces lo encontramos escribiendo que la evolución de la humanidad «*radica en la producción de individuos más poderosos*» [Nietzsche, 1901:360], mientras que más tarde se lanza a una furibunda crítica de Darwin y, especialmente, de su escuela, al confrontar la idea del incesante perfeccionamiento de la humanidad con la realidad de la sociedad finisecular que le rodeaba, sumida en la absoluta decadencia espiritual. *Con frecuencia el tipo ya realizado se pierde de nuevo: nosotros, por ejemplo, con tensión de tres siglos, no hemos llegado todavía al hombre del Renacimiento, y, a su vez, el hombre del Renacimiento se queda detrás del hombre de la antigüedad.* [Nietzsche, 1901:479]

Al mantener la primacía del *genio* sobre lo *biológico* (y por tanto del aprendizaje sobre la herencia) Nietzsche enfrenta al hombre con su responsabilidad sobre sí mismo y le despoja de la indolencia derivada de proyectar los propios deberes sobre entes metafísicos. La ausencia de destino puede resultar, desde luego, inquietante, pero no deja de ser un acicate para la capacidad crítica de la sociedad, condenada de este modo a ocuparse de sí misma a partir de ese momento.

La segunda actitud orientada a contrarrestar la disponibilidad de la historia a los mecanismos del poder la encontramos en la reflexión directa sobre los propios discursos históricos y su interacción con la realidad, núcleo de la problemática que estamos abordando. «*Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros mismos*», podemos leer al principio de *La genealogía de la moral*, y es este conocimiento del conocimiento, esta autocrítica, para decirlo de una vez, esta *metahistoria*, la que desde finales del siglo XIX y a lo largo del XX dará sus frutos en toda una escuela de historiadores que pondrán en tela de juicio su propia actividad como momento previo al comienzo del relato histórico.

El conocimiento interpretativo tiene un carácter convencional y es una producción, un poner un sentido en relación, y no descubrir el sentido. Pero, ¿cuál es el sentido del operar, de esta actividad? ¿Cuál es el lugar de esta relación? ¿Qué hay detrás de la Fiktion del sujeto, de la cosa, de la causa, del ser? [Franco Rella, 1975]

De nuevo, pues, la vieja cuestión benjaminiana: no importa tanto la actitud que una obra adopta respecto de las relaciones de producción, sino la posición de la misma en éstas [Benjamin, 1934:119]. Lo crucial, en fin, es el lugar que ocupa la historia en la relación dialéctica de las fuerzas que conforman lo real. Será de nuevo Nietzsche el que observará el modo en que las distintas manifestaciones de los lenguajes humanos, entre ellos desde luego la historia, son incesantemente reinterpretadas en los sucesivos estadios históricos, otorgando cada cultura significados apropiados al patrimonio recibido. El estudio nietzscheano de la absorción paulatina de connotaciones morales históricamente variables por parte de términos puramente descriptivos (las palabras "bueno" y "malo", por ejemplo) está en la base de los trabajos metahistóricos a los que nos referimos.

La cita con la que comienza este artículo puede darnos una clara idea de este fenómeno. Las huellas del pasado son fragmentarias y su realidad varía a lo largo del tiempo, pero no dejan de estar ahí como un significante abierto a la germinación del sentido a partir de los significados que sobre ellas proyecta cada época. Allí donde acaba la descripción de esas huellas y comienza la labor de interpretación para restituir la linealidad perdida al pasado, el historiador empieza a pisar suelo cenagoso y su relato corre el peligro de ahogarse en las arenas movedizas de la ideología. Podría servirnos de ejemplo de nuevo el pensamiento darwiniano: ¿acaso no es la evolución un papel en blanco sobre el que Darwin escribe un texto cuyos vacíos, allí donde la descripción debe cesar por falta de aparato científico, se completan con la narración interpretativa? ¿Y acaso no se proyectarán posteriormente sobre ese mismo papel, sobre ese mismo texto, las vulgarizaciones convenientes al modo de producción hegemónico para convertirlo en un aliado más de su proyecto de dominio? El capitalismo hace de la evolución y su teoría un palimpsesto adecuado a la reproducción de su propia estructura social.

De manera análoga hoy recorre el mundo un fantasma mucho más peligroso que cualquier otro. La apología del pensamiento único, del final de la historia y, especialmente, su vulgarización, son la semilla, depositada por el poder y sus delegados, del *telos* contrario al deseado por Hegel: frente a la liberación del hombre en cuanto hombre, la consecución del control absoluto del hombre por el hombre; frente al incesante despliegue de sus aptitudes intelectivas, la reclusión de la capacidad crítica en el zulo de la ideología, en el colmo de la heterodirección resultante de la planificación por parte del poder no sólo del presente y el futuro de nuestra

existencia, sino también de nuestro pasado, borrando sus conflictos. Pueden darnos una idea de lo que pierde una sociedad en este tránsito si recordamos las palabras de Benjamin acerca del peso que el ayer ejerce sobre el mañana: *La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que ha sido esclavizada, como la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de generaciones vencidas. [...] La clase desaprendió en esta escuela [la de la socialdemocracia] tanto el odio como la voluntad de sacrificio.* Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados. [Benjamin, 1940:186]

3. Hemos comprobado, pues, que *«la historia puede ser un obstáculo para la superación del hombre»* [Nietzsche, 1887] y que por tanto el historiador, si realmente pretende proporcionar a la sociedad una auténtica historia, debe estar tan atento al objeto de su estudio como a la recepción que la realidad dará a su trabajo si no quiere que su mensaje quede desvirtuado. Hemos señalado que dos buenas herramientas para conseguir este objetivo son, por un lado, la construcción en el relato de un espacio histórico complejo que huya de la simplificación fácilmente instrumentalizable por las fuerzas exteriores y, por otro, la reflexión sobre dichas instrumentalizaciones desde una perspectiva histórica, el análisis de los modos de recepción del discurso histórico. En primer lugar, por tanto, construir una historia no ocupada en la dotación de un *sentido* o un *destino* al devenir histórico, en vincular técnicas y lenguajes alejados entre sí, sino en explorar *«lo que expresa esta distancia»*, una historia que *«cala en los intersticios de las técnicas y de los lenguajes»* [Tafuri, 1977].

Asumiendo sus dimensiones más amplias el querer conocer no se aproxima en modo alguno a una verdad universal; no proporciona al hombre un dominio puntual y sereno de la naturaleza; al contrario, no hace más que multiplicar los riesgos; hace aumentar por doquier los peligros; derriba las protecciones ilusorias; hace saltar en pedazos la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empeña en disociarlo y destruirlo. [Foucault, 1970]

Esta actitud, constructora de una historia de *dudas*, no de *certezas*, conduce directamente a un *espacio histórico heterotópico* donde, como ha señalado Foucault, surge la inquietud: *«las heterotopías minan secretamente el lenguaje»* [Foucault, 1966:3]. Manifestando explícitamente la incertidumbre derivada de la interrogación al sujeto histórico, el relato interroga también al sujeto del presente y despierta en él una capacidad crítica inédita hasta el momento. Además, al levantar *«una historia que no es la de la perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad»* [Foucault, 1966:7], se despeja el futuro de destinos ilusorios y se enfrenta al individuo, a toda la sociedad, con su papel histórico: la humanidad se ve así inevitablemente abocada a la escritura de un porvenir que ya sólo depende de sí misma.

En segundo lugar, la atención a la *reflexión metahistórica* por parte del historiador:

En cuanto crítica de prácticas significantes, [la historia] deberá remover piedras, removiendo sus propias piedras. [...] Una historia verdadera no es aquella que se arroja con pruebas filológicas indiscutibles, sino la que recoge su propia arbitrariedad, la que se reconoce como edificio inseguro. [Tafuri, 1977]

Al ponerse a sí misma en tela de juicio la historia alcanza el *status* de crisis a dos niveles: en primer lugar pone en crisis la imagen del pasado que nos hemos construido, dotando de espesor al espacio histórico y replanteando la interacción de éste con los sesgos institucionales que sobre él se han ido depositando históricamente; en segundo lugar se pone en crisis a sí misma como institución, aceptando su papel en la construcción de lo real y su concomitancia histórica con los movimientos del poder hegemónico, dinamitando así los lenguajes propios y ajenos en su misma base. Con esta estrategia hemos trasladado, como se puede observar, la operatividad de la historia del ámbito de los *proyectos de dominio* al espacio de un *proyecto de crisis* que aún queda por construir orgánicamente en nuestra cultura.

En cualquier caso una vez organizado dicho proyecto de crisis aún quedaría por desarrollar el aspecto fundamental de éste, a saber, su adecuada *socialización*. Siendo el propósito fundamental de esta propuesta la búsqueda de una dimensión de autenticidad para la imagen que una sociedad tiene de su pasado, por más que ésta se presente de manera multiforme y equívoca, cualquier esfuerzo es inútil si no trasciende los muros de las bibliotecas, de los espacios cerrados del saber. Aunque los intentos que exponemos son ya viejos (no hay más que mirar la bibliografía que empleamos) este mensaje histórico no se ha socializado de manera conveniente, con lo cual los trabajos fallan allí donde se jugaban el tipo de manera crucial. Estos discursos no han sabido traspasar el filtro que el poder establece entre los intelectuales y la sociedad: basta echar un vistazo a los libros de texto de nuestra enseñanza primaria y secundaria. De este modo su proyecto de crisis se queda en el papel y no revoluciona las conciencias. Sólo cabría en adelante reflexionar de qué modo el lenguaje histórico, replanteado a partir de su propia crítica, puede infiltrarse en el resto de los lenguajes que siguen manteniendo todas las inercias de la práctica hegemónica, para propagar la crisis iniciada por él a otros ámbitos del conocimiento.

Es de nuevo el momento de hacerse "astutos como palomas" para poder superar esa reja del poder cristalizada en nuestro mundo cotidiano. Se me viene a la cabeza la labor del recientemente fallecido, Juan Antonio Bardem, que supo hacer pasar su mensaje claramente disidente a través de la censura del régimen franquista para hacerlo llegar a las populares salas cinematográficas. Todos sabemos que los "cines de barrio" son hoy otra cosa muy distinta. Pero no deberíamos dejar de aprender de la inteligencia del maestro, al que desde aquí quisiéramos recordar.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W.* (1934) El autor como productor (Se cita la traducción española aparecida en Iluminaciones III. Tentativas sobre Brecht (1975), Taurus, Madrid. También puede encontrarse el texto en Internet, en http://inicia.es/de/m_cabot/seleccio_de_textos_de_walter_ben.htm).
- Benjamin, W.* (1940) Tesis de filosofía de la historia (Se cita la traducción española aparecida en Discursos interrumpidos I (1992), Taurus, Madrid. También puede encontrarse el texto en Internet, en http://inicia.es/de/m_cabot/seleccio_de_textos_de_walter_ben.htm).
- Foucault, M.* (1970) Nietzsche, Freud, Marx (Anagrama, Barcelona).
- Foucault, M.* (1966) Les mots et les choses (Se cita la traducción española: (1990) Las palabras y las cosas, en Siglo XXI, Madrid).
- Hegel, G. W. F.* (1837) Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (Se cita la traducción española, (1997) Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, Alianza, Madrid).
- Hegel, G. W. F.* (1807) Phänomenologie des Geistes (La traducción española, (2000) Fenomenología del espíritu, ha sido editada en Fondo de cultura económica, Madrid).
- Nietzsche, F.* (1901) Der Wille zur Macht (Se cita la traducción española, (1996) La voluntad de poderío, EDAF, Madrid).
- Nietzsche, F.* (1887) Die Genealogie der Moral (Se cita la traducción española, (1975) La genealogía de la moral, Alianza, Madrid).
- Rella, F.* (1975) "Dallo spazio estetico allo spazio dell'interpretazione" (en Nuova Corrente, nº 68-69, p. 412. Cit. en *Tafuri*, (1977)).
- Tafuri, M.* (1977) "Il "progetto" storico" (en Casabella, nº 429. La traducción española está en *Tafuri* (1984) La esfera y el laberinto (Gustavo Gili, Barcelona)). Fecha de referencia: 11.11.2002