

EMILIO LEDÓ

LENGUAJE E HISTORIA



CLÁSICOS DYKINSON

Lenguaje e historia

COLECCIÓN
CLÁSICOS DYKINSON

Serie: Estudios

Director de la colección
ALFONSO SILVÁN RODRÍGUEZ

EMILIO LLEDÓ

Lenguaje e historia

Madrid
2011

© Emilio Lledó, 2011

Editorial DYKINSON, S. L. - Meléndez Valdés, 61- 28015 Madrid

Teléfonos (+34) 91 544 28 46 - (+34) 91 544 28 69

e-mail: info@dykinson.com

<http://www.dykinson.es>

<http://www.dykinson.com>

Consejo editorial: véase www.dykinson.com/quienessomos

ISBN: 978-84-15455-80-6

Preimpresión:

SAFEKAT, S. L.

Belmonte de Tajo, 55 - 3.º A - 28019 Madrid

Todos los derechos reservados. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ÍNDICE

Para esta edición	11
Nota previa a un prólogo	13
Prólogo	21
I. El horizonte de las formas simbólicas	25
II. Universales lingüísticos y sociedad	53
III. Tiempo e historia	70
IV. Notas semánticas sobre el origen de la filosofía y de su historia	100
V. Los primeros pasos en la filosofía de la historia	148
VI. La metodología histórica de Droysen	173
VII. Sobre el <i>re-enactment</i> de Collingwood	186
VIII. Al otro lado de la lingüística	202
IX. Historiografías filosóficas	220

Mixing memory and desire

T. S. ELIOT

PARA ESTA EDICIÓN

Es grato comprobar, como se dice en la nota previa al prólogo de este libro, que el lenguaje y la historia son palabras que nunca envejecen. Es obvio que la comunicación entre los seres humanos y el tiempo que los constituye seguirán forjando la existencia y, en este sentido, no podría hablarse de envejecimiento. Pero, a veces, los planteamientos con los que se abordan estos dos términos podrían no haber presentado las posibles variaciones que la manera de entender el tiempo y las palabras experimentan en el nuevo siglo.

Como respuesta a la inundación de medios con los que hoy nos comunicamos, y al fluído de los mensajes que nos arrastra, necesitamos mirarnos en el espejo de las palabras esenciales y tomar consciencia de lo que decimos y creemos con ellas. Somos efectivamente lo que pensamos, lo que decimos y, desde luego, lo que hacemos. Esta reflexión tiene que iniciarse en la escuela, y la educación en el lenguaje constituye la esencia de la vida humana, de la vida social, de la vida política. Con ello nos libramos de todas esas ataduras de las frases hechas, de las palabras vacías que llenan las diversas formas de fanatismos, de los grupos ideológicos, de las distorsiones mentales que, inoculadas desde la infancia, pueden destrozar la capacidad de entender y la libertad de pensar.

La tradición literaria y filosófica desde el famoso verso de Píndaro que nos definió como «efímeros», como

seres de un día, nos ha enseñado también que, en el carácter temporal de la existencia, ha ido surgiendo el suelo de una lengua que seguirá siendo materna, que nos cuida y acompaña pero que exige, en el presente, que aprendamos con ella, una nueva forma de maternidad. Somos lo que hablamos pero también los lugares históricos de los que venimos. La lengua, los pensamientos que la alientan, han de tener siempre e inevitablemente la compañía de lo que hemos sido. El lenguaje es, como decía, el medio esencial de comunicación inmediata pero en esa comunicación estamos mediados, interferidos, condicionados, enseñados por todo lo que hemos sido. Nada seríamos sin la memoria que nos sostiene y sin la historia que nos orienta. En esta enseñanza nos encontramos con todos los que han hablado antes que nosotros y con los que cada día, a través del surco de la escritura, podemos aún dialogar. Ese surco presta al carácter fugaz de la vida una humana fuente de inmortalidad. En ella intuimos nuevas formas de identidad. Una identidad realmente democrática que nos identifica no sólo con las palabras que hablamos, con el pequeño espacio colectivo que nos circunda, sino con esa estructura profunda del hablar que nos lleva, a pesar de todas las contradicciones, a luchar por la verdad, la justicia, la decencia, en lo que todos los seres humanos nos igualamos.

Agradezco a la Editorial Dykinson y en especial a Rafael Tigeras que hayan querido reeditar este libro e incluirlo en su excepcional colección de clásicos, dirigida por Alfonso Silván, envidiable ejemplo de cultura, de humanismo y de amor por las palabras y por lo que verdaderamente nos dicen.

Emilio Lledó, Madrid, abril de 2011.

NOTA PREVIA A UN PRÓLOGO

Siguen vivas, felizmente, en nuestro panorama cultural las dos palabras que dan título a este libro. La trivialización creciente del lenguaje ataca y corroe significados, perspectivas y contextos. Pero, a pesar de ello, es tan necesario el pensamiento y la reflexión sobre nuestro presente y nuestro pasado que va a ser difícil que se confirme la pronosticada amenaza de la total desmemoria, del implacable, desertizado, olvido. Vemos cómo, en la más reciente bibliografía, se empieza a pensar en términos como «bien», «justicia», «humanidad», con el exclusivo propósito de saber qué queremos decir de nuevo cuando los pronunciamos. Es verdad que palabras semejantes, que arrastran una larga historia y que han estado, desde siglos, organizando la vida de los hombres y han sido objeto de usos múltiples y de manipulaciones diversas, arrastran en sus contextos una inmensa responsabilidad y abundantes contradicciones. El viejo y discutido aforismo de Wittgenstein de que «el significado de una palabra es su uso en el lenguaje» nos ha mostrado, en estos tiempos, que los «usos» no son manejos neutros y que, tal vez, sería más apropiado decir que «el significado de una palabra acaba siendo víctima de las manipulaciones a que lo sometemos». Manipulaciones hoy más posibles que nunca, ya que nunca ha tenido el lenguaje tantas vías para circular, tantos medios en los que transportarse, tantas autopistas sobre las que deslizarse.

Esos deslizamientos acaban desgastando los firmes, duros, contornos en los que las palabras se enganchan a la vida y se nutren de ella. Muchas veces esa vida se ha configurado en estructuras comunes –en bloques, se decía hasta hace poco– que ensartaban la espontaneidad inicial de la existencia en esquemas políticos, en propuestas colectivas, con la pretensión de que, así, la vida y los signos que la expresan alentaban y lucían mejor. Esos amplios contextos empujaban a las palabras hacia otros usos marginados, a veces, en la originaria semántica y donde se mostraba, una vez más, que el lenguaje es energía, movimiento, diálogo. Pero, al mismo tiempo, si no se pensaba su más íntima sustancia, si no se buscaban los orígenes reales en los que había nacido, podía perder el fundamento que lo inserta en la vida. No quiere esto decir que su uso esté siempre paralizado por una incesante y, en este caso, inútil vuelta a los orígenes. Se trata únicamente de que, en el sistema institucional de nuestra educación, trabajemos con las palabras, reflexionemos con ellas, alentemos desde ellas un pensamiento crítico, en contacto con la literatura y con todas las manifestaciones escritas y orales. Este sencillo ejercicio hace imposible o difícil el engaño, la alienación y la manipulación. También, en niveles de investigación semántica, el estudio histórico de la lengua, de sus usos y contextos, nos pone siempre ante ese paisaje tan lleno de matices y donde la vida se encarna, paradójicamente, en las ideas.

Con los cambios políticos de los últimos años creemos haber conseguido una cierta neutralidad. No tenemos que pensar ni que utilizar el lenguaje en el ámbito cerrado y tantas veces asfixiante de bloques políticos, de recursos ideológicos donde, en principio, tampoco se trata de entender, sino sólo de menospreciar, derrotar, aniquilar. A primera vista, parece que hemos logrado eliminar una im-

portante fuente de error al ser posible recuperar la salvadora inocencia del lenguaje. Nadie se nos enfrenta con otros significados distintos de aquellos que hemos aprendido a imprimir en las palabras desde nuestros particulares usos. Sin muros y sin barreras, nos hemos quedado con todo y estamos homogeneizando los entregados territorios bajo el imperio de una sola bandera. Bien es verdad que una bandera bastante deflecada, enseña más o menos gloriosa de lo que con discutible propiedad se suele llamar capitalismo. La pesada, maltratada esfera de nuestro planeta sostenida, al fin, en un simple proyecto ideológico donde manda la realidad de la economía con su más ensalzado profeta, la ganancia. Una religión monoteísta que ha encontrado, como es obvio, sus ejecutivos mercaderes.

Una soledad terrible, sin embargo, para quienes estábamos acostumbrados a afirmarnos no tanto en nuestras propias, evanescentes, verdades, sino en la debilidad e incoherencia de las supuestas mentiras de los otros. Utilizábamos, casi a escala mundial, el lamentable truco de lo peor de los nacionalismos: la invención del otro como malo y de inferior calidad, para no tener que percibir la propia miseria, la absoluta nada que nos sostiene; y para no ser conscientes de las trapisondas teóricas que tenemos que hacer para engañar y para engañarnos. La ausencia de rivales dignos, el desplome de la competencia para el que, por cierto, no hemos hecho excesivos méritos, ha sido la causa de que se nos presenten con mayor crudeza algunos de los confusos principios que, al crecernos en la maldad del otro, no nos veíamos obligados a justificar. Esta soledad ha traído, en consecuencia, una mayor facilidad para encontrarnos con nuestro propio rostro y, sobre todo, para sentirnos acosados y estimulados por las palabras que, sin recelo, podemos nuevamente pronunciar. Palabras que entendemos más desamparadas que antes porque

están asentadas, principalmente, en nuestra libertad, incluso en nuestra arbitrariedad. El conocido y manoseado eslogan de las palabras y el poder que tan certeramente ejemplificó Lewis Carroll —«se trata de saber quién manda, eso es todo»— vuelve a confirmarse desde otros presupuestos. Porque aunque el impreciso magma ideológico que hoy envuelve a los hijos del capitalismo triunfante marca, en los significados, sus contradictorios signos, obedientes a presiones más sutiles que las que imponían los antiguos muros, nos creemos, efectivamente, que somos libres, que podemos pensar con libertad porque no chocamos, aparentemente, con la pétrea frontera de los «*otros*».

Estas palabras, que no se afilan ya desde el diálogo duro y estimulante con otro mundo ideológico, se nos presentan, por ello, con impresionante desnudez. Al ser ya tan exclusivamente nuestras, nos imaginamos que las poseemos de verdad, que las entendemos y que somos totalmente libres para dejarnos arrastrar por sus más claros significados. Pero precisamente por esa libertad y esa problemática seguridad de que mandamos sobre ellas podemos llegar a oscurecerlas a la sombra de un nuevo muro. Empezamos a pronunciarlas, a decírnoslas, sabiendo el sentido de sus significados; pero al mismo tiempo dejamos que entre ellas y la realidad a la que podrían referirse —la realidad que podrían, tal vez, transformar— aparezca el nuevo muro infranqueable. Las pronunciamos, las escribimos —«justicia», «derechos humanos», «ayudas humanitarias»— y no queremos creer que no basta con decirlas, ni siquiera con hacer algo de lo que significan, porque no podemos expresar las otras palabras, las que harían innecesario, de asumirse y compartirse, ese otro inerte vocabulario de los buenos deseos.

Sin esa posibilidad de organizar la vida en función de un único lenguaje —múltiple y rico en sus significados pero simple y coherente en una nueva teoría de lo humano— apenas tiene sentido hablar de progreso, de solidaridad: una forma fecunda de pensar el futuro, en ese tiempo hacia el que verdaderamente vivimos y que no es una extraña entidad metafísica, sino ese modesto y diario empeño de seguir adelante. El lenguaje nos señala, pues, las etapas de una ya larguísima experiencia de la vida, de la que, tal vez, sólo él ha sobrevivido. Entre la turbamulta de tensiones y agresiones que configura ese mundo de un único poder, de una monopólica ideología, el lenguaje, aunque sea objeto de manipulaciones y oscurecimientos, mantiene tenso el hilo de lo real y nos sigue contando el curso de la historia y marcando, hasta cierto punto, la posibilidad del porvenir.

El que en el presente libro se confronten «lenguaje» e «historia» pretende indicar que una parte esencial de lo que hemos sido se hace presente como «lenguaje»; pero, además, según se analiza en sus páginas, la función del historiador tuvo, en principio, algo elemental y simple. La misma etimología de la palabra significa *alguien que ve, alguien a quien se le pide consejo* sobre un hecho porque «él vio lo que pasó». Y para ver se necesita haber estado allí. Pero no basta la mera presencia. Hay que *decir lo visto*, hay que transformar en palabras las experiencias de los ojos y hay, por supuesto, que decirlo tal como se ha visto. Ello implica, en la historia, en el hecho de contar lo que pasa, una importante carga de responsabilidad. El que dice se *pone* en su lenguaje, se compromete con lo dicho y, en un cierto sentido, se compromete también a sí mismo.

Esta idea de compromiso, que estuvo de moda en la filosofía de hace unos decenios, y que hoy tiene sorprendentemente tan mala prensa, no suponía, en principio,

complicados artilugios teóricos, ni exquisiteces metafísicas. El compromiso no es más que el deseo y la práctica de que el lenguaje que somos, la voz que emitimos, las ideas en las que nos apoyamos, si no son producto de una consciencia escindida y si se han sumergido en el diálogo con los otros, puedan identificarse con lo que obramos, con lo que hacemos. Una identificación que apoya la verdad de nuestras palabras en algo tan consistente y comprometido como la vida, la historia de nuestro cuerpo y nuestro ser. En un contexto no muy lejano de nuestras actuales preocupaciones Wilhelm von Humboldt escribió: «La producción del lenguaje humano constituye una necesidad interna de la humanidad; no es algo necesitado sólo externamente para el sostenimiento del trato en la comunidad, sino que forma parte de la naturaleza misma de los hombres, y es indispensable para el desarrollo de sus capacidades espirituales y para llegar a una concepción del mundo que el hombre sólo puede alcanzar en la medida en que va llevando su pensamiento hacia una mayor claridad y determinación, lo que es fruto de pensar en comunidad con los demás».

Las distintas partes de este libro fueron escritas mucho antes de la radical mutación histórica a que se ha aludido anteriormente; pero al releerlas para esta edición he comprobado que se enmarcaban perfectamente en la situación descrita. Incluso los pasajes que se refieren a algunos problemas técnicos de la historiografía o la teoría del lenguaje se desplazan en la corriente de una preocupación que sostiene toda vida intelectual; y que sintetiza esa tesis que se apunta en el prólogo: «El horizonte de progreso manifestado en la ciencia, en el arte, en las grandes teorías políticas, en el subsuelo de algunos movimientos escatológicos, ha constituido, hasta ahora, el motor del desarrollo humano». Vivir, pues, y crear histo-

ria, y sabémosla contar y aprender a decirla. No hay nada más esperanzador que oír ese lenguaje que brota de lo más hondo de la persona, que arranca de la luz y de ese maravilloso y desinteresado entender y hacer entender.

Mientras escribía estas líneas recordé lo que esta mañana escuchaba por la radio. Era una voz que me llamó la atención no sólo por lo que decía, sino por cómo lo decía. Hablaba de paz, de justicia, de humanidad, de las inconfesables mendacidades pseudopragmáticas con que se quiere justificar el rearme atómico, de la falsedad monstruosa de los defensores más o menos solapados de la violencia. Un discurso que oímos a veces y que, desgraciadamente, empieza a resbarnos porque suena al consabido lenguaje de la impotencia y del dulce cobijo en esas palabras amuralladas mientras dejamos que la historia arrase con su crueldad la vida de los hombres. Pero las palabras que escuchaba sonaban de otra manera. No era posible escapar a su contundencia, a su claridad, a su comprometida forma de decirse, de sonar. En un día en que se recordaba el aniversario de la bomba atómica sobre Hiroshima, ese lenguaje que la radio transmitía arrancaba del mismo corazón de la historia. Al fin me enteré que habían sido pronunciadas por Albert Schweitzer, hace cuarenta años, en un acto en el que se habían reunido varios premios Nobel, para protestar por determinadas decisiones políticas de aquellos días, que tenían que ver, precisamente, con el rearme y la preparación de las más terribles armas con las que alimentar las más terribles guerras.

No he podido evitar el recoger este momento, que tan intensamente me ha hecho sentir la relación del lenguaje y la historia. Y la vida.

EMILIO LLEDÓ
Berlín, 6 de agosto de 1995

PRÓLOGO

Este libro trata de una serie de cuestiones relacionadas con el conocimiento histórico y con el lenguaje en que se expresa, tomando fundamentalmente por modelo el discurso filosófico. También se recogen en él algunas notas que tienen un valor documental para la historia de la historiografía filosófica. Estas notas tratan, sobre todo, de historiadores de la filosofía del siglo pasado, que a pesar de su posible arcaísmo metodológico —no superado por muchos historiadores actuales que no suelen plantearse problemas de método— permiten descubrir con más facilidad algunos de los rasgos característicos del quehacer historiográfico y también algunos de sus tópicos más obsesivos.

Frente a ello, la moderna historiografía podría llevar a cabo una relectura de la filosofía que, tal vez, sirviera para romper la asfixiante clausura en la que, hasta ahora, han estado encerrados sus textos. Los siguientes puntos configuran el campo dentro del que cabe realizar la nueva operación metodológica:

1. La historiografía filosófica tradicional utiliza, en su mayor parte, una serie de lugares comunes o filosofemas que anquilosan la imagen filosófica del pasado.
2. Esos filosofemas parten de una concepción de la filosofía según la cual ésta es un conglomerado de res-

puestas autónomas a problemas exclusivamente especulativos.

3. El juego de textos filosóficos y de sus comentarios ha creado una terminología, por lo que se refiere a sus contenidos, y una liturgia, por lo que se refiere a sus intérpretes, que tienen el peligro de ocultar los problemas a los que, de algún modo, los textos filosóficos pretenden contestar.

4. La justificación de la filosofía sólo puede hacerse interpretándola como momentos de solidificación en el movimiento real de la historia humana.

5. Aunque el producto filosófico, la obra filosófica, es fruto del esfuerzo teórico de una individualidad delata, sin embargo, ese movimiento colectivo que es, en el fondo, la raíz de la historia.

6. En los estratos solidificados que los textos filosóficos representan se pueden descubrir los niveles, la dirección y el dinamismo de las distintas épocas.

7. El pensamiento filosófico no es más que una modificación o una peculiaridad del pensamiento humano y, por consiguiente, procede del mismo estímulo que éste: la instalación en la naturaleza y en la sociedad.

8. La instalación en la naturaleza supone que ésta es la fuente de la que se nutre el ser humano, y la vuelta a ella, a través del distanciamiento impuesto por la conciencia, constituye el intento más serio hacia el equilibrio biológico, o sea, hacia la felicidad.

9. La instalación en la sociedad supone que ésta es la única posibilidad de desarrollo individual; pero esta instalación ha sido entorpecida por las inevitables pero su-

perables tensiones entre el egoísmo del individuo –la presión ciega de la naturaleza– y el sentimiento de pertenencia a una comunidad –la presión lúcida de la colectividad.

10. La presión ciega de la naturaleza quiere decir la voluntad de permanencia en el ser, o sea en la vida, que protege todo el entramado de los instintos.

11. La presión lúcida de la colectividad quiere decir que, a pesar de todas las claudicaciones históricas que han dejado ver la violencia, la injusticia o el desatino, siempre ha existido un horizonte de progreso hacia el que ha tendido la humanidad.

12. Este horizonte de progreso manifestado en la ciencia, en el arte, en las grandes teorías políticas, en el subsuelo de algunos movimientos escatológicos, etcétera, ha constituido, hasta ahora, el motor central del desarrollo humano.

13. El lenguaje es el vehículo por el que el hombre transmite el resultado de sus experiencias de instalación en la naturaleza y en la sociedad.

14. Toda filosofía, producto de la historia, circunscribe el ámbito teórico donde se desarrolla el pensamiento, en relación con los problemas de conocer y obrar.

15. La teoría y la praxis están unidas en el común empeño de descifrar el sentido de los signos que la naturaleza y la sociedad nos proponen y de actuar entre ellos en función de unas ideas directrices.

16. En filosofía, las ideas reguladoras manifiestan el intento de situar en un horizonte fijo y controlable (la ver-

dad o la justicia, por ejemplo) la plasticidad y ambigüedad con que se presenta la vida humana.

La historia de la filosofía adquiere así un sistema referencial que la enriquece y justifica. Por medio de este trasvase de motivaciones, desde la soledad del texto al múltiple y originario dominio de la vida, logramos abrir el cerrado universo de la cultura y situarlo en una nueva frontera.

I

EL HORIZONTE DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS*

I

El presente trabajo pretende, resumidamente, dos cosas: trazar alguna de las coordenadas dentro de las cuales se sitúa ese producto humano que se suele denominar mundo simbólico y mostrar el arraigo natural e histórico de ese producto. Por supuesto, que con ello no se niega el posible carácter independiente que, para su análisis, puedan ofrecer las estructuras simbólicas y que sirve para facilitar y describir su manejo; pero se afirma que, en definitiva, esos análisis sólo alcanzan su contextualización plena en la síntesis a la que aspira cualquier hecho humano inteligible. En esta síntesis se descubre la fuente de la que brota la producción simbólica y se presenta un amplio dominio connotativo, por el que tendrá que discurrir la lectura de esos símbolos que busque alcanzar una nueva y creadora metodología.

Una buena parte de la vida intelectual contemporánea se alimenta de discusiones, muchas de ellas exclusivamente verbales, que acaban por enredar los problemas, si es que existían previamente, o por crearlos cuando eran inexistentes. Pero, además, uno de los tópicos intelec-

* *Sistema*, n.º 9, abril, 1975, pp. 27-41.

tales de nuestro tiempo consiste en encauzar el pensamiento en función de unas modas que responden en parte, y quizá con razón, a ciertas necesidades de la época.

Nuestro universo filosófico ha estado ocupado, como era lógico, por el brillo de determinadas constelaciones. Escolasticismo, fenomenología, Heidegger, Wittgenstein, Círculo de Viena, estructuralismo, Nietzsche, Freud, etcétera, han configurado sucesiva, alternativa o simultáneamente este universo. La identificación con estas doctrinas, aunque pudiera disimularse, no respondía sólo a la fuerza con la que su argumentación incidía en la mente de sus posibles adeptos. La adopción de estos parientes intelectuales tenía que ver más bien con determinados presupuestos sociológicos, ideológicos e incluso políticos. Un cierto voluntarismo abstracto, sobre todo en países depauperados filosóficamente, hacía su aparición para consolar con su fanatismo la frivolidad de sus preferencias. Incluso cuando la base de sustentación es floja, los vientos de las modas hacen chirriar nuestra veleta mental, pasando vertiginosamente por escuelas y teorías que apenas rozamos y, por consiguiente, que apenas si llegan a servirnos de algo. Porque, evidentemente, la incitación de algunas de las doctrinas mencionadas podría provocar planteamientos nuevos y podría hacer avanzar, en su rechazo o en su asimilación, la línea de nuestra vida intelectual.

Pero la superficialidad con la que se llevan a cabo semejantes encuentros es un reflejo de lo que, con mayor o menor fortuna, suele denominarse «sociedad de consumo». Los libros, como tantas veces lo ponen de manifiesto sus portadas, son un elemento más de los decorados con que se presenta nuestra época, y nuestro contacto con ellos tiene lugar dentro del mismo encuadre, en el que se reclaman detergentes, televisores, medicamentos o copiadoras Rank-Xerox.

La sociedad de consumo está, de hecho, para consumir, y su momento de plenitud debe ser aquel en el que se realiza la consunción del consumidor. Trasladada esta expresión a un plano intelectual, esta consunción del lector quiere decir que ya no se trata de tomar en serio los problemas que tal vez pudieran plantear esas obras, sino de utilizarlas en lo que tienen de más efímero: en el momento ritual de la compra, paso primero y último de la consunción. Una vez dado este paso, los bienes intelectuales, o sea los libros, adquieren un carácter peculiar: se habla de sus problemas al aire de la aceleración histórica contemporánea, que nos susurra lo pronto que esos problemas van a estar superados, y lo estéril, por tanto, que podría resultar el detenerse demasiado en ellos. Por supuesto, el consumo libresco es consecuencia de la extensión de la cultura y de las exigencias o necesidades de nuestro tiempo. Sin embargo, los modelos que configuran socialmente estas nuevas relaciones culturales, que sin duda pueden ser fecundas, no tienen que constituirse en modelos válidos para «todo tipo de relación intelectual».

El fenómeno de la extensión de la cultura no debería mediatizar la creación cultural, porque ésta brota de presupuestos muy diferentes. Entre esos presupuestos destaca, indudablemente, el trabajo. Las manifestaciones intelectuales auténticas son siempre resultado del esfuerzo humano por ampliar el dominio de la inteligencia y la sensibilidad y establecer así vínculos firmes con el entorno y con el mundo. Si esos vínculos se relajan y si ese esfuerzo se distiende en el nivel de la creación, porque la cultura reclamada por la sociedad o por sus configuradores está prevista desde la óptica de la consunción, se está invirtiendo el orden de valores y, por consiguiente, se efectúa un inmenso retroceso social. Con máscara de progreso comenzamos a desviarnos otra vez por la ruta

que conduce a la caverna, que, por cierto, es más peligrosa que aquella de la que, al parecer, empezó a escaparse la humanidad hace miles de años, aunque a ratos presentamos todavía sus tinieblas.

Ejemplos de este desencaje de nuestra sociología de la cultura pueden encontrarse fácilmente. Uno muy típico y casi trivial es el que se refiere al hecho de la información filosófica o, más concretamente, a los autores que al manejarlos con cierta asiduidad parecen ser nuestros guías intelectuales. Por supuesto, no me refiero a las citas que podamos hacer de los autores «clásicos», sino de aquellos otros que, al pertenecer a nuestro tiempo, parece que por ello se convierten en el termómetro en el que medir realmente nuestra modernidad. Hay, indudablemente, razones para justificar que con este termómetro bibliográfico se puede calibrar con relativa precisión nuestro grado de instalación en el presente y la finura de nuestra sensibilidad para captar el «espíritu del tiempo». Porque es cierto que el saber humano está destinado siempre a envejecer. Cuando leemos obras escritas hace no muchos años —el proceso de envejecimiento parece que se ha acentuado en la modernidad— descubrimos cómo sus problemas, o el tratamiento de sus problemas, se encuentran ya en un contexto deteriorado. El lenguaje y sobre todo las cuestiones significadas en él han envejecido, de la misma manera que envejeció el hombre que las planteaba y de la misma manera que desaparecieron las situaciones determinadas que, por muy abstractas que fueran esas cuestiones, contextualizan en todo momento la vida. Efectivamente, citar hoy a Heidegger, Scheler, Merleau-Ponty, incluso a Sartre, connota un cierto desfase de la realidad filosófica, una especie de no iniciado en la academia del saber. Referirse, por el contrario, a Wittgenstein, Quine, Nietzsche y no digamos a Deleuze, Lacan o Julia Kristeva nos sitúa

en la vanguardia del pensamiento, entre los nuevos pitagóricos.

No quisiera que se entendiese lo que antecede desde el ángulo en el que, también con ligereza y frivolidad, se destruye el maniqueo de las ligerezas y las frivolidades. Porque, sin duda, las especulaciones más recientes obedecen a planteamientos tan auténticos, al menos, como los de Hegel, Descartes o Platón. Son un signo más en el latido de la historia presente, y el desoír ese latido es desconocer el ritmo con el que marcha nuestro tiempo. Esa autenticidad del signo es la que, además, nos permite aceptarlo como tal signo y la que, al mismo tiempo, nos libera del compromiso de aceptar su significado.

Sin embargo, había razones también para justificar, por parte de los más contemporáneos o vanguardistas, una cierta animadversión contra el uso anacrónico de la modernidad. Efectivamente, cuando en notas o artículos recientes encontramos referencias a Heidegger —insisto en este autor porque es muy representativo del fenómeno a que estoy aludiendo— lo encontramos utilizado anacrónicamente, porque no se le toma como signo de un tiempo, sino como productor de unos significados con los que se juega para enfrentarlos a otros filósofos maniqueizados, para manipularlo y, en definitiva, para escolastizarlo. Se trata, pues, de lo que llamaríamos *el empleo ideológico de filosofemas*. En este sentido, aunque tal vez sin excesiva claridad, los vanguardistas perciben que la utilización de la retaguardia es, en el fondo, un anacronismo, una forma de inconsciencia y de oscurantismo ante las exigencias diarias y ante los problemas reales con los que el presente nos acucia. Ese presente que, por cierto, en función de un futuro no muy lejano, parecerá, a su vez, anacrónico, y encanecidos también, desde él, los autores en cuyas cabezas pretendíamos aposentarnos.

II

Pero con esto estamos entrando ya anticipadamente en el mundo simbólico que constituye uno de los entramados, a través de los cuales circula la vida humana. Efectivamente, la influencia sobre nuestra sensibilidad y sobre nuestra inteligencia de esos mentores filosóficos, de los títulos de ciertas obras, de los esquemas de sus doctrinas, tiene un carácter paradigmático. En el horizonte de nuestros intereses, constituyen un conglomerado de símbolos en los que nos instalamos o a los que desechamos. Nuestras preferencias filosóficas están condicionadas, como Fichte con razón afirmaba, por lo que somos, o más exactamente, por lo que hemos llegado a ser. En estas preferencias no se mide la mera capacidad intelectual para dejarse llevar por una argumentación. El mensaje filosófico no se comunica por signos a los que, una vez interpretados, tengamos necesariamente que otorgar nuestro asentimiento. Hay una serie de componentes que no tienen, fundamentalmente, que ver con nuestra capacidad intelectual y que mueven nuestras preferencias. Aquí actuamos ya en el mismo esquema en el que los símbolos nos hablan. Un hombre, la página de una obra, su mismo título tienen el poder, al ser percibidos, de proyectarnos hacia lo no percibido, hacia un universo abstracto, de límites imprecisos y, por ello mismo, apto para cobijar en él todo el complejo de sentimientos, ideas y opiniones que constituye nuestra personalidad. «Los símbolos, gracias a su materialización sensorial e intuitiva de ideas, finalidad, funciones abstractas, facilitan su percepción y consolidación en la conciencia de un gran número de personas. Es, sin embargo, necesario tener en cuenta que los símbolos no están solamente en conexión con ideas abs-

tractas, sino también, en calidad de representaciones, con procesos emotivos y estéticos»¹.

En estos procesos emotivos o estéticos se configuran aquellos aspectos del individuo humano que integran constitutivamente su íntima realidad. Nuestras decisiones y elecciones no pueden, pues, captarse plenamente si las desglosamos del contexto en el que surgen, y nuestro contexto es el que se ha ido creando, en cada uno de nuestros actos, a causa de la ineludible implicación y compromiso que comportan con el mundo que nos circunda. En este sentido acierta Morris cuando afirma que «la filosofía, sobre todo, es la sistematización simbólica de las creencias»².

Por ello, nuestras preferencias filosóficas ponen una vez más de manifiesto hasta qué punto es la realidad total de nuestra personalidad la que entra en el juego de las decisiones aparentemente intelectuales. En esa personalidad se entrelazan todos los elementos a los que vamos a referirnos posteriormente y que trazan la imagen completa del hombre, imagen que apenas tiene que ver con las definiciones más o menos tradicionales, con excepción tal vez de aquella aristotélica en la que se llama al hombre *Zoon politikón*. Precisamente con el adjetivo *politikón* se caracterizaba toda esa indefinibilidad. *Politikón* era el dominio amplio, en el que el animal se abría a una serie infinita de posibilidades y se completaba al elegir las y realizarse con ellas. Al mismo tiempo se estaba aludiendo a la materia con la que se hace el tiempo humano: la sociedad. Juntamente con ello, se indicaba que esa materia, integradora de la praxis, cambia con la historia y ofrece, por consiguiente, una constante oportunidad de modelación y de liberación.

Por tanto, el término hombre no establece hoy la misma relación con esa realidad biológica a la que deno-

mina, como en otras épocas de la historia. Incluso el pasado más reciente ha quedado ya anticuado por lo que se refiere a los planteamientos antropológicos que no tomen en consideración ese contexto. Cualquier tentativa de construir algo así como una teoría del hombre tiene que hacerse exclusivamente con los datos que hoy ofrece nuestra complicada situación y nuestro mundo. Pero el estudio de estos datos supone el conocimiento de las etapas que antecedieron a las actuales mutaciones y que son clave para entender nuestra situación. Estos datos han sido siempre fundamentales en toda descripción que pretendiese ser algo más que una mera especulación sin contenido.

Las condiciones llamadas «materiales» no son, pues, un aditivo accidental a algo que constituyese, con independencia de ellas, la «esencia» del hombre. Con lo que antecede no pretendo reivindicar viejas tesis sobre prioridades de esencia y existencia; en primer lugar, porque la mayoría de estas viejas dicotomías, tal como las ha entendido la tradición occidental y que han venido configurando y desfigurando el desarrollo del pensamiento, son meras disquisiciones verbales carentes hoy de justificación, y no sólo porque sean falsas, sino sobre todo porque son inútiles. Estas elucubraciones son espléndidos juegos de lenguaje, y a los que, como juegos, no se les puede tomar en serio.

Las razones de esta inutilidad se fundan en un olvido importante: el de que el hombre es, sobre todo, una función que opera primordialmente con datos prácticos, y que la supuesta vida teórica ha surgido siempre de unas necesidades de instalación en el mundo, y de la reflexión sobre cuestiones que, de alguna manera, tenían un profundo engarce con la praxis humana. Pero un error extendido a lo largo de la historia del pensamiento y susten-

tado, por supuesto, en raíces en las que se consolidaban intereses de distinto orden, había llegado a constituir una especie de dogma, según el cual el hombre «filosófico» era un simple «ego», una mera subjetividad. Pero «el individuo no puede entenderse sino como parte integradora de un proceso histórico y, por consiguiente, si bien es verdad que el hombre hace la historia, es ésta la que, a su vez, hace al hombre»³.

En realidad, esta oposición entre hombre e historia responde, a su vez, a un planteamiento terminológico de no mucha consistencia. El hombre es una realidad biológica, un ser vivo entre las especies que pueblan la tierra. Este ser vivo tiene la característica de modificar su entorno, y en esta modificación se produce un nuevo estadio del que las sucesivas generaciones han de partir. El hombre se desarrolla en el horizonte creado por su pasado, y en esta creación se altera el tiempo histórico, llenándose de contenidos y perspectivas nuevas. Pero es indudable que ese tiempo histórico implica una atadura esencial en el individuo humano. Por encima de todas las posibles pseudopolémicas estructuralistas o historicistas hay que sostener la simbiosis hombre-entorno, o sea, la ineludible y continua confrontación entre el ser humano y su producto más genuino, en el que se desarrollan, se condicionan y se sustentan las modificaciones del tiempo histórico, o sea, del tiempo solidificado en las formas históricas, en los encuadres que se ofrecen a la perspectiva humana y al juego concreto, y, por tanto, ceñido a un contexto, de la libertad. Precisamente el progreso puede haber llevado a una cierta superación de los instintos, pero lo que no hemos podido es liberarnos de la historia⁴. Por consiguiente, no puede trascenderse ese horizonte histórico, ya que la sociedad que lo determina no sólo es un componente esencial de lo humano, sino que lo humano

llega a serlo porque se entreteje en la retícula de la historia y del mundo que lo crea.

Este fenómeno de socialización, según el cual el hombre modifica el entorno, modificándose a su vez con él, implica una estructura mutable en el desarrollo humano. Si hay algo que caracterice a ese desarrollo es, precisamente, el concepto de mutación. Mutación quiere decir cambio de contenido en los actos humanos y cambio de sentido en las instituciones y en los productos de esos actos. La experiencia diaria pone de manifiesto esa categoría de mutación en los procesos intelectuales y en los procesos vitales. Esta mutabilidad es, pues, posible por la necesaria proyección de nuestra actividad y nuestros pensamientos en un medio objetivo, con el que se confronta: la naturaleza, la sociedad y la cultura.

En el mundo contemporáneo se ha acentuado otra forma de socialización en la que se hace más patente la peculiar configuración del individuo humano. Así como las sociedades primitivas funcionaban sobre la base de una socialización primaria, en la que un saber común, unas creencias y hasta unas necesidades constituían el punto de referencia y comunicación entre los distintos individuos, hoy predomina en nuestra sociedad la «socialización secundaria». Es cierto que el núcleo de nuestra imagen del mundo —lenguaje, estructuras elementales de comportamiento— se da ya en la familia, que actúa como filtro de esa imagen, aunque asimile connotaciones de la sociedad global en la que está instalada; pero los aspectos fundamentales de la personalidad se cuajan en la retícula constituida por la socialización secundaria: «Aquí es donde se desarrollan y se modifican todos los elementos de la socialización primaria y, por consiguiente, la congruencia entre estos dos tipos de socialización está continuamente en peligro. No hay ninguna otra sociedad

en que, como en la nuestra, la orientación y la praxis dentro de la realidad dependan tanto de la socialización secundaria»⁵.

En el complicado entramado de nuestro mundo comienzan a presentarse modificaciones del individuo, hasta tal punto que, como se ha señalado acertadamente, desde la perspectiva de la estructura social «la persona es mucho más irrelevante que nunca». Las viejas definiciones de persona que acentuaban la autonomía, la fuerza e independencia de la subjetividad quedan hoy arrinconadas en un dominio irreal, en una especie de lujo inalcanzable. Cuando se descubre esta presión de la socialización secundaria y cuando el individuo se siente perdido en el entramado de la retícula social, intenta salvarse, en algunos casos, centrando su vida en un pequeño mundo de relaciones y vínculos esteticistas, recubiertos de una leve capa de moral reaccionaria o de antimoral, que pone de manifiesto una vez más su desesperación y, a la par, la necesidad de una nueva forma de humanización de la estructura social.

Por supuesto, no pretendo ahora, aunque fuera muy sumariamente, abordar problemas de la sociología de nuestro tiempo. Mi intención es exclusivamente reseñar un contexto en el que puede tener sentido el término hombre y en el que, por cierto, se da el universo simbólico. Para ello me parecía necesario acentuar este carácter de la historia contemporánea, en la que se expresa con claridad el hecho de que el mundo que parece haber sido creado por el hombre es, a su vez, su creador. Por eso, como un ejemplo más de esas abstracciones que han divertido tantas veces a los filósofos, hablar hoy de libertad, construir una teoría de la libertad, sin pensar que la palabra libertad, la libertad teórica, sólo tiene sentido como reflejo de los múltiples y contradictorios ámbitos en los que la ac-

ción humana se proyecta, resulta, en el mejor de los casos, un juego sin sentido. No hay más ámbito humano, para la teoría, que aquel que se desarrolla en el marco ineludible de la praxis. Las teorías no son más que el resultado de nuestra percepción del mundo y de los hombres y de los intereses que, para el posible desarrollo de nuestras vidas, seleccionan, interpretan y modifican esa percepción. Pensar no es sino una manera de vivir, y vivir no es sino una manera de instalarse en el medio social modificado, sufriendo o destruyendo el tiempo histórico que nos circunda, nos acongoja o nos aliena. La historia del hombre es la historia de sus realizaciones, realizaciones que, por cierto, no se miden en función de los hechos, sino en función de los sentidos de esos hechos. Por eso la historia auténtica es historia de sentidos, historia semántica; no historia de hechos, historia de signos.

Con esto estamos aproximándonos al universo simbólico que circunscribe y acompaña (*symballo*) a la vida humana. Anteriormente he aludido al símbolo y ahora tendría que intentar, para proceder metodológicamente, un esbozo de definición. Podría aceptar cualquiera de las que se han dado o polemizar con Habermas, Whitehead, Cassirer, Gäschenberger, Lévy-Bruhl, Morris, Friedmann, Ogden-Richards, Alsbek, Umberto Eco, etcétera; pero creo más interesante partir de la hipótesis de que existe ese mundo simbólico, encontrar el dominio en el que esos símbolos se presentan, intentar después analizar su estructura, descubrir por qué se dan sobre todo en la vida humana, cuál es su función, hasta qué punto enriquecen al hombre o le son necesarios y, al final, describir el campo semántico en el que la palabra símbolo se contextualiza. De este programa, resultado de una amplia investigación, sólo expondré un breve esquema y seleccionaré unos cuantos puntos.

El tiempo histórico que circunda al hombre se solidifica en tres grandes dominios: la naturaleza, la sociedad y la cultura. La naturaleza es el sustento primero, aquello de lo que brota y que le constituye. En la historia del término *physis* encontramos la expresión de esa fuerza que hace que la realidad se desarrolle desde sí misma y por sí misma. El hombre es, fundamentalmente, una parte de esa naturaleza que, fuera de él, se extiende además bajo la forma de otros seres no humanos, organizados en distintos niveles de desarrollo y que amplían el dominio de lo natural hacia otros ámbitos y otras especies. El hombre no está separado, sin embargo, de ese engarce natural. Es una figura más entre las múltiples variaciones de esa realidad, configuradora de sus propios contenidos y de sus propias estructuras. La realidad natural, sin embargo, se ha mantenido durante milenios en una total independencia con respecto al *Homo sapiens*, en primer lugar porque éste todavía no existía. El progreso de la ciencia, que ha ampliado en nuestros días su posibilidad manipuladora, comienza a invadir campos que hasta ahora le habían sido vetados. Esta cada vez más amplia penetración hace que la naturaleza se aproxime a la mente humana y que el hombre, que en otro tiempo comenzó a pensar constatando esa distancia y estableciendo, entre su mente y lo que podríamos llamar naturaleza objetiva, un universo mítico con el que pretendía mediar entre su toma de conciencia y la naturaleza, vuelve otra vez, con el saber científico, a identificarse con ella. Hay, pues, cuatro estadios en esta relación hombre-mundo o conciencia-naturaleza:

a) No distinción entre naturaleza y conciencia. Este periodo podría situarse en los largos milenios transcurridos hasta la aparición del hombre.

b) Distinción debida a la presencia humana, que comienza a utilizar el mundo por medio de instrumentos marcando, por tanto, un nivel en el que, a través del pensamiento, se distancia y objetiva la realidad.

c) Distinción debida, sobre todo, al lenguaje, que, como fruto de la reflexión, a lo largo de la historia del *Homo sapiens* establece un campo intermedio, una versión del mundo. En esta versión, la distancia y objetividad establecida tiene que ser cubierta con un dominio en el que pueda circular la inteligencia. Por medio del lenguaje, como mito, como arte, como filosofía, como ciencia, comienzan a surgir, ante el exclusivo estímulo de la naturaleza perdida o al menos distanciada, las primeras interpretaciones simbólicas, o sea, los primeros intentos de construir un mundo al lado del mundo, y con ello, un apoyo para vencer la indiferencia y enemistad de la naturaleza.

d) Vuelta a una identificación o indistinción entre el hombre y la naturaleza. La historia de la filosofía y de la ciencia occidental ha constituido progresivamente, a pesar de todas las épocas oscuras de esta historia, una lucha por acortar la necesaria distancia establecida entre lo que llamaríamos, con todas las precauciones posibles, mente y materia. Después de las teorías pseudoespiritualistas por mantener el reino del hombre al otro lado de la materia y de toda la extensa gama terminológica surgida al respecto, la larga experiencia de esta lucha viene a confirmar la identificación. La ciencia, y concretamente la biología contemporánea, pretende diluir la vieja distancia mítico-filosófica. El hombre vuelve al seno de lo natural. Su historia, la historia humana, es un episodio dentro de la historia general de la naturaleza; su tiempo histórico, una gota dentro del tiempo cósmico; la maravilla o la monstruosidad de sus obras, de sus sentimientos y pensamien-

tos, un leve giro ribonucleico en la hélice de la vida. Entonces vienen las épocas de crisis. En la actualidad, la verdadera vanguardia del pensamiento marca unas fronteras en las que se siente la inseguridad de tantas construcciones —religión, filosofía, arte, moral— que surgieron en el tercer estadio de mediación. Se trata de juzgar al hombre más allá, por supuesto, de neobehaviorismos o pragmatismos, en los esquemas de lo que es capaz de crear: sociedad y cultura; y de lo que real e inalienablemente es: naturaleza. Pero naturaleza que ha tenido una historia peculiar a la que tampoco puede renunciar y que le suministra continuamente datos para su instalación en el presente. Los más agudos problemas culturales e incluso políticos, como veremos más adelante, se plantean por la aceptación o rechazo de esos datos; por querer prolongar la mitología de una parte, o por querer aceptar de otra que el más hermoso de los mitos es aquel que, sin renunciar a la larga historia del descubrimiento de sí mismo, nos vuelve otra vez a situar —pero como hombres— en la naturaleza. La nueva moral, la nueva y sencilla concepción del comportamiento humano, las recientes interpretaciones del arte y del saber manifiestan esta profunda involución. En este estadio, los símbolos, como mediadores entre mente y materia estrechan sus distancias, casi desaparecen. Sólo los símbolos formales quedan, en algunos casos, como sutil engarce entre ambos mundos.

Los símbolos surgidos de la naturaleza, con los que el hombre consolaba su distanciamiento y construía su morada intelectual, constituyen un campo de análisis para el estudio del pasado o de las comunidades primitivas. Sin embargo, el «animal simbólico», según la definición de Cassirer, va a encontrar un nuevo campo de simbolización en el otro dominio del tiempo histórico: la sociedad.

III

El término sociedad quiere decir algo así como el ámbito inmediato en el que se realiza la vida humana. Vivir es, en el hombre, convivir. Pero esta convivencia no es un estado pasivo de yuxtaposición con el otro, sino, como es sabido, un vínculo activo y creador. En ella se va constituyendo la retícula social, surgida al ritmo de las necesidades que impone el medio ambiente, en el que se ha de desarrollar la vida de una comunidad. Son las necesidades vitales y las condiciones del entorno los fundamentos en los que se apoya todo el complejo entramado que, a lo largo de la historia, llegará a aglutinar lo que se llama sociedad. Pero en este proceso podrían considerarse, igual que en la naturaleza, cuatro estadios de evolución:

a) Las relaciones entre los miembros de una comunidad no pasan de estar establecidas, en un principio, por el vínculo de la necesidad más inmediata: la búsqueda de alimento. Según las más recientes investigaciones en este campo, las primeras comunidades primitivas estarían compuestas por unas cuantas docenas de individuos⁶. Con todo, es difícil imaginar que una comunidad de tan elementales vínculos haya podido existir sin lenguaje. A pesar, pues, de que estas primeras comunidades implicasen por su propia estructura una identificación de intereses y un predominio de lo comunitario sobre lo individual, en donde «la territorialidad y la cooperación dentro de un grupo acentuaban el *nosotros* sobre el yo apenas perceptible», el lenguaje tenía que cumplir lo que seguirá siendo su función primordial: la comunicación. Sin ella no habría podido organizarse ni perdurar la mera relación establecida por las necesidades más elementales, como era el sustento. Sin embargo, este lenguaje acentuaba los aspectos comunitarios, y su poder simbólico traslucía las

orientaciones de la organización social⁷. En este sentido, y precisamente por esta identificación en el *nosotros* de los miembros de las primeras comunidades humanas y por la intensa homogeneización con la naturaleza, el lenguaje expresará también la identificación entre palabra y realidad. Aquí habría que centrar el carácter simbólico del lenguaje y el origen de todo simbolismo. La indiscriminación palabra-objeto era natural en una estructura lingüística que va a estar en todo momento tomando su sentido de la claridad e inequívocidad de su referencia. Hablar era, en principio, comunicarse nombrando, y el nombre, como el bisonte en la pared, venía a representar y a sustituir a la cosa nombrada. La simbolización era, pues, el doble de la realidad. Por eso en este primer estadio se cumplen las condiciones para que, según S. K. Langer, la imagen mental sea proclive a convertirse en símbolo. Estas condiciones son: «La producción espontánea y casi automática; la tendencia de los procesos de formación de imágenes a eslabonar y coordinar los resultados; su origen en la percepción real, que confiere a las imágenes una obvia relación con la fuente de la percepción –cosas percibidas– que llamamos representación; el hecho sumamente importante de que una imagen, una vez formada, puede ser reactivada de muchas maneras por medio de toda clase de estímulos externos e internos; su encadenamiento con la emoción»⁸.

Iniciada así la comunicación, «el surgimiento de la mentalidad humana debe haber constituido algo así como un cataclismo: cuestión de unas pocas generaciones, dondequiera que haya comenzado. Debe haber sido una fase excitante y desconcertante de nuestra historia. Aún quedan resabios de ella en el temor sagrado que muchas gentes sienten frente a nombres de divinidades, bendiciones, maldiciones y fórmulas mágicas; fragmentos ver-

bales imbuidos todos ellos del místico poder del pensamiento que afloró en el lenguaje»⁹, y que, en consonancia con la vida de la comunidad, marcaron el ritmo del proceso del conocimiento.

b) En un segundo estadio, con el nacimiento de la ciudad, de la *polis*, el lenguaje adquiere una mayor extensión y una serie de funciones que van desarrollándose a medida que se desarrolla la nueva forma de comunidad política. La ciudad es, pues, la sustentadora y creadora de símbolos y son las necesidades de la vida ciudadana las que con mayor claridad ponen de manifiesto el carácter simbólico del lenguaje. Sólo quisiera destacar escuetamente, en la extraordinaria riqueza de formas y creaciones intelectuales que el mundo griego representa, la importancia que, por ejemplo, tienen los sofistas. Junto a la *physis* y la *techne* aparece el *logos*, esa realidad apenas aprehensible y que es capaz de modificar la praxis humana al modificar los comportamientos.

Los sofistas intuyeron lo que después habría de tematizar Aristóteles y lo que muchos siglos más tarde habría de ser un dogma importante de la sociolingüística: el que el análisis del lenguaje, entendido como significante, nos llevaba al plano subjetivo de las intenciones y que en este sentido el posible carácter arbitrario del signo lingüístico estaba necesariamente comprometido con el dominio de la *paideia*, de la historia personal de cada hablante, del poder que ejercía en la sociedad, en una palabra: de su lugar en la *polis*. Tal vez sea Aristóteles quien, al percatarse de la necesidad de anclar el lenguaje en una ontología, o sea, en un nuevo vínculo real para salvarlo de la absoluta arbitrariedad, percibió que la relación del lenguaje con la realidad no es inmediata, sino que pasa a través de los *pathémata tes psychés*. Así, en el *De interpretatione* (16a 3), al definir el lenguaje como *sýmbo-*

lon, afirma: «Los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados de la *psyché* (*pathémata tes psychés*), y las palabras escritas, los símbolos de las palabras emitidas por la voz». La presencia de este elemento emotivo-intencional constituirá un serio obstáculo para que en la moderna lingüística sea la semántica la que todavía parece no haber encontrado, al no poder refugiarse en la plena formalización, un suficiente *status* científico. Pero por ello mismo, como sostiene Jettmar¹⁰, apoyándose en los trabajos de Labov¹¹, «la lingüística formal que tropieza con dificultades para adecuarse al contexto social no puede explicar las mutaciones del entramado simbólico. Un sistema que sólo ejerciese funciones neutrales de comunicación tendría que registrar estas mutaciones como fallos o enredos del lenguaje (algo así como *garbling effect*)». Con ello se perdía una posibilidad de llegar a entender sin mutilaciones el fenómeno del lenguaje y también la capacidad de construir simbólicamente un mundo al lado del mundo y, a la par, ser biografía del hombre en su lucha por interpretar y asimilar la realidad. Es evidente, pues, que en este nivel de desarrollo de la comunidad humana el lenguaje presenta el más complejo y completo sistema de símbolos. Por medio de él aparecen el mito y la ciencia, que, en principio, no tienen otra posibilidad de comunicación y, por supuesto, de existencia sino dentro del amplio dominio del logos.

c) En un tercer estadio, en el desarrollo de la sociedad, y de manera análoga a como ocurre en la relación hombre-naturaleza, el lenguaje va a producir una serie de símbolos que marcan las nuevas vinculaciones individuales. La *polis* griega, sin embargo, había creado propia terminología filosófica, política y cultural partiendo, desde luego, de las relaciones establecidas entre los individuos de esa comunidad. Esta terminología mantenía una si-

tuación de privilegio al brotar directamente de la experiencia y –como testimonian los diálogos platónicos y la analítica aristotélica– poniendo continuamente en entredicho el horizonte referencial en el que esa terminología se cobijaba. La continua crítica del lenguaje que son los diálogos platónicos, su incesante «qué es» (*tí estin*), eran un espléndido ejemplo del carácter fluido y creador del simbolismo lingüístico, siempre dispuesto a contrastarse para no endurecerse en las opiniones de los interlocutores y, por consiguiente, en el dinamismo creador de la historia y de las tensiones históricas que se reflejaban en esas opiniones. Al mismo tiempo, se destacaba el hecho de que un término o una proposición podían mantenerse, dadas las dificultades para encuadrarlos en definiciones, en el campo ambiguo de la *doxa*, en el que se expresaba la misma ambigüedad y, por tanto, la misma plasticidad de la existencia. Pero después de Grecia la tradición occidental tomó una buena parte de esa simbología y la fijó en unos esquemas que no respondían, en absoluto, al contexto en el que se originó.

Los nuevos símbolos filosóficos que pesaron fuertemente sobre la historia del pensamiento fueron términos como *sujeto*, *materia*, *sustancia*, *alma*, *analogía*, *esencia*, *forma*, *universal*, *metafísica*, *ente*, etcétera. Desprovistos ya muchos de ellos del contexto vivo en el que aparecieron, comenzaron a flotar en un mundo real e intelectual en el que tenían que buscar un nuevo acomodo. Pero como «el lenguaje, institución humana, reenvía, de un lado, a las intenciones humanas que lo animan, y de otro, a las cosas a las que esas intenciones se dirigen»¹², la realización de este nuevo acomodo, perdida la esperanza de recobrar las circunstancias reales –las cosas– en cuyo contraste y reflejo surgieron esos términos, vino a cargar el acento por el lado de las intenciones. Los símbolos filo-

sóficos hicieron el juego a los símbolos políticos: *poder, imperio, iglesia, salvación, feudo, dogma, criatura, doctrina, autoridad, pobreza*, etcétera. Claro está que estos universos simbólicos respondían, a su vez, a los planteamientos reales de una historia que adecuaba su marcha a las instituciones de los hombres que la hacían y que, a su vez, eran hechos por ella. Pero así como en el mundo griego, por la situación peculiar de su lenguaje, se está continuamente revisando el sentido de su terminología—su expresión más típica es el diálogo, una manera comunitaria, antidogmática y anticonvencional de pensar—, en la tradición posterior el lenguaje se dogmatiza, se fija en unos límites que con su clausura impiden la proyección hacia el ya imposible horizonte referencial que lo justificase. A partir del siglo XVI, la historia de la filosofía y también la historia política van a significar un esfuerzo de análisis y revisión en la teoría y en la praxis de ese universo simbólico, que había llenado varios siglos de historia europea. La ofensiva contra esa esclerotización del símbolo, contra esa cárcel lingüística, comienza con Descartes. La afirmación del yo, del *pensamiento*, del *gran libro del mundo*, son los primeros intentos por descubrir, más allá de los símbolos, algo que no fueran las intenciones y, en el mejor de los casos, la buena fe de los simbolizadores.

En esta nueva época aparece con mayor intensidad un nuevo modo de simbolismo: el simbolismo matemático, que va a seguir perfeccionándose hasta nuestros días. Al descargarse de contenidos históricos, de intenciones, del aspecto emotivo y evocativo del lenguaje, el símbolo científico es «meramente un nombre y es externo a lo que simboliza: es un rótulo»¹³, que no tiene compromisos con la historia y con los contenidos históricos, sino con la inteligencia discursiva, con la razón; que no alude a un

paisaje cultural, en el que se mezclan sentimientos, frustraciones, logros, deseos, recuerdos, etcétera, y que ha servido para originar, entre otras cosas, los símbolos artísticos, sino a los presupuestos establecidos, en el análisis de unas proposiciones o unos hechos, para que no se rompa la cadena de coherencias que de esas proposiciones brotan. El símbolo formal es un signo externo, convencional, o signo sustitutivo; el símbolo de un lenguaje no formalizado o el símbolo que llamaríamos cultural es un símbolo íntimo, un signo expresivo¹⁴.

Pero a pesar de la importancia de estos símbolos formales, constituyen por su peculiar estructura una galaxia aparte en el universo simbólico, aunque es cierto que en algún momento los números o las fórmulas son investidos de un carácter sacro y mágico, como los números pitagóricos. La pitagorización de estos símbolos es un fenómeno característico ya de nuestra época. Sin embargo, los símbolos a que principalmente quería referirme y que en este tercer estadio manifiestan con gran claridad su textura y su función son, precisamente, los símbolos no formalizados. «Los símbolos íntimos son tanto idiomáticos como no idiomáticos. El carácter de esos símbolos es que son metáforas en el sentido original de la palabra, son objetos o entidades tomados del mundo de la intuición sensible y aplicados a objetos no intuibles. Los símbolos no idiomáticos son de distintos tipos y tienen caracteres diferentes... Pero tienen algo en común. Su carácter simbólico consiste precisamente en el hecho de que son concentrados de sentido, expresiones abreviadas de una multiplicidad de ideas. Estos sentidos o “ideas” pueden encarnarse en símbolos distintos de los verbales, pero la expansión o interpretación nunca puede ser sino en palabras»¹⁵.

La carga emotiva de esos símbolos, sean originariamente lingüísticos o no, es lo que ha permitido esa coagulación simbólica a la que me refería y que expresaba hasta qué punto los actos de comunicación humana se tejían en el bastidor de unas necesidades reales, surgidas de acuerdo con la estructuración de la sociedad, con los niveles de presión que encuadran sus estratos.

El pensamiento filosófico y la historia misma, al querer romper la mitología simbólica antes aludida, destacaba el hecho de la individualidad, bien fuera personal o de clase, y defendía la fuerza y autonomía de esa individualidad creadora de nuevas formas sociales y, desde luego, creadora de nuevos mitos. La masa histórica quedaba relegada muchas veces a mera comparsa de aquellos que se consideraban los protagonistas de la historia. Incluso en un periodo como la Revolución Francesa, el idealismo alemán o la escuela histórica, que nos va a hablar del *Volkgeist*, del espíritu colectivo, sigue la teoría del genio creador, del individuo excepcional, del voluntarismo emanado de la intimidad como fuente principal del dinamismo histórico.

d) El último estadio, que coincide ya con la época contemporánea, se ha caracterizado por una vuelta a la identificación entre individuo y masa social. El individuo es un punto dentro de una retícula estructuralmente tensada y que se mueve en la dirección de esas tensiones. De ahí que un somero análisis nos llevaría a descubrir las razones de la insistencia con que el adjetivo social aparece en nuestros días.

Sin embargo, esta tendencia, que llamaríamos socializadora, va marcada por el símbolo de la homogeneización. El proceso de extensión de la cultura se realiza en unos moldes en los que los símbolos que discurren por ellos intentan no tanto servir de intermediarios para una

estimulación de su función creadora, sino para su paralización.

La mitología contemporánea, la gran cantidad de símbolos inútiles que nos circunda, tiende a producir esa homogeneización en la que el hombre ve interferida su relación real con la naturaleza y la sociedad. Esta pseudomediación homogeniza, o sea, identifica mecánicamente, las respuestas ante las presiones de unos medios de comunicación, cuyos estímulos pueden servir para impedir que, detrás de esa muralla simbólica, se vislumbre el camino de una sociedad más perfecta y de una ética más coherente. Sin embargo, esto puede parecer una trivialización maniquea en la que se manifiesta una especie de predominio del mal ante el que estaría inerte una parte sometida y paciente de la sociedad. Efectivamente, lo que antecede sería la simplificación de un fenómeno más complejo y que tal vez la ciencia pueda esclarecer algún día. Porque toda esa posible delimitación de horizontes parece que se opone a una de las tendencias más profundas de nuestra época: la liberación de falsos simbolismos, la creación de nuevas formas de comportamiento, la construcción de una ética que impida la doblez e hipocresía entre la llamada teoría y la llamada praxis, con cuyo distanciamiento se permite que mientras se pronuncian o se escriben las más mitologizadas arengas morales, adobadas con una simbología periclitada, pero aún biensonante, no sepamos ya mirar la realidad para poder sentir otra vez la fruición de nombrar y acusar con las palabras justas los descuidos, los errores o, en el peor de los casos, las vilezas de la praxis histórica. A pesar, pues, de que no haya que caer en esa simplificación maniquea, lo que también es evidente es que «desde la cuna hasta la tumba, desde que se levanta hasta que se acuesta, el individuo de hoy se halla rodeado por una interminable red de signos

mediante los cuales procuran los demás adelantar sus propios objetivos. Se le indica lo que ha de creer, lo que debe aprobar o desaprobar, lo que debe hacer o evitar. Si no se pone en guardia, se transforma en un verdadero robot manipulado por signos, pasivo en sus creencias, sus valoraciones, sus actividades. Por medio de la sugestión post-hipnótica puede lograrse que un individuo realice las acciones que se le sugieren sin tomar conciencia de dónde provienen las órdenes y en la convicción de actuar con plena independencia. El desarrollo de la radio, la prensa y el cine permite la enorme extensión de una influencia que en lo esencial no difiere de la hipnosis. La conducta se torna así estereotipada, monótona, compulsiva y patológica. El individuo pierde su integridad, su espontaneidad, su flexibilidad»¹⁶.

La vuelta otra vez al viejo clan tribal, la nueva socialización inevitable, encierra, pues, el peligro de que no podamos ya ver el mundo y las vinculaciones reales entre los hombres, tras el inmenso telón de los nuevos símbolos y las nuevas mitologías. Nuestra situación sería peor que la de nuestros antepasados. Ellos, al menos, vieron el mundo, tuvieron contacto con la realidad a través del sano impulso de los más elementales instintos. Precisamente por la inmediatez de este contacto fue posible el progreso y la evolución de la historia.

Estas tendencias que se observan en la cultura contemporánea y que indudablemente son una confirmación de esa atmósfera liberadora que, a pesar de todo, circunda nuestra época, expresan al mismo tiempo que hay una oposición más o menos tematizada y consciente hacia la sociedad abierta, a la que, desde otros presupuestos, se refería Popper. Esta oposición puede salvarse superando determinados obstáculos. Entre los medios para esta superación, el que más tiene que ver con el mundo simbólico

es el lenguaje. Por consiguiente, una conciencia crítica del lenguaje que nos circunda es imprescindible para la construcción de esa sociedad flexible que nos libere de la creciente y peligrosa *semantización del léxico*. En un determinado momento de la historia, el lenguaje se paralizó en una terminología descontextualizada, pero hoy se está desmoronando en algunos de sus estratos al producirse ese fenómeno de semantización. Las palabras, apareciendo en contextos inusitados o describiendo hechos inadecuados a su primitiva semántica, comienzan a cargarse de los nuevos contenidos, que cuartejan y deterioran el valor simbólico del lenguaje. «Influenciar los signos de los individuos equivale a encadenarlos con los más fuertes vínculos que haya creado el hombre o a colocar, por el contrario, en sus manos el instrumento más poderoso para la liberación individual y la reconstrucción social»¹⁷. De esta manera, como afirma Russell pensando en los peligros de todas las falsas concepciones de la educación, «la aspiración más puramente intelectual de la educación es el intento de hacernos ver e imaginar el mundo de un modo objetivo hasta donde sea posible, tal como es en sí, y no meramente a través del prisma desfigurador del deseo personal»¹⁸.

El hombre animal simbólico que transforma el mundo, que lo aleja o lo acerca con ese otro mundo o universo simbólico que es capaz de producir, puede hoy más que nunca ser manipulado por él. «Vivimos en una cultura de la imagen. El opio del pueblo es hoy la propaganda política, cultural, económica, cuya arma más eficaz y a la par más insidiosa es la de persuadirnos (después de tantos siglos de aparente liberación) de que los signos son las cosas...». «Los reyes eran antaño —escribe también Guiraud— los hijos de los dioses, que los enviaban sobre la tierra con la vid y el maíz; hoy los presidentes son las criaturas de

la televisión, descendidas a la pantalla entre los anuncios de margarina. Pero al menos comenzamos a saber que vivimos entre signos y a darnos cuenta de su naturaleza y de su poder. Esta conciencia semiológica podría llegar a ser, en el futuro inmediato, la principal garantía de nuestra liberación»¹⁹.

Notas

- ¹ L. O. Reznikov, *Semiótica y teoría del conocimiento*, Madrid, Alberto Corazón, 1970, pp. 171-2.
- ² C. Morris, *Signos, lenguaje y conducta*, Buenos Aires, Lozada, 1962, p. 260.
- ³ T. Luckmann, *Persönliche Identität in der modernen Gesellschaft*, en *Neue Anthropologie*, vol. III: *Sozial Anthropologie*, DTV Stuttgart, Georg Thieme Verlag, 1973, p. 182.
- ⁴ Cfr. *ibid.*, p. 183.
- ⁵ *Ibid.*, p. 193. Véase también Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *Die Gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit, Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a. M., Fischer, 1970, pp. 139 y ss.
- ⁶ Cfr. K. J. Narr, *Handbuch der Urgeschichte*, I, Berna, Francke, 1966; G. Clark, *Aspects of Prehistory*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1970.
- ⁷ Cfr. B. L. Whorf, *Language, thought and reality. Selected Writings of B. L. Whorf*, ed. de J. B. Carroll, Nueva York, Wiles and Sons, 1958. También D. Hymes, *Language in Culture and Society. A Reader in Linguistics and Anthropology*, Londres, Harper and Row, 1964.
- ⁸ S. K. Langer, *Esquemas filosóficos*, Buenos Aires, Nova, 1962, pp. 53-4.
- ⁹ *Ibid.*, p. 63.
- ¹⁰ K. Jettmar, *Die anthropologische Aussage der Ethnologie*, en *Neue Anthropologie*, vol. IV, Stuttgart, DTV Georg Thieme Verlag, 1973, p. 79.

- ¹¹ W. Labov, «The Study of Language in its Social Context», en *Studium generale*, xxiii, 1970, pp. 30-87.
- ¹² P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, París, PUF, 1962, p. 121.
- ¹³ W. M. Urban, *Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo*, México, FCE, 1952, p. 393.
- ¹⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 354
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 354.
- ¹⁶ C. Morris, *op. cit.*, pp. 263-4.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 267.
- ¹⁸ B. Russell, *Misticismo y lógica*, Buenos Aires, Paidós, 1961, p. 47. Cfr. también, y por referirme sólo a una obra clásica de las teorías sobre la ciencia simbólica, C. K. Ogden e I. A. Richards, *The Meaning of Meaning*, Londres, Routledge and Kegan, 1966¹⁰.
- ¹⁹ Pierre Guiraud, *La sémiologie*, París, PUF, 1971, pp. 121-2.

II

UNIVERSALES LINGÜÍSTICOS Y SOCIEDAD*

La teoría de la comunicación constituye, en nuestros días, un tema fundamental en los trabajos de lingüistas, sociólogos y filósofos. La posibilidad de esta comunicación se funda, sobre todo, en una antigua cuestión de la historia del pensamiento: los universales. Fuera de su planteamiento técnico, el problema de los universales puede expresarse en los siguientes términos: para que sea posible la comunicación humana han de darse unos ámbitos de coincidencia comunes a todo lenguaje que permiten precisamente establecer conexiones entre los comunicantes, sin las que sería imposible toda intelección.

La moderna lingüística ha recogido este problema, y concretamente en la gramática generativa ha adquirido importancia la búsqueda de unos «universales lingüísticos» que habían sido anunciados por Humboldt y tematizados, dentro de un fecundo campo psicológico, por Vygotsky, y que Chomsky ha destacado recientemente como una de las cuestiones centrales, sobre cuyo estudio pueden caminar la lingüística y la filosofía del lenguaje en una dirección positiva.

* *Boletín Informativo* de la Fundación Juan March, n.º 20, 1973, pp. 409-18.

El problema podría también, simplícidamente, expresarse así: ¿Existe una estructura profunda subyacente a todas las lenguas, que, al investigar su mecanismo, permitiese explicar el modo de funcionamiento de la mente humana? Este planteamiento ha originado una reciente polémica, que recuerda las discusiones sobre ideas innatas entre Locke y Leibniz. Parece, sin embargo, que la cuestión del innatismo ha de establecerse a un nivel distinto del que la polémica actual lo ha situado.

Es evidente que el hecho de que se hable de un aprendizaje de la lengua materna, debido al dinamismo de unos procesos creadores que de algún modo residen en nuestro cerebro, hace suponer la existencia de un acondicionamiento previo al hecho mismo del lenguaje, y en el que éste encuentra el cauce y el sustento. El descubrimiento de los «universales lingüísticos» sería la confirmación de estos esquemas mentales, que con bastante imprecisión suelen denominarse «ideas innatas». El problema, sin embargo, reside en una capa más profunda que la que metaforiza la expresión «innatismo».

El lenguaje es un producto de la comunidad humana. Cada individuo se encuentra inmerso, desde su nacimiento, en esa organización abstracta del mundo, a la que va a ir integrándose al mismo ritmo con el que su *bios* alcanza la plenitud de su desarrollo. De la misma manera que los ojos van acomodándose a la luz, el cerebro humano, en un proceso más lento, se conforma al sistema lingüístico, que percibe y racionaliza a medida que hace consciente su situación e instalación en la naturaleza y en el mundo. Por consiguiente, hablar, una vez más, de «ideas innatas» en el hombre es algo así como hablar de «manos innatas» u «ojos innatos». Las manos, los ojos, como el lenguaje, se han hecho en una larga respuesta funcional, que durante generaciones ha servido para en-

trar en contacto con el mundo y organizarlo. Es cierto que el lenguaje, como la mano, tiene distintos usos y que las lenguas tienen diversidades y homogeneidades, y que en aquello que se asemejan se podrían encontrar las estructuras del funcionamiento mental. Pero insistir en que, a pesar de las distintas gramáticas, hay unos «universales lingüísticos» es algo tan irrefutable y tan trivial como decir que las manos de todos los hombres tienen cinco dedos.

Lo importante es que la única diferencia, como la de las lenguas, radica en el hecho de que hay manos que manejan el torno, o el arado, o la pluma. Estas distintas posibilidades se deben al mundo real con el que tales manos se encuentran.

No sería, pues, inútil, en el espléndido desarrollo actual de los estudios sobre el lenguaje, rastrear la constitución de esos universales lingüísticos en la trama histórica que la sociedad, sus estructuras y superestructuras han tejido en cada vida humana y en cada comunidad.

En este esquema de recientes necesidades se explicita un planteamiento aristotélico que no ha sido suficientemente resaltado. Al comienzo de la *Política* (1253a 1), nos ofrece Aristóteles una famosa definición del hombre, trivializada ya por el uso, pero cuyo vigor ha aumentado con el tiempo: ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον (el hombre es, por naturaleza, un animal político). Un poco más adelante aparece también la otra definición: λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων (el hombre es el único de los animales que tiene *logos*, que habla). El contexto en el que ambas definiciones aparecen es suficientemente expresivo para descubrir cuál era en realidad la pretensión aristotélica y cuál era la topología exacta de su planteamiento sobre el lenguaje humano. Dice así: «Es evidente que la ciudad es una realidad natural y que el hombre es,

por naturaleza, un ser que vive en *polis*. Aquel que está sin ciudad es, por naturaleza y no por azar, o bien un ser degradado, o bien un ser superior al hombre; es como aquel a quien Homero echa en cara no tener “ni clan, ni ley, ni hogar...” Así pues, es patente la razón por la que el hombre es un animal político más que todos los otros, abejas o animales gregarios. Porque, como ya hemos dicho, la naturaleza no hace nada en vano, y sólo, de entre los animales, es el hombre el que habla. Sin duda que la voz (*phoné*) es señal de dolor y de placer... Pero la palabra (*lógos*) es para mostrar lo útil y lo dañino, así como lo justo y lo injusto. Esto es, pues, lo propio del hombre en relación con los otros animales; sólo él capta el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y otras cosas parecidas. Porque es la participación comunitaria de todo esto lo que hace la familia y la ciudad». (*Política*, 1253a 1-18).

El hombre se mueve, por tanto, en la retícula social, en cuyo entramado se da el carácter comunitario de su existencia. Esta retícula social actúa «políticamente», o sea, comunitariamente, en su manera de entender el universo abstracto del lenguaje, que ha ido configurándose precisamente en ese entramado. Su cerebro, por consiguiente, se ha constituido conforme al desarrollo de sus necesidades prácticas y al predominio que determinados ámbitos lingüísticos han ido alcanzando entre los diversos estratos que forman el sistema conceptual humano.

Este sistema conceptual en el que el hombre se encuentra cuando empieza a percibir un lenguaje es resultado del amplio proceso significado por el término *pensamiento*. Al analizar el desarrollo del comportamiento intelectual humano con los datos que poseemos puede adelantarse una definición de lo que parece caracterizar el fenómeno del pensamiento. Abandonando, una vez más, toda la complicada superestructura técnica con la

que frecuentemente se enmascara el contenido real de las cuestiones, cabe aceptar la definición del pensamiento como el reflejo generalizado de la realidad en el cerebro humano, creado por medio de la palabra y ligado al conocimiento sensorial del mundo y a la actividad práctica de los hombres. Pero, en un principio, pensar implicó «manejo de la realidad con finalidad e interpretación». Efectivamente, los estudios de prehistoria y arqueología nos permiten deducir que el pensamiento brotó de la necesidad de actuar sobre el entorno humano y modificarlo para moverse con más seguridad en él. La invención de instrumentos no fue otra cosa que la prolongación del poder de las manos, en un intento de asimilación o de dominio del entorno. Los estímulos para esta finalidad e interpretación de posibilidades surgieron de la necesidad de conservar la propia existencia.

En un estadio posterior, cuando el cerebro humano se encuentra ya ante un lenguaje constituido, pensar se define entre coordenadas parecidas a las anteriores, pero con mayor complejidad. Pensar es, en primer lugar, la instalación en la estructura lingüística y la actuación mental dentro de esa estructura. En segundo lugar, pensar es crear, o sea, adaptarse a situaciones nuevas partiendo de los esquemas de posibilidad que ofrece el lenguaje y, por supuesto, el mundo. Pero, además, pensar implica también la utilización del lenguaje como instrumento defensor o destructor de la vida, sintetizando en esta expresión todo el amplio dominio en el que se extiende el hecho de la comunicación humana, de sus logros y frustraciones, de su capacidad de desmitificación y liberación, o, por el contrario, de encerrarnos en una «cárcel lingüística» originada por el creciente imperio de la información. En este sentido, el sistema conceptual emanado del lenguaje descubre, una vez más, su enraiza-

miento sociológico, su ineludible carácter de instrumento de algo y para algo.

II

Más que en un universo de objetos, la mente humana se mueve, pues, en un universo de significaciones. Estas significaciones ponen de manifiesto que «el porvenir pertenece a una lingüística de la connotación», o sea, a una teoría del lenguaje que no abandone ninguno de los dominios que han actuado en la formación de esas significaciones.

En las páginas que siguen se intenta configurar, sobre el modelo de los sistemas de señales, otra serie de sistemas en los que aparecen diversos tipos de instalación en el entorno, y, por consiguiente, diversos tipos de estímulos para el pensamiento y, en definitiva, para el lenguaje.

La configuración de la mente humana se debe al complejo entramado que el contacto sensorial y práctico con el mundo, en función de nuestras necesidades, ha ido creando en el desarrollo de la especie. Las supuestas ideas innatas o los universales lingüísticos son el resultado de esa historia real, y en la actualidad tienen que ver con el mensaje genético, con la masa de información que de alguna manera ha llegado, a través de ese mensaje, al cerebro humano.

a) El primer sistema de señales, como es sabido, se sustenta sobre dos elementos: la percepción sensible y el objeto capaz de ser apprehendido por los sentidos. Es evidente que la primera posibilidad de contacto entre hombre y mundo ha tenido lugar en función de este esquema. Dentro de él, la selección del entorno ha ido marcando los campos de interés y, en un estadio posterior, la versión lin-

güística de estos campos de interés, o sea, los campos semánticos. La defensa de la propia vida, la solidaridad del grupo humano, las necesidades más elementales, debieron de ser las orientadoras de ese vínculo que necesariamente tenía que establecerse entre el hombre y la realidad objetiva.

En el curso de la historia, esta relación no ha desaparecido. A pesar de que el mundo ha sido modificado por la capacidad creadora del hombre, a pesar de que el lenguaje se ha intercalado entre nuestras percepciones y ha marcado determinados canales de asimilación e interpretación, en el fondo sigue subsistiendo esta originaria dualidad, mantenida al hilo de las más elementales necesidades: defensa de la vida y de los intereses vitales. Dentro de este esquema dual, conocer es discernir lo conveniente o inconveniente para el desarrollo del propio ser, y el lenguaje, que, como necesidad de comunicación y solidaridad, fue surgiendo en el hombre primitivo, debió reflejar de algún modo la lucha por la vida, en la que se expresaba una peculiar relación y tensión entre el hombre y las cosas. No sería aventurado pensar que el origen de esas posibles estructuras cerebrales, en las que, al parecer, se sustentan todas las teorías sobre universales lingüísticos, tuvo lugar en un lento proceso de maduración del cerebro humano, estimulado por el entorno hostil y amenazador. El primer sistema de señales establece, por consiguiente, las bases sobre las que comenzará a construirse el lenguaje.

b) En un estadio posterior de evolución, el sistema dual «hombre-mundo», relacionado por los sentidos y funcionando bajo el estímulo de las necesidades y situaciones anteriormente aludidas, adquiere una variante de gran importancia. Entre la sensibilidad humana y el mun-

do de objetos se intercala el lenguaje. El esquema inicial: sentidos-objetos se transforma en

A		B		C
sentidos	—	palabras	—	objetos
		(lenguaje)		(mundo)

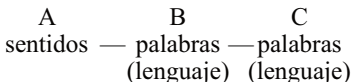
En este segundo momento, el lenguaje denota objetos, cosas. Su función significativa se satura plenamente con los objetos significados. No se puede precisar con exactitud si ha habido un lenguaje en el que las palabras que lo integran se correspondiesen exactamente con un mundo concreto de cosas, frente a las que cada una de esas palabras tuviese una mera función indicativa, como la palabra mesa indica esta realidad sobre la que escribo. Con todo, es claro que cada lengua tiene un gran número de términos, los llamados «nombres concretos», en los que sus significados radican precisamente en la orientación de su referencia a la realidad, y en el choque objetivo de esa referencia.

El mundo del lenguaje se percibe exactamente igual a como puede percibirse el mundo de objetos. El oído que escucha, entendiéndolos, determinados sonidos, la vista que recorre unos signos sobre un papel, son, como en el caso del primer sistema de señales, condiciones imprescindibles para que, de hecho, pueda darse el fenómeno del lenguaje. Pero así como el mundo de objetos, en el primer sistema de señales, parece constituir la meta final de la percepción en cuanto tal percepción, el lenguaje «concreto», en este segundo sistema, parece ser un simple medio que nos lleva a las cosas a las que realmente se refiere, y en las que se justifica, en principio, todo el proceso referencial.

En el fondo de este sistema, con tres elementos: *percepción sensible* – *lenguaje* – *cosas*, se repite el esquema dual del primer sistema: *percepción sensible* – *cosas*, al tener el lenguaje, en el nivel integrado por los nombres concretos, un carácter de medio hacia la realidad referencial y diluirse en esa función referencial. Con todo, el mundo que el lenguaje indica se presenta en un doble nivel; por un lado, el mundo de los objetos naturales; por otro, el mundo de los objetos «sociales», o sea, de aquellos que han surgido creados por el hombre y en función de sus necesidades. A su vez, el lenguaje comienza a presentar una cierta estratificación en el nivel mismo de su estructura referencial concreta. Términos que designan objetos naturales y términos que designan objetos «sociales» –por ejemplo, *león* en el primer caso, *mesa* en el segundo–, serían, por consiguiente, el correlato lingüístico de esa doble fila de objetos «naturales» o «sociales». Dejando a un lado el problema de los nombres «naturales» y de la posible arbitrariedad del signo lingüístico, los nombres «sociales» y los campos semánticos circunscritos por estos nombres están determinados por la historia de las distintas sociedades, por las clases que han ejercido el poder en ella y por las necesidades de las que eran expresión esos objetos, y que en cada momento venían marcadas por el hecho social.

El juego referencial queda ceñido siempre, en este segundo sistema, al contraste con la realidad y es, en el contexto de ésta y en la totalidad de sus referencias sociales, donde las palabras de este segundo sistema adquieren su pleno sentido y su inteligibilidad.

c) Hay un tercer sistema, en el que la estructura anterior se presenta de la siguiente manera:



Aquí la estructura referencial C no está constituida por el mundo de objetos sensibles, de cosas, sino por definiciones, por abstracciones y, en definitiva, por palabras. Los sentidos perciben, al leerlo o al escucharlo, un lenguaje que no es medio hacia una realidad objetiva. Para encontrar en última instancia lo que ese lenguaje significa tenemos que valernos de otros términos, ya que no hay *cosas nombradas* por esas palabras. Suele denominarse a este tipo de vocabulario «términos abstractos». Los diálogos platónicos, principalmente los de la primera época, son un ejemplo clásico de este nivel lingüístico. La pregunta por el «qué es» y la búsqueda continua de respuestas a este «qué es», difuminada siempre en el aire del no saber socrático, manifiesta la nueva y rica complicación que el lenguaje abstracto representa en el conglomerado de la simbología humana.

Sin embargo, las respuestas o definiciones, los «objetos lingüísticos» que sustituyen a los objetos reales («naturales» o «sociales»), presentan aún con mayor claridad el componente social que los constituye. En el caso de los diálogos platónicos, por ejemplo, las contestaciones que los distintos interlocutores de Sócrates dan a las preguntas de éste son «objetos lingüísticos» que, contruidos con el material de la lengua griega, van siendo elaborados por los personajes del diálogo. Esta elaboración, a pesar de su aparente automatismo, tiene lugar desde un largo proceso, en el que han actuado las siguientes motivaciones:

1. Intelectuales: inteligencia de la cuestión planteada; aceptación o disimulación del problema para solucionarlo o desecharlo.

2. **Éticas:** ingredientes interiores; herencia biológica, etcétera, que constituyen una personalidad. Concepción que cada individuo tiene de comportamiento humano en función de lo que entiende por bien o por mal y de los ideales que, por encima de sus propios intereses inmediatos, sea capaz de proyectar y reproducir en actos.
3. **Educativas:** ingredientes exteriores, que van condicionando comportamientos y mentalizando al individuo. Las reacciones lingüísticas, ante estímulos también lingüísticos, quedan canalizadas a través de los reflejos condicionados que han ido creándose por la educación.
4. **Sociales:** ámbito general de ingredientes exteriores, una parte de los cuales es la educación, y que en el orden lingüístico están compuestos por toda la amplia red de funciones comunicativas que constituyen el lenguaje. Estas funciones, sin embargo, no se limitan exclusivamente a un dominio informativo neutral. La información, en numerosos casos que no es preciso detallar, va encapsulada en una serie de motivaciones que, por los diversos tipos de presiones que la sociedad ejerce, modifica el comportamiento humano y configuran la vida. Esta configuración influye decisivamente en la coagulación social, o sea, en el horizonte de posibilidades que se ofrecen al hombre para realizarse. Las «ideas» de los hombres, sus esquemas mentales o sus «universales lingüísticos» son el resultado de los tipos de respuestas creados, a lo largo de generaciones, por el dinamismo de la sociedad, por las fuerzas que provocan y encauzan esos dinamismos y por las coagulaciones sociales subsiguientes, que estratifican la historia humana.

5. Políticas: dentro de la retícula social hay nódulos que determinan el haz de relaciones establecidas en el tenso entramado de la sociedad. El dinamismo social adquiere aquí, sobre todo en un orden externo, orientaciones y metas creadoras o esterilizadoras según los objetivos a los que ese dinamismo se encauce, las fuerzas que provoquen ese dinamismo y la capacidad que esos impulsos superficiales tengan para hacer perdurar sus presiones a lo largo del proceso histórico. Por supuesto que aquí no se trata sólo de un nivel lingüístico; pero es innegable que estos procesos, desde los más individuales, suponen siempre una comunicación que prepara, permite, determina o impide las distintas actuaciones reales. Sin comunicación lingüística no hay sociedad, y, por tanto, no hay vida humana, porque la sociedad no podría darse sin el sistema de signos, que amplían su dominio, y sin el sistema conceptual, que lo interioriza.

d) Un cuarto sistema, que por cierto pone de manifiesto un extraordinario interés en relación con los llamados «universales lingüísticos», podría esquematizarse así:

A	B	C
sentidos	— símbolos —	estructuras lógicas

Ya no se trata de lenguaje natural, sino de lo que se denomina, de un modo general, lenguajes artificiales. El elemento B de esta triple relación lo forman todos aquellos símbolos lógicos o matemáticos que establecen un cierto tipo de comunicación, ya que pueden ser percibidos o interpretados por el hombre. Sin embargo, el tipo de per-

cepción que requieren tiene características muy distintas de la percepción del lenguaje natural. El aprendizaje de los signos formales no brota de la incorporación del individuo, por su nacimiento, a una familia y a una sociedad. El lenguaje natural se transmite, de manera automática, por el hecho de esa incorporación, ya que es un elemento esencial para la existencia de la sociedad, de la que el individuo ha venido a formar parte. Por el contrario, los simbolismos artificiales no ocupan sino una parcela mínima en el ámbito de la comunidad humana y se cultivan exclusivamente en el estrecho recinto de la ciencia. Aunque el saber científico responda, de alguna manera, a la estructura general de la sociedad, su cultivo, a pesar de su extraordinaria importancia, no es condición indispensable, como ocurre con el lenguaje, para que exista la sociedad.

Pero, de todas formas, esos simbolismos son también un producto del hombre, y pueden por ello funcionar en su mente. Su modo de funcionamiento, sin embargo, no consiste en referirnos a una realidad objetiva y aprehensible; ni siquiera basta para justificar su sentido el explicarlo con palabras del lenguaje natural, como ocurre con los signos del tercer sistema. La estructura referencial de estos lenguajes artificiales la constituyen unos espacios lógicos, o condiciones mentales de posibilidad, que permiten que estos simbolismos tengan coherencia y sentido. Pero ¿por qué la lógica o la matemática producen esos enclavamientos que puede seguir la inteligencia en un largo proceso de abstracción significativa? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de este fenómeno exclusivo de la mente humana? Todas las filosofías de la matemática han fracasado, en parte, al pretender explicar este hecho. Lo que sí es claro es que este peculiar modo de lenguaje descansa en estructuras cerebrales, configuradas en un lar-

go proceso de abstracción y generalización que ha tenido lugar a lo largo de la historia.

Determinados pueblos, concretamente los europeos, han creado lo que podríamos denominar «ciencias formales». Esto es, indudablemente, resultado de la biografía intelectual de esos pueblos. Hay otro tipo de sociedades que por diversas causas han estado alejadas de ese proceso. Sin embargo, como el esclavo del *Menón* platónico, cualquier individuo de esas supuestas sociedades primitivas podría, en condiciones normales, llegar a familiarizarse con estos simbolismos. El cerebro humano tiene, por su propia estructura, capacidad para moverse entre el complicado universo de los formalismos de cualquier tipo. Lo cual quiere decir, entre otras cosas, que la inteligencia humana, madurando en campos alejados de aquellos en los que tales símbolos se producen, es capaz, sin embargo, de *asimilarlos* y, por tanto, interpretarlos. Los «universales simbólicos», o los recipientes categoriales a que Kant se refería, son acervos de la especie humana, que ha tenido, en su desarrollo biológico, idénticos estímulos, por muy distintos que hayan sido el horizonte y las posibilidades de ese desarrollo. Tal vez la identidad de esos estímulos es lo que ha permitido que la formación del cerebro humano tuviese la homogeneidad requerida, para que pueda hablarse de estructuras mentales semejantes entre las distintas lenguas.

e) Los sistemas de comunicación anteriormente mencionados, con excepción del primero, tienen como medio el lenguaje natural o artificial. Pero hay otra posibilidad de establecer un sistema que presenta analogías con el primer sistema de señales, y cuyo vehículo no es, fundamentalmente, el lenguaje, aunque pueda ir acompañado de componentes lingüísticos. El esquema de esta comunicación puede ser:

A	B	C
sentidos	complejos de colores, palabras, sonidos, etcétera; distribución del espacio, formas materiales	intereses sociales

Ejemplos del medio transmisor B pueden ser todo el amplio dominio que va desde la publicidad a las artes plásticas, al cine, etcétera. Sin llegar a la capacidad intersubjetiva del lenguaje y, en consecuencia, a su poder de abstracción, toda esta gama de mensajes supone un intenso proceso de «culturización», que depende en gran parte del grado de desarrollo técnico de la sociedad. La posibilidad de transmitir información, de cualquier tipo que sea, ha aumentado a medida que la sociedad ha ido creando necesidades. Ya no se trata, como en el primer sistema de señales, de proyectarnos inequívocamente hacia la realidad para, en relación con ella, utilizarla y dominarla en provecho de nuestra vida. Los nuevos mensajes provenientes de este complejo informativo responden, sobre todo, a las necesidades o pseudonecesidades de una sociedad que se interfiere entre el hombre y la naturaleza. El horizonte humano ya no lo constituye la naturaleza misma, sino los productos creados por la sociedad, y tras los que apenas se vislumbra el mundo. De la misma manera, la naturaleza humana, lo que el hombre es «naturalmente», queda también asfixiada por todo aquello que se le impone creadora o esterilizadoramente.

Este proceso de «culturización» tiene, indudablemente, un sentido, como lo tienen los mensajes a través de los cuales se comunica. Pero mientras el arte pretende, de algún modo, ampliar la sensibilidad humana, los mensajes de la publicidad o de artes sometidas a intereses concretos, no tienen otra misión que condicionar los comporta-

mientos en función de una determinada utilización pragmática de los mismos. El mundo artificial así creado se convierte en objeto de consumo; el hombre no utiliza esos productos completándose con ellos, sino que los devora, los aniquila. En este proceso de aniquilación se rompe la dualidad sujeto-objeto, en cuyo continuo contraste radican la tensión, la lucha, el dominio y el progreso que caracterizan la existencia humana. No hay, pues, relación dialéctica alguna; el consumo del objeto deja al hombre sometido al vacío de una nueva apetencia, pero sin haber avanzado un paso desde el estadio anterior. La aniquilación de objetos, en el panorama de la nueva sociedad, manifiesta siempre la pobreza de una existencia en la que únicamente pervive la apetencia de una nueva consunción, alimentada por esos mensajes que inundan diariamente nuestros cerebros, y que son imprescindibles para mantener esta situación artificiosa. Al mismo tiempo, para los que controlan la «fabricación» de esa forma peculiar de mundo, el proceso de consumo se convierte en «poder». Consumo y poder; aniquilación y fabricación de productos para ser aniquilados; pobreza y riqueza para empobrecer. Entre estas alternativas surge el mundo intermedio de esos mensajes, que actúan desde los eslóganes verbales hasta la selección de colores, imágenes, composiciones, sonidos, que interfieren la posible libertad humana para proyectarla, unilateralmente, hacia los productos que se le tienden.

No interesa ahora entrar en el análisis de este fenómeno, que en sí mismo podría ser positiva y creadoramente manipulado. únicamente hay que destacar la existencia de este nuevo tipo de comunicación, que conecta al hombre con ese mundo «fabricado» y que utiliza la experiencia secular del lenguaje natural para llevar a cabo sus mensajes. Pero este lenguaje no sirve para comunicar

a los hombres entre sí, sino para imponerse desde el horizonte de esa estructura de poder que fabrica las condiciones de posibilidad de un mundo inconsistente. La cultura ya no es objeto de contemplación y liberación, sino de posesión aniquiladora y de sujeción.

Todo este complicado mundo de mediaciones entre el hombre y lo que se pretende hacer con él se sustenta en lo que, de una manera general, se ha denominado «intereses sociales». Estos intereses pueden estudiarse con bastante exactitud, pero ahora no constituyen el objeto de este trabajo.

Los esquemas homogéneos de respuestas, o, por utilizar la terminología tradicional, los «universales lingüísticos», tienen su origen en el dinamismo histórico, brevemente aludido en las páginas anteriores. En este juego de estímulos y respuestas más o menos complicado se han ido solidificando, en el cerebro del hombre, determinados canales por los que, a través de un largo proceso de mentalización, discurre la actividad humana.

III

TIEMPO E HISTORIA*

I

En el estudio de la historia, junto al interés por descubrir y analizar el pasado, se ha dado también una cierta inquietud por encontrar en él sentido y orientaciones para el futuro. Aunque los planos de la temporalidad, que son en el fondo y desde un presente meras estructuras teóricas, se mezclan y complican, sin embargo, en esta complicación, la perspectiva del futuro, de lo porvenir, ha ejercido una función liberadora. Sin futuro, o sea, sin el horizonte de posibilidades dentro del que se realiza y determina el quehacer humano, sería imposible esa configuración de la vida que llamamos historia. La historia es función de ese horizonte de posibilidades ofrecido al hombre. Esta afirmación podría, a primera vista, contradecir la tradicional definición o idea de la historia como ciencia, estudio o consideración del pasado. Pero este pasado inerte, que el historiador visualiza con su labor investigadora, que describe para presentárnoslo tal como él lo ha visto, no sería plenamente transmitido si careciese del esquema organizador que la interpretación le presta.

* *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, III, n.º 2, 1969, pp. 23-38.

«La historia se hace, indudablemente, con los documentos, como el motor de explosión funciona con el carburante»¹; pero una historia de meros hechos, de simples datos, sería hoy tan incomprensible y absurda como la explotación de yacimientos petrolíferos sin la existencia de motores que alimentar.

Parece, pues, que el sentido de la historia humana no es la visión pasiva del hecho histórico, sino la actualización de ese hecho en el entramado total de sus conexiones, para atender a lo que el hombre ha expresado en él. Y esa atención es posible cuando se interpreta el transcurrir humano desde el pasado que lo proyecta, pero también desde el futuro que lo acoge y determina.

Antes, sin embargo, de aproximarnos al hecho histórico a través de su estructura temporal, y trazar algunas de las vías de acceso que mejor puedan conducirnos hasta él, conviene hacer algunas reflexiones generales en torno a este planteamiento. Estas reflexiones no pretenden exponer la cuestión, tan interesante por otra parte, de cómo han entendido su trabajo los historiadores desde Heródoto a Braudel y Lucien Febvre, por ejemplo; los teóricos de la historia desde san Agustín a Toynbee o Raymond Aron, sino simplificar una serie de problemas de cuya solución podría, tal vez, salir un renovador planteamiento.

La historia, tal como ha sido entendida por gran número de historiadores, consiste, fundamentalmente, en acercar el pasado a nuestro presente. Pero esta especie de resurrección del pasado aparece llena de dificultades. ¿Qué quiere decir resucitar el pasado? ¿Cómo puede hacerse presente lo pasado, lo sumido ya en el decurso irrepensible de la temporalidad? Y si por arte del historiador se llega a hacer presente otra vez lo pasado, ¿qué extraño modo de taumaturgia es éste?, ¿qué tipo de resurrección

ción?, ¿en qué se sustenta la presencia de lo pasado, la presencia de una ausencia?

La mayoría de los historiadores anteriores al siglo XIX no se plantearon estas cuestiones. Bastaba con que fuera posible narrar lo que había acontecido. Esta narración de hechos, más o menos reales, era efectivamente una resurrección; pero una resurrección, una vuelta a la existencia, muy peculiar. Lo que en realidad había existido como cultura, como política, como vida, quedaba reducido a lenguaje, que es, con todo, una forma de idealidad. Se nos *decía* cómo había *sido* el pasado. A través del lenguaje llegaba hasta nosotros como eco lo que había sido voz. En este lenguaje en el que el historiador resuscitaba el pasado tenían lugar, además, una serie de transformaciones:

a) El pasado era lo que ciertos documentos o monumentos descubrían. Esos restos del pasado hablaban un determinado lenguaje que el historiador, el técnico de la interpretación histórica, tenía que traducir. No era suficiente con señalarnos el monumento o el documento. Se nos tenía que indicar también la contextura real o ideológica que lo envuelve, y aquí es donde, precisamente, la historia parecía adquirir responsabilidad y dramatismo.

b) El pasado era lo real y lo imaginado. La falta de verdadera crítica, el bajo nivel de una conciencia medio adormilada aún, nos presentaba hechos en el mismo plano en que nos hacía ver mitos o teorías sin fundamento.

c) El pasado era lo *sido* y lo *querido*; lo que el historiador veía o creía ver, y, además lo que quería ver. La subjetividad se proyectaba sobre la obra histórica, no con la absorbente pasividad del que *entiende*, sino con la aberrante actividad del que *quiere*.

d) El pasado era la mirada del historiador que seleccionaba lo que le convenía, o lo que convenía a aquel para

quien trabajaba. En lenguaje más actual, lo que convenía a los intereses de la clase a la que pertenecía, o al grupo que, más o menos conscientemente, le presionaba.

Así encontramos una historia parcial y desgajada de la contextura total que le prestaba sentido. El hecho histórico se convierte, entonces, en un hecho anecdótico, singular, pintoresco muchas veces, irreal otras y, como dirán los historiadores posteriores, anticientífico.

Pero estas obras históricas son también ellas mismas historia. Cuando abrimos sus páginas –las páginas de Heródoto, de Eusebio de Cesarea, de Otón de Freising, de Maquiavelo y Guicciardini, de Hume, de Justus Moser, etcétera–, descubrimos en ellas las pretensiones, los deseos, la imagen del mundo que veían estos hombres y, en última instancia, la imagen del mundo que querían ver los hombres de su época. Ya no importa tanto la realidad de ese mundo pasado al que miraban, cuanto la luz y la sombra que proyectaban sobre él, y por qué la proyectaban.

Sin embargo, para poder aprovechar la obra de los historiadores anteriores y, en general, para que la historia llegue a ser un auténtico saber, hay que entrar en el siglo XIX, cuando surge la historia científica. Las obras de Mommsen, de Ranke, de Droysen son el testimonio, entre otros, de una nueva mentalidad. Al lado, pues, de una ingente labor investigadora, estos historiadores reflexionaron continuamente sobre su propia tarea. Este nuevo nivel en los estudios históricos era fruto de un nuevo nivel en la historia misma que había hecho posible «el reconocimiento del carácter histórico de la naturaleza humana. Este carácter histórico lleva consigo la idea de que los hechos no podían entenderse sino enlazados unos con otros; y este enlace se debía precisamente a la irreversibilidad del tiempo y al carácter formador del devenir humano»².

En el momento en que los hechos históricos comenzaban a interpretarse conexivamente, surgió el problema de establecer leyes que permitieran explicar y relacionar estos hechos; comenzó a plantearse seriamente la cuestión del carácter científico de la historia. ¿Podía la historia operar con la misma seguridad que la ciencia? ¿Era el saber histórico un saber científico? Este problema largamente debatido por historiadores, filósofos y científicos es hoy un problema, en parte, sin sentido y que sólo un positivismo de corto vuelo, y la ignorancia de los auténticos temas que preocupan hoy al pensamiento, hace que aparezca todavía como tema capital en monografías y revistas, planteado de modo realmente anacrónico. Tal vez sea ésta una de las más serias dificultades en el desarrollo de la mente humana. Mientras en cada época, en cada generación, casi en cada decenio, el frente de los conocimientos alcanza unas determinadas posiciones —las únicas que permiten que el saber científico verdaderamente lo sea—, hay siempre rezagados de la inteligencia, que, a gran distancia de las posiciones avanzadas, en un terreno ya conquistado y apaciguado, siguen manteniendo imaginarias y absurdas escaramuzas contra imaginarios y absurdos enemigos.

Con los comienzos de la historia científica se planteó ya en el siglo pasado el problema de las relaciones entre historia y ciencia. Si tuviésemos que reducir a un esquema esencial los términos de esa polémica podríamos expresarlo así: la historia es un saber sobre lo individual, mientras el saber científico lo es de lo universal; la historia se centra, para ser historia, en el hecho concreto; a la ciencia no le interesa, por el contrario, el hecho concreto sino para llegar a la ley. En consecuencia, la historia no puede aspirar a situarse entre las disciplinas científicas. Desde Aristóteles se sabía y se aceptaba que la ciencia

trata de lo general. La búsqueda de la ley, del comportamiento uniforme de la naturaleza y la materia, no tenía nada que ver con esta serie de hechos individuales e irrepetibles que constituían el entramado histórico. El mismo Aristóteles, en una página famosa³, nos había dicho que la poesía es más filosófica que la historia, porque la poesía habla de lo general, la historia de lo individual.

Aparte de este supuesto carácter individual del hecho histórico, que le impedía, según la vieja definición, elevarse hasta ciencia, hay otro componente de la historia que carece, al parecer, de toda posibilidad de adecuarse a un esquema científico: su no racionalidad. La historia, debido a lo imprevisible de algunos de sus derroteros, no podía presentar para el investigador un campo de leyes o conexiones racionales como parece que lo presentaba la ciencia. Y, sin embargo, estas supuestas derivaciones irracionales, motivadas por el error, la arbitrariedad, el azar, quedaban todas absorbidas en un plano superior que, efectivamente, podía explicar esa posible teratología histórica.

Aunque esta dificultad es la más llamativa y la que se presta a hacer especulaciones de diverso orden, la más grave es, sin duda, esa otra relativa al objeto del conocimiento y de la ciencia, y que ha recorrido la historia del pensamiento, desde los eleatas hasta Bergson y Einstein: ¿Tiene que ser inmutable, universal, el objeto del saber para que éste, verdaderamente, lo sea? Esta inmutabilidad y universalidad se refiere a aquello que es siempre idéntico a sí mismo, por no estar condicionado a las mutaciones de lo particular. Porque estas mutaciones de lo individual supondrían que el saber, en un determinado momento, es distinto del saber en un momento posterior. Por consiguiente, si la cosa sabida en el momento A es distinta de la misma cosa sabida en el momento B, quiere

esto decir que nada hay de común, no sólo en la cosa sabida, sino en el saber que sobre ella se tiene. Al ser, pues, distintos estos dos «saber»s, no alcanzan en ningún momento la teoría, y se mantienen en un plano inferior, de pura experiencia, sin conexión y armonía. De ahí que Platón intentase proyectar el grado supremo y verdadero del conocimiento hacia un mundo superior «ideal», que no estuviese supeditado a los cambios y alternativas de lo «real». Ahora bien, ¿no puede darse, entonces, un conocimiento con caracteres «universales» de lo que está sujeto al cambio? Estar sujeto al cambio quiere decir «ser temporal». Por supuesto que todo tipo de saber humano está, de una u otra manera, bañado en el plasma de la temporalidad; pero la cuestión es saber abstraer de esa temporalidad aquello que es objeto de ciencia, sin perder ninguna de sus características esenciales como tal objeto. Efectivamente, cuando el físico «abstrae» de la experiencia «temporal» de un fenómeno determinadas consecuencias no es lo importante la experiencia, sino su «abstracción». Precisamente porque esa abstracción es posible, es posible la ciencia. Ahora bien, si en esa abstracción se diluye el verdadero ser de una determinada realidad, la abstracción, como abstracción de una experiencia, es imposible. Aquí reside el problema de un tipo de saber que no puede abstraer de la realidad, porque no versa sobre la abstracción, sino sobre la realidad previa. Este parece ser el problema de la historia. En ella, la temporalidad no está concebida de manera metafísica, sino física. La temporalidad no es, por tanto, independiente de los fenómenos ni constituye el paisaje sobre el que éstos se proyectan, sino que es, sencillamente, la posibilidad de una constante evolución en el transcurso de la realidad. Estos fenómenos, en el caso aquí estudiado, son el hombre y sus obras, y la temporalidad referida a esto no es

más que la aceptación de la realidad en su esencial mutabilidad.

II

CONOCIMIENTO DEL PASADO

Es tradicional, como hemos visto, la definición de la historia como «conocimiento del pasado humano», o más concretamente como «el conocimiento científicamente elaborado del pasado»⁴. Esto por lo que respecta a la ciencia que, como tal, pretende estudiar el pasado. En cuanto a la «realidad» histórica, podemos provisionalmente entenderla como «una real y profunda mutación de la vida humana»⁵. Lo característico, pues, de esa temporalidad histórica radica, precisamente, en que es creadora de mutación. Esta es la razón de que no pueda hacerse abstracción del tiempo en la historia, ya que éste no es coordenada de la realidad, sino componente vital de ella. Pero el tiempo en la historia adquiere una concreta configuración. De la misma manera que el hombre histórico no es el hombre de la naturaleza, así tampoco el tiempo humano es el tiempo de la materia. El tiempo histórico es fundamentalmente «pasado», o sea, tiempo que se ha proyectado hacia el historiador, hacia el presente, bajo una forma de determinado relieve. El pasado no aparece ante nosotros sucediéndose sino «sucedido»; no como evolución sino «evolucionado»; no haciéndose, sino «hecho». Pero la experiencia de este pasado no se nos da en una visión total y homogénea. En ninguna parte puede el historiador tener experiencia «inmediata» del pasado, en todas sus posibles mutaciones y direcciones. El pasado histórico, al ser «pasado», no existe más que como «res-

to» de un presente. Este existir como «resto» significa, entre otras cosas, que el pasado tiene que ser «reconstruido» y, en consecuencia, que nuestro conocimiento de él tiene que ser un «conocimiento creador». «Conocimiento», porque la historia parte de los datos que le suministra el pasado, y sólo desde ellos y con ellos ha de ponerse en marcha; «creador», porque, al presentarse el pasado bajo la forma peculiar de «resto», el conocimiento histórico tiene que procurar el ensamblaje de estos «restos» en una estructura que los armonice y dé sentido.

La presencia del pasado tiene, pues, ese carácter fragmentario e individual que le hace estar ausente y presente al mismo tiempo. Ausente, porque su experiencia no es inmediata ni total; presente, porque el hecho de que pueda tener sentido hablar del pasado requiere un cierto modo de presencia. Esta doble perspectiva se conecta necesariamente con la otra dualidad implicada por el «conocimiento creador». El «conocimiento» tiene que ver con la «ausencia» del pasado; la «creación» con su «presencia».

El pasado es, para nosotros, la posible sucesión de unos determinados hechos, a los cuales sólo podemos aproximarnos a través del conocimiento histórico. Pero este pasado existe bajo diferentes formas. En primer lugar bajo la forma de *hecho*; en segundo lugar bajo la forma de *sucesión*. Por *hecho* hay que entender tanto las obras del hombre, cuanto el hombre mismo como realidad histórica; por *sucesión* hay que entender las mutuas conexiones a través de las cuales han tenido lugar los hechos; las bases reales sobre las que se ha construido; el sentido que han tomado en su evolución y despliegue. Ahora bien, el hecho y la sucesión que le sirven de estructura tienen distinta forma de existencia. Mientras el hecho llega hasta el presente del historiador, la sucesión no tiene otra existencia que la que el historiador, «a la

vista de los hechos», le otorgue. La *sucesión* se refiere, pues, al aspecto creador de la historia; el *hecho*, a su aspecto puramente «cognoscitivo».

Parece, sin embargo, como si el *hecho* histórico, al ser presente al historiador bajo la forma de documento, monumento, etcétera, dejase de pertenecer al pasado para integrarse en el presente. Pero esto es sólo apariencia. Lo que es verdaderamente histórico en el *hecho* no es su modo de presencia en el historiador —lectura del documento, contemplación del monumento—, sino su inscripción en el pasado. El hecho no comienza a serlo en la presencia que para el historiador tiene, sino en su ausencia, o más concretamente, en su continua referencia a un tiempo pasado en el que existió y comenzó a ser tal hecho.

El *hecho* es, pues, un hecho *sido*, y su origen no está en la conciencia del historiador, sino en un mundo actualmente inexistente. Los *hechos históricos* son, como hechos, íntegramente del pasado. El pasado se nos aparece, por tanto, entre sus hechos, y la dimensión de la temporalidad pasada alcanza en ellos su pervivencia. Por eso la temporalidad histórica se concreta en los hechos y éstos son los que imprimen a la historia su continuidad.

Los hechos pasados constituyen el fundamento de la historia, pero, al mismo tiempo, la presencia de los hechos para el historiador supone que, en ellos y a través de ellos, puede ampliarse la base de los conocimientos pasados y enriquecerse así la historia⁶. El pasado no se nos da como una totalidad cerrada, a pesar de su aparente o real conclusión. La misión del historiador no consistirá únicamente en buscar el sentido de los hechos dados, sino en ampliar lo más posible el horizonte del pasado. Si, efectivamente, el pasado está concluido en el presente, de modo que es de todo punto irreplicable, nuestra experien-

cia de él no está nunca concluida. Precisamente porque el pasado se nos presenta fragmentaria y residualmente, puede ampliarse siempre por el campo de hechos en donde lo conocemos. Esta ampliación ha sido concebida por los historiadores positivistas como la tarea esencial del historiador⁷. Pero no basta con la ampliación básica de los hechos, con la acumulación de hechos de la historia erudita. Si la historia es saber del pasado, esto quiere decir que el ingrediente temporal de los hechos históricos es esencial en estos hechos. O sea, no basta conocer *hechos*, sino que hay que conocer hechos pasados. El término *pasado* adquiere aquí un particular colorido. Por *pasado* hay que entender la «temporalidad» anteriormente aludida, y que constituye el hilo en el que cobran sentido y se estratifican los hechos. Sin embargo, no conviene entender esta temporalidad como producto de consideraciones abstractas y metafísicas. Por eso, la última parte de *Ser y Tiempo* de Heidegger, dedicada a estudiar la temporalidad y la historicidad, se mueve en un plano en el que se escapa la esencia de lo histórico. Heidegger, por ejemplo, nos dice, hablando de la constitución fundamental de la historicidad, que «sólo cuando en el ser del ente moran juntos la muerte, la deuda, la conciencia moral, la finitud..., puede este ente existir en el modo de destino individual, es decir, ser histórico en la raíz de su existencia»⁸. Tal vez, estos componentes que, para Heidegger, constituyen el «ser histórico», pudieran aprovecharse como coordenadas que ciñen la historicidad, pero con ellos no basta para captar su esencia. El pasado histórico está constituido por realidades, contrastes, tensiones mucho más «palpables» como diría York von Wartenburg⁹, que la muerte, deuda y libertad heideggeriana. En última instancia, todo esto no es más que formalización insuficiente de la «materia» histórica. Pero, además, con su

teoría de la muerte y el destino, el filósofo alemán pierde la historicidad del pasado, para proyectar al hombre hacia un mítico futuro, desarticulándolo de su propia historia¹⁰. Igual que en el pensamiento mítico, la historia queda diluida en un «pasado absoluto», que no necesita explicación y en la que no puede establecerse relación alguna entre ser y devenir¹¹. Cuando Heidegger intenta «materializar» el devenir histórico y poner en contacto al ser humano con otras fuerzas que lo configuren nos habla de un «destino colectivo», de una «lucha», etcétera, con terminología muy alejada ya de la realidad histórica, como la historia misma iba a poner de manifiesto pocos años después. La fenomenología había abandonado, al referirse al hombre, el campo de las «cosas», para refugiarse en el de los «mitos».

III

LA ESTRUCTURACIÓN DEL PASADO

El pasado histórico como «sucesión de hechos» se concreta en realidades mucho más elementales y, por eso mismo, mucho más profundas que «*die Macht des Geschickes*»¹². Para el historiador, sin embargo, esta «sucesión de hechos» se estratifica de diverso modo, en función de un principio de interés. Según esto, podríamos distinguir, en la consideración del pasado, los siguientes aspectos:

1. El pasado como estudio y clasificación de los hechos.
2. El pasado como establecimiento de las coordenadas temporales, en función de las cuales se establecen los hechos.

3. El pasado como coordinación de las influencias y relaciones entre los hechos.
4. El pasado como sedimento de las ideas y los movimientos culturales.
5. El pasado como verdad y como error.
6. El pasado como gestador del presente.

El primer aspecto tiende al descubrimiento y descripción de los hechos históricos. El conocimiento del pasado puede limitarse aquí a lo que se acostumbra a llamar «historia erudita». En ella el pasado se nos presenta como un vasto campo, en el que el historiador tiene siempre que descubrir, en anchura y profundidad, nuevos horizontes y límites reales. Pero, además, ha de establecer la jerarquía de los hechos descubiertos y esclarecer y analizar su estructura. El segundo aspecto pretende la clasificación de los hechos en coordenadas temporales, como primer paso imprescindible para establecer sus posibles influencias y dependencias. El análisis de los hechos no es aquí tan importante como su estratificación. Con esta estratificación se estructura el armazón de la historia, de manera que el pasado se nos va presentando bajo la forma de un cuerpo homogéneo y compacto, en el que se señala la sucesión como primer e imprescindible factor de interdependencia¹³.

El tercer aspecto permite abordar ya, como consecuencia del segundo, no sólo la mera sucesión mecánica, sino el problema de la dependencia y causación de los hechos. Sin embargo, aunque el establecimiento de coordenadas cronológicas es necesario, no hay que mantenerse dentro de un rígido esquema, según el cual el *post hoc* se convirtiese en *propter hoc*. La influencia de los hechos es, con todo, mucho más complicada que el simple preceder temporal. Precisamente porque los *hechos* humanos obe-

decen siempre a causas determinadas, no podrían éstos entenderse si no se intenta reconstruir sus auténticas motivaciones. La reconstrucción de estos hechos, o sea su conexión con una estructura armónica en donde adquirieran sentido y justificación, corresponde al aspecto *creador* que integra el conocimiento histórico, de la misma manera que el estudio y clasificación de los hechos parece que tiene que ver con el sentido puramente *visualizador* de dicho conocimiento. Ese aspecto creador no es, sin embargo, arbitrario, porque ha de atenerse siempre al apoyo que le presten los hechos. La «creación», en este caso, no consiste sino en una «re-creación» de aquella totalidad que constituye el pasado histórico y de la que los hechos son *restos*.

Pero la reconstrucción del pasado requiere tener en cuenta una característica de él, que nos lleva al cuarto aspecto, anteriormente apuntado: el pasado como sedimento de ideas y de movimientos culturales. Aquí, sin embargo, no se alude a obras literarias, monumentos, documentos, etcétera, ya que, en este caso, estaríamos moviéndonos en el campo de los hechos a que aludía en el apartado primero. Lo que interesa no son las obras, sino lo que se suele denominar «ambiente de la época», *Zeitgeist*, en el que se concretan ideas y actitudes, pero que él no se concreta ni se expresa, total y absolutamente, en obra alguna¹⁴. Las obras y los hombres son, más bien, expresión suya. Pero este *Zeitgeist* no es una extraña entidad mítica e inaprensible, sino que está constituida por todo el entramado real, o sea, social, religioso, político, económico, geográfico, etcétera, que constituye la totalidad de la vida histórica. Los *hechos* concretos, obras, monumentos, no son más que los hitos que marcan esas profundas, dinámicas estructuras, a las que, a través de esos hitos, hay que llegar. La realidad de esos sedimen-

tos de ideas es muy distinta de la realidad del hecho que es objeto de erudición o de descripción. Es distinta porque mientras el hecho llega *realmente* a nuestro presente, y lo podemos encontrar actuando sobre nosotros mismos —así, por ejemplo, el cuadro en el museo, el manuscrito griego, el documento histórico—¹⁵, ese otro tipo de realidad ideal y, al mismo tiempo, sedimentada, no se presenta directamente como hecho, ni llega *realmente* hasta el historiador. Sólo a través de los hechos podemos aproximarnos a esa realidad fundadora, que no ha llegado a convertirse ella misma en hecho, y del que los hechos son, parcialmente, su expresión. La conexión de los hechos con ese amplio horizonte del que brotan, y su exacta inserción en las verdaderas motivaciones, conducen a otro aspecto en la consideración del pasado histórico: el pasado como verdad y como error.

En este nuevo aspecto conviene distinguir dos cosas: primero, la verdad o el error de la historia real; segundo, la verdad o falsedad del historiador. El problema de la verdad o el error de la historia real no es fácil de plantear. Porque ¿qué quiere decir objetivamente verdad o error histórico? ¿Se puede hablar en la historia de verdad o error, objetivamente, desde «ninguna perspectiva»? ¿Podemos decir que Platón, por ejemplo, erró al querer establecer en Siracusa un modelo político, o Newton en su idea del espacio absoluto, o Spengler en su concepción de las culturas? Por supuesto que aquí hay que distinguir también diversos planos, porque parece que son tres tipos de errores diferentes. El error de Platón sería de orden práctico, el de Newton de orden teórico, el de Spengler, tal vez, de orden científico¹⁶. Pero si el primero y tercero podían haber sido considerados como errores en sus respectivas épocas, el segundo, el error de Newton, difícilmente habría sido descubierto entonces. Quiere esto de-

cir que la teoría de Newton era *verdadera* en su tiempo y ahora no? En manera alguna. Aparte de que esta cuestión tiene hoy, dentro de la más reciente filosofía del lenguaje, una clara respuesta, podría, en principio, afirmarse que todo error y toda verdad necesitan siempre una instancia superior ante la que contrastarse, y que en la época de Newton esa instancia superior era su propia teoría, que correspondía entonces con el momento más pleno en el desarrollo *sistemático* y *progresivo* de la Física. La vieja expresión «esto es verdad para aquellos tiempos» no es la manifestación de un velado relativismo, sino de la conciencia del evidente progreso que, con todas las limitaciones inherentes, lleva consigo la historia. Negar esto es negar la esencia de la vida humana misma. Precisamente el error o la verdad de una época debería medirse en función de la capacidad que tenga para superar en todos los órdenes —no sólo en el técnico— a la anterior. Cuando un pueblo no acomoda su paso a este progreso suele hablarse, entonces, de decadencia.

El caso de Platón y el de Spengler son diferentes. La instancia superior no está dada, en estos casos, sólo por la historia futura. En una misma época puede haber estratos intelectuales o culturales a distinto nivel. Incluso ideas de una época pueden haber sido *superadas* por épocas precedentes. La filosofía de la historia de Spengler no representa una superación de la de Hegel o Marx. Quizás en este caso pudiera hablarse de error y, sin embargo, ¿no tiene el supuesto error de Spengler raíces históricas y de «época» que lo justifican y sitúan en una perspectiva desde la cual podemos entender mejor el pasado? ¿Es que son verdaderas las tesis de Spengler? Ninguna instancia superior puede hacer que aparezcan como verdaderas, pero, a pesar de todo, se expresa en ellas ese sedimento de ideas, anteriormente aludido, que nunca llega a ser *he-*

cho, y que tantas veces condiciona la vida histórica. ¿Qué duda cabe también de que la Atenas de Pericles habría sido siempre superior al reino platónico de Siracusa? Pero es evidente que el error de Platón lo era desde la Atenas de Pericles, o tal vez, desde nuestra época; pero desde una posible historia sin instancias superiores, o sea, sin progreso, ese error platónico perdería toda su *verdad*, quizá su única verdad, cual es la de servir, en el mosaico del pasado, para captar el último y universal sentido de la historia, en la que se reabsorben todos los errores. Esto no significa que el error se identifique con la verdad, sino, sencillamente, que en el problema del error histórico hay que distinguir el aspecto subjetivo del objetivo; la vertiente de las intenciones de la vertiente de las realizaciones. Por lo que respecta al lado objetivo, al lado de las realizaciones, cualquier realidad histórica nos presenta una cara verdadera: la de su *existencia* histórica. El error es tan *históricamente* verdadero como la verdad. Lo que, sin embargo, le distingue de ésta es que mientras la verdad parece insertarse en un proceso armónico y global del organismo histórico, el error, por el contrario, representaría una desviación teratológica, dentro de unas posibles leyes de la lógica histórica¹⁷. Cuáles son esas leyes dependerá, en muchos casos, de la interpretación que de ellas haga el historiador. El problema de la verdad adquiere ahora una perspectiva distinta. Ya no se trata de la verdad de la historia, de la verdad de lo sucedido, sino de la verdad del historiador, que depende, en primer lugar, del mayor o menor conocimiento que tenga de los hechos, y, en segundo lugar, de la exactitud de las conexiones que entre ellos establezca. Este doble condicionamiento lo es, precisamente, por lo que la historia tiene de «conocimiento creador». Sin el conocimiento de los hechos el historiador no puede o no debe comenzar su labor; sin una

determinada actitud creadora, que conecta, armoniza, construye y orienta los hechos, el historiador no hace historia.

En un breve estudio de 1821, afirma Wilhelm von Humboldt¹⁸, que sólo una parte de lo sucedido en la historia es visible. Lo que en la investigación aparece está desgajado de la totalidad, a la que necesariamente habría que llegar, aunque no caiga bajo la observación inmediata. Por eso la verdad de la historia se apoya fundamentalmente en esa parte invisible que se añade a todo hecho y que tiene que poner el historiador. «Considerado desde este punto de vista, el historiador es activo y creador, no en el sentido de que saque lo que no hay, sino porque forma con sus propias fuerzas lo que no podía captar simplemente»¹⁹. La verdad histórica queda, según Humboldt, inclinada hacia el lado del historiador, que es el que tiene que «crear» la historia. Pero precisamente por ello, el historiador ha de afinar al máximo su sentido de la objetividad e imparcialidad, sobre todo al estudiar temas que se oponen a sus propias ideas personales, o, por el contrario, parezcan confirmar esas ideas. Si efectivamente, como quiere Marrou, «la historia es inseparable del historiador»²⁰, esto quiere decir que, por muy exactamente que se determinen los hechos, pueden siempre quedar deformados en la «conciencia» histórica, en el sujeto cognoscente.

Esta inseparabilidad del historiador y de la historia conduce a otro de los aspectos bajo el que puede aparecernos el pasado, a saber, como generador del presente. Aquí se expresa, una vez más, la continuidad de la historia. El presente en el que nos encontramos no es más que la continuidad del pasado. Si no se quiere tomar el término «pasado», en sentido muy general y, por consiguiente, impreciso, habría que restringirlo como hace Aron: «El pasado de mi *colectividad* lo descubro parcialmente en mí

mismo: cuando me intereso por él no obedezco a una simple curiosidad, no busco recuerdos o imágenes; me esfuerzo por descubrir cómo mi colectividad ha venido a ser lo que es, cómo me ha hecho lo que soy»²¹. Esta mutua implicación constituye uno de los motores de la historia. Sin ella no sólo no podría haber historia, sino ni siquiera vida humana²². Si la historia es inseparable del historiador es porque lo que somos es, sencillamente, lo que hemos sido. Pero esto nos conduce a una nueva perspectiva.

IV

CONOCIMIENTO DEL PRESENTE

El conocimiento del pasado no puede ser un conocimiento desinteresado y neutro, o, como ha ocurrido a veces, romántico e idealizador. Lo más radical y original del pasado es que *nos ha traído* a este presente. «La incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero no es, quizá, menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente»²³. Por eso no exageraba Croce cuando afirmaba que «toda historia es historia contemporánea»²⁴. Si, según los más arraigados principios de metodología, hay que partir siempre de lo más conocido y claro hacia lo desconocido y confuso, parece evidente que el conocimiento del presente puede servirnos de acceso al conocimiento del pasado. Sin embargo, esto no deja de presentar ciertas dificultades, porque la perspectiva histórica, la objetividad que presta la distancia, se opone, indudablemente, a la apasionada presión que el presente ejerce sobre nosotros: ¿Cómo llegar al pasado desde el presente, cuando parece que lo más inmediato y más próximo a nosotros es, por

ello, lo más impreciso? ¿Cómo conseguir claridad sobre el pasado, desde la supuesta y tantas veces sostenida incertidumbre del presente? El conocimiento del presente implica una pregunta previa: ¿Qué entendemos por presente? Husserl afirma que «todo tiempo es percibido como un pasado que termina en un presente. Y presente es un punto límite». Efectivamente, el concepto de *presente* se refiere a un tipo especial de realidad, a una realidad límite, cuya esencia es determinada por las otras dos realidades que colindan con ella: el pasado y el futuro. El presente es, pues, la terminación del pasado y el comienzo del futuro. El *ahora* del presente no podría concebirse sino como «*Vergangenheitskontinuum das in Jetzt terminiert*»²⁵. Esta es la razón por la cual el presente es, en cierto sentido, su pasado. En el fluir de la temporalidad, el presente puede marcarse por la incisión que en él hace el ahora. Pero esta incisión no tiene lugar más que en el flujo de la temporalidad, en el pasado del tiempo, que queda constituido como tal pasado con la incisión de ese «ahora». La fórmula de Müller-Armack expresa, traducida ya a términos históricos, esta presencia del pasado: «*alle Geschichte vollzieht sich in der Gegenwart*»²⁶. Este «cumplimiento de la historia en el presente» hace que no se pueda hablar de pasado como un concepto antagónico o, al menos, opuesto al de presente.

El presente del historiador no es el presente abstracto del «ahora», sino el largo presente de su situación histórica. ¿Qué quiere decir, entonces, conocimiento del presente? ¿Qué tipo de conocimiento del presente se exige al historiador? El viejo lema de la historia como *magistra vitae*, o como κτήμα τε ἐξ αἰεί / *ktêma tè es aei*, «un logro para siempre», se encuentra continuamente confirmado a lo largo de la historiografía. Dejando a un lado los múltiples ejemplos que podrían aducirse, basta reflexio-

nar en el hecho a que alude Wittram²⁷ de que más de la mitad de las tesis doctorales sobre temas históricos, que se leen en Estados Unidos tienen como tema la historia contemporánea. Esto quiere decir, entre otras cosas, no sólo que el conocimiento del presente es *ya* historia, o sea pasado, sino que, además, todo lo históricamente alejado se hace más interesante si puede conectarse con el presente. El conocimiento del presente es, pues, el «reconocimiento» de la propia situación histórica. Este reconocimiento implica, en muchos sentidos, el reconocimiento del pasado. Efectivamente, cuando se considera a la historia como un «continuo», en el que es imposible fisura alguna, ha de afirmarse necesariamente que el presente ha sido determinado tética o antitéticamente por el pasado. Bien es verdad que la historia es el «campo de la libertad», pero esta libertad es una libertad *histórica*, que se orienta dentro de unos límites humanos, y en el humano horizonte del tiempo.

El conocimiento del presente constituye un dato más en el que captar el ritmo de la historia, y en el que descubrir las diversas soluciones en las que se anudan los hilos del pasado. Pero esto nos lleva a otro aspecto en la consideración del presente histórico, al que se refiere R. Mondolfo: «La visión que tenemos de la historia pasada debe ser realizada por nuestro espíritu presente, por nuestra interioridad viviente en su forma actual, con sus intereses y problemas propios, diferentes de los de otras épocas. En otras palabras, no la vemos objetivamente en sí misma, sino a través de nuestra subjetividad»²⁸. Esta ineludible presencia de la subjetividad puede conducir a una falsificación del pasado por el presente, pero el que esto sea posible no significa que necesariamente tenga que darse esa falsificación. El historiador no puede por menos de historiar desde el presente, pero en él ha de

practicar una *epojé*, que le permita dejar entre paréntesis su propio yo²⁹.

Con todo, estas razonables opiniones de Mondolfo o de Kruger, que, por cierto, necesitan una revisión, dejan traslucir uno de los problemas fundamentales de la ciencia histórica y de cualquier tipo de formulación teórica: la relación de aquello que propongo como «lectura» de la realidad y la supuesta «realidad» misma. El moderno positivismo ha elaborado sobre este problema una serie de soluciones y planteamientos. Pero, en el dominio de la historia, esta cuestión aparece revestida de peculiares implicaciones. Efectivamente, el conocimiento del presente en la historia quiere decir, además, que es desde el presente desde donde se proyecta nuestra visión, análisis e interpretación del pasado. Pero, por supuesto, no desde un presente abstracto, sino desde el suelo mismo de la sociedad en la que el historiador se encuentra. Entonces, ¿es posible esa *epojé* de la que habla Mondolfo? ¿Qué quiere decir que el historiador se despoja de todo aquello que puede enturbiar su visión del pasado? En un primer plano de reflexión, es claro el significado de esta pretensión de neutralidad: que el pasado llegue a nuestro presente sin que se note la presión de ese presente, o sea, sin que en el lenguaje del historiador se cargue de adherencias extrañas a su pura presencia de hecho pasado y, por tanto, inmodificable. Quizá, la razón última de esta presencia inmodificada bajo la que debe aparecernos la historia sea la profunda contradicción que implica el que lo pasado —que, como tal, es algo ya acabado y, en consecuencia, inalterable— puede, absurdamente, ser modificado, confundido, desnaturalizado, en la visión, interpretación y expresión del historiador.

Pero esto nos conduce a otro nivel. Porque por muy aseptica que pueda ser, con ayuda de la tecnología histó-

rica, nuestra operación sobre el pasado es indudable que, a pesar de todo, sólo desde el presente es posible tender los brazos hacia él. La realidad del presente es ineludible. Aun en el caso del historiador que quiera realmente ser objetivo, semejante actitud implica ya una toma de posición. Porque hay temas sobre los que, a veces, se ve obligado el historiador, por imperativo de su entorno político, a esa profesión de objetividad. Ello supone un condicionamiento tan decisivo como el de aquel que ve unos determinados hechos históricos desde la óptica de una ideología o, en el mejor de los casos, de una simpatía. El impulso hacia esa neutralidad viene determinado, además, porque la materia que se estudia no es neutral, ya que en el fondo se trata de un planteamiento dialéctico, de una tensión entre dos fuerzas; en definitiva, porque la historia nos trae el eco de una lucha real en la que nosotros estamos también comprometidos, aunque queramos liberarnos «científicamente» de ese compromiso. Incluso cuando las cenizas de ese fuego están completamente apagadas, al traerlas a nuestro presente —piénsese, por ejemplo, en la guerra del Peloponeso, o en la conquista de las Galias— siempre es posible tomar un partido, destacar un hecho, deshacer un lugar común, aplicar una nueva metodología. Pero en esta obligada y científica manipulación de la materia histórica actúan ya nuestra formación, nuestra situación intelectual, la capacidad de percepción y la limpieza de nuestra sensibilidad. La materia histórica es materia humana. Su objetividad no se parece, en absoluto, a aquella con la que pudiera presentarse al físico el comportamiento de los electrones. La materia histórica del pasado es homogénea con la de nuestro presente, y el historiador revive la experiencia de su propio ser, de su propia sociedad, en la intensa analogía con que nos habla siempre cualquier época, cualquier suceso. Aquí reside la

fuerza del presente, porque siendo, en abstracto, un punto apenas aprehensible en el discurrir de la vida y de la historia, y no pudiendo delimitarse sino entre lo sido y lo porvenir, se extiende, por ello mismo, a lo largo de nuestro tiempo humano. El presente histórico es una breve escala de conciencia e inmediatez que hace el pasado al llegar ante nosotros, y que dura todo lo que dure el tiempo necesario para absorbernos totalmente. Por eso, las experiencias del pasado son, en un sentido muy concreto, nuestras experiencias. Por eso, si conocer el pasado es siempre conocerlo desde nuestro presente, conocer el presente no es más que dejar reposar el pasado en nuestra conciencia, y verlo constituirse en el cauce de la historia que se aleja.

V

CONOCIMIENTO DEL FUTURO

Sólo porque la existencia del hombre es histórica puede darse un conocimiento del futuro. Esto no quiere decir que ese conocimiento tenga carácter de necesidad, y que la *prognosis* histórica tenga que cumplirse en todos sus detalles, como se cumple a la perfección, en la realización del experimento, su propia teoría. Admitiendo, sin embargo, la continuidad de la historia, la íntima y profunda concatenación del devenir humano, se pueden siempre predecir determinadas orientaciones e incluso soluciones en la trama histórica. En este sentido tiene razón Jaspers, al afirmar que no puede darse conciencia histórica sin, de alguna manera, conciencia de futuro³⁰. Pero el futuro tiene que conocerse desde el presente y el pasado de la historia. No puede, por tanto, desgajarse de la his-

toricidad, proyectarlo ante nosotros y hacer que toda la historia y, con ella, el ser del hombre, se interprete desde ese futuro. Esto es lo que convierte en pura mitología a la concepción heideggeriana de la historia. «Si el destino individual constituye la historicidad original del *ser ahí*, entonces no tiene la historia su centro de gravedad ni en lo pasado, ni en el hoy y su conexión con lo pasado, sino en el gestarse histórico propio de la existencia, el cual brota del advenir (futuro) del *ser ahí*»³¹. Es cierto que la historia se proyecta hacia el futuro, pero esta proyección es puramente formal y abstracta; lo que puede haber de concreto o material en ella está dado por el pasado. La idea de Heidegger coincide, sólo aparentemente, con todas aquellas teorías que, desde Condorcet a Marx, conciben la historia como un progreso³². Pero este progreso no es, como en Heidegger, la idealización ciega de una utopía cualquiera, sino la seguridad de que la historia, como camino del hombre, tiene que ascender siempre en una continua superación de objetivos y fines. La experiencia del pasado que la historia nos ofrece encierra, al par, la proyección hacia el futuro. Cuando estudiamos el pasado histórico no podemos considerarlo como un bloque estático, sino como un continuo hacerse y constituirse. Esta constitución tiene lugar porque en lo que nosotros llamamos pasado se dio también la triple estructura de la temporalidad. En todo hecho pasado actuó, para constituirlo, un determinado futuro, hoy pasado ya para nosotros. De ahí que el bloque, al parecer, homogéneo del pasado esté integrado por los tres momentos de la temporalidad. Cuando comenzamos a analizar el pasado bajo esta triple forma, la historia se nos hace dinámica, y este dinamismo nos lleva a comprender una serie de factores que frecuentemente han sido olvidados. Una vez más descubrimos la ineludible necesidad de ac-

tualización, de interpretación que caracteriza al auténtico historiador. Al enfrentarse con un hecho surge, inmediatamente, en el presente del historiador el plexo temporal que lo constituye. Desde el momento en que analizamos el hecho histórico, vibrando en este continuo temporal de un pasado que lo empuja y lo nutre, y un futuro que lo configura y planifica, estamos enhebrando ese hecho en algo más que una ley científica; estamos superando el viejo tópico aristotélico de la ciencia y lo universal para descubrir la estructura fundamental de la historia y del saber mismo.

Analizada la historia con esta nueva óptica, su campo de visión se amplía y se precisa, y los restos del pasado adquieren una significación nueva, o al menos, una significación más real. La historia es, en este caso, como la ciencia, «no un tejido de hechos, sino una suma de relaciones».

En este punto, si seguimos sosteniendo la idea de una historia como progreso nos asalta, de nuevo, el problema de la objetividad. El historiador tiene que saber leer en el hecho histórico que actualiza en su presente las profundas corrientes que configuran el futuro, o desbrozar las sendas que quedaron abandonadas antes de caminarlas hasta el fin. El futuro es, pues, la posibilidad de continuidad, que puede ser orientada y concretada con la materia histórica más positiva y fecunda. El historiador es el vigía y alertador de ese movimiento de la historia.

A la esencia del futuro le corresponde el no poder ser experimentable y, por consiguiente, no tener base, como tal futuro, para una construcción teórica o para una interpretación. Y, sin embargo, en el conocimiento del futuro aparece un elemento esencial, que presta a todo planteamiento sobre este tema un firme punto de apoyo. El futuro no es objeto de conocimiento, sino de creación;

no es una estructura de la temporalidad, que se nos acerca pasivamente, sino que es algo que se construye; no es tema de conocimiento, sino horizonte de voluntad. Pero, precisamente, en función de esa posibilidad de poder ser realizado por los hombres de un determinado presente, la historia pasada adquiere una importancia decisiva, y nuestra manera de estar instalados intelectualmente en el presente, una dramática responsabilidad.

En este momento, tal vez nos encontremos sobre un nuevo horizonte de investigación, en el que se maneja un material más rico que el de la historia de Ranke o de Michelet. Los hechos, conexivamente estudiados, aparecen insertos en diversas estructuras, algunas de las cuales fueron desconocidas hasta hace poco tiempo: la estructura psicológica, la económica, la social. La historia surge entonces como verdaderamente es, como expresión total del hombre, de todos los hombres.

En unos años trágicos de la historia europea, un gran poeta alemán³³ señaló certeramente este nuevo horizonte:

¿Quién edificó Tebas, la de las siete puertas?
 En los libros están escritos los nombres de los reyes.
 ¿Es que fueron ellos los que arrastraron las piedras?
 La tantas veces arrasada Babilonia,
 ¿quién la levantaba otras tantas? ¿En qué casas
 vivían los albañiles de Lima, la resplandeciente?
 ¿A dónde fue, la tarde en que se acabó la muralla
 china, la gente que la construyó?
 La gran Roma está llena de arcos de triunfo,
 ¿quién los erigió? ¿Sobre quién
 triunfaron los Césares? La famosa Bizancio
 ¿sólo tenía palacios para sus habitantes...?

.
 El joven Alejandro conquistó la India.
 ¿Él solo?

César venció a los galos. Al menos tendría un
cocinero a su lado.
Felipe de España lloró cuando se hundió su flota.
¿Nadie más lloró en todo el país?
Cada página una victoria.
Pero ¿quién preparaba los banquetes?
Cada diez años un gran hombre.
Pero ¿quién pagaba los tributos?
¡Cuántas historias! ¡Cuántas preguntas!

La historia del futuro habrá de darles respuesta.

Notas

- ¹ H. T. Marrou, *De la connaissance historique*, París, Seuil, 1962⁴, p. 69.
- ² F. Chatelet, *La naissance de l'histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, París. Minit, 1962, pp. 13 y ss.
- ³ Aristóteles, *Poética*, 1451b 5 y ss.
- ⁴ H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 33.
- ⁵ G. Krüger, *Grundfragen der Philosophie, Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1958, p. 41.
- ⁶ Cfr. Johann Gustav Droysen, *Historik, Vorlesungen über Encyclopädie und Methodologie der Geschichte*, ed. de R. Hübner, Darmstadt, WBG, 1958³, p. 27.
- ⁷ Véase el planteamiento que de estos problemas hace H. I. Marrou, *op. cit.*, pp. 51-67.
- ⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*. Trad. de J. Gaos, México, FCE, 1951, p. 442.
- ⁹ Graf York von Wartenburg, *Briefwechsel*, Halle, 1923, p. 61.
- ¹⁰ Con este problema podría conectarse el hecho de que Heidegger, a través de su teoría del «olvido del ser», pretende

- «reformular» (!) el pasado histórico. ¿No suena a esto su «destrucción de la ontología»? Cfr. *Sein und Zeit*, pp. 19-27.
- ¹¹ Cfr. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, Das mythische Denken, Darmstadt, WBG, 1958, p. 131.
- ¹² «El poder del destino», M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 384.
- ¹³ J. G. Droysen, *op. cit.*, p. 147.
- ¹⁴ Cfr. B. Daval-S. Guillemain, *Philosophie des sciences*, París, PUF, 1950, pp. 33 y ss., al afirmar que la idea de una ciencia de hechos es contradictoria, ya que «la historia no es una suma de hechos, sino un tejido de relaciones».
- ¹⁵ En este sentido sí podría ser exacta la descripción que hace Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 380, de lo histórico de un objeto que «desde tiempo pasado» ha llegado realmente hasta nosotros. Ese objeto, a pesar de haber llegado a nosotros, es histórico y pasado, porque pertenece a un *mundo* dentro del cual funcionaba en un «plexo de útiles»; mundo que ya no es; sólo pervive de él ese objeto, como lo intramundano. La historia es, pues, esa pertenencia a un mundo sido.
- ¹⁶ Estas clasificaciones no pretenden, en ningún momento, determinar la perspectiva concreta, que podría servir de clave, para plantear y tratar de resolver un supuesto error histórico. Son clasificaciones muy generales, dentro de las que habría que especificar y analizar.
- ¹⁷ Marc Bloch, en su *Introducción a la Historia*, México, FCE, 1952, pp. 73 y ss., ha puesto de relieve un tipo de error histórico, intermedio entre el objetivo y el subjetivo.
- ¹⁸ *Über die Aufgabe des Geschichtschreibers* (*Werke*, 5 vols., ed. de Andreas Flitner y Klaus Giel, vol. I, *Schriften zur Anthropologie and Geschichte*, Darmstadt, WBG, 1960, p. 585).
- ¹⁹ W. von Humboldt, *op. cit.*, p. 586.
- ²⁰ H. I. Marrou, *op. cit.*, pp. 51 y ss.
- ²¹ Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Losada, 1946, p. 124.
- ²² Esto parece haber motivado el que Marc Bloch destacase en dos apartados de su obra «el comprender el presente por el pasado» y «el comprender el pasado por el presente» (cfr. *Introducción a la historia*, México, FCE, 1952, pp. 34-41).

- ²³ Marc Bloch, p. 38.
- ²⁴ Citado por Marrou en «Qu'est ce que l'histoire» en *L'histoire et ses méthodes*, publicado bajo la dirección de C. Samaran, París, Gallimard, 1961, p. 7.
- ²⁵ E. Husserl, «Continuo de pasado que termina en el Ahora». *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, ed. de M. Heidegger, Ralle, Niemeyer, 1928, p. 424.
- ²⁶ A. Müller-Armack, *Diagnose unserer Gegenwart*, citado por Reinhard Wirtram, *Das Interesse an der Geschichte*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1963, p. 7.
- ²⁷ R. Wirtram, *op. cit.*, pp. 7 y ss.
- ²⁸ R. Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1960², p. 94.
- ²⁹ Cfr. G. Kruger, Grundfragen der Philosophie, *Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1958, p. 43.
- ³⁰ Cfr. K. Jaspers, *Vom Ursprung and Ziel der Geschichte*, Frankfurt a. M., Fischer, 1955, p. 137.
- ³¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*. Trad. de J. Gaos, México, FCE, 1951, p. 443. Cfr. K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1960², p. 54, en cuya nota 1 se refiere a la crítica de G. Lukacs en la revista *Sinn und Form*, Berlín, 1949.
- ³² K. Löwith, *Mensch and Geschichte, Gesammelte Abhandlungen zur Kretik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, p. 157. Cfr. también, del mismo autor, *Weltgeschichte and Heilgeschehen, Die Theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer, 1953, pp. 15 y ss.
- ³³ Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke*, IX, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1967, pp. 656-7.

IV

NOTAS SEMÁNTICAS SOBRE EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA Y DE SU HISTORIA*

La historia de la filosofía no es sólo la expresión y el desarrollo del pensamiento, sino además una de las formas posibles en la que se describe la instalación del hombre en el mundo de las cosas y de las palabras. Esta expresión, en el tiempo, de las respuestas que los hombres han dado a los estímulos de la sociedad en que vivían se ha coagulado a veces en esos sistemas conceptuales llamados «filosofía».

A través del lenguaje en el que esos sistemas se comunican podemos encontrar las claves del funcionamiento del discurso filosófico y, lo que es más importante, de los estímulos objetivos a los que, de algún modo, ese discurso responde.

Sin embargo, un planteamiento erróneo ha hecho que la historia de la filosofía llegase a nosotros a través de unos «historiadores» que concebían su tarea como la descripción o exposición de unos núcleos teóricos o filosofemas en los que se sintetizaban las «opiniones» de los filósofos. Historiar el pensamiento de Aristóteles, Descartes, Kant o Nietzsche, si no se trata de una monogra-

* *Convivium*, Universidad de Barcelona III, n.º 46, 1975, pp. 83-108.

fia muy especializada, consiste en resumir lo «dicho» por estos autores, sin penetrar en las razones de su decir; sin analizar el sentido de lo que dicen, ni el contexto en el que se explica.

Incluso en el caso de monografías especializadas, la historiografía filosófica se ha ocupado, fundamentalmente, de tres planos:

- a) Trabajos eruditos en los que, manipulando las obras filosóficas y completando su estructura, se nos ofrecía *más* información para entender lo dicho.
- b) Interpretaciones que, desde distintas perspectivas, conjugan las obras de los filósofos, en elucidaciones que intentan dar resonancia especulativa a las proposiciones de los autores interpretados.
- c) Repeticiones escolares, absolutamente desprovistas de interés, en las que se resume el pensamiento de los filósofos en una serie de trivialidades consagradas por el uso escolar.

El presente trabajo pretende, con una vuelta a los orígenes del pensamiento filosófico occidental, hacer una lectura fluida de ese pensamiento, antes de que se anquilosase en los cauces terminológicos por los que después, necesariamente, habría de discurrir. Esta lectura será meramente indicativa. Va a partir exclusivamente del enfrentamiento con unos términos, para ofrecer el inicio de una perspectiva metodológica que puede resultar fecunda. A partir de esta revisión terminológica en la que se retrotrae el término a su originaria aventura como lenguaje, o sea a su situación en el campo semántico que lo alberga, podemos descubrir, en la ineludible ambigüedad de ese campo, los elementos no lingüísticos que lo constituyen y, por consiguiente, el mundo real que lo cerca y lo fecunda.

EL NACIMIENTO DE LA HISTORIA

Toda interpretación y, por consiguiente, también la filosófica, se apoya en el lenguaje, de ahí que el punto de partida de cualquier investigación tiene que situarse en el lenguaje mismo. ¿Qué quiere decir una investigación en el lenguaje mismo? Se trata, en nuestro caso, de un análisis semántico en el que la palabra puede devolvernos, a través de las conexiones con el paisaje lingüístico que la rodea, el contenido que encierra. El contenido de una palabra no es sino la posibilidad de referencia inequívoca a una determinada realidad, en principio, extralingüística. Esta referencia no presenta siempre un carácter uniforme y repetido, y la realidad extralingüística «inequívocamente» expresada varía en el curso de su evolución. Este cambio de los contenidos significativos de las palabras ha puesto de manifiesto no sólo el interés de un estudio diacrónico del lenguaje, sino también su original diacronía.

Antes, sin embargo, de que una palabra comience a vivir esa vida histórica en la que su significación, ampliándose o reduciéndose, experimenta constantes modificaciones, conviene estudiarla en el primer estadio de su evolución. El interés que esto puede ofrecer a la investigación radica esencialmente en el hecho de que es ese primer estadio el que condiciona las significaciones futuras por muy distintas que aparentemente sean de la original. En esa primera y originaria significación parece que se ocultan, como en una semilla, los posteriores brotes y ramificaciones.

Partimos de la hipótesis de que una palabra, sobre todo en aquellos dominios del saber construidos exclusivamente con el lenguaje, puede servirnos de punto de partida en el que, en primer lugar, se aumenta la información sobre el tema investigado, y, además, se libera al pensa-

miento de la dogmatización y paralización que impone una terminología reseca y vacía.

Hay que ejercitarse, pues, en escuchar este universo de voces, de textos que pueblan el mundo humano y que alimentan, de alguna manera, nuestra soledad. La terminología que ha llegado a solidificarse sobre el lenguaje necesita ser reducida a su lugar de origen, amplificada en el ámbito de experiencias humanas en el que surgió.

Ya en el pensamiento griego, prefilosófico y precientífico, encontramos palabras que representan el paisaje semántico del que va a surgir la palabra «historia». Hay dos textos fundamentales de Homero en la *Iliada*, en donde no aparece todavía ἱστορία/*historía* pero sí ἵστωρ/*histor*.* El primero de éstos dice así:

...ἔνθα δὲ νεῖκος
ὠρώρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνεΐκεον εἵνεκα ποιῆς
ἀνδρὸς ἀποκταμένου ὁ μὲν εὐχέτο πάντ' ἀποδοῦναι,
δήμῳ πιφαύσκων, ὁ δ' ἀναίνετο μηδὲν ἔλῃσθαι
ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἵστορι πεῖραρ ἔλῃσθαι.

Iliada, 18, 497-501

«...Allí había surgido una contienda y dos hombres pugnaban por la pena debida a causa de una muerte: uno

* En Homero la palabra aparece con espíritu suave, ἵστορι, ἵστορα, pues la pérdida en griego del fonema inicial original (que en algún momento aparece todavía anotado en algunas palabras con la letra digamma, *F*, y que en otras lenguas perdura escrito con *v* o con *w*, vs. *infra* p. 105) no exigía otra cosa. En el griego ático se presenta, sin embargo, con espíritu áspero, tal vez por influencia de la generación de una sigma sorda a continuación. Dado que ésta es la forma que se extendió, es la que generalizamos también en nuestra exposición, transliterando siempre la aspiración, como es habitual, mediante una *h*.

insistía en que había pagado todo tal como había declarado ante el pueblo. El otro negaba haber recibido nada y reclamaban acudir a un testigo (*hístōr*)». El pasaje homérico corresponde a la descripción del escudo de Aquiles, que comienza con la referencia a aquellas dos ciudades de hombres «dotados de palabra»¹. Es interesante observar que, a propósito de una de estas ciudades en las que los hombres pueden expresar su pensamiento, encontramos la palabra ἵστωρ. En el pasaje aludido se nos habla de una contienda entre dos hombres, que discuten sobre la pena que ha de pagarse por un homicidio. Ambos desean solucionar la cuestión con la ayuda de un testigo de vista (ἵστωρ). Este testigo, por haber visto y por atenerse a ello, es el único que puede dirimir la contienda. El saber que brota de un testimonio semejante tiene como fundamento la experiencia. Pero este saber no acaba en ella; su fuerza y su peculiaridad radican, precisamente, en que es un saber cuya principal misión no termina en su expresión o comunicación, sino en la solución de un problema para el que ese saber sirve de testimonio. Las palabras del testigo expresan lo que ha visto, pero, en esa expresión, lo pasado vuelve a adquirir, a través de él, una decisiva presencia. Su voz que testifica lo visto es, en el momento del testimonio, la objetivación y salvación de un momento irrepetible de la realidad. En la presencia del testimonio se recupera la ausencia del momento pasado o de la realidad perdida. El «haber visto» se convierte en «estar viendo». Lo pasado vuelve a recobrase, de modo nuevo, en el futuro. De esta manera el saber trasciende la órbita neutral del conocimiento, para adquirir riesgo y responsabilidad.

Lo mismo puede decirse del segundo texto de Homero (*Iliada*, 23,486):

ἵστορα δ' Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα θείομεν ἄμφω.

Aquí se trata de una discusión sobre cuál es el auriga que, a lo lejos, se ve venir en primer lugar. Ajax se opone a la opinión de Idomeneo diciéndole que su vista no le ayuda y habla sin saber lo que dice. No puede, pues, testimoniar lo que ha visto, porque su experiencia es insuficiente. Idomeneo entonces reclama el testimonio y juicio de Agamenón; él es quien tiene que dirimir la contienda. Aunque en el texto homérico no se afirma expresamente que Agamenón esté presente en aquel momento, no es difícil presumirlo, por varios pasajes del contexto².

Si se pide, pues, que decida es no sólo por su autoridad, sino porque, como *testigo presencial* de los hechos, puede decidir también sobre ellos. Su autoridad sirve únicamente de confirmación a la veracidad de su experiencia. Es indudable que ya en estos dos pasajes encontramos el núcleo significativo que –a pesar de los posibles cambios que haya podido sufrir la palabra– se ha conservado invariablemente.

Toda una serie de reflexiones, cuyo proceso no es preciso seguir, tienen que haber conducido a la formulación del término ἴστωρ. El origen de esta palabra es la raíz indoeuropea *Fid-* que ha dado en griego οἶδα (εἶδω) / *oida* (*eido*), latín *video*; antiguo eslavo *vidgeti* (ruso *videt*), «ver», gótico *witan* (en alemán *wissen*, inglés *wit*), galés *gwydd* (bretón *gouez*), «saber», sánscrito *veda*, el saber por excelencia³.

Vemos que en esta raíz se unen dos aspectos semánticos. Por un lado y en primer lugar, *Fid* ha dado *ver*; referencia inmediata a la realidad objetiva; por otro, indica una elaboración, o una subjetivación de esa experiencia, que se expresa en el significado de *saber*; tal como lo encontramos principalmente en las lenguas germánicas.

Desde el primer momento observamos que la simple captación visual de la realidad implica la estructuración de esa experiencia. El «ver» es, por lo menos, «saber que se ha visto».

De estos pasajes homéricos y del esquema etimológico podemos deducir también un carácter fundamental de esta palabra, y que Keuck⁴ expresa traduciendo ἵστωρ por «el que sabe: uno que por haberlo visto sabe algo; que estuvo presente en algún suceso; uno que, por ejemplo, vio cómo A mató a B, y que, por consiguiente, puede declarar en un juicio; o sea, el testigo». Esta idea de testigo y testimonio, a propósito de la interpretación de *hístōr*, no es, sin embargo, fruto de la investigación reciente. Ya en la antigüedad se descubrió en *hístōr* este carácter de testigo. Así los escolios, en el pasaje de la *Iliada*, 28, 486, anotan *hístōra* = *mártýra*⁵.

El hecho, pues, de la experiencia que, en determinado momento, tenía que servir para justificar un comportamiento o una realidad amplió semánticamente el contenido etimológico de *hístōr*; e hizo que esta palabra, además de la referencia a lo objetivo y, como tal, experimentado, encerrase el sentido de testimonio, de «dar cuenta» de lo visto, que habría de servir para fijarla terminológicamente.

Para alcanzar, sin embargo, el contenido significativo de la palabra en cuestión no sólo hay que ampliar su «núcleo conceptual», sino también el sentido marginal, el «valor afectivo» a que se refería Erdmann⁶.

Del nombre de agente ἵστωρ (*sciens*) surgieron: ἱστορέω/*historeo* (*sciens sum*), ἱστορία (*scientia*), ἱστόριον/*historion* (*viri rem scientis munus, i. e. testimonium*)⁸.

El verbo ἱστορέω significa, en primer lugar, ἵστωρ εἰμί/*hístōr eimí* «soy testigo» y, por consiguiente, no es ex-

traño que los escolios homéricos lo entendiesen en el sentido de μαρτυρέω / *martyreo* (dar testimonio). Quizá, como supone Snell, ha surgido de aquí la significación posterior de «narrar» (por haber sido testigo de vista)⁹.

En la tragedia, *historeo* significa «informarse», «preguntar por algo» (Esquilo, *Coéforas*, 678; *Prometeo*, 632, 963; *Siete contra Tebas*, 506)¹⁰.

Heródoto (I, 24) nos confirma esta significación en el pasaje en el que Periandro pregunta (*historéesthai*) a los marineros sobre la suerte de Arión. En este texto¹¹, Periandro pregunta a aquellos que pueden informarle con más precisión y veracidad sobre lo que desea saber. Aquí no se trata ya de la experiencia directa del hecho en cuestión, que es irrepetible y, por tanto, inexperimentable. Sin embargo, la única manera de aproximarse al hecho es preguntar a aquellos que tuvieron experiencia de él, o pudieron haberla tenido. En este tipo de saber que *historeo* introduce se encierra la pretensión de cantar la realidad de un suceso, a través de todo aquello que estuvo en relación con dicho suceso, en el momento de suceder.

También en Heródoto encontramos, por primera vez, el sustantivo *historié*¹². Ya al comienzo de su obra, en la primera línea hallamos esta palabra en el sentido de «investigación». «Esta es la exposición de lo investigado (*historié*) por Heródoto de Halicarnaso, para que no lleguen a olvidarse, con el tiempo, los hechos de los hombres, ni queden sin gloria las grandes y maravillosas hazañas realizadas tanto por los griegos como por los bárbaros; y entre otras cosas, las causas por las que guerrearon entre sí»¹³. Estas palabras, que parecen ser un escaeto programa metodológico, no sólo nos ofrecen el primer empleo del sustantivo en cuestión, sino que además se nos expresa en ellas el porqué del empeño «histórico»: «para que no permanezcan en *olvido* los hechos

de los hombres y para conocer las causas por las que guerrearon entre sí». Aparte de un presunto sentido pedagógico, aparecen en este pasaje dos ideas fundamentales: 1.^a) la pretensión de salvar la memoria del pasado; 2.^a) el buscar las razones y causas que explican ciertos acontecimientos¹⁴. Del primitivo y originario sentido de «testigo de vista», que quedaba todavía enmarcado en la órbita de la subjetividad, se va pasando hacia el aspecto objetivo. Hay, pues, un tránsito, desde el acto de mirar, de investigar, de querer saber, hasta el objeto de esa mirada, de esa investigación, en una palabra, hasta la ciencia que la realiza; en este caso, la Historia¹⁵.

De los primeros textos podemos, pues, deducir un triple uso del concepto «historia»:

- a) Investigación y exposición de lo sucedido.
- b) Las narraciones fabulosas insertas en el texto.
- c) La narración cuidadosa de la realidad que nuestros ojos ven¹⁶.

Alguno de estos aspectos predomina, a veces, sobre los otros, de modo que si Heródoto inserta en su obra narraciones fabulosas, esto no quiere decir otra cosa, sino que el sentido crítico y «científico» no era entendido por este historiador, tal como habría de serlo después por otros autores.

Ésta fue la razón de que la «historia» se confundiese frecuentemente con la erudición superficial¹⁷. De ahí que Tucídides evite la palabra *historía*, que tiene, para él, un eco de las fabulaciones más o menos reales de Heródoto.

Tal vez por eso, en ático, apenas se encuentra ya el término «historia»¹⁸. En Platón, lo encontramos en el *Crátilo* (437b), donde se da a esta palabra una curiosa etimología, y en otro pasaje, poco interesante, del *Fedro* (244c). Por último, en el *Fedón* (96a) aparece en un sen-

tido muy preciso, en el que resuena el eco de las investigaciones de los jonios. En este texto el término «historia» lo reproduce Platón como algo extraño, como un estadio primitivo de lo que después va a ser filosofía¹⁹. Este sentido de «historia» como conocimiento y estudio de la naturaleza, que va a llegar hasta la época moderna, adquiere con Aristóteles cierta fijeza terminológica²⁰. Sin embargo, no es tan homogéneo como parece el sentido de la palabra «historia» en Aristóteles. Es verdad que tal vez sea el autor que más usa este término, si lo comparamos con sus predecesores, pero su empleo deja ver ya la problematicidad y riqueza semántica de la palabra. Pierre Louis²¹ ha indicado los distintos contenidos significativos de «historia» en Aristóteles. Resumiendo, podemos reducirlos a cuatro:

1. Historia como narración de los hechos pasados.
2. Historia como investigación, búsqueda.
3. Historia como conocimiento, saber, etcétera.
4. Historia como tipo peculiar de ciencia.

Los textos más característicos del primer grupo los hallamos en la *Poética*. El primero de estos textos (1451b) habla de la distinción entre historiador y poeta, y, a propósito de la historia en Heródoto, nos dice que éste narra los sucesos pasados, destacando el hecho de que la historia tiene que ver con lo particular²².

Esto nos lleva al segundo sentido del término historia. Efectivamente, la investigación de los hechos tiene que ceñirse siempre al dato concreto, a la experiencia de lo real. Esta experiencia que, en la historia, por referirse al pasado no podía ser siempre inmediata «visual», como correspondía a la etimología del término, tenía, sin embargo, que limitarse en todo caso a lo objetivo y único, o

a aquello que como tal se ofrecía al historiador. De ahí que no sea exacta la traducción de una de las obras biológicas de Aristóteles, como *Historia animalium*, sino más bien «Investigaciones sobre los animales»²³.

El tercer grupo lo representa claramente un texto del *De coelo* (298b 2), que todos los intérpretes traducen por «conocimiento», mientras un pasaje del *De Anima* (402a 4) ha sido interpretado, sin embargo, de diferente manera. Así, Theiler lo traduce por *Erforschung*²⁴; Tricot por *étude*²⁵; Gigon, al fin, por *Erkenntnis*²⁶. Es evidente que en este pasaje la expresión *tes psychés historia* no podemos interpretarla como «historia del alma». Del significado originario de «ver» se ha pasado a una abstracción en la que se amplía y profundiza esa elemental función. «Historia» es investigación y conocimiento al mismo tiempo: investigación, porque ésta no es otra cosa que el descubrir sentido a aquella primera y visual observación; conocimiento, porque, como resultado de la investigación, la realidad investigada se nos aproxima, manifiesta y contextualiza.

Por último, en un texto de las *Investigaciones sobre los animales* (491a 12) se explica detalladamente cómo la historia es un saber sobre lo particular, y cómo se estructura metódicamente este saber. No es, sin embargo, la historia una *episteme*, ya que ésta trata de lo universal²⁷, y Aristóteles afirma expresamente que no puede haber ciencia de lo particular.

Otra distinción puede establecerse, además, para separar «historia» de *episteme*. La historia, precisamente, porque tuvo su origen en lo sensible y fenoménico, quedó siempre recluida en el campo de lo empírico, proyectada hacia el mundo exterior, hacia la esfera de lo visible. Por eso afirma Snell, con razón, que tanto «historia» como *gnosis* constituyen los dos únicos conceptos que, perfec-

tamente delimitados, formuló y legó a la posteridad la ciencia jonia, y que correspondían plenamente a su característica actitud intelectual²⁸.

«Sólo hay un pueblo y una filosofía en Occidente que haya podido sacar todos sus conceptos de la conciencia de la propia lengua». Esta opinión de Stenzel²⁹ responde exactamente a la peculiar evolución del idioma griego con respecto a su vocabulario filosófico. Efectivamente, en griego parece como si las más abstractas ideas se hubiesen formado ante nuestros mismos ojos. Este surgir de la concepción filosófica, que puede seguirse paso a paso a través del pensamiento griego apoyándose en el lenguaje, habría de ser la causa de que todos los términos filosóficos griegos estén enraizados en el mundo exterior, o sea, en la experiencia con este mundo.

Así ocurre con la palabra «historia». Sin embargo, aquí no tenemos un proceso de *concretización-abstracción*, como ha ocurrido en otros términos. «Historia» quedó siempre orientada hacia un cierto tipo de empirismo y sirvió de hilo conductor en el campo de la medicina, de la geografía, y, por supuesto, de la Historia³⁰. La realidad a que esta palabra apuntaba llegó a ser aquel tipo de conocimiento en el que, más que el objeto, se precisaba la «actitud informativa y observadora» del campo, apenas limitado, de la realidad exterior. Es lo que desde Aristóteles a Plinio se solía llamar *historia naturalis*³¹. Junto a la información y observación de animales, plantas, fenómenos de la naturaleza, aparecía también el hombre como objeto «histórico». Sin embargo, aquí se planteaban problemas característicos. La irregularidad y mutabilidad de los destinos humanos parecía que no podía alcanzar la fijeza y armonía de la ciencia. No es extraño, pues, que ya Sexto Empírico³² caracterizase a la historia como materia sin estructura, y que la búsqueda de lazos metódicos,

de conexiones racionales en el acontecer histórico, haya sido uno de los objetivos principales del historiador. Pero esta búsqueda ha trascendido siempre al nivel puramente experimental, para acabar insertando a la historia en una órbita teórica y filosófica, que indudablemente le ha otorgado un cierto colorido, pero que al mismo tiempo ha hecho olvidar, muchas veces, su carácter real.

LA TERMINOLOGÍA DEL SABER

Si en toda ciencia es necesario, a veces, examinar su desarrollo histórico hasta llegar a una clara determinación de su contenido y ver así los diferentes estadios de evolución y el posible progreso que a través de ellos haya tenido lugar, esta necesidad es aún mayor tratándose de la filosofía³³. El saber filosófico ha establecido muchas veces su estructura sobre bases extrafilosóficas, si es que pueden denominarse así los cambios históricos condicionadores de determinadas concepciones del mundo. Esta diversidad de estructuras ha sido la causa de que hayan surgido distintas concepciones de la filosofía, al parecer antagónicas, y cuyo antagonismo ha sido provocado no sólo por razones de índole histórica u objetiva, sino también, por el carácter subjetivo, e incluso «soteriológico» que, en algunos momentos de crisis, ha definido a la filosofía. Esta cuestión nos sumerge totalmente en la peculiaridad del saber filosófico, que permite aceptar, conservando casi siempre su esencial contextura, diversas y, al parecer, incompatibles modificaciones.

Pero antes de considerar esta variedad en la interpretación de la filosofía hay que estudiar el término «filosofía» allí donde surgió por primera vez y analizar así, en su origen, su auténtico significado. La vuelta, pues, a

Grecia para descubrir allí –como creadora del término y del concepto– el sentido de la filosofía, no tiene un interés meramente histórico que nos ilustre sobre los orígenes, donde se ha sustentado posteriormente todo el edificio de la filosofía occidental. La búsqueda de este término en Grecia tiene un interés mucho mayor y unos horizontes más amplios. Toda investigación terminológica que se funda en el pensamiento griego pretende, sobre todo, aproximarnos a la «*sprechbarste aller Sprachen*», como Nietzsche decía, a aquel idioma en el que más íntimamente unida estaba la palabra y «cosa» significada³⁴. Pero, además, el análisis del concepto «filosofía» en el pensamiento griego, donde alcanza una de sus cimas más elevadas por la fuerza y espontaneidad con la que surgió, no sólo pretende, a través de la investigación filosófica, precisar el contenido de ese término buscado, sino que intenta, además, descubrir en él todas sus resonancias e insertarlo en el contexto que verdaderamente le corresponde. Sin embargo, como es sabido, «filosofía», en Grecia, con anterioridad a una fijación terminológica del concepto, que tiene lugar propiamente con Aristóteles, es sinónimo de otros muchos términos, que aludían a una ocupación intelectual semejante, o a un parecido saber. Estos términos expresaban, más o menos precisamente, el primer contacto del pensar con la realidad, en cuanto tal, y pretendían, la mayor parte de las veces, encerrar en su significación una órbita teórica en la cual no funcionasen los tradicionales soportes míticos o religiosos, que, en un principio, habían sido la clave de su explicación. Precisamente por ello, todo estudio verdaderamente científico habrá de arrancar, sin duda, de un análisis de esos términos, entre los cuales surgió el de «filosofía», y que presta a éste su más auténtico e imprescindible paisaje intelectual. En esta terminología encontramos, por primera vez,

una original actitud teórica, a la que después nos habremos de referir.

a) *Sophía* (σοφία)

El concepto que ya antes de Platón y de Aristóteles expresa en Grecia un determinado saber, es el de *sophía*. En él se unían el conocimiento teórico y el práctico, y de su entrelazamiento había surgido un peculiar modo de «sabiduría». Así Diógenes Laercio, en el libro primero de las *Vidas* (I, 40), al referirse a los siete sabios, da mayor importancia a sus hechos que a sus dichos: «un hombre es lo que hace y no lo que dice». En esta concepción repercute, pues, el concepto homérico (II., 15, 412), en el que *sophía* es, concretamente, el arte de un carpintero; por consiguiente, *sophós* (σοφός) es el que sabe algo, el entendido en algo, así el médico en Píndaro (*Pit.*, III, 54), Sófocles (*Ajax*, 581), Platón (*Teet.*, 167b), el luchador en Sófocles (*Filoctetes*, 431), el conductor de carros en Píndaro (*Pit.*, V, 115), Platón (*Teag.*, 123c), el adivino en Esquilo (*Siete contra Tebas*, 382), Sófocles (*Antígona*, 1059, *Edipo Rey*, 484), Eurípides (*Ifigenia en Tauris*, 662), *Empédocles* (frag. 146 D). Esta relación de *sophós* con un conocimiento práctico lleva consigo al que esta palabra aparezca unida, muchas veces, a otras que se refieren frecuentemente al trabajo manual (cfr. Sófocles, *Antígona*, 365). Estos conceptos estaban relacionados íntimamente. Sin embargo, *sophía* fue adquiriendo, desde un principio, un significado más intelectual (cfr. Píndaro, *Pit.*, IV, 295) que el de *techné* (τέχνη) tal vez porque los «oficios» a que se refería eran más elevados que el del simple *technites* (τεχνίτης)³⁵. Pero, incluso en Aristóteles, encontramos este concepto en su primitivo sentido, cuando en la *Ética Nicomáquea* (1141a 7 s.) nos dice que *sophía* se inserta propiamente en la órbita de lo práctico; así Fidias y Po-

liceto serán *sophoi*. Por consiguiente, con la palabra *sophía* no se pretende decir otra cosa que la perfección de un determinado arte.

Este concepto, sin embargo, experimentó una evolución. La existencia de otros términos para expresar lo meramente práctico hizo que, poco a poco, *sophía* fuese convirtiéndose en un concepto superior, a medida que el trabajo manual iba adquiriendo una peculiar conformación en la obra de arte, y la aristocracia griega y su ideal de la cultura iba dejando reducido al plano ético y social la antigua y más general significación del término.

El esquema de esta evolución lo encontramos claramente expreso en Aristóteles, según nos transmite Juan Filopón en su comentario de la *Introducción a la Aritmética* de Nicómaco de Gerasa (ed. Hoche, Leipzig, 1864, II a). En el primer momento de esta evolución significa *sophós* algo así como trabajador manual, técnico, experto; en el segundo momento, sobre la base del primero, pasará a significar artista. Un tercer estadio recogerá lo que de intelectual implicaban los dos primeros, y así *sophós* significará «sabio», pero sabio no en el sentido de experto en algo concreto y material, sino en un sentido abstracto, relacionado con *theoría* (θεωρία). Posteriormente y en cuarto lugar, significará *sophós* «filósofo de la naturaleza», hombre dedicado a preguntarse por las razones de los fenómenos naturales, tomando como punto de partida sólo los datos que esos mismos fenómenos presentan. Por último vendrá a significar «metafísico»; el objeto de su especulación serán «las cosas divinas y las celestes»³⁶.

La evolución del término presenta en sus dos extremos, pues, un paso evidente entre un momento originario, en que se identificaban el «saber» y lo «sabido», de forma que, por tratarse de algo material, era fácil deducir el con-

tenido de esta sabiduría, y un momento final, en el que, al irse descargando de contenido material, fue adquiriendo una significación cada vez más pobre de contenido, dando paso a otros conceptos, que caracterizaban con más precisión las nuevas tareas intelectuales. Pero, precisamente por esa constitutiva abstracción, que, incluso en su primera época, acompañó al vocablo –al poder significar diversas especificaciones del saber– *sophía*, fue un término que, en el transcurso del pensamiento griego, tuvo la posibilidad de adaptarse a ciertos tipos de conocimiento y, sobre todo, de llenarse de contenido teórico y de constituir el concepto que había de llegar a ser, en Grecia, el momento más elevado del pensamiento teórico: la filosofía.

b) *Gnome* (γνώμη)

Otro término que caracteriza un tipo de conocimiento que después habría de incluirse totalmente en la filosofía es *gignosko* (γινώσκω) y sus derivados *gnome-gnosis* (γνώσις). En los primeros pasajes, en los que aparece este verbo, en Homero, lo encontramos unido a otras palabras relacionadas con el campo semántico de «ver», así, por ejemplo, *Iliada*, 3, 234-235; 11, 111; 17, 334; 22, 356. Esta relación, que por primera vez encontramos en Homero, nos hace suponer que el término se refiere a una *esfera de significación*, apoyada en la captación visual. Efectivamente, los griegos comenzaron a desarrollar una vida intelectual o filosófica no a partir de la conciencia, del yo, sino de la realidad externa, aprehendida a través de los sentidos. No es, pues, extraño, que los primeros términos que habrían de adquirir posteriormente contenido eminentemente abstracto conservasen, en un principio, esta íntima conexión con la esfera concreta, de donde brotaron. Así, la «destreza manual» en *sophía*, el «oír» en

syniemi (συνίημι) y el «ver» en *gignosko* son el fundamento para el posterior significado de estos términos.

Sobre todo en *gignosko* –y de ahí la fecundidad de este término para el pensamiento filosófico– estaba patente la unión de las esferas subjetiva y objetiva. Al tener conciencia del acto de ver se pasaba insensiblemente de lo puramente fenoménico a lo transfenoménico; de lo físico a lo metafísico. Como ha observado Snell³⁷, cuando encontramos este verbo en los presocráticos podemos interpretarlo siempre como «conocer realmente lo que una cosa es» (véase, por ejemplo, Heráclito, frag. 5, 17, 57, 86; Parménides, II, 7; Empédocles, IV, 8; Anaxágoras, V, 8).

Para los presocráticos, *gnome* significaba fundamentalmente «inteligencia»; así, por ejemplo, Heráclito, frags. 41 y 78. En los escritos hipocráticos predomina la significación de «conocimiento» –que también aparece claramente en Demócrito, frag. 11–. Precisamente la medicina se prestaba a esta unión de lo teórico y lo práctico; en ella la teoría se apoyaba o pretendía apoyarse en la experiencia. *Gnosis* tiene un marcado sentido activo, verbal, como la mayoría de los términos en *-sis*. No podría, pues, traducirse con el sentido de «sentencia», que Aristóteles da a *gnome* (*Retór.*, 1394 a). Al ser un término posterior, se cargó de un contenido eminentemente teórico, sin el sabor arcaico que presta a muchos términos de la filosofía griega ese primer momento que encerraba no sólo el aspecto intelectual, sino el intuitivo y visual. Así encontramos, por primera vez, este término en Heráclito, al comienzo del fragmento 56, refiriéndose al conocimiento de lo que aparece ante nuestra vista.

c) *Episteme* (ἐπιστήμη)

Esta palabra, que encierra un concepto fundamental en la terminología filosófica griega, ha sido muy bien estu-

diada por Schaerer³⁸. La conclusión que saca de sus investigaciones es la de que *episteme* significa el conocimiento *claro y seguro* de un *objeto*. Parecida es la opinión de Schmidt³⁹, para quien este concepto implica:

1. Existencia de un objeto exterior.
2. La consideración atenta de este objeto por el sujeto conocedor.

Pero, más que destacar estos aspectos, que son fruto de un análisis eminentemente «terminológico», y, por consiguiente, considerado ya como resultado de una evolución que ha sufrido determinadas inflexiones, y en las cuales puede no haber dominado, por diversas razones, el contenido más original, interesa, sobre todo, descubrir el núcleo primitivo que coincidirá, en gran parte, con el de *sophía*. Así, los primeros ejemplos del verbo *epístamai* (ἐπίσταμαι), del que se origina el sustantivo en cuestión y que encontramos en Homero, tienen el significado de «poder», en el sentido de «fuerza física» (*Iliada*, 16, 142) o en el de «fuerza moral» (*Iliada*, 13, 223). El significado del verbo se mueve, por tanto, en la esfera de lo práctico. Pero aquí mismo empieza a surgir el sentido que predominará posteriormente. Hay una relación entre sujeto y objeto que no es arbitraria o casual; el objeto experimenta una cierta modificación o alteración, en virtud de esa relación con el sujeto que obra en función de una estructura, sobre la que hace recaer el fundamento de esa relación. En el ejemplo homérico, «poder luchar» no significa sencillamente «luchar». Este término es el hecho objetivo, el resultado, la acción abstracta⁴⁰.

«Así pues, mientras *oida* significa la “captación” de una cosa en la memoria, *epístamai* apunta a la esfera del “poder”, y está aún llena, en su sentido originario, de actividad práctica»⁴¹. De ahí que esta palabra no signifique

el saber de algo, sino, más bien, el conocimiento que posibilita una actividad⁴².

Antes de la rigurosa diferenciación terminológica de Aristóteles podemos precisar el sentido de *episteme* como el lado teórico de una actividad práctica; la síntesis que brota de determinadas experiencias; lo que llegamos a saber de las cosas como resultado de manejarlas. Naturalmente esta unión de lo práctico y lo teórico seguirá conservándose, a pesar de todas las modificaciones, en la filosofía ática.

d) *Sýnesis* (σύνεσις)

El verbo del que surge el término *sýnesis*⁴³ tiene el sentido de percibir algo por el oído y seguir «mentalmente» esta percepción (por ejemplo, *Iliada*, 2, 182). Implica, una vez más, la referencia al mundo sensible, aprehendido por los sentidos. Pero esta referencia deja ver un predominio del lado objetivo sobre el subjetivo, de modo que *syniemi* (συνίημι) no significa tanto el hecho de *pensar* o captar *intelectualmente* el objeto, cuanto el *objeto mismo* como determinante de esa relación intelectual. De ahí que, en Homero, fuese la *palabra*, como *objeto elaborado* intelectualmente, originadora de esta peculiar intelección, que expresaba un modo de unión entre el ámbito real y el ámbito mental. Pero esta misma referencia a la palabra hablada como objeto de la acción verbal fue causa de que evolucionase el significado del verbo, hasta tener el sentido de «comprender». Efectivamente, la palabra aprehendida a través del oído presentaba una estructura y armonía que, como objeto, sólo podía existir en tanto en cuanto su objetividad fuese reconstruida por el hecho de ser oída y, por consiguiente, entendida. Era, pues, una objetividad que, basada en el acto de hablar y en el de oír, llevaba consigo el que su *realidad* consistiese, precisamen-

te, en la estructura racional que le prestaban las dos «inteligencias» para las que la palabra vivía en el momento del diálogo o la comunicación⁴⁴.

Esto confirma lo anteriormente dicho sobre el carácter de la objetivación que *syniemi* implica, porque en el idioma no comprendido las palabras no alcanzan su carácter de *realidad*, de «objeto», puesto que carece de un elemento fundamental: el sujeto que *oye y estructura armónicamente* lo oído. La palabra no entendida pierde así su *significado*, su posibilidad de apuntar dentro de la conciencia a una realidad extraverbal y, por consiguiente, extrasubjetiva.

Frente a *gignosko* representa *syniemi* un mayor antropomorfismo, ya que el sustento de la estructura objetiva no descansa en una cierta constitución armónica pero material del objeto y capaz, por consiguiente, de sustentarse en sí mismo, sin necesidad de la mente, sino, más bien, en la relación inmediata a ésta. Por eso, en *syniemi* hay un mayor grado de elaboración intelectual, puesto que el objeto es tal objeto, precisamente, por esta relación con la razón, como armonizadora.

Así, en los presocráticos encontramos este verbo significando la captación de algo realizado de una manera intelectual. En el fragmento 1 de Heráclito hallamos el adjetivo ἄξύνετοι*/*axýnetoi*, en relación con oír y, por tanto, con la primitiva significación que anteriormente he-

* En el griego jónico de Heráclito la grafía con la consonante doble ξ (*xi*) denota la conservación de un grupo inicial (la α de aquí es privativa) que se redujo más tarde en ático, como lo indica la grafía con σ (sigma): α-ξύν-ετοι / α-σύν-ετοι. El preverbio (prep. y adv.) ξύν/σύν significa acompañamiento, simultaneidad, armonía y también unión, como se verá más adelante.

mos mencionado. *Axýnetoi* adjetiva a ἄνθρωποι / *ánthropoi* y se refiere negativamente a logos. Implica, pues, una carencia de comprensión del logos, ya se interprete como libro, palabra, sentido, etcétera.

Este fragmento repite la temática del fragmento 50, donde también se refiere Heráclito al logos que puede ser oído. En lugar, sin embargo, de *axýnetoi ánthropoi* encontramos aquí ya un concepto positivo, expresado por *sophós* y que, por consiguiente, coincide en su órbita de significación con *synetós* (συνετός).

También en relación con logos encontramos en el fragmento 51 la forma verbal *xyníasin*, con el sentido de comprender la *unión* que subyace a una aparente diferencia.

Con el sentido de inteligencia, razón, encontramos el término en Demócrito, fragmento 183, donde expresa una característica del saber típica de la persona anciana, y por consiguiente, parece fundamentarse en la experiencia. Demócrito, sin embargo, y apoyándose en el hecho de que, a veces, el anciano no es razonable, deduce que la *sýnesis* no será sólo resultado de la experiencia, sino que provendrá, más bien, de una educación oportuna y de la naturaleza, «porque el tiempo no enseña a pensar».

En el fragmento 181 de Demócrito, *sýnesis* va unido a *episteme* y ambos términos especifican un verbo, que se refiere a la actividad práctica del hombre. *Sýnesis* está aquí próximo también a un saber dictado por la experiencia y formado sobre la base de la tradición oral.

En *sýnesis* se ha querido ver también el aspecto puramente teórico de la *techne*, referida, principalmente, a la medicina. Sobre la experiencia o el manejo de la realidad que expresa *techne* se iba levantando, lentamente, un cierto sistema sostenido, sobre todo, por relaciones que no

venían directamente de la experiencia, sino del contraste con experiencias ya tenidas y *recordadas*.

e) *Máthema-máthesis* (μάθημα-μάθησις)

El verbo *manthano*, del que han surgido *máthema* y *máthesis*, presenta, desde un principio, dos significados fundamentales: a) aprender por práctica o estudio; b) acostumbrarse, habituarse a algo. En este término encontramos unido, lo mismo que en *sophía*, lo práctico y lo teórico.

Lo práctico en la repetición que implica el aprender algo de memoria; lo teórico porque con la memoria se lo graba establecer un hábito de lo aprendido. «En una época en que aún no se conocía profundamente el sentido de la auténtica formación intelectual, el ‘aprender’ algo tenía que ser, en el fondo, un mero ejercitarse»⁴⁵. Por medio de este ejercicio quedaban fijados en la memoria, de una manera mecánica y, por ello, sin enraizarse en el individuo, el saber y lo aprendido⁴⁶. Este sentido de «experiencia», con un marcado predominio de lo objetivo frente a lo subjetivo, de lo receptivo frente a lo creativo, lo encontramos claramente expresado en Esquilo (*Coéforas*, 853; Heródoto, I, 5). Pero este aspecto receptivo de «experiencia», que *manthano* lleva consigo, está supeditado también a un deseo o voluntad de captar o aproximarse o posibilitar esa experiencia, y así pronto comienza a significar «aprender»⁴⁷.

Mientras *máthesis*, como todos los sustantivos en *-sis* formados sobre el mismo modelo, tiene un sentido activo, el otro sustantivo de la misma raíz, *máthema*, posee un sentido pasivo⁴⁸. En los pitagóricos encontramos el término perfectamente formado ya. Así en Arquitas⁴⁹, en cuyo primer fragmento aparece usado ya con cierta rigi-

dez terminológica, y en el sentido de ciencia, referida a la geometría, aritmética, etcétera.

Un estudio interesante sería el que nos llevase a ver con claridad por qué *máthema* llegó a encerrar este tipo de conocimiento, al que hoy definimos, generalmente, por «ciencia exacta». Resumiendo, sin embargo, y por el estudio de los textos aducidos, cuyo detallado análisis no es de este lugar, podríamos concluir que *máthema* implica siempre un conocimiento libre de la ambigüedad de la experiencia. Su objeto no es algo impreciso, mudable o confuso, no se funda en lo fronterizo, o en los límites de lo real, sino en el centro de ello, como medida y norma de la realidad.

f) *Phília, philos* (φιλία, φίλος)

Hemos visto algunos aspectos de la terminología prefilosófica griega que nos marcan ya una clara orientación hacia el campo en el que va a surgir el término filosofía. Pero como este término está compuesto, a su vez, en dos niveles semánticos, uno referido al tipo de saber que, anteriormente y en sus principios, hemos intentado circunscribir, y otro relacionado con otra órbita distinta (*philos*), que ciñe, más bien que al objeto de esa presunta ciencia, al modo como ha de consistir la aproximación a ella, conviene precisar también el sentido en el que este término se mueve⁵⁰.

La palabra *philos* tiene un amplio campo de significación dentro de la órbita familiar, ya que significa, muchas veces, aquello que está más próximo a «alguien», por ejemplo, el propio cuerpo, la vida⁵¹. También indicará, en los primeros textos, la consanguinidad⁵². En los trágicos encontraremos este término indicando parentesco e inclinación interior, basada en la consanguinidad⁵³. Va a ser a finales del siglo y cuando comience a surgir un tipo de

philia que, en lugar de sustentarse sobre el parentesco de sangre, se basará en un acto libre, fruto de elección. En este sentido aparece ya en Tucídides una nueva concepción del *syngenés* (συγγενής), del pariente⁵⁴. Aunque perviva siempre en el idioma el concepto de *philos* dentro del ámbito familiar⁵⁵, este significado de *philos* radicado en el parentesco no es exclusivo, y también encontramos la *philia* en relación con el *hetairos* (ἑταῖρος) homérico, la forma más antigua de amistad entre no parientes⁵⁶. Según se nos transmite en la *Vida de Pitágoras* de Jámblico⁵⁷, los pitagóricos habían reflexionado ya sobre el sentido de *philia* y habría de ser Pitágoras mismo el creador de este sustantivo; pero es curioso que ni Platón ni Aristóteles hagan referencia a esto. Ello nos hace suponer que el neoplatonismo de Jámblico proyecta sobre Pitágoras sus propias concepciones⁵⁸.

De Pitágoras sólo sabemos que se le atribuye la expresión «lo que es de los amigos pertenece a todos y cada uno de ellos». La fuente principal de esta atribución se halla en los escolios al *Lisis* platónico 207c⁵⁹.

Es interesante también observar cómo, por ejemplo, Jenofonte nos transmite una idea de *philia* en un sentido democrático, como libre unión de individuos que puedan, incluso, fundar una ciudad⁶⁰. Sin embargo, como apunta Dirlmeier⁶¹, este tipo de relación conducirá a la caída de la democracia, de modo que las relaciones privadas fueron adquiriendo importancia en la sociedad democrática, sobre las asociaciones puramente políticas. La relación meramente política es, pues, reemplazada por la *philia*. Sin embargo, contra lo que opina Dirlmeier, este concepto de *philia* no iba tanto a quebrar las relaciones del individuo con la *Polis* cuanto a eliminar las viejas concepciones aristocráticofamiliares, en las que se había sustentado

una buena parte de las primitivas estructuras «políticas» de los griegos.

Un nuevo concepto precisa al de *philia* en la época sofística. Es éste el de *physis*, que Platón recoge en *Rep.*, 470c. Junto a *philia* surge también *sympheron* (συμφέρον), que da un matiz utilitarista a la *philia*⁶². Este sentido utilitario de *philia* radica, tal vez, en una idea popular de este concepto, que está presente en Platón⁶³.

El concepto de *philia*, cuyos orígenes semánticos se han intentado esbozar, iba a alcanzar en el pensamiento de Platón y Aristóteles una extraordinaria importancia. El sentido de parentesco y consanguinidad sigue presente en Platón, que llamará, por ejemplo, al padre «el más viejo de los amigos»⁶⁴. Platón, además, va a dar a este concepto una cierta dirección que no recogerá después Aristóteles. Así, ya en el *Lysis* nos encontramos con un Πρῶτον φίλον/*Proton philon* (218d), en el que vemos ya la proyección hacia un mundo ideal, hacia una trascendencia de las ideas, que Aristóteles, por ejemplo, no dejará de combatir⁶⁵.

En conclusión, vemos cómo *philia* significa, en un principio, la relación con el propio cuerpo, el parentesco y la consanguinidad, y, a partir de aquí, se va extendiendo hasta significar un modo de relación social *philia politica*. En este sentido el concepto es más racional que sentimental, y, por eso, podrá surgir un tipo de amistad, que implica unión hacia un fin determinado.

Por último, en la metafísica platónica, la *philia* establece una posibilidad de relación con la idea del bien supremo, como postulado ideal hacia el que se realizan y orientan todos los objetivos humanos⁶⁶. Éste es, esquemáticamente, el contenido semántico de la palabra que va a componer con *sophía* uno de los términos más importantes de la cultura occidental.

PHILÓSOPHOS (φιλόσοφος) EN LA PERSPECTIVA DE LA *PHILÍA*

¿Qué es lo que de estos significados pasó al término filosofía? ¿Qué es lo que quiere decir *philos* la primera vez que tropezamos con la palabra *philósophos* en Heráclito? ¿En qué sentido ha de entenderse la *sophía*?

En el fragmento 35 (Diels, I, 159), transmitido por Clemente (*Strom.*, V, 141; II, 421, 4), encontramos *philósophos* como adjetivo de *hombre*. La crítica textual ha planteado frecuentemente el problema de la autenticidad literal del fragmento; así, por ejemplo, Wilamowitz sólo acepta εὐ μάλα πολλῶν ἱστορας como auténtico⁶⁷. Sin embargo, Diels arguye, con razón, que el término es ya jónico y lo encontramos en Heródoto (1, 30, 2). Diels relaciona este fragmento con Porfirio (*De abstinentia*, II, 49) ἵστωρ γὰρ πολλῶν ὁ ὄντως φιλόσοφος. En este texto de Porfirio que, según Diels, parece una cita, encontramos también el término *philósophos* en relación con *hístor*, como en el fragmento de Heráclito. La traducción de este fragmento no suele presentar, al parecer, grandes problemas y, sin embargo, podría plantearse la cuestión de si al traducir «*amante*» *del saber*, o sea marcando principalmente el sentido de inclinación o tendencia a ese saber, se es justo con todo lo que el término encierra. Claro está que el aspecto de inclinación, la tensión que ha de impulsar el saber, es algo que se adecuará perfectamente con lo que, posteriormente –sobre todo en Platón–, va a significar filosofía; lo mismo que el término casual «*metafísica*» va a responder, en parte, al supuesto contenido de este supuesto saber. Pero parece que, teniendo en cuenta la órbita semántica en la que *philos* se movía antes de que existiera el término *philosophía* (φιλοσοφία), podríamos ganar algunas precisiones importantes, que nos ampliasen el concepto que buscamos.

En primer lugar, el hecho de que *philos* y *philía* tengan en los textos más antiguos un sentido de consanguinidad o igualdad, implica que, además de la «inclinación» o «tendencia», que posteriormente se destacara más en este término, el sentido de consanguinidad le era fundamental. Esto quería decir que *philos*, por ejemplo, suponía una cierta comunidad de naturaleza, sobre la que se sustentaba la posterior relación; que *phileîn* (φιλεῖν) no era posible y, por tanto, no había inclinación, deseo, amor, etcetera, sin la base de esa estructura natural, en la que tanto el *philos* como su objeto se encontraban instalados. En este sentido encontramos un antiguo uso de *phileîn* en Homero (*Ilíada*, 22, 262-265). Allí se enfrentan, al fin, Aquiles y Héctor y éste propone al Périda que se respete el cadáver de aquel de los dos que sea vencido. Aquiles le responde, entre otras cosas, que «no es posible que haya alianza entre leones y hombres, entre corderos y lobos... tampoco puede haber amistad (φιλήμεναι / *philémenai*) entre tú y yo». El ejemplo con el que Aquiles quiere explicar esta imposibilidad de «amistad» es bien expresivo: no puede darse la *philía* entre él y Héctor, de la misma manera que no hay relación posible entre los leones y los hombres, los corderos y los lobos. Hay algo en la naturaleza de estos seres que es antagónico e imposible de armonizar; ese antagonismo y desarmonía, que se funda en una diversidad esencial de su estructura natural, es lo que también separa a Héctor y Aquiles. Entre ellos no puede haber relación; no hay, en un determinado sentido, comunidad natural y, por eso, no pueden unirse por el vínculo que la *philía* establece. *Phileo*, en este caso, no se refiere a una tendencia o deseo, ni a lo que después se expresará como «inclinación amistosa» o «amorosa», sino, sencillamente, a la seme-

janza de naturaleza, al vínculo natural que permite la unión y la relación.

En la *Iliada* (9, 117), dice Agamenón de Aquiles: «vale por mucha gente el varón, a quien Zeus prefiere en su corazón». Aquiles puede ser el objeto de esa preferencia de Zeus, ya que por su madre Tetis, como (diosa del mar, ha heredado una parte de naturaleza divina. Sobre esta base brota la predilección de Zeus. Lo mismo que en el canto segundo de la *Iliada* (653 y ss.) se nos cuentan las hazañas de Tlepólemo, hijo de Heracles, hasta llegar a Rodas, donde pudo establecerse, haciéndose querer de Zeus, *ephilethen* (668). También aquí, como en el anterior texto, hallamos la misma comunidad de naturaleza, sobre la que surge la *philía*. Un texto semejante encontramos en la *Iliada* (2, 187), donde se dice que Zeus «ama» a Agamenón, porque éste es rey y la dignidad real es algo que proviene de Zeus.

En la *Odisea* (15, 543) hallamos un texto en el que se nos habla de cómo «al extranjero hay que recibirlo en la casa... y considerarlo como uno de ella (*phileo*)». Aquí parece que se ha roto ese vínculo natural de parentesco, consanguinidad, etcétera. Pero, aunque el *xeinos* es el extranjero, el que no tiene parentesco alguno con el señor de la casa, la hospitalidad consiste, precisamente, en que aquel que no pertenece a la familia se encuentre en ella como si estuviese entre la propia. Hay, pues, en la hospitalidad un esfuerzo por anular lo «extraño», lo que no es natural, por eso brota la «amistad» al pretenderse, como un ideal del hospedaje, el aceptar a un extraño como un pariente. Es, pues, el parentesco, la comunidad natural, lo que, de modo evidente, aparece en este pasaje homérico.

Otros textos no homéricos y en donde claramente se ve esta «comunidad natural», que recuerda a Demócrito (Diels, II, 128, 29-30; 176, 17 frag. 164), encontramos,

por ejemplo en Esquilo (*Agam.*, 763-6), o en Heródoto (2, 27). Aparte de esta relación de lo «semejante con lo semejante», aparece aquí el significado de «soler, acostumbrar», con que encontraremos a *philein*, sobre todo en los presocráticos.

En el fragmento 87 de Heráclito (Diels, I, 170), transmitido por Plutarco, se nos dice: «El hombre estúpido suele (*φιλεῖ/phileî*) quedarse pasmado ante cada palabra». El hecho de que *phileî* haya podido llegar a adquirir este nuevo aspecto semántico se debe, únicamente, a que el verbo indica un comportamiento natural y habitual en el sujeto. *Phileî* no hace más que unir los dos extremos «naturalmente» relacionados.

El mismo sentido encontramos en el famoso fragmento 123 (Diels, I, 178) y que nos transmite Temistio: «la verdadera constitución (*physis*) de cada cosa suele (*phileî*) esconderse». Como en el ejemplo anterior *phileî* une, y casi identifica, sujeto y predicado, estableciendo entre ambos su fundamental homogeneidad. Podríamos, por tanto, traducirlo así: «la esencia de la naturaleza es ocultación». Sólo este sentido de relación natural, de «esencial parentesco», de homogeneidad, que yace en *phileîn* podría justificar plenamente este cambio semántico.

En Demócrito también encontramos este uso de *phileîn*. En el fragmento 179 (Diels, II, 181) se habla de cómo el ejercitarse en ciertas artes, música, deporte, etcétera, puede hacer al hombre valioso. Hay una afinidad entre «honor» (*αἰδώς/aidós*) y «cultivo de las musas» (*μουσική/mousiké*), puesto que es posible, por el hecho de practicar ésta, conseguir aquélla. La relación entre ambos extremos está de nuevo expresada con *phileîn*.

El mismo significado encontramos en el fragmento 191 (Diels, II, 184), que habla de la medida entre extremos excesivos, y cómo éstos suelen (*phileî*) provocar

grandes trastornos en la mente. También aquí esta palabra sirve para unir dos conceptos que naturalmente se exigen, y de los cuales el uno sigue forzosamente al otro. Idéntico significado y explicación tiene *phileîn* en el fragmento 228 (Diels, II, 191).

Este sentido de hábito o costumbre, permitió, sin duda, que ya en Homero (por ejemplo, *Iliada*, 2, 261) encontremos *philos* indicando posesión. Ulises amenaza a Tersites con despojarle de los φίλα ἴματα. El verso es muy expresivo y su traducción correcta «tus propios vestidos». Efectivamente, el sentido de esa posesión, indicada por *phila*, se debe a que aquello que nos cubre es algo que llevamos «habitualmente» *-habitus-*, que modifica y caracteriza, en cierta manera, la propia naturaleza.

Este sentido de *phileîn* que hemos visto en los presocráticos no era sólo evolución semántica, sino que, por el contrario, estaba ya claramente formulado en Homero mismo. Esto no habría sido posible si, desde un principio, *philos*, *philía* no se hubieran movido en la órbita del más estrecho parentesco, de la consanguinidad.

Volviendo al fragmento 35 de Heráclito, en donde encontramos la palabra *philosophos*, y aceptando la autenticidad del término, podemos descubrir, desde el nivel en el que hemos situado la *philía*, una interesante perspectiva. La tradicional interpretación posterior de la palabra como «amor a la sabiduría» deja en penumbra un contenido semántico mucho más rico y profundo. El *philosophos*, según nos lo encontramos en los primeros textos, no es un amante de la sabiduría, en primer lugar porque *sophía* no es aún sabiduría, y, en segundo lugar, porque *philos* no es amante. Pero antes de intentar aproximarnos lo más posible al verdadero sentido de *philosophos* en estos primeros textos y, concretamente, en el fragmento de Heráclito, tenemos que dar, aún, un paso más en nuestro

análisis, tomando otro término clave para la interpretación y que aparece en este mismo fragmento:

PHILÓSOPHOS EN LA PERSPECTIVA DE LA SOPHÍA

El término *hístor*, como *nomen agentis* de la raíz *Fid-*, significa, en primer lugar, «aquél que ha visto»; y que puede, por ello, ser testigo y juez. En Homero encontramos ya ambas significaciones (*Ilíada*, 18, 501; 23, 486). Fundamento de ellas es, como vimos anteriormente, la experiencia, de donde el testigo toma su saber, o el juez sus datos. Ahora bien, este tipo de testimonio supone primero «el haber visto», implícito en la raíz misma de la palabra, y segundo, el poder transmitir, lo más fielmente posible, aquello visto o experimentado. El testigo es, pues, intermedio entre lo real experimentado y un supuesto destinatario, para el cual es importante la fidelidad de ese testimonio.

La palabra *hístor*, sin embargo, no la encontramos en el vocabulario filosófico. Aristóteles no la emplea. En Platón aparece únicamente en el pasaje etimológico del *Crátilo* (406b) a propósito de la etimología de *Ártemis* y, un poco más adelante (407c), en relación con la etimología de *Hefaistos*.

Podemos afirmar, pues, que el único texto de importancia filosófica en donde aparece *hístor* es en el fragmento de Heráclito. Las traducciones usuales de este fragmento dicen así: «Denn gar vieler Dinge kundig müssen weisheitliebende Männer sein»⁶⁸. «Les hommes qui aiment la sagesse doivent, en vérité, être au courant d'une foule de choses»⁶⁹. «Es müssen sehr wohl vieler Dinge kundig die Männer sein, die das Wissen lieben»⁷⁰, «Es menester que los amantes de la sabiduría estén mucho y bien instruidos en multitud de cosas»⁷¹, «Car il importe

que les hommes aimant la sagesse (philosophes) soient investigateurs de tant et tant des choses»⁷². «Men must be acquainted with many things»⁷³. «Es necesario que (los hombres) sean enterados en muchas cosas»⁷⁴.

EL CONTENIDO DE LA FILOSOFÍA EN SU PRIMER CONTEXTO

Las traducciones anteriormente aducidas no son del todo fieles por proyectar en el texto una terminología distinta del lenguaje original. *Philósophos* supone una posibilidad de adquirir conocimientos y una capacidad natural de aproximación entre el objeto y el sujeto de ese conocimiento. El «filósofo» es, pues, el hombre que tiene un especial parentesco con la naturaleza y que es capaz de captar, de alguna manera, esa hermandad. La naturaleza se le presenta como algo que podía, antes de conocerse, manejarse, moldearse, estructurarse, cambiarse. La traducción de «sabiduría», *sagesse*, *Weisheit*, es incorrecta, ya que esta palabra apunta a un campo de significación totalmente distinto del *sophós* expresado por Heráclito, y cuyo sentido hemos visto antes. A su vez, *philos* no puede tampoco interpretarse como «amante», pues este significado, como ya se dijo, era totalmente inusitado en la época de Heráclito. Desde luego, con separar el término *philósophos* del fragmento, tal como Marcovich y otros hacen, se solucionaría la cuestión; sin embargo, su presencia en el contexto de Heráclito da al fragmento y al problema que aquí se pretende plantear un sentido plausible. La interpretación exacta de un texto supone, en primer lugar, el atenerse fielmente a la resonancia significativa que el original posee. Si esa resonancia significativa se pierde, el texto desaparece ante nuestra vista. *Philos* implica, más bien, que aquel que sabe algo siente el co-

nocer como algo propio y natural; que el saber le es familiar y que, desde luego, se siente inclinado hacia ese saber por la identidad y casi consanguinidad del que sabe y lo sabido.

El *philos* permite, pues, que se establezca un lazo entre sujeto y objeto y que la realidad objetiva sea algo que puede, en este sentido, convertirse en realidad subjetiva. La relación entre sujeto y objeto, que es la estructura fundamental del conocimiento, queda establecida por ese *philos* que posibilita la objetividad, y que permite que ésta pueda entrar en contacto, adecuada y realmente, con la subjetividad⁷⁵.

Si admitimos, pues, el término *philosophos* como original de Heráclito, no tenemos más remedio que buscar, por este camino, su interpretación. Si el término es de Clemente Alejandrino, como por ejemplo supone Wilamowitz, no existe el planteamiento concreto del problema según el fragmento de Heráclito, aunque la cuestión de qué significó saber o filosofar en esta época siga planteada.

La relación con *hístor* es clara, ya que el hombre que se siente unido al saber y que se preocupa de adquirir conocimientos no tiene más fuente que la experiencia y es únicamente de ella de donde puede sacar el objeto de su *sophía*. Sin embargo, la labor del varón «filósofo»⁷⁶ no acaba con el hecho de ver, de reunir experiencias, sino que ha de ser testigo de ellas y, al par, su juez. Esto quiere decir que el hombre ha de ser intérprete de esos datos que la realidad le ofrece, que ha de saber observarlos, animarlos y constituirlos en una estructura más amplia, en donde esos datos adquieran su verdadero sentido y justificación. Pero, además, en este fragmento se nos dice:

1. Que el camino hacia el conocimiento, hacia la interpretación y manejo de la naturaleza es posible al hombre.
2. Que ese camino hacia el saber sólo se anda a través de la experiencia de las cosas y, desde luego, comienza siempre en ella.
3. Que esa experiencia no basta, en sí misma, sino que hay que «testimoniarla», o sea, interpretarla.
4. Que la interpretación de la realidad, de una realidad concreta, sólo puede hacerse, plenamente, con la inserción en la órbita más amplia en que esa realidad funciona.
5. Que el conocimiento teórico arrancó, en su primer momento, del conocimiento práctico.
6. Que el saber es una posibilidad y un deber.

EL TEXTO DE HERÓDOTO Y LA NUEVA PERSPECTIVA

En realidad, el primer texto en el que, sin ninguna duda filológica, encontramos de nuevo el concepto filosofía, si bien no en forma sustantivada, es un pasaje de Heródoto (I, 30, 2). La forma verbal φιλοσοφῶν/*philosopheon* que allí aparece es, pues, el término más próximo al concepto que buscamos. Creso le dice a Solón: «Extranjero ateniense, han llegado hasta mí muchas noticias tuyas por lo que respecta a tus conocimientos (*sophía*) y a tus viajes, puesto que vas recorriendo la tierra para ver cosas y buscar su sentido en ellas mismas». El saber de Solón es, por tanto, un *buscar el saber* y ese saber, cuya única base es la experiencia, ha de completarse y realizarse persiguiendo esas experiencias. Pero a través de la observación de la realidad brota una necesidad de armonizar esa experiencia, de ver el *argumento* que une esos hechos desde

la perspectiva «teórica» y, por tanto, «organizadora». El *philos* que integra la *sophía* de Solón implica, una vez más, la íntima relación con la naturaleza, la apertura ante ella y la posibilidad de armonización, con los datos «teóricos» que ella misma ofrece.

En el *Protréptico* de Aristóteles⁷⁷ encontramos el origen de una curiosa leyenda que ha tenido un gran eco en la historia del pensamiento y, según la cual, parece haber sido Pitágoras el creador del nombre de *philosophos*. Si bien en el fragmento aristotélico que Jámblico nos transmite no aparece el hombre *philosophos*, se nos habla de que Pitágoras, al preguntarle cuál era el fin de la vida, dijo que «la observación del cielo» y añadió que él mismo era un «observador» (θεωρός/*theorós*) de la naturaleza. Este término *theorós* nos recuerda el de Heródoto a propósito de Solón y parece tener el mismo sentido que en éste⁷⁸. La autenticidad histórica de esta leyenda ha sido muy discutida. Ya Praechter⁷⁹ opina que Heráclides Póntico fantasea una vez más, y Jaeger⁸⁰ supone que la división de los tres tipos de vida es de inspiración platónica⁸¹. Mezclada esta doctrina con elementos del *Protréptico*, dio por resultado la leyenda que Cicerón nos transmite. Diógenes Laercio también recoge esta historia (VIII, 8) en las *Sucesiones* de Sócrates, donde a Pitágoras le preguntan quién es y él responde que «filósofo». A continuación reproduce Diógenes, con algunas variantes, la comparación de la vida humana con las fiestas, a las que asisten «unos por luchar, otros para comprar y vender y otros, en fin, por ver».

No interesa, en este momento, discutir la autenticidad pitagórica de esta leyenda. Lo que sí es cierto es que la palabra «filósofo» tiene ya un carácter terminológico y está cargada con todas las resonancias que han quedado en ella

tras el pensamiento de Platón y Aristóteles. Sin embargo, observamos cómo, desde Heródoto, se repite el concepto filosofía unido a *theoreo* (θεωπέω) y cómo este verbo, antes de significar lo que hoy entendemos por *teoría*, tenía un sentido concreto y objetivo en que la realidad y su observación eran lo más característico.

Los primeros textos en que encontramos en forma verbal o sustantivada esta palabra, son de Esquilo (*Prom.*, 302; *Coef.*, 246). También en Teognis (v. 805), Eurípides (*Hip.*, 792; 807). Parece, sin embargo, que este término falta completamente en Homero, Hesíodo y los líricos, con excepción de Teognis. Sí lo hallamos en los presocráticos⁸² y en la prosa jónica de Heródoto⁸³ y Tucídides⁸⁴.

Por supuesto que *theorós*, *theoría*, lo encontramos frecuentemente en Platón y que en este autor, como era de esperar, comienza a usarse no sólo en sentido de «visión de lo sensible», sino de «contemplación de lo suprasensible»⁸⁵. *Theoretikós* (θεωρητικός) aparece por primera vez en Aristoteles⁸⁶.

UN PASO METODOLÓGICO

Éstos son los primeros testimonios, en donde encontramos los orígenes de la filosofía. Su valor es muy diverso y, por supuesto, lo que en estos textos aparece no coincide plenamente con lo que el pensamiento posterior ha entendido por filosofar. Pero, precisamente como el sentido y contenido de la filosofía ha experimentado en el curso de nuestra historia cultural múltiples vicisitudes, y la constitución del «objeto» filosofía, en cuanto tal, ha dependido de la previa determinación y punto de vista desde el que se ha considerado ese su-

puesto objeto es interesante dejar establecido este primer fundamento.

Es cierto que, como supone Praechter⁸⁷, el fragmento de Heráclito hay que interpretarlo como si en él se hablase de «científicos» o «investigadores» más que de filósofos. Sin embargo, como nos confirma el texto de Heródoto, esta actitud «científica» se expresó con el término que hoy sirve, después de extrañas y, hasta cierto punto, confusas peripecias, para indicar una actitud «supracientífica». El hecho, sin embargo, de que toda esta reflexión sobre los orígenes de la «filosofía» tuviese ese matiz concreto y real indica, con gran precisión, de dónde arrancó el pensamiento filosófico, y la curiosa mixtificación que, en parte, ha sufrido a lo largo de su historia.

Las anteriores referencias a problemas filológicos pretenden llamar la atención, desde una perspectiva concreta, sobre dos hechos fundamentales y frecuentemente olvidados en la investigación filosófica:

a) Que lo que suele denominarse filosofía consiste radicalmente en una sucesión de proposiciones y, por consiguiente, de palabras, que hablan un lenguaje adjetivado con una cierta ambigüedad, como «filosófico».

b) Que en el contenido de ese lenguaje que, tradicionalmente, se considera constituido por un especial mundo intelectual, abstracto y absoluto, resuenan, sin embargo, continuamente, las voces del tiempo, las motivaciones de la sociedad de cada época y el horizonte total de la historia.

En cuanto al primer punto hay que hacer, todavía, las siguientes precisiones:

La historia de la lengua filosófica griega nos enseña de qué manera el contenido que manifestaba esa lengua era reflejo de un tipo de conocimiento, estimulado por el mundo entorno, y por la capacidad del hombre para, por

sus sentidos, captar ese mundo y, por sus manos, actuar sobre él.

Más tarde, con el desarrollo de la llamada cultura occidental, la captación del mundo, su experiencia, fue perdiendo esa situación de privilegio que tuvo en Grecia, al menos en sus primeros momentos. Entre el primer sistema de señales (el mundo) y las respuestas a ese sistema, consolidadas en unas estructuras lingüísticas, que conservaban la inmediatez de ese contacto con la realidad, fue tejiéndose un segundo sistema de señales (el lenguaje) que, sobre la base de una referencia directa a la realidad extralingüística, constituyó un mundo separado ya de la experiencia primera de la que surgió.

Esta separación permitió que el lenguaje adquiriese pronto una gran independencia y empezase a funcionar como una estructura intercomunicable, y en la que los elementos que la constituían se presionaban o liberaban, para determinar los campos de significación.

Pero, al mismo tiempo que la retícula lingüística se hacía más densa, el lenguaje, o, en nuestro caso, las proposiciones filosóficas, tuvieron que buscar, por su mismo carácter independiente de la realidad, el sentido que pudiera hacerlas inteligibles.

En el lenguaje griego anteriormente analizado, esa independencia no se había llevado acabo plenamente. Los términos que circunscribían el ámbito del saber o de lo que se habría de llamar filosofía se entendían, en principio, desde su referencia primera a la realidad. El pensamiento era, pues, un modo de instalación en el mundo, asimilándolo, interpretándolo y, en consecuencia, actuando sobre él. El lenguaje, e incluso lo que podríamos llamar el lenguaje filosófico primitivo, no es más que la expresión de esa instalación. Su objeto es la realidad; el sujeto que maneja ese lenguaje es el hombre que pretende

entender los problemas que le plantea esa realidad exterior y extraña a él; el método de aproximación a esa realidad es el que determina la situación concreta del hombre, su ámbito histórico y las necesidades originadas por tal ámbito.

La historia de la filosofía que es, en el fondo, la historia del lenguaje de los filósofos, ha adquirido, muchas veces, su sentido, del marcaje ideológico, o sea de la constitución de los intereses predominantes en una determinada sociedad.

Pero con esto entramos en el segundo hecho. Efectivamente, la historia de la filosofía, o la evolución del pensamiento, es la historia de las presiones, limitaciones y liberaciones que ese lenguaje, es decir, el discurso filosófico, ha ido experimentando. En este desarrollo histórico el lenguaje se convirtió en terminología, por consiguiente, fue despegándose de las experiencias concretas y materiales que originaron las primeras reflexiones filosóficas, las primeras palabras que, de algún modo, expresaban operaciones intelectuales. Pero al convertirse en terminología, o sea, al hacerse lenguaje, más o menos especializado, su sentido no venía ya, fundamentalmente, de esa inmediata y creadora relación, sino del papel asignado por el horizonte histórico-cultural ante el que se desplazaba. Lo cual, en principio, es un hecho decisivo para el historiador que quisiera efectivamente leer el discurso filosófico y procurar entender con claridad lo que dice. Pero, al mismo tiempo, es también un hecho decisivo para confirmar la hipótesis de que «la filosofía es la historia hecha conceptos». Sin embargo, la historiografía filosófica ha pretendido, casi siempre, olvidar los dos hechos fundamentales aludidos anteriormente. El primer olvido se tematiza en haber pretendido hacer historia del «pensamiento», o sea, de una entidad inaprensible, casi fantas-

magórica, si no se materializa en el lenguaje, o en actos no exclusivamente lingüísticos. El segundo olvido consiste en pensar que la historia de la filosofía es la descripción de una serie de problemas, aprisionados en los límites de lo que se suele denominar el «pensamiento» de los filósofos. Este pensamiento parece alimentarse de unas raíces inmersas en un difícil y distante mundo de problemas, alejado de cualquier motivación que no fuera exclusivamente «filosófica». El famoso tópico de la «oscuridad» de los filósofos, de su «estar alejados» de la realidad, expresa, a pesar de su trivialidad, lo profundamente que está arraigado en la sociedad ese carácter peculiar, entre mágico y extraño, del pensamiento filosófico. Lo cual no deja de ser sorprendente, si se considera que la filosofía, cuando rastreamos en sus orígenes, no fue más que una respuesta inmediata a la creciente experiencia de la vida en la naturaleza y de la tensión por entenderla y decirla.

Notas

- ¹ Constituye esta expresión una de las primeras adjetivaciones de «hombre», en donde, por cierto, se destaca ese carácter al que aludirá Aristóteles, posteriormente, cuando afirma que el hombre es el único viviente capaz de hablar. Aristóteles, *De generatione animalium*, 786b 21. Cfr. también *Política*, 1253a 9.
- ² Bruno Snell, en su trabajo *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, en «Philologische Untersuchungen», ed. de Kiesling y Wilamowitz, Berlín, Weidmann, 1924, p. 60, afirma que *histor*, más que testigo, es aquí juez que decide. Sin embargo, no parece que en el pasaje homérico se acuda a Agamenón en virtud de un supuesto principio de autoridad.

- 3 Abundante material sobre esta palabra se encuentra en W. Aly, *De Aeschyli copia verborum capita selecta*, Berlín, Weidmann, 1906, pp. 26 y ss. Véase también E. Frankel, *Geschichte der griechischen Nomina agentes auf - ter, tor, tés*, I, II, Estrasburgo, Trübner, 1910-1912, y Ludwig Sütterlin, *Zur Geschichte der verba denominativa in Altgriechischen*, Estrasburgo, 1891.
- 4 Karl Keuck, *Historia. Geschichte des Wortes und seiner Bedeutungen in der Antike und in den romanischen Sprachen*, Diss. Emsdetten, Leckte. 1914, p. 6.
- 5 Cfr. además de la edición de W. Dindorf, *Scholia graeca in Homeri Iliadem*, 4 vols., Oxford, 1875-1880. F. Muller, «Historiae vocabulo atque notione», *Mnemosyne*, N. S. 54 (1926) 236-7. Otros pasajes en donde encontramos por primera vez este término: Hesíodo, *Opera*, 792; Baquilides, 8, 44; Sófocles, *Electra*, 850; Esquilo, *Agamenón*, 1090.
- 6 Karl Otto Erdmann, *Die Beutung des Wortes*, Leipzig, 1922, pp. 106 y ss. Véase, a este respecto, Heinz Kronasser, *Handbuch der Semasiologie*, Heidelberg, Winter, 1952, p. 48 ss.
- 7 El sentido de «testigo» cayó en desuso en la lengua ática del siglo v, y sólo se conservó en fórmulas arcaicas. Cfr. F. Muller, *op. cit.*, p. 239.
- 8 Según Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, «fact or illustration in proof».
- 9 B. Snell, *op. cit.*, p. 61.
- 10 La diferencia con *erotao* la establece Snell, *op. cit.*, p. 62, en que este verbo significa sencillamente «hacer una pregunta», mientras *historeo* quiere decir, más bien, «informarse de algo con alguien que lo sabe» (en un principio, informarse por propia experiencia).
- 11 El mismo sentido podemos encontrar en I, 56; II, 19; III, 77.
- 12 Otros pasajes de Heródoto, II, 99; II, 118.
- 13 Heródoto, I, prólogo. Por cierto que la primera línea del prólogo de Heródoto la recogerá casi textualmente Aristóteles en la Retórica, 1409a 27-28.
- 14 Cfr. Otto Regenbogen, «Herodot und sein Werk», en *Kleine Schriften*, Munich, Beck, 1961, p. 99
- 15 Cfr. Snell, *op. cit.*, p. 64.

- ¹⁶ F. Muller, art. cit., p. 246.
- ¹⁷ Cfr. Heráclito, frag. 129 (Diels I, 180).
- ¹⁸ En la tragedia sólo se encuentra en el famoso fragmento 910 de Eurípides. Cfr. A. Nauck, *Tragicorum graecorum fragmenta*. Leipzig, 1856. En Demóstenes aparece en *De Corona*, 144. En los fragmentos de los sofistas no aparece ninguna vez. Cfr. el índice de W. Kranz (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, III, Berlín, 1952).
- ¹⁹ Cfr. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon, Sein Leben und seine Werke*, Berlín, Weidmann, 1959⁵, pp. 79-80.
- ²⁰ Cfr. H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, reimpresión, Darmstadt, 1955. En la p. 103a anota Bonitz la manera cómo Aristóteles mismo cita su *Historia animalium*. Cfr., por ejemplo, *De respiratione*, 477a 5; *De partibus animalium*, 674b 16; *De generatione animalium*, 717a 33; etcétera.
- ²¹ «Le mot “historia” chez Aristote», *Revue de Philologie*, 29 (1955) 39-44
- ²² El otro texto de la *Poética* (1459 a 21-24) alude también a los sucesos pasados, en función de la unidad de acción y de tiempo.
- ²³ Pierre Louis, art. cit., p. 44, sostiene que la traducción usual ha de conservarse, únicamente, por razones de comodidad.
- ²⁴ Aristóteles, *Über die Seele*. Trad. de Willy Theiler, Darmstadt, 1959, p. 5.
- ²⁵ Aristóteles, *De l'Ame*. Trad. de J. Tricot, París, Vrin, 1947, p. 1.
- ²⁶ Aristóteles, *Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst*. Trad. e introducción de Olof Gigon, Zürich, Artemis, 1950, p. 257.
- ²⁷ *Metafísica* 1059b 26. Véase, además, 1003a 15; 1060b 20.
- ²⁸ Bruno Snell, *op. cit.*, p. 71.
- ²⁹ Julius Stenzel, «Über den Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsbildung», en *Neue Jahrbücher für das classische Altertum und Pädagogik*, vol. XXVII, 1921, pp. 153-4, reeditado posteriormente en *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt, WBG, 1956, p. 74.

- ³⁰ Cfr. Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Munich, Beck, 1962, p. 383.
- ³¹ Cfr. H.-G. Gadamer, «Geschichtsphilosophie» en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. II, Tübinga, 1958, col. 1488.
- ³² *Adversus mathematicos*, I, 12, 254 (ἀμέθοδος ὕλη).
- ³³ Cfr. la perspectiva que, para la ciencia, ha querido descubrir T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, The University of Chicago Press, 1970², y que, a pesar de las recientes discusiones, significa el encuentro renovado con la historia.
- ³⁴ Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, p. 395.
- ³⁵ A propósito de otros usos de *sophós* en relación con un saber práctico, cf. Wilamowitz, *Platón*, II, 272. Además de los citados pueden encontrarse otros textos sobre *sophía* en Franz von Paula Eisenmann, *Über Begriff und Bedeutung der griechischen sophia von den ältesten Zeiten an bis Sokrates*, Programm d. Wilhelm Gymnasium, Munich, 1895.
- ³⁶ Cfr. Bruno Snell, *op. cit.*, p. 16.
- ³⁷ *Op. cit.*, p. 28.
- ³⁸ R. Schaerer, *Épistème et Techne: Étude sur les notions de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Maçon, Protat, 1930.
- ³⁹ J. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, Leipzig, Teubner, 1876-1886.
- ⁴⁰ En Heródoto significa, a veces, «estar convencido»; si este convencimiento es profundo, se traduce por «saber», «conocer» (III, 103); si es superficial significa «figurarse» (I, 5; V, 42; III, 66; 67; véase también Heráclito, frag. 57).
- ⁴¹ Snell, *op. cit.*, p. 82.
- ⁴² La primera vez que encontramos el término es en Baquilides, IX, 38 y con la misma significación en Eurípides, frag. 522, 3; Sófocles, *Filoctetes*, 1057; *Antígona*, 721. Los otros dos pasajes de Sófocles, *Traq.*, 338 y *Edipo Rey*, 1115, expresan ya esa amplificación del concepto que aparece en *Od.*, 4, 730.

En prosa encontramos por primera vez en Tucídides, I, 49, 3; II, 87, 4.

⁴³ Cfr., sobre esta palabra, A. Cancrini, *Syneidesis, Il tema semantico delle «con-scientia» nella Grecia Antica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1970, principalmente pp. 61-3.

⁴⁴ En Píndaro (*Pyth.*, III, 80, *Nem.*, IV, 31, frag. 105) encontramos ya este significado de «comprender», que en Esquilo se determina como «comprender palabras que tienen un significado oculto» (cfr. *Agamenón*, 1112; 1243; 1253; *Coef.*, 887; *Supl.*, 467; *Persas*, 361). En Tucídides, donde sólo aparece una vez I, 3, 4, significa el poder comprender un idioma.

⁴⁵ Cfr. B. Snell, *op. cit.*, p. 78.

⁴⁶ Los textos más antiguos, en los que encontramos el verbo, por ejemplo en Teognis, 35, o en Parménides (Diels, 230, 13), implican algo así como hacerse sabio a través de la experiencia.

⁴⁷ En este sentido se halla en Heráclito, frag. 17 y en Demócrito, frags. 85 y 182.

⁴⁸ Esta palabra será rara en los jonios; la encontramos una vez en Heródoto (I, 207, 1).

⁴⁹ Diels, I, 431 y ss. Cfr. Moritz Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, I, 1907³, pp. 206 y ss.: «Es por primera vez con los peripatéticos con quienes la palabra *mathémata* adquirió una significación determinada». Esta significación es muy semejante a la de hoy y comprendía la aritmética, cálculo, música, astronomía, etcétera, cit. por B. Snell, *op. cit.*, p. 78. Véase también Thomas L. Heath, *Greek Mathematics*, Nueva York, Dover, 1963², p. 5.

⁵⁰ Abundante material para el análisis de *philos-philía*, lo encontramos entre otros estudios en:

L. Dugas: *L'amitié antique d'après les moeurs populaires et les théories des philosophes*, París, F. Alcan, 1894.

R. Eglinger: *Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie. Diss.*, Basilea, 1916.

W. Ziebis: *Der Begriff der philía bei Plato*, Diss, Breslau, 1927.

- F. Dirlmeier: *Philos und philia im vorhellenistischen Griechenland*, Diss, Munich, Druck der Salesianischen Offizin, 1931.
- P. Kienzl: *Die Theorie der Liebe und der Freundschaft bei Plato*, Diss, Viena, 1941.
- A. Levi: «La teoria della philia nel Lyside», *Giornale di Metafisica* 5 (1950) 285-96.
- M. Landfester: *Das griechische Nomen «philos» und seine Ableitungen*, Hildesheim, Olms, 1966 (Spudasmata, XI).
- ⁵¹ Sófocles, *Edipo Rey*, 611, 612. Eurípides, *Alcestis*, 301, 340, 703; *Tro.*, 661; *Ores.*, 644.
- ⁵² *Iliada*, 24, 327. Hesíodo, *Teog.*, 162, 180, 398, 410, 469, 472, etcétera. *Erga*, 520.
- ⁵³ Esquilo, *Siete contra Tebas*, 695; Sófocles, *Ed. Col.*, 1700; Eurípides, *Medea*, 31.
- ⁵⁴ Tucídides, 3, 82, 6.
- ⁵⁵ Véase, p. ej., Heródoto, II, 90, 2; VII, 39, 15; Tucídides, I, 71, 4; Platón, *Fedro*, 233d, 239e; *Rep.*, 487a; *Lisis*, 210d; *Leyes*, 716a; 730b.
- ⁵⁶ Cfr. *Iliada*. 5, 514; 7, 295; 17, 636. *Odisea*, 9, 455.
- ⁵⁷ Jámblico, *De Vita Pythagorica liber*, ed. de L. Deubner, Leipzig, 1937.
- ⁵⁸ Cfr. F. Dirlmeier, *op. cit.*, pp. 82 y ss.
- ⁵⁹ C. C. Greene: «Scholia platonica», Haverford, 1938 (*Philological Monographs publ. by the Amer. Philol. Society*, VIII). Encontramos referencias, además, en *Rep.*, 424a, 449c; *Leyes*, 739e; en Aristóteles, *Pol.*, 1263a 30; *Ética Nic.*, 1159b 31; 1168b 7; *Et. Eud.*, 1237b 33; Eurípides, *Andróm.*, 270; *Or.*, 735.
- ⁶⁰ *Anab.*, 1, 3, 6.
- ⁶¹ F. Dirlmeier, *op. cit.*, p. 38.
- ⁶² Cfr., por ejemplo, Platón, *Rep.*, 362b; *Critón*, 44c; Aristóteles, *Ret.*, 1362b 19.
- ⁶³ *Critón*, 44e; *Fedro*, 239b. Aristóteles, *Ret.*, 1362b 18, 1388b 5. Expresado con gran claridad, lo encontramos en Demócrito, frag. 107. Véase también Tucídides, I, 44, 1; III, 75, 1; V, 37, 4; VII, 33, 6.
- ⁶⁴ *Rep.*, 574c. Cfr. F. Dirlmeier, *op. cit.*, p. 75.

- ⁶⁵ Cfr. Aristóteles, *Et. Nic.*, 1155c 9 y ss.; 1156 b 20, que frecuentemente critica este aspecto del pensamiento de Platón.
- ⁶⁶ Cfr. F. Dirlmeier, *op. cit.*, p. 87.
- ⁶⁷ *Philologische Untersuchungen*, I, 215. Véase también del mismo Wilamowitz, *Platon*, I, Berlín, Weidmann, 1959, p. 79. M. Marcovich, *Heraclitus, Greek Text with a short Commentary*, Editio Maior, Mérida, The Los Andes University Press, Venezuela, 1967, p. 26, tampoco acepta la palabra *philósophos*, como original de Heráclito en este fragmento. La defensa que del fragmento completo, tal como lo transmite Diels, pudiera hacerse, no es ahora de este lugar.
- ⁶⁸ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, 159, Berlín, Weidmann, 1951⁶.
- ⁶⁹ J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, ed. francesa de Aug. Reymond, París, Payot, 1952, p. 152.
- ⁷⁰ B. Snell, *Heraklitsfragmente*. Munich, Heimeran, 1940, p. 15.
- ⁷¹ J. D. García Bacca, *Fragmentos filosóficos de los presocráticos*, Facultad de humanidades y educación, Universidad Central de Venezuela, s. a., Caracas, 1955, p. 214.
- ⁷² K. Axelos, *Héraclite et la philosophie*, París, Minuit, 1962, p. 81.
- ⁷³ M. Marcovich, *Heraclitus, op. cit.*, Editio Maior, p. 26.
- ⁷⁴ M. Marcovich, *Heraclitus*, texto griego y versión castellana, Editio Minor, Mérida-Venezuela, Talleres Gráficos Universitarios, 1968 p. 26. Como se ve, Marcovich insiste en establecer la atétesis de *philósophos*.
- ⁷⁵ Por supuesto que esta división objetividad-subjetividad es anacrónica en este periodo, pero con ella se intenta aludir al vínculo establecido por *philos*, en una posible y aún no consciente alternativa.
- ⁷⁶ La expresión *philósophos anér* la encontramos también en Platón, *Fedón*, 64d; 84a; 95e; *Sofista*, 216a; *Timeo*, 19e. No la encontramos, sin embargo, en Aristóteles.
- ⁷⁷ Aristóteles, *Fragmenta selecta*, Ross, Oxford, 1955, pp. 44-5.
- ⁷⁸ El segundo paso en la elaboración de esta anécdota lo encontramos en Cicerón (*Tusculanas*, V, 3, 8).

- ⁷⁹ F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie. I, Die Philosophie des Altertums*, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1957¹⁴, p. 2.
- ⁸⁰ Aristóteles, México, FCE, 1947, pp. 118 y 475-6, donde se puede encontrar una parte de la polémica en torno al origen pitagórico de los tres tipos de vida.
- ⁸¹ Cfr. *Rep.*, 581c y ss.
- ⁸² Cfr. el índice de Kranz a *Die Fragmente der Vorsokratiker* de Diels, III, p. 211.
- ⁸³ I, 59; III, 32; IV, 76; VIII, 26.
- ⁸⁴ III, 104; V, 18; VIII, 10.
- ⁸⁵ Cfr. *Gorgias*, 523e; *Fedón*, 58c. Véase también C. P. Bill, *Notes on the Greek theoros and theoria* (Transact. amer. Philological Assoc. 32, 1901, p. 196 ss.) y sobre todo Franz Boll, *Vita Contemplativa*, Heidelberg, Winter, 1922, pp. 26-30. Una detenida exposición del sentido concreto de teoría la encontramos en la obra de G. Redlow, «*Theoria*» *theoretische und praktische Lebensauffassung im philosophischen Denken der Antike*, Berlín, Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1966.
- ⁸⁶ *Pol.*, 1333b 1; *Metaf.*, 1005a 35. Una clara estructuración de estos términos dentro del pensamiento de Aristóteles la encontramos en el *Index Aristotelicus* de Bonitz, pp. 328-9.
- ⁸⁷ Ueberweg, *op. cit.*, I, p. 2.

V

LOS PRIMEROS PASOS EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA*

I

Si puede discutirse la posible interpretación filosófica o teológica de la *Ciudad de Dios* de san Agustín, no puede discutirse, sin embargo, que a partir de su obra comienza en el pensamiento occidental la preocupación por la historia, llegando a actuar sobre pensadores no cristianos, que secularizan, en cierto sentido, aquello que, para el cristiano, sólo puede entenderse desde la fe. Lo que en el pensamiento cristiano era liberación de la miseria y limitaciones de la tierra, por un paraíso celeste, acabará por convertirse para otros filósofos de la historia en liberación de las miserias y necesidades humanas, en función de un paraíso intramundano. Pero, en el fondo, la estructura intelectual sobre la que se apoyaba este hecho era idéntica. En primer lugar, un sentido de liberación y superación, en segundo lugar la fe en un progreso. El sentido de liberación era para el cristiano la purificación en el espíritu de los malos deseos y pasiones; para el filósofo de la historia, no cristiano, esa liberación consistía en el dominio de la materia y, por consiguiente, en una libera-

* *Convivium*, Universidad de Barcelona, II, n° 41, 1974, pp. 3-18.

ción, dentro del orden material, de la materia misma. El sentido del progreso, para el cristiano, se entendía como un aproximarse cada vez más a la meta suprema. Esta aproximación sólo podía realizarse en la negación de la materia y en la afirmación del espíritu. La lucha ascética era, en el fondo, un avanzar hacia el último y definitivo horizonte. Fuera del cristianismo, el progreso no consistía tanto en la negación de la materia, cuanto en un paulatino proceso dialéctico en el que esa materia, en su transformación, se va doblegando y acomodando a los deseos humanos. Pero la presencia del pensamiento cristiano ha sido decisiva para el nacimiento de la conciencia histórica¹. Es curioso, sin embargo, que en la época medieval la temática historiográfica abandone ciertos planteamientos agustinianos, que encontrarán mayor resonancia en el pensamiento moderno.

A pesar del desconocimiento que, en la época moderna, sobre todo en la Ilustración, se tiene del periodo que comprende la llamada Edad Media, representa su estudio, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, un tema de interés para historiadores y filósofos. En primer lugar, porque toda época histórica ha de ser, necesariamente, objeto de idéntica preocupación intelectual, pero, además, porque en la indiscutible unidad que el pensamiento humano posee, cada uno de los eslabones que componen el proceso y desarrollo de ese pensamiento nos ofrece claves decisivas para entender nuestro presente, para luchar por superar sus limitaciones, y crear, así, nuevas perspectivas de futuro. Porque, efectivamente, descubrimos en estas reflexiones de algunos cronistas medievales como una *deep structure*, un entramado de problemas subyacentes que, a pesar de moverse dentro de los esquemas de la época, nos transmiten cuestiones actuales. La historia es, de hecho, un progreso continuo,

pero el motor de ese progreso ha sido siempre ese impulso homogéneo que, en todo tiempo, se deja oír y que muchas veces desfiguramos u olvidamos.

Una figura clave para entender la concepción de la historia en este periodo es Otón de Freising. Su personalidad como introductor en Alemania de la lógica aristotélica² queda oscurecida por la significación que tiene como historiador y filósofo de la historia. Toda su concepción histórica está sostenida por una idea central característica de los historiadores cristianos: la esperanza de una época final, en donde la historia termina y donde alcanza su proyección última. Su obra histórica más importante es la *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, cuyo título tiene claras resonancias agustinianas³. Ya en esta obra nos encontramos con ciertas reflexiones que nos hablan de su idea de historia. Más que el encadenamiento de los hechos le preocupa, sobre todo, la tragedia que estos hechos representan⁴. En todo suceso humano se ocultan la miseria y la limitación. Sin embargo, el descubrir este profundo fracaso no ha de hacer que el historiador intente enmascararlo porque «ha de huirse siempre de la mentira y escoger la verdad. Por eso no debe el príncipe irritarse si, a causa de esa verdad, tiene que oír ciertas cosas»⁵. Esta verdad tiene ya un matiz muy distinto de aquella a la que Luciano, por ejemplo, se refiere⁶. La verdad representa aquí un valor supremo, una lección moral que supera y contrasta los negocios humanos. Sin embargo, esta verdad moral, conectada con esa «edad final» sobre la que la historia se proyecta, no impide que el historiador se preocupe también por la objetividad de los hechos. Por eso nos recuerda que *historein*⁷ significa en griego «ver», y el auténtico historiador se preocupará, pues, por ver y llegar a la verdad, sin pensar en que pueda agradar o desagradar a determinados hombres⁸. La verdad que el historiador

busca está en los hechos. Pero estos hechos han de mirarse, sin que queden enturbiados por aquella falsa perspectiva creada por los intereses o la adulación.

La filosofía de la historia del obispo de Freising está dominada también por el sentido de mutabilidad de las cosas que ya había preocupado a los griegos, y que les había llevado al descubrimiento del mundo de las ideas. Este reino ideal está estructurado de manera distinta al universo platónico. La Jerusalén celestial constituye el ejemplar supremo, ante lo que todo se mide y se contrasta⁹. Frente a él, la historia alcanza una evolución cíclica, que comienza en Oriente y acaba en Occidente¹⁰, desde Babilonia, pasando por los persas, griegos y romanos, hasta los francos¹¹. La mutabilidad de la historia está ya anunciada por el cambio incesante de las cosas, no tanto aprendido de los libros, cuando encontrado en la experiencia diaria, en los sucesos y calamidades del tiempo¹². Indudablemente la historia tenía que parecer un caos incontrolado, sujeto al azar y a la arbitrariedad de los hombres. Era, pues, difícil comprender en sí misma esta historia, dar cuenta de ella desde sus propios planteamientos. La historiografía medieval era incapaz de explicar y justificar la mayoría de los sucesos humanos. El único recurso hermenéutico consistía en atribuirlos a una perversión moral del hombre o, sencillamente, a haber perdido el dominio de sus pasiones. «Cómo vamos a dar cuenta de las cosas que no comprendemos? Son iguales que los planes divinos, que también escapan a nuestro entendimiento»¹³.

El problema de la verdad fue decisivo en la historiografía medieval, aunque su concepto tuvo variados matices. La verdad no era sólo la originadora de utilidad política, como parece insinuarlo Eneas Silvio Piccolomini¹⁴, sino también un deber de la ciencia histórica en cuanto tal,

como afirma Adam de Bremen¹⁵. Sin embargo, Eneas Silvio ofrece un interesante argumento para explicarnos el verdadero sentido de la utilidad de la historia. Si, efectivamente, la experiencia es madre del conocimiento, cuanto más se amplíe el campo de esa experiencia, tanto más podremos enriquecer nuestro saber y afinar nuestra inteligencia. La historia sería, pues, la gran anciana consejera y orientadora del futuro. Por ello conviene que el historiador, según nos dice Reginon de Prüm¹⁶, para no empañar la verdad, se proyecte sobre el tiempo pasado, dejando a un lado el tiempo presente, en el que parece que se intensifica la presión sobre la Imparcialidad histórica.

Es interesante observar cómo el sentido etimológico de la palabra «historia», que ya recordaba Otón de Freising, pervive en los historiadores, y así Luitprando de Cremona¹⁷ distingue el conocimiento impreciso, que tenemos por haber oído referir sucesos históricos, de aquel otro conocimiento, mucho más seguro, que nos viene por haber visto los hechos con nuestros propios ojos.

A pesar, pues, de que la historiografía medieval tenía la mirada puesta en una trascendencia y de que detrás de la historia del hombre estaba el fin de los tiempos, no olvidó el menester histórico como búsqueda de hechos y como observación de los sucesos intramundanos. Los historiadores medievales nos dejaron abundantes muestras de esta preocupación en las observaciones metodológicas que se encuentran esparcidas por sus escritos. La historia, con ser un saber cuyos últimos hilos escapaban a las especulaciones de los hombres, no dejó, en ningún momento, de aproximarse a los hechos mismos, y ver lo que éstos podían ofrecer de verdad en relación con esa meta final, en la que adquirirían su definitiva explicación.

II

La tradicional interpretación del Renacimiento como una vuelta a la antigüedad greco-romana encierra, con una parte de verdad, una elemental simplificación. En primer lugar, porque esta vuelta implicaba una concepción distinta del hombre en la que el elemento pasional representaba un papel mucho más importante que en el modelo clásico. Pero además, porque el humanismo renacentista iba a matizar aspectos originales. Por supuesto, que la cultura renacentista se parecía más a la clásica que a la medieval; pero esta cultura no era sólo una aproximación al mundo griego, sino un alejamiento del medieval. Esta doble tensión sobre la base de una continuidad, positiva o negativa, de la historia, expresa con exactitud la peculiar postura del hombre renacentista y explica muchas de sus aparentes contradicciones.

Un lugar destacado en este giro lo ocupa Maquiavelo. Con él comienzan, en la época moderna, a funcionar dos factores históricos que llegarán hasta nuestros días: la razón de estado como algo autónomo e inmanente, y la causalidad psicológica. El racionalismo de esta actitud había tenido en la antigüedad griega un genial precursor con Tucídides.

Karl Reinhardt¹⁸ ha analizado las implicaciones de ambos escritores, destacando, sin embargo, cómo Maquiavelo se sitúa, ante los hechos, con una distancia que anuncia ya la moderna objetividad histórica. Aparte de su concepción eminentemente «política» de la historia, hay en Maquiavelo un tema que, en la interpretación filosófica de la época moderna, habrá de tener gran repercusión. Este tema se refiere a la marcha circular de la historia. «La naturaleza no ha permitido a las cosas humanas el que puedan permanecer inmóviles. Una vez que han alcan-

zados su máxima plenitud y no pueden ascender más, tienen que decaer. Pero, de la misma manera, cuando han caído..., y ya no pueden descender más, tienen necesariamente que subir¹⁹».

Este peculiar modo de determinismo histórico, que tendría una clara resonancia en Vico, aparte de su esencial dinamismo, supone la presencia de un componente dialéctico en todos los hechos y obras humanas. Toda plenitud implica en sí misma su propia destrucción, pero, al par, una vez que ésta ha tenido lugar, comienza un nuevo ciclo en las raíces mismas de esa originaria decadencia. Por eso Maquiavelo sostiene que la historia es testigo de un hecho característico: el de que los hombres pueden colaborar con su propio destino; lo único que no pueden hacer es detenerlo. Pueden hilar los hilos de su trama, pero no desgarrarla²⁰.

Continuador de la línea de Maquiavelo es Bodino, en otro libro que recuerda al de Luciano, porque es también un tratado de metodología histórica sui generis, que supone un claro momento de transición entre dos mundos. Bodino supera la concepción demasiado limitada de la historia en Maquiavelo para extenderse hacia la historia universal. Pero en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de 1650 nos da, además, una serie de precisiones para llegar, más exactamente, al conocimiento histórico, partiendo de la idea de que la mayoría de los historiadores han escrito sin «principios ordenadores»²¹.

En las páginas de Bodino encontramos también una curiosa división de la historia:²²

1. Historia insegura, como es la humana.
2. Historia segura de las ciencias de la Naturaleza.
3. Historia matemática, más segura aún, por estar libre de materia, y en el caso de que no se quiera

incluir a la matemática entre las ciencias naturales.

4. Historia divina, que es la más segura de todas por ser, por naturaleza, inmutable.

Lo que no está claro, en esta división, es lo que Bodino entiende por historia. Parece querer establecer, en ella, un componente de seguridad radicado, precisamente, en la mayor o menor mutabilidad de su objeto.

Pueden establecerse, pues, dos planos en la consideración histórica: uno, inmutable, ante el que todo se contrasta; otro, mutable, sujeto a alternativas y contradicciones. Estos dos planos, sin embargo, tendrán en la historia del pensamiento una extraordinaria importancia. Concretamente, en la historia de la filosofía surgirá el tema de la *philosophia perennis*, como una necesidad de superar la variedad de opiniones y escuelas, en las que, al parecer, se perdía no sólo el sentido de verdad, sino también el hecho de su mera posibilidad.

III

Dentro de los presupuestos cristianos, el eco de san Agustín encontró una gran resonancia en el *Discours sur l'Histoire Universelle* de Bossuet. En esta obra defiende su autor que la historia humana está dirigida por la Providencia. A pesar de ello, Bossuet no niega que, si se considera superficialmente la historia humana, encontraremos en ella no el imperio de Dios, sino el de los intereses terrenales, la injusticia, el desorden. Este aparente apartamiento de los fines divinos no contradice tales fines. Dios tiene mucho tiempo para encaminar y enderezar los derroteros que la voluntad de los hombres ha trazado en la

historia. Por consiguiente, la fe en esa Providencia nos hará esperar más allá de las cosas materiales. Pero además, en el mismo curso de la historia descubrirá el historiador atento esta marcha de la historia dependiente de Dios. Incluso lo que nos aparece arbitrario o causal esta atravesado por una profunda veta de orden providencial. El pesimismo histórico quedaba esencialmente superado en manos de esa Providencia que conoce los senderos de la historia y los pasos del hombre. En esta concepción, la historia humana encuentra a su lado una instancia superior que siempre le presta el último y definitivo apoyo.

Junto a esta concepción y, en cierto sentido, como respuesta a ella, aparece la obra histórica de Voltaire. Su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* puede considerarse como el principio de la «filosofía de la historia», cuyo nombre acuñó. El hecho de que, ante la historia, pueda darse una filosofía en lugar de una teología implica ya lo que el autor quiere descubrir en la historia. Frente a la idea de Providencia surge la de Progreso. Las razones históricas de este cambio pueden encontrarse en la naciente conciencia de seguridad de la burguesía francesa²³.

Las tres ideas capitales que orientan la interpretación de la historia de Voltaire son:

- a) La seguridad de sentirse instalado en un mundo mejor, más racional y más justo.
- b) La fe en la razón, ordenadora de la realidad, tal como lo demuestran los descubrimientos matemáticos y físicos (Newton).
- c) La utilidad de la historia, cuando se interpreta objetivamente y se sabe leer en ella sus supremos momentos racionales.

El mundo sobre el que Voltaire se siente instalado no es, sin embargo, el mundo limitado de París o de Francia; ni siquiera el de la tradición europea. Uno de los capítulos más sugestivos de su *Essai* es aquel en el que narra los progresos de la civilización china frente al mundo hebreo, por ejemplo. En el imperio del sol naciente se había dado ya, antes de que nuestra cultura se afirmase, una clara separación entre civilización y barbarie. La historia de este país había estado regida por la razón. En este sentido la historia de Voltaire es también historia universal.

Pero, además, en esa historia se descubren leyes y estructuras que nos permiten separar en ella lo que es valioso de lo que no lo es. Hay también una matemática, una ciencia exacta de la historia, porque ésta puede perfeccionarse con la ayuda de la razón reflexiva. «Perfeccionarse significa para Voltaire aproximarse siempre a un ideal determinado, inmutable, intemporal, que la razón purificada del hombre establece con íntima necesidad»²⁴.

La historia universal es, por consiguiente, resultado de un proceso, aunque no es proceso hacia el infinito, como pretendía Leibniz, sino un proceso encerrado dentro de los límites de la razón. «Se necesitan muchos siglos para que la sociedad humana llegue a su plenitud»²⁵. «Pero, por supuesto que este dominio de la razón en la historia, como fuerza orientadora y directora del futuro, iba encaminada a mostrar que el Providencialismo predicado por Bossuet no podía sostenerse». «El sentido y finalidad de la historia consiste en mejorar, por medio de la razón, las condiciones humanas, y hacer a los hombres menos ignorantes, mejores y más felices»²⁶. Este perfeccionamiento había de realizarse dentro del ámbito intramundano, cosa que, para Voltaire, no podía ser admitido por el cristianismo. El sentido del progreso, dentro de la escatología cristiana, no se abría hacia un indeterminado fu-

turo, sino hacia un futuro íntimo y personal, independiente de la historia y el tiempo, y que alcanzaba su más absoluta plenitud en el momento final de la vida de cada creyente. La idea de progreso tenía, pues, para Voltaire un sentido mundano y temporal opuesto a la esperanza cristiana, pero en esta teoría del progreso humano yacía, en su universalidad, una idea que no era volteriana. «Si se quisiera saber qué lejanos predecesores tuvo Voltaire, en su empeño de apoyar ideales culturales universales, con una visión de la historia universal derivada de esos ideales, habría que recordar los intentos, para la construcción de una historia universal del cristianismo, de los últimos tiempos de la Antigüedad y de la Edad Media, a san Eusebio, a san Agustín, a Otón de Freising y a sus demás continuadores. Sólo por ellos fue, en general, posible llegar a una Historia Universal sostenida coherentemente por una idea universal»²⁷.

IV

Si la filosofía de la historia de Voltaire es la secularización de la interpretación de Bossuet, la *Scienza Nuova* de Juan Bautista Vico ocupa un lugar intermedio entre ambas. Su obra no es una teología de la historia, ni una polémica frente a ésta, sino que representa la primera constatación del *hecho histórico*, previo a cualquier inserción en los esquemas usuales hasta entonces. Vico analiza, además, la historia ensamblada en una serie de principios que integran la casi totalidad de su «ciencia nueva» que ha de ser «a un tiempo Historia y Filosofía de la Humanidad», y que ha faltado, hasta Vico, «porque sólo meditaron los filósofos sobre la naturaleza humana educada ya por las religiones y las leyes; mas no sobre la natura-

leza humana, de la cual provinieran las religiones y las leyes entre las cuales los filósofos se originaron»²⁸. Dentro de esta ciencia nueva hay una interna dialéctica precursora del progreso. «Y este es uno de los continuados trabajos de esta ciencia: demostrar rigurosamente cómo con el mayor descogimiento de las ideas humanas, los derechos y razones fueron desbastándose, en primer lugar de la escrupulosidad de las supersticiones, después de la solemnidad de los actos legítimos y de la angostura de las palabras, y finalmente de toda corporeidad, antes estimada como primera sustancia de la transacción; y conducidas fueron a su puro y verdadero principio, que es su propia sustancia, la sustancia humana, nuestra voluntad, por nuestra mente determinada con la fuerza de lo verdadero que se llama conciencia»²⁹. El llegar a este estado de conciencia supone, por consiguiente, un proceso evolutivo según el cual el hombre se va aproximando cada vez más a una interpretación racional en la que, sin embargo, no se pierde lo humano.

El movimiento que imprime a la historia la interpretación que de ella hace Vico, con su doctrina de los *corsi* y *recorsi*, no implica un incesante retorno de lo ya sido. Aunque la historia pueda volver al punto de partida, esta vuelta implica siempre un recoger y absorber, en cierta manera, lo ya sucedido. La historia no se repite jamás. Si en un momento determinado el nivel de la historia desciende, en ese descenso arrastra consigo las características del nivel en que se hallaba, y, por consiguiente, ese nivel está asumido y rebajado en su descenso pero, con todo, está en él. Lo que sí es evidente para Vico es que lo que ya ha sucedido en el pasado volverá otra vez, bajo forma y nivel distinto, a tener lugar en el futuro.

La historia de la filosofía podría ser un buen ejemplo de esta concepción, según la cual el curso histórico de las

ideas queda enmarcado en un esquema, dentro del que no puede hablarse, de una manera simplista y homogénea, de progreso. La idea de evolución supone cambio y, la mayoría de las veces, superación. Pero la evolución, en sí misma, no quiere decir necesariamente que los niveles que marcan el proceso hayan de estar siempre a una altura superior a la de los niveles anteriores. Es evidente que la historia del pensamiento ha evolucionado, pero hablar de progreso, en esa historia, sólo puede hacerse tras un análisis determinado de qué signifique ese término. Una delimitación clara entre progreso y evolución sería una condición previa para hacer fecundo, otra vez, el contenido y el sentido del pensamiento en su historia.

V

El mismo año en que murió Vico nace en una pequeña localidad de la Prusia oriental Johann Gottfried Herder. A través de esta coincidencia, parece como si la historia hubiese querido simbolizar un esencial sentido de continuidad. Herder recoge de Vico una idea decisiva en la que se perfilaba y criticaba el concepto de progreso de la Ilustración francesa. «Vico se había opuesto a la escatología intramundana del ideal de la Ilustración, y había renovado la antigua concepción del movimiento circular de la historia. El despertar la idea de la grandeza y fuerza de los tiempos históricos primitivos era un anuncio del cambio que había de originar el Romanticismo, para el cual el progreso parece más bien una pérdida y una debilidad que un logro»³⁰.

Pero además la vida intelectual de Herder estuvo dominada desde su juventud por la preocupación de encontrar en la historia una verdadera filosofía, o sea, una

estructuración del devenir histórico, en torno a unos cuantos principios que le diesen sentido y armonía. Cuando en 1784 escribe Herder el prólogo a sus «Ideas sobre filosofía de la historia de la Humanidad» recuerda que hace diez años que apareció su primera obra sobre este tema, y que, al tener que reeditarla ahora, no puede reproducirla como entonces. «Por consiguiente, había que penetrar más profundamente y ampliar el círculo de las ideas, si es que la obra había de servir para aquello que su título anunciaba. ¿Qué es la felicidad? ¿Hasta qué punto se encuentra en nuestro mundo? ¿Cómo puede alcanzarse con las enormes diferencias de los seres que habitan la tierra y, sobre todo, de los hombres, en la diversidad de sus constituciones, climas, revoluciones, circunstancias, edades y tiempos? ¿Hay una medida de estos distintos estados y ha contado la Providencia con el bienestar de sus criaturas en todas estas situaciones, como con una última y definitiva finalidad? Todas estas preguntas han de contestarse y han de seguirse a través del violento curso de los tiempos y constituciones, antes de que pueda deducirse un resultado general para la humanidad. Hay aquí un campo muy amplio para recorrerse y una cuestión de gran profundidad. He leído todo lo que se ha escrito sobre el particular y desde mi juventud he considerado como el hallazgo de un tesoro el tropiezo con cualquier libro que tratase la historia de la humanidad, confiando siempre en encontrar en él aportaciones para mi gran tarea»³¹. Para encontrar un punto de unión entre esas múltiples diferencias entre los hombres acude Herder a un concepto que va a arraigar profundamente en el romanticismo alemán, el concepto de *Humanidad*³². Este concepto es, sin embargo, algo activo y fecundo, algo que se da en la historia como un hecho que hay que ir descubriendo en sus di-

versas épocas pero que, al mismo tiempo, hay que ir fomentando³³.

En el libro XV de las *Ideen...* ha explicado Herder detalladamente qué es lo que entiende por este concepto de Humanidad, y en qué sentido es un punto de apoyo fundamental para construir una filosofía de la historia. El hombre, por muy diversas circunstancias y situaciones en las que se encuentre, no tiene, en el fondo, una fuerza que le empuje más poderosamente que el deseo de «construir su humanidad». Este proceso implica, al ser un proceso humano, conciencia y progreso continuado. «Muchas naciones no llegaron a alcanzar más que una meta de poca altura, ¿por qué no aspirar nosotros a algo más puro y noble?»³⁴.

En este sentido la historia de la humanidad no es otra cosa que «humanidad, o sea, razón y equidad en todas sus formas y en todos los asuntos humanos. Este imperio de la ‘humanidad’ no tiene lugar por las arbitrariedades de un dominador, o por la fuerza de la tradición, sino por la ley de la naturaleza sobre la que descansa la esencia del género humano»³⁵. Con esta idea de la humanidad se introducía en la historia un elemento importante para su comprensión, pero, al mismo tiempo, según la interpretación que se le diese, también podría ser un elemento irracional sujeto a múltiples y diversas contradicciones. Es cierto que con esta idea se destacaba un elemento superador del progreso unilateral de la Ilustración, y que «con la crítica a esta época comenzaba el primer estadio de la época moderna» y de su interpretación de la historia³⁶. En lugar de la razón, tal como la entendía la Ilustración francesa, el concepto de «humanidad» pretende cristalizar una base más firme y menos abstracta, para la construcción de una filosofía del devenir humano. Pero este concepto de humanidad, aunque sea, a distintos ni-

veles, el mismo para todos los tiempos, es expresión, no de una razón fría y teórica, sino de una fuerza natural que crea la historia. «La humanidad no es un ideal abstracto –aunque resplandezca en él el ideal de la razón y de la equidad– sino que es la esencia de la naturaleza humana: una fuerza que opera sobre sí misma. La humanidad no es un fin de la naturaleza humana, que estuviese fuera de ella, sino que yace en ella misma»³⁷.

Quizás inspirado por su discípulo, publica Kant, en el *Berlinische Monatsschrift* de 1784, un breve trabajo que puede considerarse su aportación más importante a la filosofía de la historia³⁸. Kant intenta poner de manifiesto un plan racional en el curso de la historia, destacando así aquel dominio de la razón que ya había sido señalado por la Ilustración francesa. Un principio del romanticismo entra también a condicionar su interpretación de la historia. Este principio es el «juego de la libertad», en cuya visión general podemos descubrir el paso regular con que marcha la historia³⁹. Efectivamente, existe un orden general en el que desaparecen las diferencias de lo individual y, por consiguiente, puede hablarse con fundamento de la continuidad y evolución lógica de la historia. Esto es posible por la función que la razón ejerce: «La razón en la criatura es una facultad de ampliar sus fuerzas más allá del instinto natural sin verse obligada a trazar los límites de sus proyectos. No obra instintivamente sino que va por tanteos, ejercitándose y aprendiendo, pasando de un nivel a otro»⁴⁰.

Pero el empleo de esta razón, frente a la teoría roussoniana, está supeditado necesaria y fecundamente al contacto del hombre con la sociedad. Para que el hombre pueda, de verdad, desarrollar ese don racional necesita del contacto con la comunidad. Este contacto es el medio de que la naturaleza se vale para llevar a cabo todas sus po-

sibilidades. La relación del hombre con la sociedad se da bajo una forma concreta de *antagonismo*. Esta interesante idea, en la que parece anticiparse una de las más ricas concepciones de la interpretación moderna de la historia a partir de Hegel, la entiende Kant como el impulso del hombre a asociarse; impulso que está unido a un continuo enfrentamiento que amenaza con disolver esa asociación⁴¹. Esta relación del hombre con el prójimo a través de la sociedad, relación creadora no sólo en el campo de la vida cotidiana, sino en el de la filosofía, la ha expresado Kant de modo incomparable: «De la misma manera como los árboles del bosque, por el hecho de que cada uno de ellos, al intentar quitarse mutuamente el aire y el sol, necesita el uno del otro para buscarlos por encima de sus propias copas y para crecer así con troncos derechos y firmes, también ocurre que los que nacen en solitaria libertad lanzan sus ramas por donde les parece y crecen torcidos y con troncos nudosos»⁴².

Éstos son los presupuestos sobre los que Kant ha construido su interpretación del progreso, que ha de estar regido y dominado por un principio universal que brote del mismo género humano. «Mientras para Lessing el motor de la evolución es el continuado progreso de la razón, se confiaba Kant en aquella “astucia de la razón” (o de la naturaleza) que encontramos de nuevo en Hegel, y cuyos creadores han sido Mandeville y los economistas»⁴³.

La misma polaridad entre naturaleza e historia, entre idea y experiencia que aparecen en Kant⁴⁴ la vemos en W. von Humboldt, si bien en una nueva perspectiva. Aquí surge, con gran fuerza, el problema de la individualidad dentro de los límites que le presta una estructura superior. «El individuo está en relación con su nación, como la hoja en relación con el árbol. El sucesivo y progresivo escalonamiento de la individualidad va de la nación a la tribu,

de ésta a la raza, y de aquí al género humano. Sólo dentro de un determinado círculo puede el inferior progresar, retroceder, o hacerse otro»⁴⁵.

Indudablemente, en el pensamiento histórico de Humboldt resuenan ideas de Rousseau, Fichte, Herder y Goethe. Su aportación no tiene la originalidad de Herder o Hegel, tal vez porque no nos dejó sobre la historia, desde el punto de vista teórico, nada más que las breves páginas de sus «Consideraciones sobre la historia universal», la conferencia «Sobre la misión del historiador» y las «Consideraciones sobre las causas que mueven la historia universal». Los tres trabajos ocupan, en la edición mencionada, cuarenta páginas. Precisamente por esta concisión hay, al final de la *Betrachtungen über die Weltgeschichte*, unas líneas que resumen con gran exactitud, no sólo los problemas y planteamientos de Humboldt, sino de toda la época:

El fallo de la interpretación de la historia universal ha consistido, hasta ahora, en los siguientes puntos:

- a) Se tiene ante la vista, casi exclusivamente, la cultura y la civilización, y en la cabeza un progresivo perfeccionamiento, al que se marcan arbitrariamente unas etapas de evolución, pasándose por alto los *núcleos originadores más importantes*.
- b) Se considera a las generaciones de los hombres, más que como productos de la naturaleza, como seres racionales e intelectuales.
- c) Se entiende por perfección del género humano el conseguir una plenitud abstracta y general, en lugar de centrar la atención en la riqueza de grandes formas individuales.

Sin embargo, en la historia universal hay que prestar atención:

- a) A las naciones como individualidades y a los individuos mismos, de los que habrá de escribirse una serie de monografías.
- b) A las influencias de los individuos sobre las naciones y viceversa, sobre todo en función de su formación.
- c) A la relación en que se encuentra el individuo con la idea de Humanidad, y al influjo que puede ejercer sobre la masa.
- d) Al nacimiento de nuevas formas en la historia de la humanidad...

En este sentido la historia universal ha de ser estudiada bajo un triple aspecto:

Como una parte importante de la actuación de la fuerza del universo.

Como una madeja de pequeños hilos, por una parte, y, por otra, de largas hebras que han de desenredarse por medio de estudio y penetración.

Como una medida de la felicidad y plenitud, que tiene que esperar el género humano, y una doctrina para conservarlas y elevarlas⁴⁶.

Todos estos motivos y esquemas intelectuales compendian el movimiento histórico de la época, y, al mismo tiempo, marcan las directrices que, aceptándolas o negándolas, constituirán las estructuras del pensamiento histórico posterior. Este pensamiento, hasta nuestros días, se estructurará en un marco al que también se refiere Humboldt y del que nos da tres de sus lados. Las causas

de los sucesos de la historia pueden reducirse a tres: la naturaleza de las cosas, la libertad del hombre y el imperio del destino⁴⁷.

Este fecundo periodo de preocupación por la esencia y el sentido de la historia humana alcanza su plenitud con la obra de Hegel. Para Löwith, es Hegel el último filósofo de la historia, ya que es él el último filósofo que recoge, aunque sea secularizándola, toda la tradición cristiana. En este punto parece que se unen san Agustín y el pensador alemán, distinguiéndose sólo en que Hegel explica la religión cristiana de manera especulativa e interpreta la Providencia como una «astucia de la razón»⁴⁸. La filosofía de la historia no es, sin embargo, para Hegel, «una reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica en cuanto distinta de la puramente empírica, es decir, historia no simplemente comprobada como hechos, sino comprendida por aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos como acontecieron»⁴⁹.

Hay aquí una peculiar interpretación de la realidad histórica que hace comprensible el famoso y discutido concepto de la «astucia de la razón». Efectivamente, el individuo se encuentra encadenado, en aquello que le parece proceder de su absoluta libertad, a una razón superior de la que, sin saberlo, es expresión. «Por astucia de la razón entiende Hegel el hecho de que las grandes personalidades creadoras de la historia creen perseguir sus propias intenciones, pero en el fondo persiguen otras más generales. El apasionamiento individual es ineludible; nada grande hay en el mundo que se haya llevado a cabo sin pasiones, dice Hegel, siguiendo a Diderot, y sin embargo esta pasión lleva a cabo, con sus fines determinados, aquello que está en la orden del día de la historia»⁵⁰. El viejo tema romántico de la individualidad ha encontrado

en Hegel una extraña superación, pero aquí «descubrimos el último momento crítico de aquella idea hegeliana... según la cual los individuos son no sólo un medio de los que se sirve fácticamente el espíritu universal, sino que incluso tiene el derecho de servirse cuando es necesario para la realización del proceso dispuesto por él»⁵¹. Por consiguiente, «los individuos son sacrificados. La idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad, no por sí misma, sino por las pasiones de los individuos»⁵².

Esta teoría es en el fondo un ejemplo más de la concepción dialéctica de la historia. En ella hasta el irracionalismo puede quedar integrado en una estructura racional. ¿Cómo ha de entenderse esto? Hegel propone un nuevo concepto de razón que trasciende la órbita puramente individual para insertarse en una esfera superior. En el fondo de esta concepción yacía, sin embargo, una íntima dependencia con el pensamiento cristiano, no sólo porque éste había sido el modelo sobre el que Hegel había levantado sus especulaciones, sino porque con esta razón, que está situada por encima de las razones individuales, parecía entrar, en el orden de la historia, un elemento alejado de ella. Lo típicamente hegeliano es que este «espíritu del mundo» o «razón universal» era, por otra parte, algo en continua evolución, que se expresaba a través de un proceso productivo y que iba, dialécticamente, purificándose y realizándose. Esta dialéctica de la razón la liberaba de una concepción estática abstracta, constituyéndola en algo dinámico y creador, aunque a ese dinamismo pudiera objetarse que se mantenía fuera del verdadero devenir histórico. Este es el punto en el que Marx habría de insertar su crítica al hegelianismo. No es la conciencia humana lo que determina el ser y la realidad, sino que es ésta la que determina la conciencia. Entre estos dos extremos se encuentra situada una de las apo-

rías capitales de la historia de la filosofía y, al par, una de las bases para su solución.

El pensamiento moderno sobre la historia tiene en Hegel un punto de arranque y, al mismo tiempo, se percibe que, con él, se cierra una época en las interpretaciones del desarrollo humano. Después de Hegel, Comte aplica a la historia un esquema dinámico, con su teoría de los tres estadios, dejando a un lado el sentido dialéctico que, al parecer, podría traer la desarmonía a su pretendido principio de orden. «Ningún orden social puede mantenerse y durar si no puede compaginarse con el progreso. Ningún progreso puede llevarse a cabo, si no se encamina al fortalecimiento del orden. En la filosofía positiva constituyen el orden y el progreso los dos aspectos inseparables del mismo principio»⁵³. Sin embargo, orden y progreso iban a constituir, en el pensamiento posterior, una alternativa irreconciliable, que habrá de condicionar el desarrollo de la historia, al no analizarse objetivamente las razones de esa tergiversada irreconciliabilidad⁵⁴.

Notas

- ¹ Cfr. Gerhard Kruger, *Grundfragen der Philosophie, Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*. Frankfurt a. M., Klostermann, 1958, p. 46. También el libro del Karl Löwith, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968.
- ² Cfr. Martin Grabman, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, vol. II, Berlín, Akademie Verlag, 1957, pp. 70 y ss. Para los autores medievales citados a continuación véase la amplia recopilación de Fritz Wagner, *Geschichtswissenschaft*, Friburgo-Munich, Alber, 1951, pp. 50 y ss.
- ³ *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Histeria de duabus civitatibus*, ed. de A. Hofmeister, Hannover-Leipzig,

- Hahn, 1912. (En la Biblioteca de Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum).
- ⁴ Otón de Freising, *op. cit.*, dedicatoria, p. 2.
- ⁵ *Ibid.*, p. 5.
- ⁶ *Luciani Samotasensis Opera, ex recognitione Caroli Jacobitz*, vol. II, Leipzig, Teubner, 1973, pp. 1-30. La edición actualmente más manejable es la bilingüe de H. Homeyer, *Lukian, wie man Geschichte schreiben soll, griechisch and Deutsch*, München, Fink, 1965, p. 312. La obra de Luciano puede considerarse como la primera metodología de la historia.
- ⁷ Cfr. *supra* p. 105.
- ⁸ Otón de Freising, *Gesta Friderici I impetatoris*, ed. de G. Waitz y B. de Simson, libro II, cap. 41, Hannover-Leipzig, 1912, p. 150.
- ⁹ Otón de Freising, *op. cit.*, p. 6.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 8.
- ¹¹ *Ibid.*, libro V, cap. 36, p. 260.
- ¹² *Ibid.*, p. 7.
- ¹³ *Ibid.*, libro III, prólogo, p. 131. Sobre Otón de Freising, véase el estudio de J. Schmidling, *Die Geschichtsphilosophie Ottos v. Fr. (Philos. Jahrbücher der Görres-Gesellschaft, vol. XVIII, 1905)*.
- ¹⁴ Eneas Silvio Piccolomini, *Historia del Emperador Federico III* («Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit», vol. LXXXVIII, Leipzig, 1899), p. 3.
- ¹⁵ *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ed. de B. Schmeidler, 1917, libro III, cap. 71, pp. 218 y ss.
- ¹⁶ *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi*, ed. de F. Kurze, Hannover, 1090, p. 13)
- ¹⁷ Luitprando de Cremona, *Werke*, ed. de J. Becker, 1915, Antapodosis, proemio, p. 3.
- ¹⁸ Karl Reinhardt, *Thukydides und Machiavelli (Vermächtnis der Antike)*, Gotinga, Vandenhoeck-Ruprecht, 1960, pp. 184-218).
- ¹⁹ Maquiavelo, *Historia florentina*. Libro V en *Tutte le opere*, ed. de M. Martelli, Florencia, Sansoni, 1971, p. 738.
- ²⁰ Maquiavelo, *Discursos*, libro II, cap. 28, ed. cit., p. 187.

- ²¹ Jean Bodino, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Amsterdam, 1650, p. 7, reimpresión, Aalen, 1967.
- ²² *Ibid.*, p. 12.
- ²³ Cfr. Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943, pp. 72 y ss.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 90.
- ²⁵ F. A. Voltaire, *Éssai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne Jusqu'à Louis XIII (en Oeuvres complètes*, vol. XII, París, 1877, p. 433). Un breve pero interesante resumen de la concepción de la historia de Leibniz puede verse en Hans H. Holz, *Leibniz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958, pp. 105 y ss.
- ²⁶ K. Löwith, *op. cit.*, p. 102.
- ²⁷ F. Meinecke, *op. cit.*, pp. 78-9.
- ²⁸ Giambattista Vico, *Ciencia Nueva*. Trad, de J. Carnee, México, El Colegio de México, 1941, vol. I, pp. 17-18.
- ²⁹ *Ibid.*, pp. 52-3.
- ³⁰ Hans G. Gadamer, *Geschichtsphilosophie*, en la 3.^a edición de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. XX, col. 1491, Tubinga, 1958.
- ³¹ Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophic der Geschichte der Menschheit*, 2 vols. ed. de K. G. Gerold, Munich, Hanser, 1953, vol. II, p. 100.
- ³² El ambiente espiritual de la época era propicio a tales teorías. Se quería descubrir en el hombre una profunda comunidad en la que arraigasen todas sus diferencias. Véase por ejemplo de Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (Gesammelte Werke, Berlín, Aufbau, 1956, ed. de P. Rilla, vol. VIII, pp. 590-615).
- ³³ Cfr. las «Briefe zu Beförderung der Humanität».
- ³⁴ J. G. Herder, *op. cit.*, p. 235.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 250.
- ³⁶ Gerhard Krüger, *Grundfragen der Philosophie, Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1958, p. 54.
- ³⁷ Hans G. Gadamer, *Volk und Geschiche im Denken Herders*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1942, p. 16.

- ³⁸ I. Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Ausgewählte Kleine Schriften, Leipzig, Meiner, 1914, pp. 23-38). Véanse también sus reseñas a Herder, en este mismo volumen, pp. 39-61. Sobre la filosofía de la historia kantiana, véase el trabajo de Manuel Sacristán, «Concepto kantiano de la historia» recogido en *Hacia una nueva historia*. Madrid, Akal, 1976.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 23.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 27. Para la interpretación de esta tensión roussoniana entre comunidad e individuo, cuya formulación clásica hace Kant en el párrafo 7 del trabajo citado, véase Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, Köhler, 1956, pp. 265 y ss.
- ⁴² I. Kant, *op. cit.*, p. 29.
- ⁴³ Iring Ferscher, «Geschichtsphilosophie» en *Das Fischer Lexikon der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1958, p. 115.
- ⁴⁴ Cfr. R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, México, FCE, 1952, pp. 126-7.
- ⁴⁵ Wilhelm von Humboldt, «Betrachtungen über die Weltgeschichte», en *Werke in fünf Bänden*. ed. de A. Flirner y K. Giel, Darmstadt, WBG, 1960, vol. I, p. 569.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pp. 575-7.
- ⁴⁷ W. von Humboldt, *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte*, ed. cit., vol. 1, p. 579.
- ⁴⁸ K. Löwith, *op. cit.*, pp. 59-60.
- ⁴⁹ R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 137.
- ⁵⁰ Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Berlin, Aufbau, 1952, p. 219.
- ⁵¹ Theodor Litt, *Hegels Geschichtsphilosophie*. Prólogo a la ed. de las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Stuttgart, Reclam, 1961, p. 30.
- ⁵² G. W. F. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1955, p. 105.
- ⁵³ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, París, 1964, vol. IV, p. 17.
- ⁵⁴ Cfr., p. ej., Alfred Schmidt, *Geschichte und Struktur*, Munich, Carl Hanser, 1972.

VI

LA METODOLOGÍA HISTÓRICA DE DROYSEN*

En el siglo XIX, el historiador que manifestó una preocupación más profunda y sostenida por la metodología histórica fue Johann Gustav Droysen. Según refiere Meinecke, ya durante sus años de estudiante, e influido quizá por los cursos de Hegel, se había planteado Droysen problemas de teoría y metodología, de cuya solución podía depender una nueva manera de entender y analizar la realidad histórica¹. Desde su época de catedrático en Kiel había abrigado la esperanza de dedicar alguno de sus cursos a una exposición sistemática, que fuese una especie de introducción al estudio de la historia. Pero es ya en la Universidad de Jena donde Droysen anuncia un curso que, a la manera de Boeckh, se titulaba *Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, y que repitió, a menudo, a lo largo de su actividad docente. En 1858 publicó Droysen un resumen para sus oyentes. Sin embargo, era tal el interés de esta metodología histórica, que pronto, frente a la riqueza de sus cursos, pareció insuficiente el esquema publicado.

A pesar de la importancia de este trabajo, hasta 1936 no se pudo disponer de una edición más completa que la

* *Homenaje a Elías Serra Ráfols*, vol. IV, Universidad de La Laguna, 1973, pp. 135-44.

síntesis del año 1858. Después de una cuidadosa elaboración de diversos manuscritos y cuadernos de notas, editó Rudolf Hübner un volumen en el que se reunía, sistemáticamente ordenado, todo el material de Droysen². En esta obra encontramos uno de los más completos y sugerentes análisis que la ciencia histórica nos ha dejado de su propio objeto.

Las reflexiones de Droysen, influidas por el pensamiento romántico alemán, no llegan, sin embargo, a aceptar la estructura orgánica de la realidad y de la historia por considerarla abstracta e idealista, pero al rechazar estas especulaciones se enfrentó Droysen también contra el peculiar materialismo que suponía latente en la revolución darwiniana. Frente a Darwin y Hackel, sostiene Droysen la tesis de que los esquemas teóricos del evolucionismo no pueden mantenerse sólo en el campo de lo natural, sino que, para ganar verosimilitud, tendrían que plantearse en un nivel superior, puramente histórico³. Por eso procura Droysen distinguir con la mayor precisión los conceptos *naturaleza* e *historia*. La *historia* expresa el transcurrir de la realidad; por tanto, es imprescindible y esencial en ella el tiempo⁴.

«Con la palabra historia quiero significar la suma de aquello que ha tenido lugar en el tiempo... de la misma manera que con la palabra naturaleza se comprende todo aquello que está en el espacio»⁵.

La *naturaleza* está, pues, sumergida en lo espacial; la historia en lo temporal. Esta localización de Droysen no implica, sin embargo, exclusión; lo que está en el espacio también está en el tiempo, y viceversa. La distinción se apoya en el predominio de uno de estos factores. Pero esta distinción no basta para saber qué ha de entenderse por historia. El ser que, sobre todo, está inscrito en el tiempo es el hombre. Pero esta inscripción en la tempo-

alidad no es algo externo, sino que constituye la esencia humana. Además, la fuerza de la historia y, en definitiva, la del hombre no radica en una posible mecánica de su naturaleza temporal, sino en un impulso creador, que podríamos denominar voluntad y que determina e impele al individuo y a la comunidad misma. Esto es lo que convierte al mundo del hombre en un mundo moral. La esencia de este mundo moral es la voluntad y, por consiguiente, un ininterrumpido proceso de perfeccionamiento y plenitud. El movimiento de ese mundo moral constituye la historia⁶.

Con la afirmación de la voluntad destaca Droysen el aspecto individual y personal que subyacía a todo el movimiento romántico. Lo humano gana en cada individuo un peldaño más en el camino del progreso y del propio conocimiento. Lo individual y concreto es lo que presta forma y contenido a lo universal y abstracto. Ahora bien, esta marcha de la historia no puede representarse a la manera de un proceso ininterrumpido y mecánico, «la continuidad se quiebra en muchos momentos; a veces hay saltos, a veces retrocesos»⁷.

¿Cómo llegar entonces al conocimiento de una realidad tan multiforme y dinámica? El método de la ciencia histórica está determinado por el carácter morfológico de su material, pero en el fondo lo más característico de este método es «comprender *investigando*», «*das Wesen der historischen Methode ist forschend zu verstehen*»⁸. La investigación, análisis y estructuración del material histórico no agota totalmente la labor del historiador, ni siquiera le ofrece su más auténtico objetivo. La meta verdadera hacia la que el historiador tiende es llegar a «comprender», a través del investigar. Toda historia es, pues, comprensión.

El historiador que con sus investigaciones no colabora él mismo a hacer más inteligible aquello que investiga está falseando radicalmente su misión. Porque, en el fondo, lo que en la historia nos habla es una voz humana, que se expresa de diferentes maneras y con diferentes medios.

«Nuestro comprender histórico es igual a la comprensión de una voz que nos habla. No es simplemente la voz aislada, la frase sin contexto, lo que captamos, sino que esa manifestación lo es de algo interior, y nosotros lo entendemos como manifestación de esa interioridad, como un ejemplo, como un rayo de una fuerza central... Lo individual se entiende en la totalidad de la que brota, y la totalidad desde lo individual que lo expresa»⁹.

El llegar a esta comprensión orgánica y totalizadora es el tipo de conocimiento más perfecto que el hombre puede alcanzar, y constituye no sólo un estrecho vínculo que une a los hombres, sino la base de todo ser moral¹⁰. La historia es, pues, un conocimiento superior, ya que es un órgano de recepción de todas las voces humanas, aun de las más alejadas en el tiempo y en el espacio. Todo lo pasado, lo que los hombres han hecho y han querido, hay que concebirlo en el fondo como una voz que nos habla *hic et nunc*. En esto consiste para Droysen el verdadero sentido de *histoirein*¹¹. De aquí surge la idea de totalidad que debe dominar toda investigación histórica, y que constituye un fundamento sobre el que la historia levanta su carácter de ciencia. La experiencia histórica nos puede ofrecer datos individuales, concretos, pero estos datos están ceñidos por un contexto universal y necesario.

«La esencia del saber científico consiste en buscar y conseguir la verdad... Un ser hacia el que nuestro pensamiento se dirige se llama verdadero cuando concuerda con el pensamiento; y un pensamiento se llama verdadero cuando capta y expresa un ser tal como este ser es en su

esencia. La verdad del ser tiene su control en el pensamiento, la verdad del pensamiento tiene su control en el ser»¹².

Un eco hegeliano asoma distintamente en estas líneas, en las que se pretende situar, en un esquema universal y científico, la realidad particular y aparentemente arbitraria que la historia nos ofrece. Para ello la metodología histórica tiene que ser algo más que un simple método. Además del aspecto estrictamente *metodológico*, ha de elaborarse también una *sistemática* de lo históricamente investigable, y lo que Droysen denomina *Topik* de lo históricamente investigado¹³. La teoría histórica de Droysen no es más que el desarrollo y explicación de estos tres puntos.

Por lo que respecta al primero, a la metodología –*Methodik*–, se plantea el estudio y búsqueda del material histórico, que llega a nosotros bajo la forma de *restos* de un pasado; entre estos restos sitúa Droysen aquellos que tienen directamente que ver con la filosofía. Restos del pasado son los pensamientos, las ideas expresadas por los hombres, sus interpretaciones de la realidad. Todo ese material ha de ser filtrado después por una crítica muy rigurosa que establezca los «auténticos hechos históricos».

Un segundo momento metodológico lo constituye la *interpretación*. Droysen distingue varias formas¹⁴:

a) La *interpretación pragmática*, que trata de reconstruir, ordenando el material, la conexión causal de los hechos, y el verdadero desarrollo de los acontecimientos. Cuando falta material para estas reconstrucciones tenemos que acudir a las analogías que nos permitan llegar del caso A, que conocemos, al caso B, que desconocemos. Como ejemplo de este proceso analógico, nos presenta Droysen la recién descubierta *República de los Atenien-ses*, que no puede explicarse por los datos que en esta obra encontramos, a no ser que analógicamente pasemos a

Roma, cuyo sistema consular y tribunicio puede ayudarnos en la interpretación de los textos aristotélicos.

b) La *interpretación de las condiciones* se funda en la determinación *espacial y temporal*, en la que todo suceso va inserto. La geografía, por ejemplo, ha condicionado hasta un cierto grado la vida de los pueblos, desde todos los puntos de vista, político, económico, militar, etcétera. Junto a las condiciones espaciales hay que colocar también las *temporales*, que, a través de la simultaneidad y correspondencia de ciertos sucesos, influyen decisivamente en el transcurrir histórico. Otro tipo de condicionamiento lo encontramos en los *medios*, tanto materiales como morales, con los que fue posible el hecho constatado. Este aspecto de la interpretación pragmática de la historia ha sido tenido en cuenta muy pocas veces. En Lessing¹⁵ encontramos ya un precursor cuando, en sus «cartas sobre temas antiguos», nos habla de los instrumentos que se usaban para esculpir o del material empleado¹⁶. Este campo de los medios materiales es de importancia extraordinaria, ya que, en la época actual, ha dado origen a la historia económica, de la que difícilmente en el futuro podrá prescindir el historiador.

c) La *interpretación psicológica* busca en los hechos históricos el acto de voluntad merced al cual surgieron. Esta concepción voluntarista de Droysen tiene su origen en el culto que durante el romanticismo se dio a la personalidad y al genio. Sin embargo, la interpretación psicológica, de la que tanto se ha abusado en la historia contemporánea, encuentra ya en el mismo Droysen bastantes restricciones. El historiador no puede llegar al «santuario de la conciencia», y si lo hace, su obra ya no es histórica, sino literaria o poética. Pero, además, en la realidad histórica no son decisivos los condicionamientos psicológicos, si de alguna manera no se desarrollan en un contexto

adecuado, que en ningún momento es de estructura individual. No hay *Psyché*, en el marco en el que Droysen se refiere, si no es en el dominio de la *Polis*.

d) *La interpretación de las ideas*. Esta perspectiva tiene un particular interés dentro de la historia de la filosofía, si bien no es dominio exclusivo de ésta. Efectivamente, «no hay relación alguna entre el ser y el hacer humano, que no sea, de alguna manera, expresión del pensamiento»¹⁷. El verdadero contenido que Droysen da al término *idea* parece ser la atmósfera moral, la creencia y los presupuestos de orden intelectual dentro de los que ha de desarrollarse la vida de cada hombre. Este horizonte, teórico ya, que el historiador tiene necesariamente que captar, constituye uno de los problemas más interesantes y fécondos en la interpretación. A través de él se descubren las múltiples conexiones entre ideas y el ensamblaje real de los acontecimientos.

La interpretación de las ideas supone también una rigurosa metodología. En las ideas se expresa la totalidad de la vida histórica o, al menos, su parte esencial. Una especial manifestación de las ideas la constituye la filosofía. En ella el mundo del pensamiento humano aparece en su máxima simplicidad y desarraigo, porque se expresa directamente, sin intermedio de obras artísticas, «restos» materiales, etcétera. Su único apoyo es el lenguaje. Pero este aparente desarraigo del pensamiento filosófico puede llevarnos a pensar que las últimas raíces de las que vive son tan abstractas e ideales como el lenguaje con el que se expresa. La filosofía es, según se dice, pensamiento; pero el pensamiento no es otra cosa que una de las varias posibilidades en que la realidad del mundo y del hombre puede presentarse. Su abstracción es una prueba más de la interna y dialéctica contradicción con que la realidad se constituye en la mente. Droysen llama justamente la

atención sobre la dificultad, riqueza y fecundidad de la interpretación de las ideas.

Después de la interpretación, la *sistemática* es el tercer momento en la estructuración de la realidad histórica, en la que hay que distinguir¹⁸:

1. La *materia*.
2. Las *formas* en las que esa materia se configura.
3. Los hombres que con su *trabajo* forjan la historia.
4. Los *fines* que se manifiestan en el tiempo.

Por materia hay que entender lo «naturalmente dado» y lo «históricamente sucedido». Las *formas* son las comunidades naturales, familia, pueblo, lenguaje, artes, religión; en una palabra, todo aquello que queda integrado en la sociedad. Droysen destaca la importancia del lenguaje, que es, en el fondo, nuestro pensamiento, pero no como algo individual y solitario, sino como una ineludible necesidad de comunicación. El lenguaje es, pues, la «comunidad ideal» más inmediata y próxima. Esto abre interesantes perspectivas al análisis de aquellos hechos que se han transmitido a través del lenguaje escrito y que constituyen un amplio sector de los hechos históricos.

En el estudio de estas *formas* de la realidad destaca Droysen una serie de estructuras que enmarcan distintas configuraciones de lo histórico. Estas estructuras, que junto con el lenguaje constituyen las comunidades ideales, son:

- La belleza y las artes.
- La verdad y las ciencias.
- Lo divino y las religiones.

Dentro de estos ámbitos ideales, las relaciones humanas se configuran distintamente, según como se concreten estos ámbitos, al comunicarse entre sí y al modificarse las bases sociales sobre las que crecen.

Al lado de estas comunidades ideales establece Droysen lo que denomina comunidades en la praxis.

Estas comunidades están constituidas por las siguientes esferas:

- a) La esfera de la sociedad.
- b) La esfera económica.
- c) La esfera del derecho.
- d) La esfera del poder.

Droysen caracteriza con gran precisión el contenido y las implicaciones mutuas de estas esferas y, en general, sus observaciones son de extraordinaria actualidad. El proceso dialéctico con que describe la esfera del poder, y cómo este poder va haciéndose innecesario en el Estado, a medida que aumentan la educación y la libertad¹⁹, constituye una página magistral del gran historiador, al ofrecer a la metodología histórica una extraordinaria dilatación de sus horizontes, en el dinamismo y riqueza de estas esferas.

Pero Droysen no olvida que estas *formas*, e incluso la *materia* de la realidad histórica, surgen por un acto de voluntad humana. El hombre es constructor de su propio mundo moral y, precisamente, de la construcción de este Yo depende también la construcción de todo el universo histórico. En este Yo encontramos nuevamente el eco hegeliano. «De la misma manera que este matrimonio, esta obra de arte, esta organización de la Polis, se halla en relación con la idea de la Familia, de la belleza o del poder, así también se relaciona el Yo efímero y empírico con el Yo en el que el filósofo piensa, el artista crea, el juez

juzga o el historiador investiga. Este Yo de la humanidad es el sujeto de la historia. La historia es el ‘conócete a ti mismo’ de la humanidad, su conciencia»²⁰.

Todo esto es posible porque «el pulso de la vida histórica consiste en la libertad»²¹. La estructura política de un pueblo va profundamente condicionada a la libertad, y el historiador ha de ver en ella una fecunda posibilidad de contraste, para calibrar la altura moral de los pueblos en la historia. De una historia así analizada ha de brotar luz para el presente, ya que «todo pasado histórico ha de sentirse como un presente político»²².

El último punto de la *sistemática* se refiere a los *finés*. Si la historia es desarrollo y movimiento, es evidente que no puede concebirse esta dinámica histórica si no es en función de algo y en el horizonte de algo. Estos fines no pueden, sin embargo, considerarse separados entre sí. Droysen reconoce lo que hoy suele llamarse el carácter estructural de un hecho o de una realidad: «Cada uno de estos fines tiene su camino y su desarrollo propios; pero, al mismo tiempo, cada uno de ellos es determinante de los otros y determinado por los otros»²³. Esta mutua determinación puede ser frecuentemente una oposición, una neutralización, una contradicción. Pero precisamente por ello la historia se carga de una fuerza tal que la proyecta hacia nuevas formas y hacia nuevos horizontes.

El estudio de este complicado y rico tejido tiene que realizarlo el historiador. Una historia que no intente hacerse cargo de esta sorprendente trama pierde para Droysen su sentido y su función. El conocimiento de los fines, orientaciones y experiencias de la historia humana es el conocimiento del futuro del hombre, porque «a la mirada mortal le está oculto el principio y el fin, pero si esa mirada se prolonga por la investigación, puede percibirse entonces la dirección de la corriente. La ciencia histórica su-

pera así los pobres límites del *aquí* y el *ahora*. para abrir sus ojos hacia el *de dónde* y el *adónde*»²⁴.

La metodología de Droysen concluye con una exposición de las formas bajo las que el historiador puede comunicarse, y que se agrupan bajo el epígrafe general de *Topik*.

a) *Exposición investigadora*, que no es, como quizá pudiera suponerse, una especie de descripción escueta del curso de la investigación, sino más bien una Mimesis, en la que se reproducen los planteamientos, los problemas que han ido surgiendo al historiador y la búsqueda de sus soluciones.

b) *Exposición descriptiva*, en la que se pretende imitar y justificar la génesis de los acontecimientos. Los hechos históricos aparecen aquí no como mudos hechos objetivos, sino enhebrados al hilo de la narración, o sea, interpretados. El mejor elogio que puede hacerse de un historiador no es tanto su «objetividad», cuanto que intenta *comprender* el sentido de esa objetividad.

Esta exposición descriptiva es posible bajo cuatro formas: pragmática, monográfica, biográfica y catastrófica, según los ángulos desde la que se enfoque.

c) *Exposición didáctica*. Este tipo de exposición capta lo investigado, en orden a su significación pedagógica. Pero la enseñanza de la historia no ha de concebirse como una simple muestra para la imitación, sino como algo que al revivirse de alguna manera enriquece y forma el espíritu humano. Este tipo de exposición histórica alcanza su plenitud cuando un maestro que sabe lo que es investigar, y que se mueve con libertad y conocimiento en su materia, nos conduce con mano segura a través de ella.

d) *Exposición praxica*. A este nivel, la exposición histórica se realiza en función de un problema concreto del presente, y en vistas a su inmediata solución. Un mo-

mento dudoso o indeterminado aun de la política, de la ciencia, de la cultura del presente, quedan iluminados por el pasado histórico, y este pasado, cuya última existencia es ya algo meramente ideal, revive y se dilata en la orientación que damos al presente. «El estudio histórico es el fundamento de la educación política. El político es el historiador práctico»²⁵.

El esfuerzo metodológico de Droysen tiene como objetivo final el llegar a comprender en toda su amplitud el fenómeno histórico. Por eso, la reflexión hermenéutica domina sobre las preocupaciones tradicionales del simple historiador. Su metodología está, pues, inmersa en un mundo ideal, en el que resuenan conceptos hegelianos y en donde se descubre, más aún que por organizar la técnica del historiador, una inquietud teórica por encontrar sentido y justificación al proceso de la realidad.

Notas

- ¹ Cfr. Friedrich Meinecke, J. C. Droysen: *Sein Briefwechsel und seine Geschichtschreibung*, «Historische Zeitschrift», 1929, 141, pp. 249-87.
- ² De esta obra se ha hecho una tercera edición con el título *Historik, Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, ed. de R. Hübner, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1958. En ella se reproduce también el compendio que publicó el mismo Droysen.
- ³ *Ibid.*, p. 28.
- ⁴ *Ibid.*, p. 407.
- ⁵ *Ibid.*, p. 6.
- ⁶ *Ibid.*, pp. 12-8.
- ⁷ *Ibid.*, p. 14.

- ⁸ J. G. Droysen, «Grundriss der Historik», 8, en *Historik, op. cit.*, p. 328.
- ⁹ J. G. Droysen, *Historik, op. cit.*, p. 25.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 26.
- ¹¹ *Ibid.*, pp. 27 y 325.
- ¹² *Ibid.*, p. 27.
- ¹³ *Ibid.*, p. 331.
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 156 y ss.
- ¹⁵ G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, ed. de Paul Rilla, vol. V, *Antiquarische Schriften*, Berlín, Aufbau, 1955.
- ¹⁶ G. E. Lessing, vol. cit., *Briefe antiquarischen Inhalts*, pp. 381 y ss. Véanse, por ejemplo, cartas 22 y 23.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 180.
- ¹⁸ *Ibid.*, pp. 347 y ss.
- ¹⁹ *Ibid.*, pp. 259 y ss.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 354.
- ²¹ *Ibid.*, p. 354.
- ²² J. G. Droysen, *Briefwechsel*, ed. de R. Hübner, Stuttgart-Berlín-Leipzig, Deutsche Verl.-Anstalt, 1929, vol. II.
- ²³ J. G. Droysen, *Historik, op. cit.*, pp. 357-8.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 358
- ²⁵ *Ibid.*, p. 365.

VII

SOBRE EL *RE-ENACTMENT* DE COLLINGWOOD*

En la nueva bibliografía filosófica parece apuntar el interés hacia una palabra y un objeto de la investigación que, por diversas razones, ha gozado de relativo desdén entre las modas intelectuales: la historia.

Estructuralismos, neovitalismos, positivismos han ido dejando arrinconada esa matriz donde se engendra la memoria colectiva, donde se engarza la vida humana y donde cuajan los hechos. Ejemplos de la necesaria revisión de los modelos historiográficos frente al estereotipado desprecio hacia la teoría de la historia son, entre múltiples, los planteamientos que vuelven a invadir el territorio de la ya calcinada tierra en la que se levantaba el historicismo finisecular¹.

Sin embargo, un natural afán de protagonismo teórico lleva a los reanimadores de la historia a buscar soluciones por dominios en los que, en lugar de recuperarse, pueda perderse otra vez el hecho histórico. Para evitarlo sería conveniente recordar algunos de los planteamientos clásicos elementales, o bien acercarse desde este recuerdo a la terminología hoy abandonada, y que como modelo

* Este trabajo, escrito en principio para un «Homenaje a Ferrater Mora», se publicó en la edición de *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1978.

metodológico había sido utilizada por algunos de los recientes, aunque ya no actuales, ideólogos de la historiografía. Uno de ellos es R. G. Collingwood. Algunas de sus reflexiones se han ocupado de delimitar el objeto sobre el que versa la historia. Para ello era preciso matizar los elementos que la constituyen y la estructura epistemológica que los organiza.

Los hechos históricos presentan una cierta particularidad frente a otro tipo de hechos, que podría denominarse algo así como «el interior y el exterior de un acontecimiento»². En el caso de Platón, por ejemplo, el *exterior* de uno de sus diálogos puede ser la forma literaria, el estilo, la manera más o menos metafórica de exponer su pensamiento, pero, en el fondo, lo que debe interesarnos es el complejo de problemas y de sentidos que pretendía sintetizar y explicitar; en definitiva, el contexto teórico o real al que su texto responde. Para llegar a este aspecto *interior* al historiador no le queda más remedio que «pensar por su cuenta» el mismo tema: «no se trata de una rendición pasiva al hechizo de otra mente; es una labor de pensamiento activo y, por lo mismo, crítico. El historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en el contexto de su propio conocimiento y, por tanto, al revivirlos, los critica, forma sus propios juicios de valor, corrige los errores que pueda advertir en ellos»³. Esta teoría del *re-enactment* con la que Collingwood pretende construir una concepción de la historia verdaderamente racional ha tropezado con la crítica contemporánea, que ve en esta reactualización una imposible vivificación del pasado⁴ o un injustificado olvido de la dimensión hermenéutica y social del problema⁵. La idea de Collingwood, más que al proceso de investigación histórica parece apuntar al momento de síntesis final, en el que se resume o concreta una serie de experiencias. Porque si,

efectivamente, hay que admitir la distinción entre lo exterior y lo interior de un acontecimiento de modo que lo interior, lo que César pensó al pasar el Rubicón, sólo puede describirse en términos de pensamiento, es indudable que ese «hecho de pensamiento» está determinado y modificado por lo «exterior». Este «exterior» es, además, mucho más rico y complicado de lo que parece suponer Collingwood. Su carácter de *hecho exterior* no puede quedar reducido a una mera descripción numérica y cuantitativa. El hecho histórico, por ser un hecho humano, no se reduce a mera exterioridad, y, si esto fuera posible, tendría solamente un carácter accesorio y complementario. Su sentido histórico humano no está dado en función de esa exterioridad –en este caso se trataría de historia natural–, sino de un complejo de motivaciones y causas que influyen constantemente sobre él.

La supuesta exterioridad del hecho histórico, sobre todo si es hecho literario, o sea hecho de lenguaje, presenta peculiares niveles de complicación. Precisamente estos niveles hacen que el texto, en nuestro caso el texto filosófico, no pueda reducirse, para su mejor interpretación, al fenómeno de sus signos y al *noumenos* de su significado. En este caso la exterioridad y la interioridad presentan mutuas implicaciones en planos que no coinciden con lo que Collingwood determinaba a propósito de sus hechos históricos. El lenguaje, vehículo fundamental de la memoria, necesita, si se admite esa interioridad y exterioridad, un tratamiento especial para que desde su posible y discutible exterioridad no nos remita a inesperadas interioridades.

El conocimiento de los *hechos* históricos ha de estar regido por este principio metódico e interiorizador; pero dentro del esquema del hecho de lenguaje, forma especial de hecho histórico, pensemos, por ejemplo, en un hecho

de la historia de la filosofía, el fragmento 123 de Heráclito⁶. Según la transmisión de Temistio este fragmento tiene tres palabras: *physis krýptesthai phileî*. Lo exterior de este hecho sería su expresión verbal e, incluso, el sentido inmediato que a través de esa expresión se manifiesta. Sin embargo, para llegar a este segundo nivel en el que se trata de descubrir «lo que el fragmento dice» hay que estudiar detenidamente la exterioridad o, si se quiere, el contenido de su primera significatividad, que constituye un paso previo en el conocimiento del hecho. Este paso «crítico» en el que la investigación positivista del siglo pasado habría cargado el acento, vuelve con renovadas exigencias metodológicas y, por supuesto, enriquecido con nuevos planteamientos. Así, por ejemplo, el importante estudio sobre Heráclito de G. S. Kirk⁷. El investigador inglés, partiendo de los trabajos de Diels⁸, Reinhardt⁹, Gigon¹⁰, etcétera, intenta llevar al máximo la crítica textual y filosófica, «*on the assumption that only by a meticulous examination of each fragment can a sound interpretation of Heraclitus be attempted*»¹¹. Kirk exige un examen meticuloso del hecho histórico, en este caso el fragmento de Heráclito, única vía que nos puede llevar a una segura interpretación. En ese examen¹² parte Kirk del análisis de las fuentes y citas del fragmento en la antigüedad, para determinar con exactitud qué quiere decir *physis*, ya que el determinarlo constituye el inicio de toda historiografía válida. Nos encontramos, todavía, en el primer estadio del análisis del *hecho*. Un segundo momento sería el análisis de algunas de las interpretaciones que la investigación anterior ha llevado a cabo para relacionar el fragmento con otros textos de Heráclito, Parménides, Empédocles, Platón y Aristoteles. De todo esto deduce Kirk que *physis* quiere decir aquí «*the real constitution of a thing, or of things severally*»¹³. Éste es el

punto alcanzado en la investigación que se hace en función del *mundo* dentro del que el fragmento habla y en ningún momento se pretende dar una interpretación que sobrepase el límite marcado por fuentes y testimonios. El presente del historiador queda diluido en el andamiaje de un riguroso y *objetivador* criticismo. Pero, por supuesto, aquí no encontramos el hecho interior al que se refería Collingwood, ni parece que interesa qué es lo que pensaba Heráclito cuando expresó, si es que lo expresó, semejante pensamiento.

Otra postura totalmente antagónica es la que podría ejemplificarse con Heidegger¹⁴, que parte de la traducción de Snell «*das Wesen der Dinge versteckt sich gern*». Esta interpretación no se discute detalladamente, sino que se presenta como telón de fondo ante el que Heidegger va a hacer surgir sus propias especulaciones. Su interpretación se apoya en los términos *physis* y *kryptesthai*, entendiéndolos opuestamente como «*Sichentbergen*» y «*Verbergen*». Sobre esta contraposición Heidegger llega a la traducción del fragmento: «*Das Aufgehen (aus dem Sichverbergen) dem Sichverbergen schenkt's die Gunst*». La dificultad de entender la fórmula heideggeriana apenas si se vence con una atenta lectura de las páginas que acompañan a esta traducción. El *hecho* histórico del fragmento de Heráclito no se conecta con otros *hechos* históricos con los que pudiera tener relación. Heidegger aborda el conocimiento de este hecho desde una perspectiva metafísica en la que el pensamiento con sus propios presupuestos elabora el *hecho*. Tal vez aquí nos encontremos más cerca de la interiorización de Collingwood pero, al mismo tiempo, más lejos de lo que realmente pensó Heráclito, porque ¿puede llevarse a cabo ese intento de interpretación, volviendo a pensar en el fragmento de Heráclito desde un nivel a partir del cual nunca pudo haber

sido pensado? ¿Puede ser esto un camino metodológico en la hermenéutica textual? El *hecho*, que en el caso de Kirk seguía siendo un hecho histórico aunque hubiese pasado, al menos en este fragmento, a un nivel superior de interpretación, es en Heidegger un objeto peculiar, cuyo tratamiento no alcanza la categoría de lo histórico. Por supuesto, la pretensión de Heidegger es muy distinta de la de Kirk; pero aquí no se trata de pretensiones sino de resultados. El esfuerzo hermenéutico de Heidegger, que se mueve en una órbita ontológico-lingüística, parece oscurecer un principio esencial del Logos según el cual el nivel de pensamiento o de significado tiene que ir paralelo con el nivel de significante. La traducción de Heidegger no lo es del fragmento de Heráclito sino del propio pensamiento del filósofo alemán. Sin embargo, el sentido de la traducción no puede fundarse en el propio pensamiento del traductor sino en el *hecho* significante (en la palabra) del autor traducido, para desde él descubrir, paralelamente, su sentido. Vemos que aquí ya no hay *hecho histórico* porque el mundo al que pertenecía el fragmento¹⁵ no intenta recobrase con él.

Ahora bien, ¿es suficiente en la historia de la filosofía el análisis y el conocimiento técnico de los hechos, como en el caso de Kirk? Es claro que dentro del terreno de la investigación histórica este conocimiento de los hechos es una parcela imprescindible y sin la cual todo estudio corre el peligro de esfumarse en un mundo de significados perdidos, generados no por sus signos sino por todo el complicado mundo del intérprete, asaltado por el horizonte de la realidad que vive y de los juicios o prejuicios que le condicionan. Por muy *filosófica* que quiera ser la interpretación, ésta ha de partir necesariamente del nivel de los hechos y es indudable que sobre este nivel es sobre el único que puede alzarse el *conocimiento* creador.

Podría, sin embargo, pensarse que en la historia de la filosofía el hecho histórico presenta una característica original; además de *hecho histórico* es *hecho filosófico*. Esto quiere decir que por encima de su propia realidad, de fragmento, libro o sistema, presenta una estructura intelectual que sobrepasa lo puramente histórico. Habría que plantearse, pues, la cuestión de si es justificada la distinción entre *hecho histórico* y *hecho filosófico*.

En primer lugar, todo hecho filosófico es hecho histórico, pero no al revés, al menos en un sentido estricto, porque en sentido amplio todo hecho histórico, de cualquier orden que sea, puede ocupar un determinado lugar en el esquema de una filosofía de la historia. Para el investigador de la historia de la filosofía el hecho filosófico ha de ser, pues, semejante a como es el hecho artístico para el historiador del arte: el «hecho» artístico es muy distinto para el que lo estudia, para el que lo goza al contemplarlo, para el que lo crea. Para el historiador de la filosofía el hecho filosófico es, también, muy distinto de como lo es para el mismo filósofo, aunque un tópico de la historiografía filosófica haya insistido en que el «historiador» ha de ser «filósofo». En este sentido las funciones del historiador, sea cual sea el objeto que constituya el campo central de sus investigaciones, son siempre las mismas: el respeto a la realidad (el texto) y al horizonte que la define (el contexto).

Para precisar más aún el sentido de *hecho*, en historia de la filosofía, veamos otro ejemplo clave en el que se precisa el antagonismo que antes se veía marcado entre las actitudes de Kirk y de Heidegger. En un largo artículo sobre el famoso fragmento de Anaximandro¹⁶ construye Heidegger, sobre la base del texto presocrático, una teoría sobre la historia. En un intento de pensar «griegamente» el pensamiento griego¹⁷ el *hecho* del fragmento de

Anaximandro pierde totalmente su perfil histórico, para recobrar en la «presencia» del lenguaje heideggeriano una extraña forma de historicidad. El tema del olvido del ser y de la destrucción de la ontología¹⁸ constituye, entre otras cosas, la creación de una sugestiva terminología, para apoyar una hermosa y vacía humareda conceptual. No es de extrañar, pues, que el hecho histórico que le sirve de arranque no se considere en momento alguno como tal hecho. Podría objetarse, además, si era verdaderamente necesario que Heidegger partiese del pensador presocrático, y si, efectivamente, es de Anaximandro de quien Heidegger habla. Frente a esto veamos un distinto planteamiento del *hecho*. Años antes de que apareciese el trabajo de Heidegger se publicó un pequeño estudio de Franz Dirlmeier¹⁹, que habría de ser un toque de atención para ciertas manipulaciones con el material de la historia del pensamiento. Dirlmeier, en un análisis filológico muy erudito, demuestra como el vocabulario del fragmento no puede ser jónico en su totalidad. Simplicio, que nos transmite el fragmento, no lo había tomado del original sino de Teofrasto. Dirlmeier analiza los términos peripatéticos que se nos han transmitido como de Anaximandro y reduce las treinta y una palabras del fragmento a doce, que parecen ser las auténticas²⁰. Aquí nos encontramos con un ejemplo clásico de crítica textual en la que se sitúa un hecho histórico en su marco exacto o, al menos, se intenta sitiarlo. Esta «situación», si bien no nos dice todo sobre el hecho, presta la base imprescindible para su posterior interpretación. Por supuesto que al establecer el hecho nos encontramos en lo exterior de él, pero a partir de aquí es como podemos empezar a entender *qué es lo* que dijo Anaximandro²¹.

Sin embargo, tratándose de un *hecho* lingüístico, el problema de la interiorización es muy distinto de como se

plantea en otro tipo de hechos. Cuando se establece críticamente un texto no se trata exclusivamente de algo exterior a él. El logos expresado no es pura exteriorización sino que él mismo es, en cierto sentido, pensamiento. Por eso la precisión filológica de un término, el buscar términos y referencias para descubrir, por ejemplo, qué significa *logos* en Heráclito no es sólo un cuidado por la palabra como algo exterior y accidental sino que es interés por la realidad, por la cosa significada y, por supuesto, por el pensamiento del que la expresa. En definitiva, por los estímulos totales de los que ese pensamiento es siempre respuesta.

La historia de la filosofía ofrece un campo único para esta labor interpretativa. No partir de este cuidado por el lenguaje significa no llegar nunca al pensamiento, o sea, a lo que ese lenguaje quiere decir. El amor a la palabra que expresa la filología significa, en el fondo, amor por el concepto y amor por la realidad. Los *hechos* en la investigación y el estudio de la historia de la filosofía son, en su mayoría, *hechos lingüísticos*.

Con esto hemos logrado una precisión del hecho histórico en el campo de la filosofía. De la misma manera que en la historia del arte, por ejemplo, podríamos precisar el hecho artístico como *hecho plástico*, en la historia de la filosofía nos enfrentamos con el *hecho lingüístico*. Ahora bien, este hecho lingüístico hay que distinguirlo, a su vez, del *hecho lingüístico* que es tema de la lingüística en cuanto tal, o del *hecho filológico*, tema de la Filología. El hecho de la ciencia lingüística parece referirse, fundamentalmente, a un aspecto externo y formal del lenguaje. El hecho lingüístico de la filología se centra no sólo en su aspecto formal sino además en el material; en la totalidad de la palabra y en la plenitud de sus resonancias culturales.

Ahora bien, para el historiador de la filosofía, el hecho lingüístico no puede limitarse exclusivamente al sentido filológico en cuanto tal²². Al filósofo no le interesa la palabra sino como expresión de un sentido que sobrepasa el simple nivel de relaciones culturales y se sitúa en un plano epistemológico pretendidamente renovador. El historiador de la filosofía pasa a través del lenguaje (como la luz por el cristal) en busca del paisaje intelectual que más allá del cristal pueda divisarse, aunque le interesan, como al filólogo, la composición, consistencia y estructura de ese cristal.

El insistir en este aspecto filológico de la filosofía y, concretamente, en el *hecho lingüístico* tiene sentido, en primer lugar, porque la filosofía se presenta normalmente al historiador bajo una determinada forma, aquella que le presta el lenguaje en el que se comunica.

Si no hubiera lenguaje no habría comunicación; es más, no habría *hecho filosófico*. La filosofía trasciende, en todos los sentidos, los límites concretos de ese *hecho*, pero sin esos límites –y dejando a un lado, por referirnos sobre todo a la historia, la comunicación oral– no podría ser ni permanecer *hecho histórico*.

Pero hay, además, otra razón para llegar a la filosofía desde el *hecho lingüístico* y es que su origen estuvo radicalmente unido al lenguaje. La peculiaridad que el logos griego presenta frente al lenguaje filosófico posterior consiste, precisamente, en que a través de su expresión podemos llegar inequívocamente hasta la realidad filosófica²³. El *hecho lingüístico* adquiere aquí una decisiva importancia; por consiguiente, el olvido de esta perspectiva cierra la comprensión total del horizonte filosófico griego y, tal vez, de toda la filosofía.

«La historia es, pues, una ciencia; pero una ciencia de una clase especial. Es una ciencia a la que compete estu-

diar los acontecimientos inaccesibles a nuestra observación»²⁴. A pesar de todo, el punto sobre el que se desplaza la metodología histórica para que el *re-enactment* sea algo más que subjetivismo al amparo de cualquier estereotipo consiste en la aceptación del discurso filosófico, en el entramado de un contexto que perfile con nitidez el sentido de su lenguaje. Entre el positivismo y el idealismo –por utilizar la ya trivial contraposición–, entre el pretendido rigor de la erudición y el juego especulativo de un lenguaje liberado del compromiso de someterse a un texto, queda un amplio dominio. Precisamente en él es donde la historia encuentra esa libertad que es su esencia. «No puede haber historia de otra cosa que no sea el pensamiento»²⁵. En los ejemplos anteriormente mencionados se procede, en ambos casos, con una radicalización que priva a la historiografía de ese ámbito de libertad aducido. Es el mismo problema que Ferrater Mora había expresado, desde una órbita distinta, cuando habla de «la teoría filosófica de la sociedad» y «la teoría social de la filosofía».

El problema al que Ferrater alude se centra, sobre todo, en el error que implicaría la exclusión de dos dominios que en muchos momentos colaboran en su mutua explicación. «Pero puede entenderse bastante a fondo la índole de una teoría filosófica cuando se exhiben las condiciones políticas, sociales y económicas que la flanquean»²⁶. Esta relación de dominios deja fuera de ellos «las cuestiones tecnológicas y los problemas filosóficos más técnicos»²⁷. ¿Qué lugar puede ocupar, sin embargo, en el diverso espectro de cuestiones, el supuesto rigor metodológico de Kirk o de Dirlmeier, o bien las interpretaciones heideggerianas? ¿Se trataría en el primer caso de un problema técnico ajeno totalmente a las «condiciones políticas, sociales y económicas que la flanquean»? ¿Es-

taría el discurso filosófico de Heidegger inmerso, por el contrario, en esas condiciones o sería también un peculiar modelo de escapada inscrita en otro tipo de «técnica»? Aquí vuelve a plantearse la antigua alternativa entre «explicación» y «comprensión» como aspectos fundamentales de entender y relacionar los hechos. El primero tendría que ver con los *hechos naturales*, el segundo con los *hechos culturales*. Sin embargo, esta alternativa entre explicación causal o comprensión cultural no parece que pueda aplicarse justificadamente al dominio total del pasado.

Los trabajos de Hempel²⁸, Anscombe²⁹, Dray³⁰, Taylor³¹, Rosenblueth³², Winch³³, Schaff³⁴, etcétera, por superar los anquilosamientos de un clausurado positivismo, o las encarnaciones extrañas de los metafísicos de la historia, han dejado el problema sin resolver. No se trata sólo de los hechos históricos como *realidades que pasaron* sino de los hechos históricos como textos. La indudable *realidad* del texto le presta un modo de objetividad que permite el supuesto *empirismo* de Kirk o Dirlmeier. Pero el sentido de un texto, por mucho que su quiera *reactualizar* por medio de la crítica filosófica, siempre queda incompleto si no se abre a otro tipo de contextualización. Si, por otro lado, se intenta establecer una *cuasi-teleología*³⁵, en la explicación histórica, se reducen los hechos a esquemas asimilables, de nuevo, por la «explicación» natural. Por último, si la «comprensión» histórica pierde el control del texto para «reinterpretarse» o «intuirse» en el pensamiento pasado, al hilo de la libre autonomía del presente, acaba convirtiendo la historia en el supremo escenario de la arbitrariedad.

En la historiografía filosófica no podemos vivir, como pretendía el *re-enactment*, un pensamiento pasado. Sólo podemos describir las condiciones de posibilidad de un

texto, como tal texto, y sus condiciones de contextualidad con los compromisos totales de la sociedad y de la cultura. Esto nos exige la buscada exactitud de Kirk; pero nos empuja continuamente a no quedarnos en el nivel del texto, sino pasar de él a su justificación y a la ampliación de su sentido. Esta ampliación significativa es lo que, desde distintas perspectivas, ha pretendido la «textología» francesa con Foucault, Derrida, Kristeva, Barthes, etcétera. Pero la ciencia del texto que estos autores han pretendido construir no ha hecho más que llamarnos la atención sobre el viejo problema señalado por Platón al final del *Fedro*. Sus análisis «se han ido de vacaciones» frecuentemente por caminos parecidos a aquellos por los que Heidegger «se perdía».

Una nueva y más modesta teoría del *re-enactment*, que pretenda recoger la voz del pasado, oculta en signos casi exclusivamente lingüísticos, debería constituirse sobre aquellas preguntas que Ferrater plantea a propósito del intelectual: «Cuando este autoexamen es llevado a cabo con un mínimo de rigor es simplemente resultado de un deseo de estar en claro sobre algunos problemas acerca de sí mismo y de la sociedad en la cual vive. Cuatro de estos problemas son particularmente incitantes. Helos aquí. El primero es: ¿Qué es el intelectual? El segundo: ¿En qué sociedad se encuentra? El tercero: ¿Qué *puede* hacer con ella? El último: ¿Qué *debe* hacer frente a ella?»³⁶.

El esquema de este *re-enactment*, para que el pasado se nos presente en el marco que le corresponde, debería, metódicamente, extenderse desde estos cuatro ángulos: 1) ¿Qué es un texto? 2) ¿Desde qué contexto habla? 3) ¿Qué entrelazamiento ha habido entre la respuesta que el texto es y los estímulos que lo hicieron lenguaje y, por tanto, objeto de significación? ¿Qué puede hacer el texto como vehículo de mediación entre un contexto ya inte-

grado en él y la sucesiva serie de consciencias en las que va de nuevo a actuar en el curso del tiempo? 4) ¿Qué *debe* hacer toda la historia pasada en nuestro presente? ¿Cómo pueden actuar las experiencias de las que el discurso histórico es expresión, en una posible renovación de valores y en un aprendizaje de la racionalidad?

Notas

- ¹ Mencionaré sólo un par de trabajos que dejan ver la urgente cuestión de desalojar los estereotipados fantasmas que levantó Popper con su desafortunada «miseria del historicismo»: Georg Henrik von Wright, *Explanation and Understanding*, Nueva York, Cornell University Press, 1971 (donde puede encontrarse una importante bibliografía); G. Sadoul y otros, *La historia hoy*, Barcelona, Avance, 1976; J. Le Goff y P. Nora, *Faire de l'histoire. I: Nouveaux Problèmes, II: Nouvelles Approches, III: Nouveaux Objets*, París, Gallimard, 1974; R. Koselleck y W.-D. Stempel, *Geschichte, Ereignis und Erzählung*, Munich, Fink, 1978; Walter Müller-Seidel, ed., *Historizität in Sprach und Literaturwissenschaft*, Munich, Fink, 1974.
- ² R. G. Collingwood, *Idea de la historia*, México, FCE, 1952, p. 247.
- ³ *Ibid.*, p. 249.
- ⁴ H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, París, Seuil 1962⁴, pp. 43-4.
- ⁵ Cfr. Hans G. Gadamer, «Hermeneutik und Historismus», *Philosophische Rundschau*, vol. IX, n.º 4 (1962) 250-2.
- ⁶ H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker, I*, 6.^a ed. de W. Kranz, Berlin, Weidmann, 1951, p. 178.
- ⁷ G. S. Kirk, *Heraclitus, The cosmic fragments*, Cambridge University Press, 1954. Con posterioridad al trabajo de Kirk, la edición completa más valiosa es la de M. Marcovich anteriormente mencionada.
- ⁸ H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, Berlín, 1909.

- ⁹ K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1959².
- ¹⁰ O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, 1935.
- ¹¹ Kirk, *op. cit.*, p. XI.
- ¹² *Ibid.*, pp. 227-31.
- ¹³ Otras traducciones distintas: *das Wesen* (B. Snell, *Heraklit, Fragmente*, Munich, Heimeran, 1940, p. 87); *Nature* (K. Axelos, *Héraclite et la Philosophie*, París, Minuit, 1962, p. 117); *das Wesen des Seins* (F. J. Brecht, *Heraklit*. Heidelberg, Winter, 1936, p. 89).
- ¹⁴ M. Heidegger, *Vortraege und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1954, pp. 270 y ss.
- ¹⁵ Lo cual no deja de ser paradójico ya que Heidegger, en *Sein und Zeit*, p. 380, habla de esta pertenencia a un mundo como lo característico del pasado histórico. Véase, por ejemplo, J. F. Lyotard, *La Phénoménologie*, París, PUF, 1961, pp. 98 y ss.
- ¹⁶ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950, pp. 296-348.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 309.
- ¹⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, pp. 19-27.
- ¹⁹ Franz Dirlmeier, «Der Satz des Anaximander von Milet», *Rheinisches Museum für Philologie*, N. F. 87 (1988) 376-82.
- ²⁰ K. Deichgräber, en su artículo «Anaximander von Milet», *Hermes* 75 (1940) 10-9, se opuso, en principio, a la tesis de Dirlmeier, pero sus argumentos fueron rebatidos por este autor en el mismo volumen de *Hermes*, pp. 329-31.
- ²¹ En una nota final a su trabajo (p. 345) Heidegger afirma que está de acuerdo con las precisiones filológicas de Dirlmeier, pero no con las razones que da para establecerlas. Heidegger no especifica más, lo cual hace suponer que esta nota se ha añadido después de haber escrito el artículo, al tener Heidegger conocimiento del trabajo de Dirlmeier, publicado bastantes años antes.
- ²² Ya Platón, en *La República*, 582e, pone en relación la filosofía y la filología.
- ²³ Julius Stenzel ha puesto de relieve el carácter del lenguaje griego en relación con la filosofía en su estudio «Über den

- Einfluss der griechischen Sprache auf die philosophische Begriffsschildung» (*Kleine Studien zur griechischen Philosophie*, Darmstadt, 1956, pp. 72-84). Véase también, B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburgo, Claassen, 1955, especialmente los capítulos XI y XII.
- ²⁴ Collingwood, *op. cit.*, p. 289.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 321.
- ²⁶ J. Ferrater Mora, *La filosofía en el mundo de hoy*, en *Obras selectas*, II, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 123.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 123.
- ²⁸ C. C. Hempel, «The Function of General Laws in History», *Journal of Philosophy* 39 (1942).
- ²⁹ Elisabeth Anscombe, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1957.
- ³⁰ W. H. Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, 1957.
- ³¹ Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour*, Londres, Routledge and Kegan, 1964.
- ³² A. Rosenblueth, N. Wiener y J. Bigelow, «Behaviour, Purpose and Teleology 1943», en W. Buckley, *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist, A Sourcebook*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1968.
- ³³ Peter Winch, *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan, 1958.
- ³⁴ Adam Schaff, *Historia y verdad*, Barcelona, Grijalbo, 1976.
- ³⁵ Georg H. von Wright, *op. cit.*, pp. 139 y ss.
- ³⁶ J. Ferrater Mora, *El intelectual: ética y política*, en *Obras selectas*, II, p. 266.

VIII

AL OTRO LADO DE LA LINGÜÍSTICA*

I

La revolución lingüística de nuestros días ha tenido, como consecuencia, una mayor objetivación en el estudio del lenguaje. Esta objetivación se ha realizado en tres niveles distintos:

- a) Un desarrollo importante en el análisis de los mecanismos que integran y condicionan el lenguaje humano.
- b) Una ampliación al ámbito de la sociología y de la política partiendo de los resultados de estos análisis.
- c) Una reflexión sobre el lugar que, desde el fenómeno global de la comunicación, ha adquirido el lenguaje como orientador y modificador de la praxis humana.

Los dos primeros niveles se organizan en torno a una serie de investigaciones relacionadas con aquellos dominios del conocimiento en los que el lenguaje funciona: el biológico, el psicológico, el sociológico.

* *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, vol. 5, Universidad de Oviedo, 1983, pp. 41-56.

Por lo que respecta al primer nivel, el estudio del fenómeno de la comunicación a través del lenguaje, ha constituido una ciencia, la Lingüística, que ha asumido para sí, con indudable justicia, la más enriquecedora exclusiva en este estudio. Los microanálisis lingüísticos han llevado a una mayor precisión sobre la composición y estructura de los elementos que intervienen en el fenómeno del lenguaje. Hoy estamos, pues, mejor preparados para operar con estos hechos debido al material que la investigación lingüística ha destilado en sus alambiques. Lo cual permite, sin caer en un excesivo dogmatismo sobre la validez del material extraído hasta ahora, apoyar en más firmes cimientos el complejo edificio de la comunicación humana.

Sin embargo, la lingüística y su desarrollo nos está impulsando a utilizar ese material en otros contextos o, al menos, a ponerlo a prueba en una interpretación armónica de la comunicación, entendida ésta como un entramado esencial para cualquier tipo de antropología o de sociología científica. Tal como Chomsky afirma repetidamente, es cierto que el análisis lingüístico nos llevará a conocer con mayor exactitud el funcionamiento de la mente. Pero «el lenguaje es un espejo de la mente en un profundo y enjundioso sentido. Es un producto de la inteligencia humana, creado de nuevo en cada individuo por medio de operaciones que están más allá de la voluntad o de la conciencia»¹. Este más allá de la voluntad o de la conciencia a que Chomsky alude nos proyecta hacia ese horizonte global de la comunicación en la que ésta adquiere la plenitud de su significado. El microanálisis del lenguaje sólo puede interpretarse dentro de un sistema de vectores que lo lanzan hacia la última meta en la que se justifica toda investigación y toda teoría: la praxis humana.

El complicado tejido en el que ésta se desarrolla hace que, muchas veces, se pierda la inicial claridad conseguida en los análisis lingüísticos. Efectivamente, el discurso que describe los hechos del lenguaje no tiene otro compromiso que el de su absoluta y libre coherencia. Su claridad procede casi exclusivamente de que el «objeto lenguaje» se observa, dentro de sus estructuras formales, en un núcleo compacto de problemas que no trascienden nunca su limitado horizonte. El quehacer lingüístico implica mantenerse en la inmanencia de unos hechos y «decir» su comportamiento.

La alternativa que surge de este planteamiento ha tenido diversas versiones en nuestro siglo y para solventar la validez de las proposiciones la misma filosofía del lenguaje se ha debatido entre el atomismo de los elementos lógicos que las componen y el trasvase de la oración al uso que de ella se hace². Bien sea al amparo de la estructura inmanente a la misma proposición o al paisaje humano coagulado en los usos, la búsqueda del sentido para el lenguaje ha oscilado siempre entre estos límites. Las matizaciones que se han dado entre ambas posturas extremas constituyen, justificada o injustificadamente, uno de los temas que han entretenido a los teóricos del lenguaje. Una modulación de esta alternativa la encontramos en las posibles diferencias que presenta la Lingüística frente a otro campo del conocimiento que tiene también al lenguaje como objeto: la Filología.

Si la Lingüística, como ciencia del lenguaje, parece estar más cerca de aquellos planteamientos que buscan su fundamento en el análisis de la comunicación clausurado en los límites de su propia estructura, la Filología encuentra su justificación científica en la seguridad con que se engarce a todo un sistema de conexiones que la proyecta hacia el dominio de la cultura y de la historia.

Esta necesaria proyección ha permitido que la comunicación humana, a través de su medio más completo y creador, el lenguaje, nos plantee la cuestión de un análisis del hecho lingüístico con base más extensa. Porque precisamente, a pesar del desarrollo de la lingüística, de la sociología y de la psicología, el lenguaje ha quedado cerrado muchas veces en el dominio de unas especulaciones abstractas que, al intentar explicitar los mecanismos a través de los que funciona, olvidan el horizonte ante el que el hecho lingüístico se desplaza y frente al que adquiere su pleno sentido. Lingüística y Filología han entrado muchas veces en colisión y, recientemente, esta última ha quedado relegada a un lugar en el que la ciencia del lenguaje por antonomasia, la Lingüística, ocupada principalmente en el análisis del lenguaje como estructura ideal, como «competencia», abandona la intrincada malla del lenguaje histórico, o sea, del lenguaje producto de unas determinadas y concretas condiciones de posibilidad. Sin embargo, si como afirma Chomsky, la Lingüística es una parte de la psicología y la psicología, a su vez, es una parte de la sociología, o sea una parte de la biología modificada por el medio histórico concreto en el que el hombre se desarrolla, la Lingüística encuentra su último fundamento en ese medio histórico.

Estas consideraciones generales adquieren una ejemplar modulación en el pensamiento filosófico y, más concretamente, en el pensamiento griego y en el papel esencial que ha representado la lengua griega para el desarrollo de su filosofía y para el de la filosofía posterior. Las etapas más características de este desarrollo constituyen, a su vez, momentos capitales de la filosofía y de su relación con el lenguaje.

La primera de ellas abarca todo el periodo que va desde los presocráticos hasta la revolución sofística del si-

glo V. En este primer periodo el lenguaje de la filosofía aparece como el reflejo de una experiencia teórica con el mundo alrededor, sin mediación directa de las interpretaciones míticas que, hasta entonces, habían constituido la imagen total del universo y el medio en el que esa imagen se configura y organiza. Con todo, en el primer estadio de la cultura griega, el lenguaje se funda en la autoridad mítica del que lo pronuncia. Su veracidad está en función del poder que posee aquel que lo utiliza. La filosofía presocrática conservará un resto de esta concepción sacralizada del lenguaje; pero, a pesar de ello, la experiencia que provoca el peculiar tipo de mensaje, que a través de una lengua se ha denominado filosofía, procedía de un campo nuevo, constituido por un original modelo de relaciones entre el grupo humano y las necesidades de ese grupo. De la misma manera que el mito planteaba un tipo de mediación entre el individuo socializado ya y los fenómenos de la naturaleza que sorprendían a ese individuo, el pensamiento filosófico quedaba enmarcado también en esta forma de mediaciones. Sin embargo, la filosofía implicaba un modo de comunicación diferente del mito o de la religión. En ambos sistemas, la cadena de significaciones no expresaba nada más allá de la estructura referencial que el lenguaje construía, al producir esos cotos semánticos cerrados que se pueden agrupar bajo los nombres, un tanto inapropiados, de Mito o Religión. No obstante, la filosofía pretendía un nuevo objetivo: crear un sistema explicativo de los fenómenos que tuviera, de algún modo, su fundamentación fuera de las proposiciones que lo expresan. En el paso previo a este proyecto fue el mismo lenguaje quien cobijó el preguntar incesante de los sofistas. Las preguntas formuladas tropezaban siempre con el contexto lingüístico, que las acogía o rechazaba conforme esa respuesta fijase claramente la inicial ambi-

güedad interrogativa. Este nuevo momento de la reflexión sobre el fundamento del lenguaje que la sofística expresa, intenta demostrar el absoluto desamparo de la palabra, si su fundamentación se establece en el mero horizonte lingüístico que la circunda. Cuando Sócrates pregunta «qué es algo», la respuesta viene dada desde el ámbito de la lengua, y está continuamente sometida a un análisis de interrogaciones que pretenden situar la pregunta originaria en el lugar preciso en el que ya no cabe un preguntar posterior. Pero la respuesta no viene nunca de un dominio neutral. La voz que responde arrastra con ella los intereses, prejuicios e intuiciones del sujeto que habla.

La importancia de la sofística radica, entre otras cosas, en haber mostrado la insuficiencia de un lenguaje, para el que no bastaba la justeza sintáctica de una proposición, sino que continuamente requería que ésta fuese amparada y verificada en un contexto global en el que se desvaneciesen todas las posibles contradicciones. Sin embargo, por la originaria ambigüedad y creatividad del lenguaje, pronto se vio la necesidad de buscar, más allá del lenguaje mismo, una nueva justificación de la incertidumbre en la que cualquier pregunta podía encontrarse.

En un tercer momento de la evolución de la filosofía griega, la teoría platónica de las ideas fue, sobre todo, un intento realizado para salvar al lenguaje y, por consiguiente, a los problemas surgidos en su propia estructura, del círculo de su natural e inevitable ambigüedad. Pero este intento se hace sobre un modelo mítico conocido. El lenguaje no es sino copia imperfecta de un mundo ideal, situado más allá de las intenciones humanas y liberado de su irremediable arbitrariedad. Hablar, entender, no es más que copiar, participar, aproximarse al mundo de las ideas, del que el mundo de las sensaciones y las palabras

es imperfecta copia. La búsqueda de esta utópica seguridad en el *Eidos* no era en el fondo sino el convencimiento de la indefensión ante la que todo lenguaje se encuentra. ¿Quién o qué garantiza la veracidad de un discurso sometido a la arbitraria subjetividad del que lo emite? ¿Es la lengua un sistema necesitado siempre de una confrontación que lo trascienda?

Un cuarto paso en este proyecto teórico lo darán las investigaciones de Aristóteles, que van a invertir el planteamiento platónico. Para salir de la ambigüedad del Logos no se trata de buscar un mundo ideal que sirva de contraste y de sustento sino de analizar el lenguaje en sí mismo para justificar en su propia estructura aquellos elementos que lo sostienen y afirman. La respuesta a las preguntas que venían de los planteamientos platónicos llevó a Aristóteles —siguiendo una posible preocupación de los sofistas por estudiar el lenguaje en su peculiar soledad— a proyectar en él un método científico que, apoyándose en el modelo de sus investigaciones sobre los animales, le condujese a descubrir la coherencia interna del discurso y, por consiguiente, el fundamento de la significatividad.

Pero esta coherencia interna, que establecía un cierto tipo de relaciones necesarias entre los elementos de la lengua, atándola a la secuencia y a los compromisos veritativos de su propia estructura, no bastaba para justificar las bases sobre las que se apoya el «hecho significativo». La prueba de esta insuficiencia hizo que pronto, de manera teórica, surgiese el tema de la «verdad», o sea del contraste que requiere, para tener sentido, el «proceso real» de la comunicación sobre el «hecho abstracto» del lenguaje. Este problema estaba planteado, por supuesto, desde mucho antes de que Aristóteles lo tematizara; pero al liberarse el lenguaje de su compromiso con un *Eidos* trascendente quedaba anclado en la realidad entre los lí-

mites sociales y entre las insuperables fronteras de la naturaleza.

De este modo, no sólo se ceñía el lenguaje al campo del que recibe la totalidad de sus estímulos sino que, además, se desmitificaba el fenómeno de la comunicación humana reduciéndolo a un simple hecho natural, aunque en los análisis de este hecho natural Aristóteles partiese de una primera consideración formal, o sea inmanente al lenguaje mismo. Sin embargo, «toda expresión del lenguaje tiene una significación». (*De Interpretatione*, 16b). Además de remitir a su estructura formal, el lenguaje remite irremediabilmente hacia un mundo que no es por principio lingüístico y en cuya constitución real no interviene originalmente el lenguaje.

II

El problema que puede plantearse recogiendo algunos de los puntos anteriormente mencionados es el siguiente: ¿Cómo han llegado a constituirse los mecanismos lingüísticos de manera que sean expresión del funcionamiento de la mente? ¿Qué tipo de relaciones automatizan las respuestas del lenguaje? ¿Cómo se han estructurado unas determinadas relaciones y no otras? Estas cuestiones forman parte de lo que podríamos llamar el sistema total de la galaxia del lenguaje y, por tanto, su tratamiento no correspondería sólo a la lingüística como ciencia encargada del análisis de los «comportamientos internos».

Esa «interioridad» del lenguaje organizada en un complejo armónico, que funciona según sus propias leyes, en líneas sintagmáticas o paradigmáticas, presenta una abertura que frecuentemente la desorganiza. Como es sabido,

la crux de la lingüística contemporánea, que tan positivos resultados ha conseguido en la manifestación de esa orgánica estructura del lenguaje, la constituye la semántica. Los éxitos logrados en la descripción más o menos estructural de los hechos lingüísticos, en planos fonológicos o sintácticos, no parecen haberse conseguido tan rotundamente en el dominio de la significación.

No voy a entrar ahora en las posibles razones de este fracaso, pero sí aludir brevemente a algunos de los hechos que podían provocarlo. De todas las supuestas disciplinas lingüísticas es la semántica la que roza continuamente el dominio de la realidad; la que, en la frontera misma que circunda la compacta y clausurada ciudadela de la ciencia lingüística, está provocando incesantes deserciones al otro lado de esa frontera. Porque, en el extenso territorio del lenguaje, la Lingüística no es una parcela acotada sino un largo plano horizontal que recorre una exclusiva veta en el subsuelo de ese inmenso territorio. Debajo de esa veta por la que la Lingüística discurre con cierta comodidad quedan los fundamentos biológicos o psicológicos de muy diverso espesor y de complicada y rica textura. Y por encima de ella está el dominio de la cultura, de la realidad social y, en definitiva, de la historia, que constituye la costra que oprime y modifica a todo el entramado de la vida humana y, por consiguiente, al lenguaje mismo que verticalmente circula por todos los estratos que la integran.

Precisamente la Semántica es la que tiene que habérselas con esos estratos inferiores o superiores cuyo estudio, en cierto sentido, abandona la Lingüística formal. El hecho del significado es el reconocimiento del compromiso ineludible que el lenguaje tiene con la realidad no lingüística. Pero este compromiso no procede de una simple preocupación científica por aproximar el lenguaje

a una realidad ajena a él mismo, sino que ha surgido como un hecho esencial en toda investigación que pretenda hacerse cargo del fenómeno del lenguaje, como producto humano, arraigado en su naturaleza y entrelazado a los otros productos que tradicionalmente se agrupan bajo el nombre de cultura.

En este sentido, dentro de la ciencia del lenguaje, es la semántica la más difícilmente estructurable y, al mismo tiempo, la que puede aportar, a pesar de su inicial ambigüedad y plasticidad, los resultados más ricos y plantear los problemas más fecundos. Esto se debe fundamentalmente a que en ella se manifiesta, por mucho que el formalismo —«el lenguaje es forma y no sustancia»— haya dominado en la moderna Lingüística, la carga que la experiencia de los hablantes ha depositado en ella y que es, precisamente, la que produce el sentido de la comunicación. De ahí que, entre los aspectos de la Lingüística contemporánea, sea el semántico el que presenta más interés. Las razones de este interés son:

a) La semántica es el descubrimiento en el lenguaje de su estructura comunicativa —transmisión de contenidos— y sirve de mediación entre la nebulosa del pensamiento, las intenciones y motivaciones del hablante y la asimilación del mundo y de la realidad.

b) La última razón de ese complejo cultural que llamamos lenguaje consiste en el análisis, crítica y planteamiento de su sentido —de su relación con lo dicho y de su conexión con la objetividad.

c) El «sentido» del lenguaje es, precisamente, su justificación como hecho humano y, por consiguiente, la confirmación de que es el vínculo más firme para unir a la naturaleza con la cultura, a las condiciones de posibilidad del animal humano con las obras que produce y con la interpretación y uso que de ellas hace.

El universo de los signos manifiesta, de algún modo, por medio de su dinamismo simbólico, de su poder de alusividad, el rostro cambiante de la realidad debido a los procesos históricos y a las motivaciones sociales. El contenido de los signos, hablados o escritos, nos pone en contacto con toda una serie de planteamientos que canalizan las diferentes entradas que la realidad ofrece al hombre, y que expresan las condiciones de posibilidad de su existencia. Estos planteamientos son, muchas veces, opacos, y no permiten entender el origen o el sentido de un mensaje. Pero esta opacidad se origina en un campo en el que se entremezclan los intereses individuales y los colectivos y, por tanto, matizan, enriquecen y convierten en algo creador el dominio de la significatividad. Al mismo tiempo, la significatividad nos fuerza a mantenernos en un terreno de hechos que, al ser manejados y abstraídos por el lenguaje, se inyectan con la historicidad que trae la presencia humana en el mundo de las cosas. «Cuando digo ‘el sol brilla’ no quiero decir que ésta sea una de varias sentencias entre las cuales no hay contradicción; digo algo que no es verbal y para lo cual se inventaron palabras como ‘sol’ y ‘brillar’. El objeto de las palabras, aunque los filósofos parecen olvidar este simple hecho, es tratar de materias que no son palabras... Las teorías verbalistas de algunos filósofos contemporáneos olvidan los vulgares propósitos prácticos de las palabras cotidianas y se pierden en un misticismo neoplatónico. Me parece oírles decir ‘en el principio fue el verbo’, ¡no!, en el principio fue lo que el verbo significa. Es notable que esta vuelta a la metafísica antigua haya ocurrido con el intento de ser ultraempíricos»³. El texto de Russell plantea la cuestión central que anima y, en muchos momentos, dificulta la investigación semántica; pero, al par, expresa en un ejemplo elemental la insoslayable irreductibilidad de la cien-

cia del lenguaje al exclusivo campo de la Lingüística formal.

En un conocido libro de P. Guiraud⁴ se describen tres órdenes principales de problemas semánticos. Un problema *psicológico* que tendría que ver con el hecho de ¿por qué y cómo nos comunicamos? ¿qué pasa en nosotros y en nuestro interlocutor cuando nos comunicamos? ¿cuáles son el sustrato y el mecanismo fisiológico y psíquico de esta operación? Un problema *lingüístico* en el que se estudia la palabra en el seno de la lengua; relaciones entre forma y sentido de una palabra; relaciones entre palabras, etcétera, y un problema *lógico*. Sin embargo, este problema lógico a que Guiraud se refiere podría formularse de otra manera para dejar paso a una nueva perspectiva. Este problema lógico se enunciaría así: ¿qué tipos de relaciones significativas se establecen en un sistema axiomático para que podamos hablar de coherencia de ese sistema? Al mismo tiempo se podría llegar entonces a una cuestión *epistemológica* que establece las relaciones del signo con la realidad, del sujeto con el objeto, de las proposiciones con las situaciones que las provocan, de los sistemas conceptuales con la organización de la naturaleza y de la vida. Este problema epistemológico nos remite al tema que pretende plantearse en este trabajo: la consideración exclusivamente formal o interna del lenguaje: Lingüística; o la consideración epistemológica, material, externa del lenguaje: Filología.

Pero antes es necesario decir algo sobre uno de los tópicos fundamentales del análisis lingüístico. En las *Investigaciones filosóficas*¹, escribe Wittgenstein: «La significación de una palabra es su uso en el lenguaje». El llamado reino de las significaciones, el cosmos ideal platónico, queda así reducido a un esquema funcional en el que las relaciones definen los términos. Y sin embargo, en

este planteamiento, al lado de un progreso en la teoría lingüística, tenía lugar también un empobrecimiento de algunos aspectos del lenguaje, que hoy, más que nunca, necesitan ser clarificados. Porque, si la significación de una palabra es su uso dentro del lenguaje, ¿quién determina el *uso* del «uso»? Esta pregunta abre de par en par la puerta que nos saca del terreno lingüístico para acentuar, una vez más, el horizonte epistemológico de todo planteamiento. Sin embargo, la epistemología se inserta aquí en una perspectiva que le imprime una peculiar dirección. Conocer no es sólo seguir el funcionamiento teórico de los conceptos, sino además –sobre todo en el lenguaje– descubrir su génesis, o sea la relación existente entre mundo y conciencia, entre praxis y teoría. Porque, de hecho, la carga significativa de una palabra es el resultado de un proceso y nunca de una entidad metafísica, como puede ser en el sentido wittgensteiniano el «uso». ¿Se podría decir que el significado de la palabra democracia, libertad, justicia, belleza, etcétera, es sólo su «uso» en el lenguaje? La fuerza histórica y real de la lengua se diluiría así en el oportunismo de la arbitrariedad. La vieja oposición del *Crátilo* platónico entre el lenguaje conforme a un acuerdo, o bien como resultado de la misma naturaleza de las cosas, pierde así la posible fecundidad de esa alternativa. La significación de la palabra «democracia», lo mismo que la de la palabra «bolígrafo», no es sólo su uso en un determinado tipo de lenguaje, sino lo que se «hace» con él, con la realidad que es. La palabra bolígrafo es algo distinto de esto con lo que escribo; pero, además, el significado de la palabra tiene, fundamentalmente, más que ver con esta realidad a la que se refiere. Los posibles «usos» lingüísticos en una infinita serie de proposiciones no son más que un aspecto del significado. El lenguaje y la realidad son, por tanto, dos dominios paralelos de mu-

tua influencia y de imposible separación. Lo cual no quiere decir que no exista en el lenguaje una cierta independencia con respecto a la realidad que lo engendra y que, efectivamente, el significado, en sentido estricto, no esté construido por la serie de vectores que, en la retícula del lenguaje, señalan los puntos que configuran el campo semántico sobre el que se desplazan las palabras.

Pero aquí no se trata sólo de establecer las posibles relaciones de los términos *dentro* del lenguaje, sino de proyectar su sentido hacia la *realidad* que significan o hacia las *entidades abstractas* que representan. Esta proyección es posible porque el lenguaje se ha ido constituyendo en función de una inevitable referencia a todo tipo de realidad no lingüística que lo alimenta, lo mediatiza y lo crea. En esta realidad, por supuesto, está incluido también el hombre mismo, como complejo biológico en el que se da cita ese amplio espectro de tensiones configuradas por los estímulos vitales, por los instintos, por los deseos, por la voluntad. Por ello, el término uso tal como pretende tematizarlo la tradición wittgensteiniana queda reducido a un nivel exclusivamente formal. Los contenidos de esos significados que el uso administra acaban congelándose en una cuadrícula terminológica que imposibilita la referencia fuera de ella.

Sin embargo, un análisis total sobre el lenguaje implica, al menos, una cuádruple configuración del significado:

1. Los significados se refieren a *cosas* reales.
2. Los significados se refieren a cosas ideales.
3. Los significados se refieren a términos sincategoremáticos.
4. Los significados se refieren a complejos sentimentales o ideológicos que tiñen la comunicación de una especial semántica.

Sobre todo en este cuarto aspecto el *uso* es más difícil de precisar, o de hacerlo discurrir por una simple red de referencia *dentro*, exclusivamente, del lenguaje.

III

La complicación del significado que, sin embargo, enriquece y humaniza su estructura, permite ampliar el nivel semántico del lenguaje hacia los dominios en los que la significación confluye:

- a) El dominio de la realidad.
- b) El dominio de la idealidad.

En el dominio de lo real, la estructura referencial del lenguaje obliga a un continuo compromiso entre aquello que el lenguaje expresa y la expresión misma. El problema de la verdad, que, en principio, tiene su origen en la exactitud de este vínculo entre la expresión y el contenido real de lo expresado, se plantea del modo más claro en la ciencia. El lenguaje científico, a pesar de su formalización, manifiesta la ineludible referencia a la realidad, de la que, en mayor o menor medida, es siempre traducción.

Por el contrario, en el dominio de la idealidad no hay un contraste claro o inequívoco. Idealidad no está aquí entendida como un simple sistema conceptual que organiza coherentemente los elementos que lo integran. La idealidad se refiere, más bien, a ese amplio espectro de noticias que, integradas en distintas áreas de la personalidad humana, modifican el comportamiento práctico y teórico de los hombres. Estas noticias proceden, en principio, del mundo social que las elabora y suministra conforme a estructuras de poder y de intereses, y que son asimiladas o

rechazadas en función de un complicado mecanismo de homogeneización. El tema de la ideología tiene precisamente su génesis en este mecanismo. Las respuestas ideológicas son, pues, resultado de ese proceso de homogeneización que acaba forjando los estereotipos básicos de una mentalidad.

Los canales por los que discurren las informaciones que llegan a la subjetividad son, fundamentalmente, los canales del lenguaje. La realidad y la idealidad se elaboran, como conformación humana, en la matriz de la lengua y en el enclave histórico desde la que actúa. Los sistemas conceptuales e ideológicos que organizan los mensajes están alimentados con los materiales del mundo social y motivados por todas las formas bajo las que opera ese mundo.

Las motivaciones se originan en estructuras educativas, éticas, intelectuales y políticas. Las estructuras educativas seleccionan el contenido de los conocimientos y la forma como se comunican. Los sistemas pedagógicos, las teorías sobre la educación, expresan interpretaciones de la cultura que presiona la originaria ambigüedad de la mente y modifica su inicial plasticidad. Un paulatino proceso de semantización del léxico, para que éste actúe teñido por las interpretaciones seleccionadas en función de determinados intereses, manifiesta las peculiaridades por las que circula la comunicación.

Las estructuras éticas diversifican y valoran los comportamientos en función de códigos que la sociedad produce y articula. Estos códigos sintetizan la experiencia humana y planifican las respuestas en el horizonte de una fluidez social que constituye un elemento fundamental para calibrar la importancia de los códigos en uso. La fluidez social no quiere decir, sin embargo, que las formas o los contenidos de los comportamientos sancionados sean

valiosos para toda la sociedad, sino que los cauces seleccionados ya por las clases dominantes son más aptos para seguir el juego de los intereses que defienden. Precisamente las grandes modificaciones revolucionarias de determinadas concepciones del mundo y, en consecuencia, de determinados códigos de conducta, se originan porque la presión histórica en los cauces tradicionales es superior o inadecuada a su capacidad. En estos esquemas éticos el lenguaje discurre proponiendo tablas de valores, minimizando la utilidad de ciertos comportamientos y, en definitiva, adecuando al individuo dentro de la cápsula social en la que está integrado.

Las estructuras intelectuales configuran los contenidos que ofrecen la ciencia y la reflexión filosófica, o bien los elementos sintetizados desde la experiencia cotidiana. A través de esas estructuras intelectuales se va asentando una imagen del mundo y de los hombres que integra los puntos de referencia dentro de los que se intercambia el sistema de signos constitutivos de la mentalización a la que, en diversos niveles, está sometido el ser humano. Vivir es intercambiar signos, y entender signos es interpretarlos en función de los resortes del lenguaje. Pero los resortes del lenguaje no sólo funcionan en el mecanismo interno de sus propios supuestos, sino en la versión abstracta que nace del conocimiento de la realidad y de la sociedad.

Las estructuras educativas, éticas y teóricas residen dentro de un orden político que marca sus condiciones de posibilidad y, lo que es más importante, sus condiciones de funcionamiento. En la cápsula política el lenguaje incorpora y armoniza el modo como se facilitan conocimientos, los valores de la conducta y el contenido del saber.

La lingüística queda así reclinada constantemente en la experiencia y en las necesidades humanas, o sea, en los hechos generadores exclusivos de la comunicación y del lenguaje.

Notas

- ¹ Noam Chomsky, *Reflections on Language*, Nueva York, Pantheon Books, 1975, p. 4.
- ² Esta oposición constituye, como es sabido, un eje fundamental en las ideas de Wittgenstein, tal como se exponen en el *Tractatus* o en las *Investigaciones filosóficas*.
- ³ B. Russell, *An inquiry into meaning and truth*, Londres, Allen-Unwin, 1951, pp. 148-9
- ⁴ P. Guiraud, *La sémantique*, París, PUF, p. 6.
- ⁵ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1960, p. 311.

IX

HISTORIOGRAFÍAS FILOSÓFICAS*

Ha habido en la historia diversos modelos para analizar el contenido de las obras filosóficas y el sentido de su lenguaje. Cada uno de ellos pretendía hacer inteligible los significados de esas obras. Esta inteligibilidad consistía, fundamentalmente, en buscar un método que sirviese para conectar, de manera inequívoca, el discurso historiográfico –discurso segundo– con el discurso filosófico –o discurso primero– en el que se manifiesta la filosofía. La historiografía filosófica es, pues, un intento de hablar sobre un lenguaje y de hacer que éste lo sea efectivamente para nosotros. Porque parece como si la característica principal de la filosofía fuese su silencio, su imposibilidad de conectar con unos interlocutores históricos, su capacidad para constituirse como universo clausurado, en los estrechos límites de una ya legendaria dificultad. Pero precisamente esta clausura incitaba a que, en distintas épocas, ese lenguaje primero fuese objeto de sucesivas exposiciones o interpretaciones con las que se pretendía ampliar las resonancias de los textos, desde el horizonte histórico ante el que se destacaban.

Esa ampliación ha tenido lugar bajo presupuestos que, sin duda, han enriquecido los textos filosóficos; pero al

* *Lenguaje e historia*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 207-45.

mismo tiempo ha provocado una serie de anquilosamientos terminológicos que han cerrado aún más la posibilidad de contextualizar la filosofía. La historiografía filosófica tiene hoy, como tarea fundamental, el abrir verdaderamente el ámbito de esa clausura. Para ello cuenta con medios de los que no disponían los historiadores o intérpretes de otras épocas, incluso de las más inmediatas. En primer lugar, la consciencia ineludible de que sólo se puede interpretar el pasado filosófico, como parte de un pasado histórico en el que se dan cita todos los deseos, logros, frustraciones y realizaciones de los hombres. En segundo lugar, la nueva perspectiva lingüística que permite tomar los textos de los filósofos como significantes de una estructura subyacente, inmersa en la vida humana y, en consecuencia, manifestando las tensiones que la constituyen.

Las páginas que siguen no pretenden, sin embargo, sacar las consecuencias de estos hechos y esbozar una nueva historiografía, sino describir brevemente unos planteamientos que se han formulado, en distintas épocas, sobre la función historiográfica. En ningún momento se tratará aquí de llevar a cabo una reflexión sobre estos planteamientos, más bien su objetivo es aludir a unos cuantos hechos que, quizá, tengan ya un cierto resabio arqueológico; pero que a través de ellos se pueden alcanzar niveles más elevados y evitar repeticiones inconsistentes.

I

Una figura del pensamiento antiguo a la que realmente preocupó el problema de aquello que después habrá de llamarse historiografía fue Aristóteles. El concepto de historia, que ocupa en su obra un particular relieve, en-

cierra una cierta dificultad. Esta dificultad no surge principalmente de su tarea de historiador, o sea de su manera de ver y enjuiciar el pasado, sino más bien de un pasaje de la Poética, en donde se enfrentan «historia» y «poesía» en función de su interés filosófico.

Una sistematización de los momentos capitales del pensamiento histórico de Aristóteles podría centrarse, pues, en torno a los siguientes puntos:

1. El texto de la *Poética*.
2. El libro primero de la *Metafísica*.
3. La labor histórica de la *Política*.
4. Los trabajos de «historia natural».

Por lo que respecta al texto de la *Poética*, nos encontramos en él con la primera reflexión «filosófica» sobre la historia, en la que, por cierto, su valor científico queda bastante disminuido. Este texto de la *Poética* dice así: «Según lo que se ha dicho, es claro que no es propio del poeta narrar las cosas tal como acontecieron realmente, sino, más bien, como habrían podido ser según su verosimilitud o necesidad. En realidad, el historiador y el poeta no se distinguen por el hecho de que el primero escribe en prosa y el segundo en verso, porque se podría poner en verso la obra de Heródoto y no por ello dejaría de ser menos historia. Su verdadera diferencia consiste en que uno cuenta lo que ha pasado y el otro lo que habría podido pasar. Por eso la poesía es más filosófica y de un carácter más elevado que la historia, ya que la poesía se mantiene en el campo de lo general, mientras que la historia habla de lo particular. Lo general es lo que se hará o dirá en determinadas circunstancias conforme a la verosimilitud o necesidad, y esto atañe a la poesía aunque

dé nombre a sus personajes; lo particular es lo que ha hecho Alcibíades o lo que le ha sucedido»¹.

En este pasaje aristotélico el carácter filosófico se mide en función de lo universal. Efectivamente, la historia sólo trata de sucesos particulares y ninguno de ellos puede pretender que esa particularidad sobrepase sus propios y concretos límites. «La historia descubre acontecimientos, en los cuales la serie necesaria de los efectos y las causas está oscurecida por multitud de intervenciones fortuitas»². Como Aristóteles mide también lo universal en términos de necesidad, es evidente que allí donde entra lo fortuito y casual no podrá hablarse de leyes generales. Sin embargo, ¿es que Aristóteles no tuvo sentido para la continuidad histórica? ¿quería Aristóteles decir que es más filosófica la obra de Homero o de Safo que la de Tucídides? El equívoco que late en torno a esta discusión no tiene más solución que un análisis del significado del término «historia»³. Según la mayoría de los investigadores, este texto de la *Poética* considera la historia en un sentido muy estrecho, a manera de crónica fortuita de sucesos en los que no se da la más mínima conexión causal. Esta concepción de la historia está también comprendida dentro del significado del término, pero no es sino un aspecto secundario.

En la misma *Poética* encontramos otro texto⁴ en el que parece que se da otra interpretación de la historia o, al menos, se matiza más el pensamiento de Aristóteles. Dejando a un lado la discusión puramente filológica del texto sobre el problema en cuestión, es claro que, en este pasaje, Aristóteles deja entrever una idea más «filosófica» de la historia.

El acontecer histórico que puede considerarse como fruto del azar tiene, pues, una interna concatenación que le presta su auténtico carácter de continuidad. De ahí

que Tucídides pretendiese, con su interpretación de la guerra del Peloponeso, superar la pura particularidad de los sucesos para estructurarlos en una «adquisición para siempre».

Pero Aristóteles hace en su obra una referencia muy concreta a la historia, y precisamente a la historia de la filosofía. En el libro primero de la *Metafísica* nos ha dejado la primera historia de la filosofía occidental⁵. De hecho, Aristóteles, además de «narrarnos» algunas de las opiniones de los primeros filósofos, establece entre ellos determinadas conexiones y dependencias. Bien es verdad que la exposición aristotélica se basa en su propia teoría de las causas, pero precisamente el ensamblaje que esta teoría de las causas establece presta a toda su exposición un auténtico contenido filosófico. Así Aristóteles, en medio de su discurso, hace un paréntesis para explicarnos que, en realidad, los filósofos anteriores a él habían hablado de los mismos temas al preocuparse de las causas y principios de la realidad, si bien los habían expresado de manera confusa⁶. El pensamiento histórico aparece aquí como un progreso, y no sólo como la confirmación de que la verdad del pensamiento de Aristóteles ha sido ya vislumbrada por sus predecesores. La historia de la filosofía es, pues, el paulatino desarrollo de unos determinados temas que, a pesar de los múltiples caminos y descarríos, encuentran siempre, si de verdad responden a una auténtica exigencia intelectual, su plena solución.

A lo largo del primer libro de la *Metafísica* encontramos numerosas indicaciones en las que se descubre este sentido de continuidad que Aristóteles atribuye al pensamiento filosófico. Refiriéndose a los milesios nos dice Aristóteles que «estos filósofos han partido de la materia considerándola como causa única, pero al llegar a este punto se vieron obligados a seguir adelante y a continuar

sus investigaciones, hacia las que les encaminaban los mismos hechos a los que habían llegado»⁷. Aquí se percibe una característica fundamental del pensamiento filosófico. Esta necesidad a que empujan los hechos y descubrimientos intelectuales no está vista desde el mero ángulo individual, sino dentro de un marco histórico mucho más amplio, en cuyo contexto el pensamiento encuentra no sólo la solución de ciertas cuestiones, sino además la incitación para seguir planteando y desarrollando los problemas que de esas soluciones podrían, de nuevo, plantearse.

El sentido de continuidad y progreso está tan acusado en Aristóteles que no duda en atribuir al mismo Hesíodo el origen remoto de algunas de las ideas posteriores⁸, preocupándose, por tanto, de la prioridad y, en consecuencia, de la temporalidad del pensamiento. Es cierto que Aristóteles vio su propio pensamiento como una culminación de toda la filosofía anterior, y que esto le llevó a deformar ciertas afirmaciones de sus predecesores. Sin embargo, esta idea de sentir el propio pensamiento como eslabón final de un proceso histórico que, después, habrá de ser característico de uno de los grandes filósofos de la historia, significa no tanto la finalización de una etapa filosófica, cuanto el reconocimiento del sentido evolutivo y temporal de la filosofía. Efectivamente, quizá los griegos no tenían una idea clara del progreso continuado del pensamiento y estuviesen condicionados en sus especulaciones por la idea del «eterno retorno»; pero dentro de los ceñidos límites de su propia historia captaron, sin embargo, el profundo sentido evolutivo del ser humano. Por eso no es extraño que en el primer libro de la *Metafísica* encontremos esta concepción dinámica del pensamiento. Al hacer que su historia de la filosofía fuese, principalmente, una historia de los problemas, Aristóteles no sólo

concedía importancia al pasado sino que se reconocía en él. Por consiguiente, «las opiniones de los pueblos y de los primeros filósofos no han de considerarse falsas, sino que encierran una especie de anticipación de aquellas ideas que el filósofo enfrentado con ellas, en su propio presente, puede reelaborar con más claridad. Por tanto, es de gran interés el conocer las doctrinas de los filósofos del pasado. Con toda la imperfección que tengan estas opiniones, son los primeros peldaños del saber actual. Aristóteles ve confirmados en los primeros filósofos sus propias ideas, y esto prueba que la historia es una evolución llena de sentido, que va desde la oscuridad primitiva hasta la claridad y diferenciación»⁹.

El concepto de evolución lo encontramos también expresado en la *Política*, donde se nos dice que «observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara»¹⁰. Pero el hecho de que pueda seguirse la evolución de las cosas quiere decir que hay una profunda conexión que justifica y soporta las aparentes contradicciones y arbitrariedades de la realidad y del pensamiento. En este sentido la historia de la filosofía que Aristóteles hace es eminentemente filosófica al interpretarla en función de determinados conceptos que permiten reconocer en ella la presencia de unas constantes que vertebran su multiformidad.

Pero la obra concreta de Aristóteles como historiador no se limitó exclusivamente a estos capítulos de la *Metafísica*; su labor tuvo en muchos momentos un verdadero carácter histórico. La obra en la que se expresó esta preocupación fue la *Política*. La profunda razón que le empujó a ampliar sus noticias históricas cuando trataba de establecer una constitución lo más perfecta posible

podría ser una confirmación más de su agudo sentido por el pasado como origen y última explicación del presente.

«Las imperfecciones de la obra histórica de Aristóteles traducen el movimiento mismo de su pensamiento. En presencia de las dificultades que el mundo atravesaba, en su época, supo resistir a la tentación de cerrar los ojos»¹¹. Ese estar alerta le proyectó, pues, hacia el análisis de otras constituciones políticas, y a encerrar en su obra una serie de noticias sobre el pasado, que recientemente se han sistematizado y analizado con gran detalle¹². Esta misma preocupación por los conocimientos históricos no queda únicamente limitada al campo político. Aristóteles es también el padre de la doxografía. Así pues, animó a sus discípulos a recoger y clasificar las doctrinas de los antiguos: Eudemo se encargó de redactar la historia de la matemática y de la astronomía; Menón se ocupó de compendiar las doctrinas de los antiguos médicos griegos, y Teofrasto llevó a cabo la empresa más ambiciosa, la de recopilar las «opiniones de los físicos» en cuya obra, de haberse conservado completa, tendríamos la mejor fuente de información para conocer la tradición filosófica anterior¹³.

Por último, una nueva forma de la investigación histórica nos la ofrece Aristóteles con una de sus más voluminosas obras, la *Historia animalium*. Pierre Louis, en el artículo anteriormente citado¹⁴, muestra el significado que, en estos trabajos biológicos, tiene la palabra historia. La *Historia animalium* es una especie de introducción a los restantes estudios de biología «que tiene por objeto registrar los principales hechos de la vida animal. Los demás tratados tienden a elaborar una teoría a base de los hechos registrados»¹⁵. Este registro de hechos trasciende la simple erudición para elevarse, a través de los datos y partiendo de ellos, al establecimiento de conexiones, que

es lo que presta sentido científico a las investigaciones realizadas.

El nombre que Aristóteles dio a estos trabajos biológicos no es tan importante como el hecho de que, en ellos, se intentase un estudio sistemático de la naturaleza. Aquí no podía hablarse aún propiamente de historia en un sentido más reciente, pero sí implicaba el reconocimiento de una determinada realidad exterior y de una posible estructuración teórica que de ella podía hacerse.

Es cierto que el pensamiento griego giró en torno a una concepción circularista de la historia. «La imagen bajo la que los griegos se representaron el devenir humano y el de la naturaleza en general fue la del círculo: un movimiento circular les pareció también a los griegos que movía el destino de los Estados, en cuyo curso siempre se repiten las mismas figuras»¹⁶.

Pero en esta concepción general del pensamiento griego, que en el fondo supone una gran simplificación, hay diferencias muy marcadas y que pueden ejemplificarse en Platón¹⁷ y Aristóteles. Frente al inmovilismo platónico, expresado en su referencia continua de la realidad al mundo de las ideas, «el sistema filosófico aristotélico puede caracterizarse como sistema de desarrollo, en el que se sitúa una intuición de la vida espiritual y la cultura humana, que aplica justamente ese concepto fundamental de desarrollo al individuo y a la colectividad social. Por ese concepto llega Aristóteles hasta anticiparse, al menos en parte, a la fecunda idea de Vico, de que la naturaleza de las cosas es su nacimiento»¹⁸.

Con el cristianismo ha entrado en el pensamiento occidental una nueva concepción de las relaciones entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el tiempo. «El argumento decisivo contra el concepto clásico del tiempo es un argumento moral: la doctrina pagana es una doctrina

sin esperanza, ya que la esperanza y la fe están, por esencia, orientadas hacia el futuro, y un verdadero futuro sólo puede darse si el tiempo pasado y el futuro no son fases semejantes en medio de un retorno cíclico, sin principio ni fin»¹⁹. Por eso, «el cristianismo es una religión histórica: su fundamento está en un suceso histórico singular ‘en medio de los tiempos’, y abre una perspectiva supra-histórica, en relación a la cual comienzan los hombres a vivir. El cristiano se concibe como un ser que desde el pasado apunta hacia el futuro. Es dentro de esta concepción donde la realidad del hombre se hace algo histórico y donde la historia comienza a interesarle inmediata y verdaderamente»²⁰.

Las características de la historiografía cristiana han sido resumidas con precisión por Collingwood²¹. En primer lugar, la historia será *universal*. No existe un determinado centro de gravedad, como ocurría en la historiografía pagana, sino que interesa toda la historia desde el origen del hombre, y si ha de establecerse un centro de gravedad, ese centro trasciende el mismo devenir histórico. En segundo lugar, la historia no obedece ya a la sabiduría o voluntad de sus agentes, sino que la marcha de la historia está determinada por la Providencia. Esta historia *providencial* es fruto de Dios; el hombre sigue siempre los caminos que éste le marca y se convierte, así, en un vehículo de los propósitos divinos. El hombre que se da cuenta de este hecho se encuentra ya situado a un nivel superior al que marcaba la vieja sabiduría pagana. Esta es la razón por la que «los creadores y herederos de la sociedad antigua pasaron a ser, casi hasta nuestros días, en sermones y escuelas dominicales, y en la opinión pública, no seres vivos ni racionales que supieran apreciar las artes y las ciencias, sino proscritos que no entraban en el sistema divino de la historia universal»²². Como tercera ca-

racterística encontramos que la historia es apocalíptica. La historia entera gira en torno a la vida histórica de Cristo, que divide la historia del hombre en dos momentos: un periodo de tinieblas anterior a Cristo y un periodo de luz, posterior a Él.

El máximo exponente de esta interpretación es san Agustín. Esto no quiere decir que con anterioridad a él no se hubiese expresado de alguna manera esta nueva interpretación de la historia²³, pero es indudable, sin embargo, que en san Agustín se concreta un nuevo modo de entender la historia radicalmente distinto del que supone el pensamiento griego. La *Ciudad de Dios* es el ejemplo perfecto de esta revolución histórica que, por cierto, como ha observado Löwith, no es en el fondo una filosofía de la historia sino «una exposición dogmática del cristianismo insertada en el devenir del mundo»²⁴.

Pero no todas las motivaciones agustinianas son de orden teológico. La *Ciudad de Dios* fue la respuesta que san Agustín dio a un hecho histórico concreto: la caída de Roma en poder de Alarico, que produjo en el mundo una enorme conmoción. Este hecho le sirve a san Agustín para elevarse, por encima de las consideraciones particulares, hacia una interpretación en la que se expliquen de alguna forma la conexión entre los sucesos humanos. En el fondo de este hecho histórico, del que arranca la *Ciudad de Dios*, ve san Agustín el devenir humano como un ininterrumpido combate entre dos reinos invisibles: la *civitas Dei* y la *civitas terrena*. Estos reinos no se identifican con la Iglesia visible por un lado y con el Estado por otro, sino que constituyen dos reinos místicos. «La *civitas terrena* comienza sobre la tierra con el fratricidio de Cain, la *civitas Dei* con Abel. Cain es el ciudadano de este *saeculum* y, por su crimen, el fundador del reino terrenal. Abel, por el contrario, es en este *saeculum* el *peregrinans* ha-

cia una meta supraterrena. Los descendientes espirituales de Abel viven *in hoc saeculo* y, por tanto, en el reino de Cain, pero sin por ello ser sus fundadores y moradores. Por consiguiente, la historia de la *Ciudad de Dios* no puede coordinarse con la ciudad de los hombres, sino que el verdadero devenir histórico (*procurus*) de la ciudad de Dios consiste en la *peregrinatio*. En el pensamiento cristiano de san Agustín el progreso no es otra cosa que una incansable peregrinación hacia una última meta final. Como *civitas peregrinans* la Iglesia tiene que relacionarse con los sucesos terrenales, en tanto que éstos sirvan para edificar la casa de Dios. La *civitas terrena* está acompañada de pragmatismo, orgullo y vanidad, mientras que a la *civitas Dei* le siguen el sacrificio, la obediencia y la humildad. La una es *vanitas*, la otra *veritas*. La ciudad terrena surge por un acto de creación natural, la *civitas Dei* por un renacimiento sobrenatural. Una es temporal y mortal; la otra eterna e inmortal. La *civitas Dei* queda determinada por su amor a Dios, despreciándose a sí misma; la *civitas terrena* por el amor hacia sí misma, despreciando a Dios. Los hijos de la luz consideran su existencia terrena como un medio para la última alegría en Dios; los hijos de las tinieblas consideran a sus dioses como un medio para su alegría terrenal. De esta manera la auténtica historia consiste en una lucha constante entre la fe y la incredulidad»²⁵.

Un rastro de platonismo se vislumbra en esta dualidad que san Agustín establece. Por un lado el reino ideal de Dios, creador y orientador de la realidad terrena; por otro lado, esta misma realidad terrena despegada de su contraste ideal y apartada, por consiguiente, de su justificación y de su matriz. Pero frente a Platón y al pensamiento griego hay en san Agustín un componente original y desconocido anteriormente. Las dos ciudades, como los

dos amores, no son sólo dos realidades objetivas, sino que yacen en el fondo del espíritu humano y, en él, continúan también su lucha. Esta lucha, además de permitir al hombre moverse en libertad dentro del plan divino, supera el inmovilismo platónico, convierte al hombre en un peregrino de una meta futura, y a la historia en un progreso bajo la única forma en que éste puede ser aceptado por san Agustín: como una separación cada vez más decidida entre fe e incredulidad entre Cristo y el Anticristo. Tal vez el deseo de no perder de vista el objetivo final, la realización dentro del alma de la ciudad de Dios, y el alcanzar, verdadera y objetivamente, esta ciudad, ha hecho que san Agustín se despreocupase por el desarrollo de la historia humana, en cuanto que ésta implicaba una cierta independencia del poder creador del hombre frente a cualquier consideración escatológica. Más que el pasado empujando y condicionando el futuro, era éste quien absorbía y arrastraba hacia sí el presente. De ahí el poco interés por la historia de acontecimientos en el tiempo. «Nada hay que destruya tan eficazmente nuestro interés por el pasado como vivir bajo la amenaza de un gran acontecimiento inminente»²⁶

Y, sin embargo, san Agustín nos dejó, como Aristóteles, en su obra más importante, una interesante muestra de su preocupación por el pasado humano y, concretamente, por el pasado filosófico. En el libro octavo de la *Ciudad de Dios* encontramos extractada una historia de la filosofía desde el punto de vista agustiniano. Igual que Aristóteles compara el pensamiento anterior al suyo con sus propias ideas, concretamente con su teoría de las causas y principios de la realidad, contrasta también san Agustín el pensamiento filosófico con lo que constituye para él su preocupación fundamental: Dios y la Teología. Igual que Aristóteles, nos habla san Agustín de Tales, de

Anaximandro y de Anaxímenes, preocupándose sobre todo de descubrir el rastro de un pensamiento religioso.

El capítulo tercero en donde se expone el pensamiento socrático es claro modelo de esta constitución dialéctica del espíritu, sobre los fundamentos de las dos ciudades. La revolución de Sócrates consiste en haber apartado a la filosofía de las preocupaciones por las cosas naturales, por el mundo, y en haberla proyectado hacia las costumbres y hacia la purificación de la mente. «Su fin era que el ánimo descargado de las deprimentes libidos surgiera con fuerza natural a las cosas eternas, y contemplara con pureza de inteligencia la naturaleza de la luz incorpórea e inmutable, donde viven establemente las causas de todas las naturalezas creadas»²⁷. Aparte del marcado carácter platónico de este texto, vemos en él también el matiz cristiano, en el esfuerzo ascético por conseguir la purificación del espíritu. El habitante de la civitas divina se encuentra siempre en camino luchando con la civitas terrena que lleva dentro. Este carácter polémico no consiste, en el caso de Sócrates, en una lucha interior únicamente. La lucha se plantea también fuera de la intimidad. «De aquí se origino que, con citadas enemistades y condenado por una calumniosa acusación, se le propinara la muerte».

La parte más extensa que san Agustín dedica a la exposición del pensamiento filosófico la ocupan Platón y los platónicos. Aunque a san Agustín le interesa, principalmente, el carácter religioso de la filosofía de Platón nos ofrece una serie de puntos de vista que testimonian rigor en la información. San Agustín, tomando como contraste sus propias ideas, va analizando las excelencias del platonismo con respecto a la filosofía física, a la filosofía racional o lógica y a la filosofía moral. En todas ellas descubre cómo Platón está próximo a una concepción cristiana y se plantea el problema histórico «de qué me-

dios pudo servirse Platón para adquirir aquella visión rayana en la ciencia cristiana»²⁸. En medio de su exposición del platonismo se inserta un capítulo en donde se habla de las «Excelencias del cristiano piadoso sobre la ciencia filosófica»²⁹. No importa que el cristiano no esté versado en las letras filosóficas ni sepa distinguir las escuelas: él, por su fe, se encuentra ya en la fuente de la sabiduría porque «los filósofos profesan o el estudio de la sabiduría o la sabiduría misma»; pero el cristiano no necesita ya de ese estudio, su fe es su ciencia. El mundo teológico había absorbido, pues, el interés por la investigación experimental y por el conocimiento racional del universo. Nunca hubiera podido soñar Platón, cuyos intereses fueron, en el fondo, tan distintos, que habría de encontrar semejante radicalización de sus ideas.

El cuadro de historia de la filosofía expuesto por san Agustín no es, como el de Aristóteles, el preámbulo para la confirmación de su propio sistema. Esta filosofía, anterior a san Agustín, no encuentra su fundamento en la propia sistemática del autor, sino que éste la proyecta hacia una meta última, que ha de conseguirse en el futuro. Porque la filosofía no es, exclusivamente, contemplación sino peregrinación. La validez del pensamiento platónico consiste para san Agustín en su poder de resistir el contraste real con la verdad agustiniana, que es la verdad del cristianismo, pero esta verdad, en el campo de la vida individual, es una verdad que ha de conseguirse o por cuyo sostenimiento ha de lucharse en el fondo del espíritu. El hombre concreto es el que ha de establecer la relación entre el plan providencial y las causas segundas, y él ha de ser el intermediario en quien se realiza la verdad contemplada y se hace moral la filosofía racional.

II

Hemos visto cómo Aristóteles nos dejó en su obra la preocupación por la filosofía anterior a la suya. Sin embargo, habría que plantearse la cuestión de si esa preocupación era verdaderamente histórica, o sea, si el tiempo pasado era en Aristóteles algo más que la mera confirmación global y estática de la teoría de las cuatro causas. De hecho, como es sabido, ni en la Antigüedad ni en la Edad Media se tuvo una idea clara de lo que, tal vez con no demasiado acierto, se habría de llamar «conciencia histórica», y cuando en algún momento se intentó dejar constancia del pasado filosófico se consideró éste como una simple enumeración desordenada y atemporal de referencias, noticias, fechas y opiniones. Este es el caso, por ejemplo, de Diógenes Laercio³⁰.

Incluso en el Renacimiento no existe el menor indicio del sentido crítico en el manejo de fuentes, y las noticias parecen todas sumergidas en un paisaje intelectual, en el que únicamente interesa destacar el pintoresquismo o la rareza de opiniones y autores. Un ejemplo de esta actitud renacentista lo encontramos en Luis Vives. En 1518, en plena juventud, escribe un trabajo de Historia de la Filosofía, *De initiis sectis et laudibus philosophiae*, que quizá sea la primera obra de historia de la filosofía de un autor español. Divide su opúsculo en dos partes. En la primera de ellas expone «sumariamente aquella parte de la filosofía investigadora de las cosas»³¹. Pero Vives no deja de reconocer la dificultad de esta empresa tratándose de una ciencia «puesta tan lejos de nuestra memoria»³².

En sus breves referencias a los presocráticos nos dice de Tales de Mileto que anunció un eclipse de sol, pero no alude para nada a la famosa afirmación del agua como fundamento de la tierra. De Anaximandro se dice «que co-

noció que la luna brillaba con luz prestada»³³, pero no se hace mención del *ápeiron*. El problema filosófico de los comienzos de la filosofía parece escapar completamente a la mirada, en otros momentos tan aguda, de Vives. Una referencia sistemática nos da, sin embargo, en esta primera parte de su trabajo. En un principio, los filósofos se han dedicado al estudio de las cosas divinas, entendiendo por ello el estudio de los astros y fenómenos supraterrrestres. Después se descendió a la tierra. En este descenso la filosofía se ocupa de la medicina, «coto de la filosofía». La filosofía es, según Vives, una ciencia universal a la que nada se escapa y que engendra todo tipo de saber. «Veis cómo gracias a ella el hombre, que era un esclavo abyecto de la Fortuna, irguiéndose por encima de la Fortuna, se reincorpora a su ciudad y a la solidaridad de su nacimiento. Y luego ya no diré aquella conveniencia, sino necesidad de que conozcamos las órbitas del cielo y las estrellas [...] qué luceros nacen, qué luceros se ponen, cuántas y cuáles son sus influencias, puesto que sin ellos ni pudieran sembrarse, ni pudieran las mieses levantarse del surco [...]. Nadie sabría cuándo va a ser el invierno, cuándo la primavera, cuándo el estío, cuándo el otoño [...]. Y, por lo que se refiere a los vegetales, nada sabríamos de las plantas que son provechosas a la vida humana; cuáles son saludables, cuáles son venenosas, cuáles son comestibles, cuáles no, cuáles remedian qué males, el tiempo y el paraje en que se crían y ocasionan la muerte. Y decidme, por favor: estos conocimientos de qué maestro los aprendimos y qué maestro nos los hace retener sino la filosofía»³⁴. Es interesante descubrir, en una época en que una parte de la filosofía se perdía en elucubraciones verbales y en absurdas sutilezas pseudoescolásticas, que Vives tenga de la filosofía una concepción tan pragmática y concreta: un saber, como propugnaría después Descar-

tes, útil para la vida, liberador del destino y capaz de insertar al hombre en «su ciudad» y en la «solidaridad de su nacimiento». La filosofía perdida, el esfuerzo humano por esclarecer el universo y al hombre en él, quedaba así recobrado. No es que el pensamiento filosófico se ciñese exclusivamente a este programa de Vives, pero al menos a través de sus expresiones se restituía algo que las concepciones académicas y vacías habían expulsado del campo filosófico. No es extraño que en este ámbito de problemas Vives no nos hable de Heráclito, y refiriéndose a Parménides no nos diga de él otra cosa sino que Zenón de Elea fue discípulo suyo. Con todo, en la segunda parte de su trabajo hace observaciones de cierto interés en torno al lenguaje. La gramática, la dialéctica y la retórica «fueron hijas de la observación y comprensión de lo que suele ocurrir en la conversación vulgar»³⁵. Esta referencia de Vives tiene relación con el sentido del «diálogo» para los griegos y, concretamente, para Platón.

Acaba Vives su breve historia exponiendo algunos extremos de «su filósofo» Aristóteles, en donde queda patente la preocupación universal del Estagirita, y en un importante pasaje plantea el problema, tan moderno, de la hermenéutica filosófica. Así, distingue el modo de escribir de ciertos filósofos, que confunden profundidad con vaciedad, y que podrían dividirse en aquellos que lo hacen «con avaro laconismo», de forma que no se puede saber casi nada de aquella materia, o en aquellos que meten sus preceptos «en una cerrazón de palabras caliginosas y envueltas en una recia corteza, o sumergiendo como en un mar profundo cosa de que tratan para que el ingenio del lector, si no es un ingenio verdaderamente divino, no pueda penetrar en su sentido». Por el contrario, el estilo de Aristóteles es «copioso, lúcido, transparente. Nuestra torpeza y nuestra poca atención hacen que parezca haber

en Aristóteles algunas tinieblas. Aristóteles, comparado con los filósofos anteriores, es más claro que el mediodía»³⁶. Vives apunta también a un reciente problema de la hermenéutica aristotélica, como es la posible falsificación de muchos conceptos griegos en el latín de sus intérpretes: «Es mucho más abierto, más claro, más diáfano el griego nativo de Aristóteles que el latín de su intérprete, pues éste, cuando se esfuerza en reproducir cada una de las voces griegas por otras tantas latinas, titubea, invierte, oscurece, confunde la dicción y el sentido»³⁷. El trabajo de Vives es un ejemplo de la distancia que hay entre el Renacimiento y la concepción moderna de la crítica histórica, pero al mismo tiempo, muchas de sus ideas son más certeras que buena parte de cierta crítica moderna, anquilosada y trivial.

No voy a hacer aquí una referencia detallada, aunque en algún momento pudiera ser provechosa, de los primeros pasos de la historiografía filosófica. Sin embargo, ya que es difícil encontrar noticias sobre estos primeros historiadores, puede ser interesante aludir a alguno de ellos³⁸.

Después de los estudios de Goclenius y la historia de la filosofía de Thomas Stanley³⁹, uno de los libros más conocidos en su época fue la historia de la filosofía de Jakob Brücker⁴⁰. En el volumen primero de esta obra, que estudia las filosofías orientales y griegas, detenidamente expuestas a lo largo de 1.357 páginas, el autor explica lo que entiende por historia de la filosofía. Brücker distingue la historia de las doctrinas y la historia de las personas, y nos ofrece un planteamiento metódico de la disciplina:

«El entendimiento humano hace historia investigando los orígenes de las doctrinas, las diferentes opiniones y cambios, qué *dógmata*, de temas humanos o divinos, les hayan interesado a los filósofos, en qué coinciden y en

qué difieren. Estos problemas pueden plantearse de dos maneras: o bien se expone la historia de alguna doctrina a través del tiempo y se muestran las razones por las que nos han llegado por diversas fuentes, o bien se ponen a la vista los sistemas de todos los pueblos y escuelas, de modo que no sólo aparezcan los principios en los que se sustenta y se nos presenten sus conclusiones sin tergiversar, sino que se vea claramente la organización de sus partes. A aquélla la llamaríamos *historia de las doctrinas filosóficas*, a ésta la llamaríamos *historia de la filosofía* [...]»⁴¹. Éste es el objetivo fundamental del historiador de la filosofía: o bien investigar los hechos filosóficos y su diversa acentuación a lo largo del tiempo (lo que hoy podríamos llamar historia positiva), o bien se hace un análisis más profundo, lo que Brücker denomina historia de la filosofía, en el que los sistemas aparezcan relacionados en su auténtico mundo filosófico. Esto tendría que ver más con una hermenéutica filosófica de la historia de la filosofía, aunque parece que ese lazo filosófico, que quiere establecer entre los diversos autores, se debe a su exagerada admiración por la doctrina de Leibniz, que le sirve de modelo para contrastar y organizar toda la historia de la filosofía. Por último, hay una historia de las personas y filósofos que «no corresponde como materia capital a la historia de la filosofía, pero que, quien pretenda conocer la historia íntima del pensamiento, no puede omitir»⁴². Indudablemente, esta «ambientación» del pensamiento filosófico no la podía realizar el autor con todos los requisitos necesarios. Su historia de los filósofos es una referencia anecdótica a detalles circunstanciales e insignificantes. Pero con esta referencia al mundo que rodea a la obra filosófica se apuntaba a un aspecto de importancia extraordinaria y que los historiadores posteriores tendrían que haber utilizado más. Esta apertura al ambiente

intelectual y personal —entendiendo la persona en un marco más abierto que el que ofrece la psicología individual— habría de ser consecuencia de una concepción de la historia, en la que los movimientos culturales no son compartimientos separados, y en donde muchas ideas fecundas han tenido su origen en campos distintos de aquel en el que fructifican. A esto se refiere vagamente Brücker con su «hay que atender además al signo de los tiempos»⁴³.

Brücker da otros consejos referentes a las cualidades morales del historiador, su sentido de la justicia, su imparcialidad, su sinceridad, etcétera; prestando, además, gran atención a las fuentes y a los problemas textuales⁴⁴.

A pesar de la gran cantidad de noticias almacenadas en esta obra y de la erudición de su autor, resalta el primitivismo de su concepción de la historia y de lo que por esta ciencia entiende.

III

En Alemania, sobre todo, se percibe un cambio a partir de los historiadores que publican después de la aparición de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y de haber tenido muchos de ellos contacto con él, a través de sus cursos universitarios. Hegel deja una huella decisiva, tanto en la filosofía como en la historiografía. Uno de los primeros en quien se descubre esta influencia, junto con la de Leibniz y Jacobi, es Joseph Hillebrand. En su «propedéutica»⁴⁵ nos da ya una matizada definición de la historia de la filosofía como «la exposición de aquellos esfuerzos del Espíritu (*Geist*) que han tenido lugar a lo largo del tiempo en relación con la concretización del concepto de filosofía»⁴⁶. Dos ideas eminentemente hegelia-

nas encontramos ya en esta definición. La primera es su concepción de *Geist* que aspira a expresarse a sí mismo. La segunda es esa realización del concepto de filosofía a lo largo del tiempo. La historia de la filosofía es, pues, la manifestación del Espíritu en su decurso temporal.

Hillebrand nos ofrece también una serie de consejos metodológicos, además de recomendarnos el estudio de las fuentes⁴⁷:

1. Clara exposición de las distintas doctrinas filosóficas.
2. Mención de las circunstancias especiales, que han condicionado el surgimiento de cada sistema.
3. Mostrar las conexiones externas e internas de los sistemas.

El segundo punto anuncia ideas posteriores en la interpretación de la historia del pensamiento. Aquí se acepta que la filosofía pueda estar condicionada por determinadas circunstancias, aunque el autor no nos especifica a qué tipo de circunstancias se refiere. Se afirma, además, un mutuo entrelazamiento de los sistemas. Este condicionamiento lleva a sostener que la idea de la historia de la filosofía es algo típico de la época en que Hillebrand escribe y que no se había dado anteriormente⁴⁸. La justificación de esta tesis se debe al hecho de que la historia ha empezado a preocupar a los filósofos, y a que la estructura de la temporalidad, en el devenir de las cosas y los acontecimientos humanos, constituye algo esencial para la inteligencia del mundo y del hombre.

En 1822 aparece en Sulzbach la *Historia de la Filosofía* de Rixner⁴⁹. Esta obra lleva por lema unas líneas de Hegel, tomadas de su estudio sobre las diferencias entre las filosofías de Fichte y Schelling, en el que se nos ha-

bla del Absoluto y de su manifestación a través de la Razón. Rixner enfoca la historia de la filosofía de una manera que hoy se suele llamar filosófica, aunque sin caer en los tópicos, corrientes actualmente, de creer que la verdadera historia de la filosofía consiste en una serie de especulaciones, por lo general disparatadas y vacías, sobre lo que han pensado y escrito otros filósofos. No hay historias de la filosofía filosóficas o no filosóficas; lo que hay son historias verdaderas y no verdaderas. Una historiografía verdadera es aquella que utiliza no sólo los datos que las fuentes históricas le ofrecen para exponerlos o describirlos, sino que, además, los interpreta en una retícula lo más completa posible, dentro del amplio horizonte de intereses, ideas, necesidades y tensiones que configuran la existencia humana. El acento ha de cargarse, pues, en el aspecto histórico, y esto ha sido suficientemente expuesto en las páginas anteriores. Rixner afirma que no tiene sentido una historia de la filosofía en la que se digan las cosas que dijeron ciertos autores, si no se expresa, al mismo tiempo, «cómo entendía aquel pensador lo que decía, cómo lo entendían sus contemporáneos, y cómo, de acuerdo con la razón, hay que entenderlo». Por tanto, y contra la costumbre de algunos manuales, hay que ofrecer en la historia de la filosofía «un todo en el que las partes se organicen de manera armónica y coherente»⁵⁰.

En su introducción comienza Rixner por explicarnos la etimología de Historia (por cierto, relacionando falsamente esta palabra con *stereîn*). Refiriéndose, sin embargo, a la etimología alemana de *Geschichte*, nos dice que significa la exposición científica, llevada hasta sus últimas causas y fundamentos, de aquello que ha sucedido. «Historia es la exposición científica del surgir en el tiempo de todo aquello que ha tenido lugar en algún momento; bien sea en el ámbito de la naturaleza, o en el ám-

bito de la humanidad»⁵¹. La historia queda así definida en primer lugar como exposición científica; en segundo lugar como una realidad constituida esencialmente por tiempo; y, en tercer lugar, por un sentido de armonía y conexión entre todos los fenómenos que dan contenido y materia al devenir temporal. De esta definición a las viejas crónicas y concepciones de la historia hay un abismo que marca, precisamente, el nacimiento de la conciencia histórica. Rixner distingue en la historia entre la labor de la experiencia y la labor de la especulación. A la primera corresponde el buscar los materiales y los hechos, a la segunda descubrir las leyes de la necesidad que sirven para conectar y dar sentido a los fenómenos. Porque, efectivamente, lo que puede parecer casual está encadenado en una profunda ley. Este encadenamiento no sólo nos lleva a descubrir la libertad en la necesidad y viceversa, sino, además, a ver cómo, en esta armonía, llega hasta el presente la continuidad del pasado, y cómo, de la mezcla de ambos, se hace posible el futuro⁵².

Una parte de la historia general es la formada por la historia de la Filosofía, que Rixner define como «investigación científica, comunicación y exposición del nacimiento y desarrollo, en el tiempo, de la ciencia de los últimos principios y leyes, tanto de la Naturaleza como de la Libertad»⁵³.

En la historia de la filosofía hay que distinguir su materia y su forma. La materia son las distintas manifestaciones del espíritu en los diferentes pueblos; la forma es la unidad de la razón, para que los distintos sistemas filosóficos no aparezcan como individualidades inconexas, sino como partes de un todo integrador, al que esencial y racionalmente pertenecen. ¿Cuáles son, sin embargo, las razones sobre las que se apoya esta profunda unidad?

- a) La unidad de la razón en todos los pueblos y en todos los tiempos.
- b) La unidad de las metas últimas de la investigación filosófica en todos los sistemas.
- c) La unidad de sus objetivos teóricos y prácticos.
- d) La unidad de las relaciones de la filosofía con los demás dominios del pensamiento.

Por ello no importa que cada sistema, como parte de una razón eterna y de una verdad eterna, sea refutado por un sistema opuesto. El sistema es un punto de vista, y el punto de vista es algo precedero⁵⁴.

Rixner nos ofrece, en su introducción, una serie de preceptos fundamentales que ha de seguir el historiador. La historia de la Filosofía debe ser:

- a) Orgánica, como un organismo que descansa en sí mismo, y se cierra en sí mismo y crece desde sí mismo.
- b) Armónica, en el sentido de que aparezcan en ella lo uno y lo múltiple, lo eterno y lo temporal, lo finito y lo infinito. Formalmente parecen separados y distintos; sin embargo, considerando los sistemas desde el punto de vista de la razón, son como rayos que confluyen en una misma luz.
- c) Especulativa, porque la historia de la filosofía es, también, filosofía.

Por último, nos ofrece Rixner una nueva característica. La historia de la filosofía ha de ser *poética*. Contra lo que sería de esperar, el autor entiende por poética el que la exposición del pensamiento de los pueblos se considere algo así como la *Iliada* y la *Odisea* del espíritu humano⁵⁵.

La historia de la filosofía se presenta, pues, como una historia íntima del espíritu; algo puramente ideal, frente a lo real que son las otras manifestaciones de la cultura de los pueblos y que dejan ver un aspecto externo del espíritu, solidificado en leyes, costumbres, constituciones, etcétera⁵⁶.

No es de extrañar, pues, que Hegel⁵⁷ recomendase, por encima de los otros, este trabajo. «Rixner es un hombre de talla. Su libro es el mejor trabajo tanto por lo que respecta a la riqueza literaria, cuanto al pensamiento. Con todo, no satisface todas las exigencias de una historia de la filosofía. Pueden censurarse en ella las continuas referencias a otras ciencias y, por consiguiente, la heterogeneidad de la obra. Sin embargo, son méritos indiscutibles su precisión en las citas y el que, al final de cada volumen, nos ofrezca los pasajes originales más importantes de los distintos autores».

Hegel cita también el resumen de Tennemann hecho por Wendt y dice de esta obra que es buena desde el punto de vista histórico, aunque critica el que no destaque las diferencias entre cada filosofía, como si esto no tuviese importancia..., «intenta aportar algo nuevo y sólo encontramos vaciedades»⁵⁸. Veamos, sin embargo, cómo es la concepción de la historia de Tennemann⁵⁹. Al comienzo de su libro nos dice que historia de la filosofía es «la narración de los distintos esfuerzos que, estimulados o paralizados por causas externas, brotan de la evolución de la razón para realizar esa idea de la razón, material y formalmente»⁶⁰. Al analizar esta definición aparece claro qué es lo que criticaba Hegel de Tennemann. El pensamiento hegeliano podía expresarse en su peculiar lenguaje, porque detrás de él se encuentra una profunda intuición filosófica. Esta intuición está ausente, al parecer, en la obra de Tennemann. Sin embargo, el amplio horizonte de

problemas que Tennemann pretende tener en cuenta para hacer buena historiografía filosófica presenta, en muchos momentos, una perspectiva positiva y concreta, que la historia de nuestros días tiene que llevar a cabo. En la historia de la filosofía distingue Tennemann una «materia externa» y una «materia interna». La materia interna o inmediata comprende:

- a) La continuada orientación de la razón en la investigación de los últimos fundamentos y leyes de esa misma razón y de la libertad.
- b) Los productos del filosofar, las interpretaciones, métodos y sistemas. A través de ellos la razón gana materiales para la filosofía considerada como ciencia y, además, leyes y principios para su unión en un todo científico.
- c) La evolución de la razón como órgano de la filosofía.

La materia externa o mediata la constituyen las causas, circunstancias y acontecimientos que han influido en el proceso de la razón que filosofa. A esta materia externa corresponden:

- a) La individualidad del que filosofa, su carácter, inteligencia, etcétera.
- b) El influjo de las causas externas sobre la individualidad como, por ejemplo, el carácter y nivel cultural de la nación, educación, constitución política, religión, lengua, etcétera.
- c) La presión de la individualidad (admiración, ejemplo, imitación, etcétera) sobre las orientaciones, temas, métodos de investigaciones futuras⁶¹.

La pretensión del autor es la de conseguir una historia de la filosofía que sea ella misma filosófica pero que, al mismo tiempo, no pierda el contacto con la realidad. Esta realidad, sin embargo, está expresada en términos muy vagos en los que, indudablemente, se apunta a un tema fecundo que después habrá de recoger una parte de la historiografía posterior.

IV

Un representante típico del ambiente espiritual en el que se desarrollan estas ideas es Friedrich Daniel Schleiermacher. En sus notas sobre historia de la filosofía nos dice que todo conocimiento es histórico e intenta entender lo individual por el lugar que en la totalidad ocupa. «Aquel que quiera entender la filosofía tiene que hacerlo históricamente»⁶² y entender, así, en el desarrollo temporal el progreso del conocimiento.

Pero el autor que con su pensamiento puede considerarse el centro de esta concepción de la historia de la filosofía y el inaugurador de una nueva corriente es Hegel. No es éste el momento de detenerse en una exposición detallada de su interpretación de la historia, pero sí de indicar, al menos, algunas de sus características y principalmente aquellas que no fueron captadas con la claridad necesaria en su época.

En aquellas concepciones prehegelianas que admiten la «totalidad» del movimiento filosófico y la evolución de los sistemas, falta el *principio dialéctico*, único motor capaz, no sólo de desencadenar el proceso dinámico, sino de justificar sus distintos momentos. «Que la filosofía y la autoridad estén en lucha no puede constituir el último y más elevado punto de vista. La filosofía debe hacer po-

sible la reconciliación de esas contradicciones»⁶³. Sobre esta estructura dialéctica se entiende entonces la expresión hegeliana cuyo reflejo habíamos encontrado en Tenne-
mann. «La historia de la filosofía es la historia del pensamiento concreto y libre o de la razón»⁶⁴. Desde esta instancia superior puede superarse la aporía con la que Hegel se encuentra: la de armonizar la unidad de la verdad con la pluralidad de filosofías.

Para Hegel la filosofía «es el pensamiento que se hace conciencia, que se ocupa consigo mismo, que se convierte a sí mismo en objeto, que se piensa a sí mismo [...]. La filosofía es la representación del desarrollo del pensamiento, en sí y para sí, sin cuestiones accesorias. La historia de la filosofía es este desarrollo en el tiempo». Hegel deduce de esto su tesis más fuertemente combatida, y cuya inteligencia sólo puede realizarse dentro de los límites de su propio sistema: «La filosofía emerge de la historia de la filosofía y al contrario. Filosofía e historia de la filosofía son una misma cosa, una imagen de la otra. El estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía misma»⁶⁵.

Aquí encuentra su último fundamento la aparente diversidad de las filosofías. Todas las que existen tienen su razón de existir, «la Mnemosine de la historia del mundo no dispensa su gloria a los indignos; así como reconoce los hechos de los héroes de la historia externa, así también, en la historia de la filosofía, sólo reconoce los hechos de los héroes de la razón pensante. Estos son nuestro objeto. No son opiniones ni casualidades accidentales; es la razón pensante, el espíritu pensante del mundo el que se revela en ella. La serie de estos hechos es, sin duda, una serie; pero es solamente una obra la que ha sido producida. La historia de la filosofía considera solamente una filosofía, solamente un desarrollo que se nos presenta en

diferentes estadios. Por consiguiente, desde siempre ha habido sólo una filosofía: el saber que el espíritu tiene de sí mismo. Esta filosofía única es, por tanto, el pensamiento que se conoce como universal [...]. Lo distinto y múltiple que ha producido de sí está supeditado a lo universal. Por consiguiente, cualquier filosofía a la que se llegue es siempre filosofía. Por eso no es admisible la disculpa de que se quiere estudiar filosofía, sólo que no se sabe cuál. Así como las cerezas y las ciruelas son frutas, así también toda filosofía es, por lo menos, filosofía»⁶⁶.

Pocas páginas tan claras para expresar ese peculiar modo de identidad que Hegel establece entre la filosofía y su historia. Muchos investigadores han reconocido la fecundidad de este tipo de historicismo que, efectivamente, sirve para explicar la profunda concatenación existente entre los diversos sistemas. Lo más difícil de explicar es, sin embargo, esa misma diversidad. Una dialéctica formal no basta para establecer un vínculo creador entre las diversas filosofías. Con ensamblar el proceso histórico en los tres niveles de tesis, antítesis y síntesis no se explica el devenir de las diversas filosofías. Para ello se requiere un análisis mucho más concreto, no sólo de las formas del pensamiento sino de su materia; de todos aquellos contenidos pensados o expresados con el pensamiento. No estaba lejos de esta idea el mismo Hegel cuando afirmaba: «La relación de la historia política con la filosofía no quiere decir que aquella sea la causa de la filosofía. Hay una determinada esencia que penetra todos los aspectos, que se expresa en lo político y en los demás como en distintos elementos; hay una condición general que conecta en sí todas sus partes y, por múltiples y casuales que puedan parecer sus diferentes aspectos no pueden contener en sí nada contradictorio frente a esa condición general. Pero demostrar cómo el espíritu de una época ca-

racteriza toda su realidad y su destino en la historia conforme a su principio sería esto la tarea de una filosofía de la historia»⁶⁷.

V

Con Hegel termina una de las etapas más características y revolucionarias en la interpretación de la historia de la filosofía. Este terminar no quiere decir que las ideas hegelianas, de la misma manera que influyeron en su tiempo, no hayan tenido después, en el dominio concreto a que nos venimos refiriendo, una gran resonancia. Ahí está la extraordinaria obra histórica de Zeller o de Ritter para demostrarlo. Pero, indudablemente, la historia de la filosofía se encuentra hoy ante problemas muy distintos de aquellos con los que se enfrentó el idealismo alemán⁶⁸. Expondré muy escuetamente algunas de las directrices más importantes en la historiografía posthegeliana.

Comencemos con lo que se ha llamado *historia pragmática*⁶⁹. Por ella se entiende un tipo de investigación objetiva, libre de toda «contaminación» metafísica, y en la que únicamente interesa, con el mayor rigor, objetividad y riqueza de material, describir los distintos *estadios* por los que ha pasado el pensamiento filosófico. Por supuesto que no se trata aquí de una mera recopilación de datos ordenados con más o menos fortuna, al estilo de una *doxografía* del periodo precrítico de la historiografía. Precisamente la obra característica de esta clase de historia es el elemento de trabajo más útil y, en cierto sentido, la «mejor» historia de la filosofía de que hoy se dispone: el *Grundriss* de Ueberweg⁷⁰. Es significativo que en la introducción del primer volumen, redactado por Präechter,

se dedique escuetamente media página a explicarnos el concepto de historia de la filosofía, y se diga únicamente que «la historia de la filosofía es una disciplina más de las ciencias del espíritu y se sirve de los mismos métodos que éstas»⁷¹. No hay más disquisiciones teóricas sobre esta cuestión. Las páginas que siguen, las que narran la historia del pensamiento filosófico, son una elaboradísima recopilación de datos y una exposición del sistema de cada autor sobre la base de sus propios escritos. Sin embargo, el método con el que está construida la obra, concretamente el volumen de la filosofía antigua, recuerda los artículos de la *Realencyclopädie* de Pauly-Wissowa, en la que se inauguró un peculiar sistema de erudición, casi exhaustivo. En la introducción de Präechter se dice, sin embargo, algo que trasciende el inicial planteamiento positivo y erudito y que, a pesar de la pretensión del autor, no se realiza en su obra: «Es importante para el método de la historia de la filosofía el considerar a ésta en estrecha unión con toda la vida cultural de una nación»⁷². Efectivamente, este ideal ha sido expresado muchas veces, aunque parece que casi nunca se ha cumplido. Mondolfo lo ha formulado también con gran precisión: «El ideal de la historia es, pues, una historia integral que de alguna manera lo comprenda todo y que en las mismas historias particulares siempre coloque su objeto especial y central en el marco de la totalidad de la vida humana y del desarrollo del espíritu. Por cierto que semejante ideal –como todo ideal– nunca es alcanzable de manera completa; pero cuando se tenga conciencia de él siempre cumplirá su tarea orientadora del trabajo histórico, indicándole la meta hacia la cual debe esforzarse, a pesar de tenerla a una distancia prácticamente infinita. Esta meta es la superación de todo particularismo exclusivista, tanto en el objeto constituido por la esfera especial de cada investigación histórica,

como en el sujeto constituido por la propia situación espiritual, individual e histórica del historiador. El historiador verdadero no puede ser el hombre particular, cerrado en la particularidad de sus tendencias, su educación y su visión de las cosas y la vida, sino que debe esforzarse hacia la universalidad del hombre; *humano* en el sentido más amplio de la palabra, esto es, que no considera ajeno a sí mismo nada de todo lo humano y quiere entender a la humanidad en todos sus aspectos, con todos sus problemas y en la plenitud de su desarrollo histórico»⁷³.

En realidad estas líneas, que recuerdan en cierto sentido el viejo ideal de Herder, pueden aplicarse a todo tipo de investigación histórica. La pretensión de ampliar la órbita de referencia filosófica a otros campos distintos parece, sin embargo, contradictoria en el estilo historiográfico de Ueberweg. Su mérito consiste, precisamente, en la ausencia de todo lo que no sea noticia filosófica rigurosamente elaborada, pero sólo dentro del campo exclusivamente filosófico.

Otra manera de plantear la exposición de la historia del pensamiento consiste en la *historia de los problemas*. En ella se parte del principio de que, aunque cambien los sistemas en el curso de la historia, los problemas continúan siendo los mismos. Un libro clásico en esta modalidad historiográfica es el de Windelband⁷⁴. En el prólogo a la primera edición de su obra, en 1891, el autor nos dice que va a exponer el desarrollo del pensamiento filosófico basándose «en aquello que es lo más importante, la historia de los problemas y de los conceptos. Entenderlos como un todo dependiente y conexo es mi objetivo principal»⁷⁵.

Esta historia de la filosofía la define Windelband como «el proceso a través del cual el hombre europeo ha expresado en conceptos científicos su idea del mundo y su

interpretación de la vida»⁷⁶. Pero este proceso está constituido, fundamentalmente, por los problemas que integran la íntima estructura de la realidad filosófica. Estos «enigmas de la existencia» surgen continuamente en cada época de la historia humana y, por consiguiente, constituyen el entramado que presta continuidad al pensamiento. Los problemas brotan del ambiente espiritual de la época, de las necesidades de la sociedad. Estos materiales tan concretos constituyen, en el fondo, la osamenta sobre la que se levanta la especulación filosófica. «Los grandes logros de la ciencia y las cuestiones científicas que brotan sin cesar, los movimientos de la conciencia religiosa, las creaciones artísticas, las revoluciones sociales y políticas, dan a la filosofía nuevos impulsos y condicionan el que los intereses de la época hagan destacar unos problemas, dejando a otros en segundo término»⁷⁷.

Es interesante, frente a esta afirmación, el que Windelband sostenga que la personalidad del filósofo tiene mayor importancia que el ambiente de la época y la conciencia del pueblo. «No hay sistema filosófico que esté libre del influjo de la personalidad de su creador»⁷⁸. Windelband compara la obra del filósofo con la obra del artista, y destaca el elemento subjetivo de toda creación filosófica. Con esto, entra en la historia de la filosofía un esquema de interpretación que ha absorbido, en muchos momentos, una gran parte de los estudios históricos generales y que suele denominarse «historia psicológica». Sin embargo, este predominio del aspecto subjetivo queda envuelto siempre por las circunstancias concretas en que una personalidad se desarrolla. Las circunstancias trascienden en todo momento al ámbito personal para insertarse en otro más amplio y preciso, del que constantemente se alimenta. Las «condiciones subjetivas» de que habla Windelband son formas cuyo contenido le presta la

realidad. Nacimiento, educación, destino, carácter, experiencia vital, etcétera, no son, por consiguiente, estructuras cuyo último fundamento radica en sí mismas. Esas estructuras se llenan de contenido en la realidad y no son, esencialmente, condicionadoras sino condicionadas.

La misión de la historiografía filosófica se concreta, según Windelband, en tres puntos:

- a) Determinar con exactitud qué puede deducirse de las fuentes, sobre la vida, evolución espiritual y doctrinas de los distintos filósofos.
- b) Reconstruir el proceso genético según lo permita, en cada filósofo, la dependencia de su doctrina con respecto a sus antecesores, a las ideas generales de la época, a su propia naturaleza, a su educación.
- c) Precisar el valor que puede tener cada una de las distintas doctrinas.

Los dos primeros momentos apuntan a una consideración histórico-filológica de la historia de la filosofía; el tercer momento es, a su vez, crítico-filosófico⁷⁹.

Otro modelo historiográfico contemporáneo lo constituye la historia metahistórica. El fundamento de esta concepción, cuyo representante más característico es Heidegger, consiste en un ocultarse y manifestarse el Ser, en cuya alternativa radica la historicidad. El primer momento de la historia de la filosofía fue aquel en el que por primera vez se habló del ser, o sea, en Parménides. En realidad, Heidegger no es un historiador de la filosofía, ni de él puede surgir una escuela de historiografía filosófica que, de verdad, pretenda ser historia, pero su postura es tan característica que puede constituir, por su radicalismo, un ejemplo importante de un modo de entender el pasado. Si, de hecho, Heidegger opina que con Platón y Aristóteles comienza el ocultamiento del ser que dura

hasta nuestros días, quiere esto decir que la historia de la filosofía, si es que se puede hablar de ella, es un profundo error y, en consecuencia, en el desarrollo del pensamiento filosófico ha habido una laguna de veinticinco siglos, que va de los presocráticos hasta el año de la publicación de *Ser y Tiempo*. Hay una semejanza con Hegel que consiste en atribuir a la propia filosofía un sentido de clave histórica, que en Hegel es final de un desarrollo y en Heidegger continuación de un principio. Se da, sin embargo, una diferencia muy marcada entre ambos modos de concebir la historia: mientras Hegel entiende el proceso histórico del pensamiento filosófico como algo que dialécticamente se consuma en su obra y que, en consecuencia, ha existido antes que él, Heidegger niega toda la filosofía anterior. Si para Hegel su pensamiento es la confirmación de la presencia del pensamiento anterior, es para Heidegger su filosofía el desvelamiento de una ausencia. Si Hegel es, en el fondo, la afirmación y sistematización de la historia, es Heidegger su negación⁸⁰.

Las razones que explican este profundo cambio trascienden el marco de la presente exposición, para situarnos en una de las claves históricas del pensamiento contemporáneo.

La *historia antihistórica* constituye uno de los modelos más frecuentemente cultivados por los historiadores modernos de la filosofía. Quizá su más antiguo representante fue Aristóteles. Este tipo de historiografía busca en la historia no sólo la confirmación de un determinado sistema, desde el que se parte para interpretarla, sino la automática eliminación de toda filosofía que no se pueda armonizar con aquella de la que se parte. Esta actitud parece arrancar de un punto de vista científico, pero en el fondo no es sino una postura dogmática. Su pretensión no es objetiva sino subjetiva. No se trata de que el pensa-

miento se adecue a la realidad intentando seguirla en su desarrollo, sino de que la realidad se acomode al pensamiento siguiéndolo en su esquematización. La realidad que se quiere historiar no es, por consiguiente, una realidad histórica, que ha experimentado una evolución en el transcurso del tiempo y que ha surgido en estrecho contacto con la época; por el contrario, el ser de esa realidad es un ser balbuciente, irreal o falso, si no coincide con la verdad inmutable del «verdadero sistema». Así, por ejemplo, un historiador que parta de determinados supuestos escolásticos, idealistas, neopositivistas, etcétera, llevará a cabo una lectura muy distinta de la historia de la filosofía.

Esto conduce a un importante problema que fue planteado ya en tiempos del positivismo histórico: la pretendida neutralidad del intérprete, y la utopía que implica esa pretendida neutralidad. Indudablemente, la historia se hace desde un determinado presente histórico, al que el historiador no puede ni debe rehusar, pero esto es muy distinto de proyectar sobre la historia el entramado de un sistema y buscar en ella su confirmación.

Mientras las anteriores clasificaciones parecían dar a la filosofía una cierta preeminencia e independencia sobre otras formas culturales, la *historia morfológica* considera a la filosofía como una manifestación más de la vida cultural, igual que lo son el arte, la política, etcétera. La filosofía no brota de exclusivos planteamientos, sino de la vida total de la cultura en un determinado momento de su historia. El historiador que mejor expresa esta concepción es Dilthey. De él ha partido no tanto una nueva historiografía filosófica, cuanto una interpretación de la realidad histórica en general, de la que destaca la obra de Spranger, Litt, y, dentro de la misma filosofía de la historia, Rothacker⁸¹.

Por muy objetivamente que se quiera plantear el estudio de la historia de la filosofía, siempre parece que queda ésta supeditada a una interpretación más general, desde la que han de analizarse sus propios problemas. La historia de la filosofía suele circunscribirse al ámbito de la filosofía de la historia. Quizás este hecho sea fruto de una ineludible necesidad: la de que toda historia de la filosofía ha de servir, no sólo para exponer el desarrollo y los estadios del pensamiento, sino para entender al hombre y a la historia a través de él. Esta pretensión no puede realizarse hoy si no se lleva a cabo el estudio de la filosofía desde el ámbito total que los morfólogos de la historia requerían. Pero, por supuesto, sin sus limitaciones formales y sin su desenraizada concepción culturalista. La filosofía es, de hecho, una rama del árbol de la cultura, o sea de todo aquello que el hombre ha producido frente al horizonte de la naturaleza, pero este árbol, por muy altas que suban sus ramas, tiene siempre sus raíces en el suelo concreto de la historia, que es, en definitiva, ese suelo de «combates», como diría Lucien Febvre, en cuya tensa redícula se desliza la vida real de los hombres.

Notas

- ¹ Aristóteles, *Poética*, 1451a 36-b 11.
- ² W. D. Ross, *Aristóteles*, Buenos Aires, Sudamericana, 1957, p. 396.
- ³ Cfr. *supra* pp. 93 y ss. Véase para esta cuestión el trabajo de P. Louis, «Le mot 'historia' chez Aristote», *Revue de Philologie*, XXIX (1955), así como la discusión de este problema en el completo estudio de R. Weil, *Aristote et l'histoire, Essai sur la Politique*, París, Klincksieck, 1960, pp. 168-78. Weil discute la mayoría de las soluciones propuestas a este

problema, en el que parece que Aristóteles contradice alguna de sus mismas ideas.

- ⁴ Aristóteles, *op. cit.*, 1459a 17-29.
- ⁵ El análisis más detallado de las interpretaciones que Aristóteles hace de la filosofía anterior a él ha sido realizado por el profesor de Princeton Harold Cherniss en sus libros *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935, y *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944. Cualquier estudio de este problema de interpretación histórica tiene que partir de este minucioso trabajo. Por eso no deja de sorprender que J. Gaos en *Orígenes de la filosofía y de su historia*, México, 1960, pp. 65 y ss., cuando expone el pensamiento de Aristóteles en torno a los presocráticos se limite a resumir el capítulo III de la vieja edición de Taylor del libro primero de la *Metafísica*, Chicago, 1907, sin la más pequeña mención a Cherniss. Un estudio interesante en relación con las interpretaciones aristotélicas, y que debía de llevarse a cabo sobre otros pensadores anteriores a Aristóteles, lo ha realizado, con respecto a Sócrates, Olof Gigon, «Die Sokratesdoxographie bei Aristoteles», *Museum Helveticum*, 16,3 (1959) 174-212.
- ⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 988a 23.
- ⁷ *Ibid.*, 984a 18-19.
- ⁸ *Ibid.*, 984b 23.
- ⁹ Olof Gigon, *Grundprobleme der antiken Philosophie*. Berna-Munich, Francke, 1959, p. 94 (hay traducción castellana: *Problemas fundamentales de la filosofía antigua*, Buenos Aires, Fabril, 1966).
- ¹⁰ Aristóteles, *Política*, 1252a 24-26.
- ¹¹ R. Weil, *op. cit.*, p. 417.
- ¹² Cfr. R. Weil, *op. cit.*, pp. 181-323.
- ¹³ Cfr. J. M. Zemb, *Aristóteles*, Hamburgo, Rowohlt, 1961, p. 32. Sobre la obra histórica de Teofrasto véase el estudio de O. Regenbogen, «Theophrastos von Eresos», *R. E.*, Sup. VII, col. 1534 y ss.
- ¹⁴ Aunque en esta obra aristotélica no hubiera sido titulado así por Aristóteles, el término «historia» lo encontramos frecuentemente en este sentido.

- ¹⁵ W. D. Ross, *op. cit.*, p. 164.
- ¹⁶ Iring Fetscher, «Geschichtsphilosophie», en *Das Fischer Lexikon der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1958, p. 108.
- ¹⁷ Entre la bibliografía sobre Platón no abundan los trabajos en torno a su concepción de la historia. Con excepción de las investigaciones de K. I. Vourveris, publicadas en Atenas a partir de 1938 y que tratan los problemas históricos relacionados con los textos platónicos, sólo encontramos dos libros que planteen algunos de los problemas filosóficos en torno a estas cuestiones. El primero de ellos es de G. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte*, Berlín, 1932. Posteriormente se ha publicado otro estudio sobre el mismo tema: Raymond Weil, *L'Archéologie de Platon*, París, Klincksieck, 1959, cuyo autor pretende renovar el interés por lo «arqueológico» en Platón. Weil nos ofrece en su trabajo un comentario filológico al libro tercero de las *Leyes*, además de una serie de apartados en donde se estudian el método histórico de Platón, la distinción entre historia y ficción, y entre mito e historia. Con todo, el libro de Weil, por miedo a ser considerado «*en philosophie plutôt qu'en philologie*», ha dejado la perspectiva más fecunda para penetrar en la problemática de la historia. Platón, efectivamente, distingue entre mito e historia, pero en su opinión la historia no expresa más que las acciones mutables de los hombres. Los cambios y alternativas de los sucesos humanos no hacen más que poner de manifiesto la enorme distancia que separa a la historia del mundo de las ideas.
- ¹⁸ R. Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1960, p. 33. Un interesante resumen de los problemas historiográficos del mundo griego puede verse en Mario del Pra, *La storiografia filosofica antica*, Milán, 1956.
- ¹⁹ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, Kohlhammer, 1961, p. 151.
- ²⁰ Iring Fetscher, art. cit., p. 108.
- ²¹ R. G. Collingwood, *op. cit.*, pp. 65 y ss.
- ²² J. T. Shotwell, *Historia de la historia en el mundo antiguo*, México, FCE, 1940, p. 386.

- ²³ Véase, por ejemplo, el resumen de las ideas de Eusebio y orígenes sobre este particular, así como abundantes indicaciones bibliográficas en Shotwell, *op. cit.*, pp. 343 y ss. También Hans von Campenhausen, *Die griechischen Kirchenväter*; Stuttgart, Kohlhammer, 1955, así como Alois Dempf, *Sacrum Imperium*, Munich, R. Oldenbourg, 1929.
- ²⁴ K. Löwith, *op. cit.*, p. 153. Para la discusión de si la obra de san Agustín es filosofía o teología de la historia véase el planteamiento y las referencias de J. Morán, en el prólogo a su edición de la *Ciudad de Dios*, en *Obras completas* de san Agustín, vol. XVI, Madrid, BAC, 1953, pp. 31 y ss.
- ²⁵ K. Löwith, *op. cit.*, p. 156.
- ²⁶ J. T. Shotwell, *op. cit.*, p. 348.
- ²⁷ San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 3, en *Obras completas*. Trad. de J. Morán, Madrid, BAC, 1953.
- ²⁸ *Ibid.*, VIII, 11.
- ²⁹ *Ibid.*, VIII, 10.
- ³⁰ Sobre el problema de las fuentes de este historiador véase el trabajo de juventud de Nietzsche, «De L. D. fontibus», *Rheinisches Museum* 23 (1868) 632-53; 24 (1869) 181-228, y 25 (1870) 217-31.
- ³¹ Juan Luis Vives, *Orígenes, escuelas y loores de la filosofía* en *Obras completas*. Trad. de Lorenzo Riber, Madrid, Aguilar, 1947, vol. I, p. 571.
- ³² *Ibid.*, p. 563. Abundantes referencias a la filosofía antigua encontramos también en el *De disciplines*.
- ³³ *Ibid.*, p. 565.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 578.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 571.
- ³⁶ *Ibid.*, p. 575.
- ³⁷ Véase, a este respecto, el libro de Wolfgang Wieland, *Die aristotelische Physik*, Gotinga, Vandehoeck-Ruprecht, 1962.
- ³⁸ Recientemente ha aparecido un trabajo muy documentado en el que se cuenta la historia de la historiografía filosófica: Lucien Braun, *Historie de l'Histotre de la Philosophie*, Paris, Ophrys, 1973.

- ³⁹ Thomas Stanley, *History of Philosophy*, 3 vols., Londres, 1655-1661. Traducida en 1711 al latín por Godofredus Olearius, en Leipzig.
- ⁴⁰ Jacobi Bruckeri, *Historia critica philosophiae a mundi incunabilis ad nostram usque aetatem deducta*. Lipsiae, literis et impensis Bern. Christoph. Breitkopf, 5 vols., 1742-1767.
- ⁴¹ J. Brücker, *op. cit.*, vol. I, p. 10.
- ⁴² *Ibid.*, p. 10.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 12.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 19. Por cierto que en la página 34 cita a Vives como principalísimo autor de historia de la filosofía con el *De disciplinis* y el *De initiis*...
- ⁴⁵ Joseph Hillebrand, *Propädeutik der Philosophie*, Heidelberg, Groos, 1819, vol. I: *Encyklopädie der Philosophie*, pp. 1-236; vol. II: *Geschichte and Methodologie der Philosophie*, pp. 237-600.
- ⁴⁶ *Ibid.*, p. 238.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 244.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 243.
- ⁴⁹ Thaddä Anselm Rixner, *Handbuch der Geschichte der Philosophie*, I, Sulzbach, von Seidel, 1822.
- ⁵⁰ *Ibid.*, p. V.
- ⁵¹ *Ibid.*, p. 1. Por cierto que en nota a la misma página dice que, tal vez, suenan más poéticas las definiciones de Schlegel, *Athenaeum*, I, 2, p. 91, donde se define a la historia de la filosofía como «una epopeya divina» y al historiador como «un poeta o profeta vuelto hacia el pasado». También nos da las definiciones de Fr. Ast, en su *Grundriss der Philologie*, Lanshut, 1801, p. 31: «La historia es una exposición de la vida del universo»; de Molitor: «La historia es expresión de la manifestación continuamente renovada de lo uno y eterno, bajo las formas aparentemente contradictorias de libertad y necesidad», y de Schelling, en su *Philosophie und Religion*: «Historia es la absoluta armonía de la necesidad, en el mundo sensible, y de la libertad, en el mundo espiritual».
- ⁵² *Ibid.*, p. 2.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 2.
- ⁵⁴ *Ibid.*, pp. 4-5.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁵⁶ Tiene interés el reseñar aquí algunas de las obras de historia de la filosofía que cita Rixner haciendo sobre ellas, a veces, observaciones críticas: Th. Stanley, *History of Philosophy*, Londres, 1702. J. G. Buhle, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Gotinga, 1798-1819 («no tiene ningún concepto concreto de lo que es filosofía en toda su amplitud»). Agatopisto Cromaziano, *Della istoria e della indole di filosofia*, Lucca, 1766-1771. Jos. Socher, *Grundriss der philosophischen Systeme*, Munich, 1802. La tercera edición, hecha por A. Wendt, del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1820, de W. E. Tennemann. También de este mismo autor los once volúmenes de su *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1798-1819 («debido a la falta de una perspectiva intelectual que penetre sus exposiciones, no tiene demasiado interés»). Fr. Ast, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*, Landshut, 1807. C. Weiller, *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*, Munich, 1813. Entre las colecciones de materiales cita las *Acta philosophorum d.i. grundliche Nachrichte von der historia philosophica*, publicadas por C. A. Heumann, Halle, 1715-1723. Los seis volúmenes de Michael Hissmann, *Magazin für Philosophie und ihre Geschichte*, Gotinga y Leipzig, 1778-1783. C. A. Caesar, *Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt*, 6 vols., Leipzig, 1785-1788. J. G. Fülleborn, *Beitraege zur Geschichte der Philosophie*, 8 vols., Züllichau-Freystadt, 1791-1797. También cita la obra de Brücker y, por supuesto, el *Dictionnaire historique critique*, de P. Bayle.

⁵⁷ G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, ed. de J. Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1959, p. 260.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 259. Una crítica aún más dura hace Hegel de la obra más amplia de Tennemann.

⁵⁹ Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Barth, 1829.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 3.

⁶¹ *Ibid.*, p. 4.

- ⁶² F. Schleiermacher, *Geschichte der Philosophie*, ed. de H. Ritter, *Sämtliche Werke*, IV, I, Berlín, G. Reiner, 1889, pp. 15-6.
- ⁶³ Hegel, *op. cit.*, p. 196.
- ⁶⁴ Hegel, *op. cit.*, p. 95.
- ⁶⁵ Hegel, *op. cit.*, pp. 119-20.
- ⁶⁶ Hegel, *op. cit.*, p. 40.
- ⁶⁷ Hegel, *op. cit.*, p. 124.
- ⁶⁸ Un trabajo en el que se resumen los problemas más interesantes en torno a la historia de la filosofía, es el libro de R. Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1960². Desde un nivel teórico superior véase la obra fundamental de Hans G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübinga, Mohr, 1960 (Hay traducción castellana. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977).
- ⁶⁹ Esta denominación la recoge Alwin Diemer, en su artículo «Geschichte der Philosophie», en *Das Fischer Lexikon der Philosophie*, Frankfurt a. M., 1958, p. 104.
- ⁷⁰ Friedrich Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 5 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957. La editorial Benno Schwabe de Basilea ha encomendado a distintos investigadores la revisión y puesta al día de esta obra, de la que ya han aparecido varios volúmenes.
- ⁷¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 6.
- ⁷² *Ibid.*, vol. 1, p. 6.
- ⁷³ R. Mondolfo, *Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Eudeba, 1960², pp. 101-2.
- ⁷⁴ Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, ed. de H. Heimsoeth, Tübinga, Mohr, 1950⁴. (Hay traducción castellana: *Historia de la filosofía*, Buenos Aires, Nova, 1951).
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. VII.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 8.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 11.
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁰ A la sombra de tales especulaciones pueden entenderse libros como el de Gerhard Haeupner, *Verhängnis und Geschichte, Ein geschichtsphilosophischer Versuch*, Meisenheim Glan, Hain, 1956.

⁸¹ Aparte de las obras de Dilthey, concretamente de su *Introducción a las ciencias del espíritu*, hay que destacar: de Spranger, *Los fundamentos de la ciencia histórica* y *Ensayos sobre la cultura*; de Litt, *La cuestión del sentido de la historia*, y de Rothacker, *Filosofía de la Historia*.

CLÁSICOS DYKINSON

TÍTULOS PUBLICADOS

Estudios

- L. GIL FERNÁNDEZ, *Sobre la democracia ateniense*.
- E. BLOCH, *Derecho natural y dignidad humana*.
- M. FUHRMANN, *La teoría poética de la Antigüedad. Aristóteles, Horacio, "Longino". Una introducción*.
- P. SZONDI, *Teoría del drama moderno. Ensayo sobre lo trágico*.
- E. LLEDÓ, *El concepto «poiesis» en la filosofía griega*.
- E. LLEDÓ, *Lenguaje e historia*.
- I. LÓPEZ CALAHORRO, *Alejo Carpentier. Poética del mediterráneo Caribe*.

Textos

- HERÓDOTO, *Historia. Libro I*, ed. bilingüe de J. M. Floristán.
- SÓFOCLES, *Electra*, ed. bilingüe de L. Gil.
- PLATÓN, *Fedro*, ed. bilingüe de L. Gil.
- ARISTÓTELES, *Poética*, ed. bilingüe de P. Ortiz.
- "LONGINO", *De lo sublime* (Ed. bilingüe).
- HORACIO, *Arte poética*, ed. bilingüe de J. Gil.
- BOILEAU, *El Arte poética y otras sátiras*, ed. bilingüe de A. Torrego.
- LEZAMA LIMA, J., *Escritos de Estética*, ed. de P. Aullón.
- *República poética. Textos programáticos de la literatura española (s. XVIII y XIX)*, ed. de G. Garrido.

PRÓXIMOS TÍTULOS

Estudios

- R. BUBNER, *Polis y Estado*.
- W. B. STANFORD, *El tema de Ulises*.

Textos

- HESÍODO, *Teogonía* (Ed. bilingüe).
- HERÓDOTO, *Historia. Libro II* (Ed. bilingüe).
- ARISTÓTELES, *Política* (Ed. bilingüe).
- HORACIO, *Epístolas* (Ed. bilingüe).
- *Sátiras* (Ed. bilingüe).
- M. BANDELLO, *Novelas*.
- CALDERÓN, *El mayor encanto amor. Los encantos de la culpa*.
- F. SCHILLER, *Lo Sublime (de lo Sublime y sobre lo Sublime)* (Ed. bilingüe).
- D. SOLOMÓS, *Diálogo* (Ed. bilingüe).
- O. ELITIS, *Antología* (Ed. bilingüe).

