

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 37, 2006.

EL ENIGMÁTICO RECOGER LA ANTORCHA DE LOS MUERTOS: SOBRE LA COMPRENSIÓN DEL PASADO HISTÓRICO

Juan J. Padiá Universidad de Málaga

Resumen: Este artículo plantea algunas aporías sobre la comprensión del pasado, la historicidad del ser humano, y el concepto de historia. Se proponen cuatro tesis como respuesta a las dificultades señaladas. i.) Histórico no es el pasado en bloque, sino en la medida en que el hombre lo comprende como proyecto inacabado (posibilidades factivas). ii.) que se debe al nacimiento y muerte humanas — propia y de los otros — que entrañan no sólo que las tareas históricas no tienen término, sino que insertan la libertad en el acontecer histórico (variaciones históricas). Pero iii.) la existencia cognoscente no es histórica, sino insertada en la historia (la libertad es más amplia que la historia). De modo que iv.) la razón en la historia es radicalmente finita y situada. Ningún pasado es definitivo, ninguna novedad histórica es absoluta.

Abstract: This paper poses some apories on the understanding of past, the historicity of human being, and the notion of History. As reply to these difficulties I propose four theses: i.) The past en bloc is not historic, but according to the different cultural understanding of the past as unfinished project. ii.) the Human birth and death involves not only that the historical tasks have no end, but they insert freedom in history. That it is so, because iii.) intellectual existence is not historic, but it is inserted in history (freedom is more ample as history). So that iv.) Reason in History is radically finite and situated. There is no definitive past; there is no absolute historic change other novelties.

1. Sobre la aporía de un ser no histórico que ha de abrir el pasado.

«Gástese —aconsejaba GRACIÁN— la primera estancia del bello vivir en hablar con los muertos; nacemos para saber, y los libros con fidelidad nos hacen personas¹». Hablar con los muertos, con aquellos que nos precedieron en la hechura y arreglo de este mundo que habitamos. Pero este mundo ha podido variar mucho desde que ellos lo dejaron. Esto introduce cierto sinsabor, un innegable regusto sentimental de amargura, que se compensa con cierta dulzura en la meditación de la grandeza que lograron los hombres del pasado. Mucha fue la belleza de instituciones o de culturas antiguas. Mucha hermosura hay también en las composiciones musicales o en los monumentos que nos quedan del pasado. Y ya se trate de los logros de Leonardo da Vinci, de las técnicas ciclistas de Miguel Indurain, o de la canción de amor en la voz de Frank Sinatra, no nos queda sino ese sabor agri dulce, amable en aquello por lo que

¹ GRACIÁN, B., *Oráculo manual y arte de prudencia*, Cátedra, Madrid, 1995, p. 73.

los admiramos; acerbo al notar su vacío en nuestro mundo. A este sentimiento y a la lección de Gracián, quizá obedezcan el sinnúmero de «remakes» cinematográficos, de nuevas versiones de antiguas canciones, o de académicos estudios de historia de la cultura. Quisiera hacer algunas reflexiones sobre el pasado y su comprensión en la primera parte de este escrito, para en la segunda encararme, desde lo ganado, con un presupuesto hegeliano común en la práctica de los grandes historiadores de la cultura de los últimos siglos. Ernst Gombrich probó la terquedad con que el presupuesto metodológico fundamental de la filosofía de la historia hegeliana estaba operante en los grandes patriarcas de las ciencias del espíritu², hombres de la talla de Burkhardt, Wölfflin, Lamprecht, Dilthey, Alois Riegl, o Huizinga.

Comprender el pasado no es asunto fácil³. Y es que pasado no es meramente aquello que hubo antes. Antes y después son las nociones con que marcamos el tiempo⁴, los cambios. Según el antes y el después, se mide el movimiento como dijo Aristóteles. Pero el movimiento lo es de procesos. Y los procesos obedecen a leyes. Propiamente no cabría decir que las estrellas tengan pasado, ni que lo tengan las órbitas de los cuerpos celestes, ni los ríos. Es obvio que en el nacimiento de muchos de nuestros ríos se encuentra un antiguo circo glacial, que a su vez depende de otro acontecimiento natural. Antes que río, fue glaciar, y antes de glaciar,... Pero el mundo cultural de los aztecas, las gigantescas estatuas de la isla de Pascua, o la Esfinge de Egipto, no son explicados meramente por lo que hubo antes. Las condiciones iniciales ahí nada tienen que decirnos. Algo murió con esas civilizaciones: nuestra comprensión, que no logra hacerse con aquellos mundos. Por eso recurrimos a reducir hermenéuticamente la distancia que nos separa de aquellos hombres. El pasado es un fenómeno propiamente humano, antropológico, como señala Leonardo POLO. «El pasado es una noción temporal que conviene distinguir del *antes*. Este último es físico; en cambio, el *pasado* es antropológico: la flexión del presente que acontece al ser desasistido por el agente cuando éste muere⁵». Con la muerte se introduce un olvido. No fatalmente el de la persona, que pudiera palidecer y desdibujarse en el mundo de los vivos, sino ante todo el de lo que ella generaba en el modo como lo hacía. Sus proyectos se inspiraban en su personal modo de dar a luz ideas. Huérfanos de la luz de su intelecto, estos proyectos —y sus posibilidades— se tornan extraños desde otras perspectivas y modos de ver, opacos a otras luces. Frente a la uniformidad con que los procesos físicos se cumplen desde sus condiciones iniciales y atravesando sus diferentes estadios, la lectura de Herodoto pasmó a los antiguos griegos, la de Marco Polo dejó atónitos a la modernidad recién nacida. Los otros tiempos, los tiempos pretéritos siempre han sido tiempos extraños. El tiempo humano se tuerce, se flexiona y se curva en el nacimiento de cada ser humano y en cada una de sus muertes.

² Cfr.: GOMBRICH, E., *Breve historia de la cultura*, Península, Barcelona, 2004.

³ Cfr.: DUMENT, M., «The Dewey Lectures 2002: *Truth and past*: Lecture II: Statements about the Past» en *The Journal of Philosophy*, 100(1)/2003

⁴ Cfr.: ARISTÓTELES, *Física*, 219a- 220b.

⁵ POLO, L., *Antropología trascendental. II. La esencia del hombre*, Eunsá, Pamplona, 2003, p. 245.

El habitar humano del mundo se diferencia no solo de los procesos físicos, sino también de la actividad meramente intelectual o contemplativa. Como puso de relieve H. ARENDT⁶ la brecha entre la *vita activa* y la *vita contemplativa* es la que separa la condición humana y aquella vida —la teórica— reservada para lo hegemónico que hay en el hombre, y que sólo nos es dado conocer intermitentemente. La cuestión es antigua, y ya el filósofo de Hipona distinguía dos preguntas inesquivables sobre el ser humano, dos preguntas que presuponen metodologías y temáticas distintas —e incluso están dirigidas a distintos interlocutores—. «¿Quién soy yo?, ¿Qué soy yo?»⁷ Sucede que sendas preguntas caracterizan al existente humano teleológicamente, y por tanto, inserto en un dinamismo al que apunta necesariamente. Bien en su naturaleza, bien ante Dios, el cuestionar de SAN AGUSTÍN no atiende a lo contingente del hacer humano. Lo teleológico es necesario, y en esto se diferencia de lo libre. ARISTÓTELES acertó a diferenciar lo hermoso, lo libre, de lo necesario y útil⁸. Mas tal clasificación insiste en el carácter necesario de lo útil. Útil, por cuanto remedia las necesidades humanas, y por lo tanto aquello ante lo que no es libre el ser humano. Frente a ello la vida del filósofo, del político y hasta la dedicada al placer, son libres. Parece no haber reparado el Estagirita en que el hacer humano se las ve con posibilidades, no con procesos teleológicos. Si algo diferencia la vida intelectual de la activa, es que en aquella el objeto intelectual es dado necesariamente a la operación según la medida de ésta, mientras que en el hacer humano se introduce la libertad. Como el mundo suscitado por el hacer humano es insaturable, la persona está situada en él de acuerdo con su pragmática.

La acción humana suscita un mundo en el que todas las cosas con las que el hombre hace su vida están relacionadas. Como mostró Heidegger, el mundo humano tiene el carácter de un plexo. Todos los productos humanos están entrelazados. Pero aún hay más, y es que las acciones humanas son configuradas por los productos culturales. Lo que hacía tan peculiar a Louis Armstrong no sólo era su voz, sino el modo en que la vehiculó a través de unos determinados medios musicales, y en unas circunstancias como la de los años 40 en América. Armstrong, al igual que cualquier otro mortal, hacía no sólo con su sensibilidad, sino contando con los medios que tenía. Y lo que hacía eran otros medios, en su caso música. Los productos humanos se inspiran en otros productos, y posibilitan nuevos productos. No tiene sentido ninguna acción que exprese todas las virtualidades del jazz, como no existe ninguna obra que sintetice el barroco, o que condense el romanticismo alemán o la cultura hebrea. Hegel sostuvo que el arte, la religión y la filosofía de una determinada cultura eran las manifestaciones supremas de su espíritu particular. Pero si lo producido se inserta siempre como medio, nunca como fin, entonces la cultura es un ámbito insaturable. Parece, por lo tanto, muy problemática la historiología hegeliana. Las posibilidades

⁶ Cfr.: ARENDT, H., *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 21-33.

⁷ AGUSTÍN, S., *Confesiones*, X, 6.

⁸ ARISTÓTELES, *Política*, 1333 a 30 ss; 1332 b 32; 1332 b 2.

pueden ser continuadas o no. La inteligencia descubre en lo ya producido novedades que pueden ser hechas. Esto implica la tradición, un legado del pasado que puede ser continuado en una línea inédita. La continuación es parcial, pues no todas las posibilidades factivas son realizadas. Más aún, la noción de todo cultural es lo problemático. No existe tal todo, a no ser mediante la complejión por la que un producto requiere de los demás. Pero dicho plexo no está cerrado, caben infinitos nuevos productos en él. Para la persona, la historia es un «modo efectivo-enigmático, no descifrado, de encontrarse, la tarea sin término, el recoger la antorcha de los muertos y acabar muriendo⁹». Las líneas abiertas, posibles, pueden frustrarse. No hay necesidad inesquivable de que una tradición sea continuada¹⁰, se trunque o quede inédita. Esto es, no sólo es que la cultura sea insaturable, sino que la conexión del todo cultural es precaria. Las mudanzas históricas son así, se abandonan líneas prometedoras, se desmoronan instituciones muy afianzadas, desaparecen grandes culturas. La cultura es defectible. En cualquier caso, el pasado exige comprensión. Sólo así se inserta en la historia. Por eso, primariamente la historia, es historia de las ideas, en el sentido que a esta disciplina da MARK BEVIR¹¹. La historia debería ocuparse de los cambios conceptuales, de los diferentes sentidos, de las oportunidades históricas. Y es que en el fondo, el ser humano, antes que vida pragmática, vive una vida teórica. La existencia humana es una existencia cognoscente, y la comprensión (*verstehen*) le es inherente ya en su facticidad.

La muerte es el horizonte inevitable del ser humano, y significa para él, la imposibilidad de retorno al mundo de los vivos. El *Dasein* «no tiene un fin al llegar el cual pura y simplemente cesa, sino que existe finitamente¹²». Para la persona, que ha de morir, los proyectos y esperanzas suscitados por su hacer, no dejan de tener una dimensión problemática. La trama de los asuntos humanos exige el cuidado de ellos. La virtud clásica de la *epimeleia* se refiere al mundo humano. El cuidado le es inherente a la situación humana en la historia porque el plexo cultural puede desbaratarse. La finitud de la existencia, con la carga que lleva de alejar mediante la vida pragmática la muerte, y suscitar un mundo humano al tiempo, constituye a la historia en una situación insuperable. No es que el *Geist* hegeliano se mueva en una determinada cultura hasta expresar todo lo que pueda en ese nivel de conciencia de sí. Cultura que abandona cuando sus productos no dan más de sí. Ninguna acción puede terminar, condensar, englobar las posibilidades factivas de una cultura.

⁹ POLO, L., *Sobre la existencia cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 180.

¹⁰ El problema de la historicidad de la filosofía es más complicado. Como modo sapiencial, no sólo epistémico, este saber intenta trascender la limitación de los objetos intelectuales con que forjamos nuestros mundos culturales. Cfr.: POLO, L., *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004 (2ª ed.); MACINTYRE, A., «The Relationship of Philosophy to its Past» en RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B., y SKINNER, Q., (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

¹¹ Cfr.: BEVIR, M., *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, «Constructing the Past: Review Symposium on Bevir's *The Logic of the History of Ideas*» *History of Human Sciences* 15(2)/2002; «The Construction and Use of the Past: A Reply to Critics» *History of Human Sciences*, 15(2)/2002.

¹² HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, FCE, México, 1974, p. 353.

La noción de variación histórica implica una peculiaridad del mundo humano, su historicidad. La historia afecta al mundo en el que la persona actúa, por eso es una situación para ella. Y cabe una situación histórica en la que se pierde la persona, es la de un cambio libre del mundo humano: el mundo del *homo faber*. Como H. ARENDT advirtiese con tanta lucidez, fue signo de los tiempos modernos «la inversión dentro de la *vita activa* y la victoria del *homo faber*¹³», mientras que la felicidad y su principio, como no se cansó de repetir ésta autora, está ligada a la cuestión de «la derrota del *homo faber*¹⁴». Y es que «el descubrimiento moderno de la historia y de la conciencia histórica no debió uno de sus mejores impulsos al nuevo entusiasmo por la grandeza del hombre, por sus actos y sufrimientos, ni a la creencia de que el significado de la existencia humana podía encontrarse en la historia de la humanidad, sino a la desesperación de la razón humana, que sólo parecía adecuada cuando se confrontaba con los objetos hechos por el hombre¹⁵». La situación histórica de la libertad humana parece orientarse así al problema de la organización social, a la construcción del mundo humano. Por tanto son problemas que afectan sustancialmente a la índole histórica del habitar humano la organización del espacio y del tiempo.

Es manifiesta la correlación entre mundo e historia. Y es que la pragmática humana inaugura un tipo de temporalidad diferente de la física. El tiempo del universo y la temporalidad histórica difieren. Pero tampoco acaece la hegeliana equiparación entre razón e historia. La astucia de la razón que dirige los hilos de la historia advierte que la acción humana no es infalible. Por ello no cabe asegurar la moralidad de la historia procesualmente. Que el mundo haya sido siempre defectuosamente organizado, no implica que lo vaya a dejar de ser, más bien parece que el déficit moral de la historia no es subsanable históricamente. Ni la razón ni la moral son los motores históricos. La conexión de la historia con el hacer humano, y del ser humano con su nacimiento y muerte, aclara el sucederse histórico no como un continuo, ni como un ciclo, sino como comienzos interrumpidos, cuyas virtualidades no son aprovechadas por completo de generación en generación. La historia no es representable mediante una línea recta, sino mediante una quebrada. La crítica a la noción de *Aufhebung* histórica radica aquí.

La comprensión del pasado no es llevada a cabo por las personas a las que aconteció. Lo necesitado de comprensión en el pasado es el legado de otras generaciones, las novedades que con su hacer introdujeron en el mundo. «El pasado es propiamente un desasistido de realidad, pues nadie puede dejar, al marcharse, un pasado si no lo deja efectivamente sin ser. El pasado histórico es intrínsecamente inacabamiento y, por consiguiente, un necesitado de comprensión que ha de ser libremente ejercida¹⁶». Como las culturas son insaturables ninguna acción humana acaba la obra de un hombre. Cualquier producto logrado es una posibilidad realizada. Ninguna acción

¹³ Cfr.: ARENDT, H., *La condición humana*, ed. Cit., pp. 320-330

¹⁴ *Ibidem*, pp. 330-338.

¹⁵ *Ibidem*, p. 324.

¹⁶ POLO, L., *Antropología Trascendental, I. La persona humana*, Eunsa, Pamplona, 1999, p. 239.

acaba o cierra una época. Consiguientemente la muerte trunca. Las acciones posibles en una vida son infinitas. Cualquier muerte es prematura, porque ningún ser humano puede acabar su obra. Toda vida es inacabada, y por tanto continuar las acciones humanas exige comprender aquello que podía haberse realizado. Irrealidad del pasado¹⁷, porque su realidad no es cósmica y así, mostrenca. Lo propio de lo factible radica en su posibilidad. Las posibilidades factivas miran al futuro que abren. Desasistidas de su comprensión se desrealizan. La mortalidad del hombre es también la posible agonía de los futuros que orlaban el presente.

También precisa la acción situada históricamente de los demás, y esto por cuanto sólo en sociedad puede la persona humana manifestarse. La manifestación es dialógica, y este carácter se traslada también a lo hecho, a la cultura. Como señala H. ARENDT «sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En efecto, entonces no es menos medio para un fin que lo es la fabricación para producir un objeto. Esto ocurre siempre que se pierde la contigüidad humana, es decir, cuando las personas sólo están a favor o en contra de los demás¹⁸». Es preciso discriminar lo específico de la cultura frente a la historia y la sociedad. Al hacer se posibilitan determinadas líneas del futuro, y se constituye libremente un mundo humano recogido en un plexo cultural. La sociedad sin embargo es manifestativa. Sólo en ella cabe al hombre revelarse como tal, y por tanto añade a la cultura: el ámbito de lo factible, lo agible. El hombre pasa de *faber a ager*, tanto en su persona como en la de los otros. Por tanto no es perfeccionador de su propia esencia si no lo es a través de la de los otros.

2. Sobre la ficción de las acciones pasadas.

Fue HEGEL el primero en atreverse a pensar una *Filosofía de la historia universal*, pues si bien parece factible dotar de sentido a algunas acciones del pasado, y tal fue el intento de ARISTÓTELES en la *Poética*, no parece que la unidad del género humano, esto es, de todos los hombres, y el desarrollo de todo hombre, puedan ser fácilmente llevados a concepto. Para el ESTAGIRITA resulta espinoso salvar los fenómenos históricos. Lejos de esa tarea, sólo es posible escoger simbólicamente algunas de las *res gestae* pasadas. De aquí el peculiar estatuto que el conocimiento histórico puede tener, y que sólo puede ser accesible de un modo poético. Conviene prestar atención a las palabras del ESTAGIRITA: «La obra propia del poeta no es tanto narrar las cosas que realmente han sucedido, cuanto contar aquellas cosas que podrían haber sucedido y las cosas que son posibles, según una verosimilitud o una necesidad. En efecto: el historiador y el poeta no difieren por el hecho de escribir sus narraciones uno en verso y el otro en prosa —se podría haber vertido en verso la obra de HERODOTO y no sería

¹⁷ Cfr: KERN, I., «Die besondere Wirklichkeit der Vergangenheit» *Studia Philosophica: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft*, 60/2001, Suiza.

¹⁸ H. ARENDT, *La condición humana*, edic. cit., p. 204.

menos historia por estar en verso que en prosa—; antes se distinguen en que uno cuenta los sucesos que realmente han acaecido y el otro los que podían suceder. Por eso la poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella; ya que la poesía cuenta sobre todo lo general, la historia lo particular. Lo genérico, es decir, que un hombre de tal clase hará o dirá, verosímil o necesariamente, tales o cuales cosas; es a este tipo de representación a la que tiende la poesía, aunque atribuya nombres a sus personajes; lo particular es lo que ha hecho Alcibíades o lo que ha sucedido¹⁹. La historia, al tratar con crónicas, inscripciones, documentos y sus demás fuentes de conocimiento, parece tener como objetivo la determinación de los acontecimientos particulares, su datación, y sus conexiones. Trata de las *res gestae*, de los acontecimientos. No de lo posible en el futuro, sino de lo ya hecho y consolidado. La poética también se interna en el pasado. Pero a diferencia del registro de hechos, intenta detectar lo presente en las acciones del pasado. Si se quiere, la representación del pasado de modo tal que conmueva (*catarsis*) al auditorio rescata al pasado de su aislamiento. Las acciones simbolizadas son en cierto modo intemporales. Hay una lógica de las acciones humanas. No son éstas meramente fácticas, mostrencas, sino que responden a cierta racionalidad.

Lo que ya no es, el mundo de los que nos precedieron sólo puede ser recordado en una medida escasa mediante la tragedia. «La representación o escenificación simbólica es un modo de traer el pasado al presente, de acercar los muertos a los vivos, de fingir la supervivencia de acciones que acontecieron, pero que, realmente ya no son²⁰». La historia tiene para Aristóteles que hacerse cargo de una aporía que la mina internamente. Si el mundo de los antepasados ya no es, y no lo es porque sus acciones ya no son, ¿cómo hacerse cargo de un tema irreal? Además la aporía se agudiza al considerar las series biográficas: Si los seres humanos al nacer vienen como novedades al mundo de los vivos, a qué legalidad puede responder lo sencillamente impredecible desde el estado anterior. Nótese que la aporía no puede debilitarse, pues si la persona es una novedad irrepetible, no cabe fijarla objetivamente. Todo pensamiento es una detención. Se piensa siempre en perfecto, y esto significa que la inteligencia que estabiliza y fija lo real mediante objetos exentos de realidad —irreales, según A. MILLÁN PUELLES— llega siempre tarde a la novedad siguiente. Si es auténticamente novedad no puede ser siquiera imaginada desde la presente, máxime si lo presente es estable en el modo de *ya pensada*.

Lo simbólico nos revela otro tipo de realidad. Acceder simbólicamente a la historia, es acceder a la irrealidad del pasado, que justamente precisa interpretación. Y con la interpretación se presenta el problema. Son innumerables las circunstancias atómicas que se engarzan en cada acontecimiento. Aisladas, cada una de estas circunstancias, carecen del sentido que le da la acción completa²¹. Por sí solas son absurdas, lo

¹⁹ ARISTÓTELES, *Poética*, cap. 9, 1451b.

²⁰ POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p.193-94.

²¹ Por ello A. MACINTYRE criticó con dureza la noción de acción atómica Cfr.: A. MACINTYRE, *Tras la*

que introduce en la tarea del historiador la complicación de urdir la trama. Pero la historia académica ha de rehuir los géneros de ficción. La historia no se reduce a mera crónica. Es verdad que ha de conocer el medio cultural, las circunstancias que posibilitaron determinadas obras. Pero «La historia de una colectividad, la sucesión de los muertos y de los vivos, es casi enteramente contingente, no obedece a un plan racional previo, y, por tanto, *a parte post* carecemos de hipótesis para entenderla. Si el hombre no es capaz de pensar lo que acontecerá después de él, tampoco es posible que el historiador lo piense por él. Salvo que el devenir histórico posea una legalidad natural, la filosofía no puede hacerse cargo de la historia²²». Quizá para un historiador tradicional tal intento de racionalización de lo particular pasado sea en expresión de GOMBRICH «salirse por la tangente», es decir no sea ya ciencia histórica, sino literatura, ficción. Las fuentes son las que son, y permiten un grado de interpretación. Más allá, estas fuentes no nos permiten ni aseverar ni negar tal o cual circunstancia, que es la que se finge.

Para salvar la unidad de la historia humana, ARISTÓTELES propone como metodología la *Poética*. Mas el supuesto metodológico de tal lógica es la carencia de *logos* en la historia. No es que las acciones humanas no sean racionales. Como explicaba K. POPPER la lógica de las situaciones, o su posible racionalidad, no se identifica necesariamente con la explicación verdadera. Interpretar no es explicar²³. No es extraño que el prólogo a la *Filosofía de la Historia Universal* de HEGEL recibiese como título *la razón en la historia*. Y no hay *logos*, racionalidad histórica porque para el alma griega, la historia es historia de una lucha que la devasta, y la conduce inevitablemente a la decadencia. Desde HESÍODO que en *Los trabajos y los días* nos cuenta el mito de Pandora, hasta PLUTARCO DE QUERONEA, que personifica la lucha entre el alma del mundo y dios, la historia está lastrada por un proceso de desintegración que sólo puede conducir al destino trágico.

Según HEGEL cada cultura es la expresión de un *Volkgeist*, una determinada objetivación del espíritu, que como tal es diferente de cualquier otra. Para que el espíritu tome conciencia de su propia infinitud, todas las variaciones históricas, todas las posibilidades han de realizarse. Toda cultura es un todo en el que sus costumbres, derecho, moral, constitución política, religión, desarrollo tecnológico, arte y ciencia son manifestaciones de un mismo principio vital, el *Zeitgeist*. Las variaciones históricas corresponderían así a tomas de conciencia mayores de la realidad espiritual, de modo que el espíritu va sirviéndose de lo particular, al que puede desechar igual que a las culturas a estadios anteriores de su desarrollo. Según Hegel «Lo particular tiene su interés propio en la historia; es un ser finito y como tal debe perecer. Es lo particular

virtud, Crítica, Barcelona.

²² POLO, L., *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona, 1995, p. 194.

²³ POPPER, K., *La miseria del historicismo*, Cfr.: GOMBRICH, E. H., *Breve Historia de la Cultura*, Península, Barcelona, 2004, pp. 101-104.

lo que se utiliza en la lucha y resulta en parte destruido; y de esa lucha y esa desaparición de lo particular surge lo universal, a lo que nada de aquello turba. La Idea no se expone al conflicto, la lucha y el peligro; se mantiene apartada de todo ataque y daño y envía al combate a la pasión para que en él se consuma. Podríamos calificar como astucia de la razón a ese dejar obrar por ella a las pasiones, de suerte que sólo los medios del que se vale para llegar a la existencia alcanzan pérdidas y daños. Porque sólo la apariencia fenoménica es en parte nula y en parte positiva. Lo particular es demasiado pequeño frente a lo universal; y los individuos son, en consecuencia, sacrificados y abandonados. La Idea paga tributo a la existencia y a la caducidad no por sí misma, sino por medio de las pasiones individuales²⁴. Ahora bien, tal historiología comporta un supuesto metodológico difícil de aceptar, y es que la razón humana se hace cargo de la divina. Supuesto que permite explicar el entusiasmo hegeliano ante la revolución francesa, pues entrañó la eliminación organizada de lo irracional en la historia. O la satisfacción de A. SMITH ante la economía, en tanto que domina la «mano invisible». Con otras palabras, la filosofía hegeliana cree haber encontrado y descifrado el kantiano «plan secreto de la naturaleza». La idea subyacente es la ilustrada confianza en el progreso. La Idea progresa a través de las culturas y los individuos particulares. La defectibilidad de la cultura es interpretada como Hegel como necesaria. Consiguientemente el arreglo o el cuidado del mundo humano serían supérfluos, más aún, nocivos. Además si el espíritu abandona como a un cadáver las culturas anteriores a su grado de conciencia, el arte o la ciencia nada podrían manifestar de la descomposición del plexo cultural, pues las realizaciones artísticas de una época ya fueron logradas. La idea de ocaso, o de decadencia reflejada artísticamente, o advertida no es hegeliana. Más, tal forma de historiar sólo puede ejercerse desde un presupuesto metodológico contrario al hegeliano.

Pero la aporía del racionalismo pronto sería notada. NIETZSCHE en la segunda de las *Consideraciones intespestivas* atacará todas las miserias del historicismo: «El sentido histórico, cuando domina sin trabas y llega a todas sus consecuencias, desarraiga el futuro, porque destroza las ilusiones, y quita su atmósfera a las cosas estantes sólo en la cual pueden vivir²⁵». El futuro es lo negado por la filosofía de la historia hegeliana. Y esto por cuanto la historia depende en cada una de sus fases de un principio que la vivifica. Un *Zeitgeist*. Todas las manifestaciones culturales lo son de tal principio, que intenta cobrar conciencia de sí, tener su realidad concreta, en el derecho, el arte, o la ciencia de una determinada cultura. Ciertamente las acciones culturales tienen cierto grado de reflexividad, pues como expone POLO «el medio configurante es pensado previamente, presupone otros y sirve para producir nuevos medios²⁶». Esto es, desde lo ya hecho, son abiertas nuevas posibilidades. Los medios se reflejan en otros ulterio-

²⁴ HEGEL, *La razón en la historia*, Seminarios y Ediciones, Madrid 1972, p. 135-136.

²⁵ NIETZSCHE, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen*, II. En la ed. De Gruittier, tomo III, 1. p. 291.

²⁶ POLO, L., *Antropología transcendental*, ed. Cit., p. 250.

res, y así indefinidamente. Pero esta es una conclusión diferente de la idealista. Para HEGEL una cultura es un sistema cerrado, para POLO no. Justamente esta importancia del futuro permite entender la cultura no como el mundo de lo realizado, sino el de las posibilidades factivas que están adormecidas en lo hecho²⁷. El reanudarse de la historia envuelve la elección de modelos en el pasado. Revitalizar el pasado, no dejar que quede cristalizado, fijado. Hay en el idealismo absoluto un déficit en su comprensión del pasado. No sólo respecto al futuro. Sólo hay historia si el pasado es proseguido. No hay cultura sin tradición y renovación. Las nuevas generaciones tienen un papel respecto del patrimonio que se les ha legado²⁸. Por eso, la cultura tiene su atmósfera vital en el futuro, y ese es el punto en que falló el idealismo absoluto, de modo que disecó la historia al envolverla en el celofán del concepto.

Tal sentido de advertir la providencia gobernando la historia es despótico y aporético, en tanto que no llegaría a la comprensión de «la historia contada por un idiota» según el decir de Hamlet. Y es que si la racionalidad histórica ha de matar la propia historia, —asfixiándola—, en rigor sólo cabe decir, que no se ha pensado la historia, y esto por reducción al absurdo. En palabras de NIETZSCHE, «este Dios de los historiadores no ha llegado a una clara comprensión de sí mismo, sino en los límites que le trazaban los cerebros hegelianos; ya se ha elevado por todos los grados de su ser posible desde el punto de vista dialéctico hasta esa autorrevelación. De suerte que para HEGEL, el punto culminante y final del proceso universal coincidirían con su propia existencia berlinesa. HEGEL habría tenido que decir que todas las cosas que vinieran después de él, no deberían ser entendidas más que como una coda musical del rondó de la historia mundial. Más exactamente, como algo superfluo²⁹». En efecto, si nada se ha perdido y todo está conservado en el concepto, todo lo porvenir es fútil e inane. Pero en ese mismo momento la acusación revierte sobre el pasado, o sobre el presente conservante, tanto da. Un tiempo histórico estéril para el siguiente, desde el que ninguna posibilidad cabe, únicamente es la muerte, el único acontecimiento vital que cierra todas las posibilidades, como insistía HEIDEGGER. En la crítica Nietzscheana late la profunda comprensión de la historiología hegeliana. No se trata de una crítica extrínseca, pues según Hegel todas las posibilidades factivas se habrían editado. La historia se clausuraría porque el tiempo ha producido todas sus variaciones. El sujeto de la historia, por tanto no es el hombre concreto, que reanuda y ha de comprender el pasado a él legado. El sujeto de la historia para Hegel es el pueblo, (*Volk*), las civilizaciones históricas. Si el pasado estuviese clausurado, si sus semillas hubieran dado todo

²⁷ Cfr.: ROTH, P. A., «Ways of Pastmaking» *History of the Human Sciences*, 15(4)/2002. I HACKING con su tesis sobre la naturaleza indeterminable del pasado ha hecho revisar el concepto de pasado fijo y cerrado. El pasado ha de ser hecho, lo que lo sujeta a diferentes elaboraciones.

²⁸ Cfr.: WISCHKE, M., «Ist es notwendig, die Vergangenheit zu verstehen? Friedrich Nietzsche und Hans-Georg Gadamer über das ‚Rätsel der Wertsetzung‘» en *Perpektiven der Philosophie: Neues Jahrbuch*, 28/2002.

²⁹ NIETZSCHE, *op. Cit.*, 304-305.

su fruto, el futuro se obturaría. Por eso insistía Nietzsche tanto en el poder del olvido. El olvido no es tanto psicológico, como la discontinuidad histórica producida por los nacimientos y muertes³⁰.

* * *

Juan José Padiá
Facultad de Filosofía y Letras.
Universidad de Málaga
Campus de Teatinos. 29071 Málaga

³⁰ Cfr.: ANKERSMIT, F.R., «The Sublime Dissociation of the Past: Or How to Be (come) What One Is No Longer» *History and Theory: Studies in the Philosophy of History*, 40(3), 2001.