

## HISTORIA Y VIDA \*

Para Alfonso Reyes, en sus cincuenta años de vida literaria.

### LA VIDA COMO HISTORIA

#### § I. *El problema: unidad y pluralidad de la historia*

I. El escollo fundamental de toda filosofía de la historia es la dificultad de conceptuar la pluralidad de los hechos dentro de una unidad significativa: aprehender la multiplicidad como un todo; y la aspiración final del empeño consiste en iluminar la estructura real del devenir histórico. En torno a ese

\* Estas reflexiones quieren ser un mero bosquejo de las ideas que me han sugerido la experiencia en el cultivo de las disciplinas históricas y la meditación sobre el problema capital de toda filosofía de la historia, a saber: alcanzar una visión unitaria del discurso histórico, sin atropello del sentido de la pluralidad que lo constituye. Impulsado por semejante motivación, se intenta aquí sentar las bases de un distingo entre historia, la ingente realidad a que alude esa palabra, e idea de la historia, el ser con que dotamos esa realidad al constituir la visión que nos puede ofrecer, como meta final, la ciencia historiográfica. En ese deslinde decisivo estriba, quizá, la solución de aquel problema tradicional con el que, como Job con el Señor, han luchado tantos esforzados espíritus. Tal parece, en efecto, que si se mantiene aquella distinción se llegará a ver que la formidable antinomia lógica entre unidad y pluralidad se desvanece como falso planteamiento de una situación mal entendida. Ciertamente suena a mucha vanidad pretender que la flaqueza propia pueda algo atinar allí donde la fortaleza ajena se ha extraviado, y, en definitiva, es muy probable que se trate de un nuevo extravío que sólo el entusiasmo momentáneo presenta como acierto. En todo caso, como es obvio que nada puede lograrse sin la previa lección de tantas honrosas pretéritas tentativas, si en algo atina alguien, a ella se lo debe. En cierto sentido, como no podrá menos de advertirse, estas páginas pudieron haberse titulado, de no ser tan de músicos la expresión, *variaciones sobre un tema de Kant*, porque su distingo entre considerar las acciones de los hombres en sí, como realización de la libertad, y considerarlas como meras manifestaciones fenoménicas ha sido el punto de partida de estas reflexiones que, a la luz de modos de pensar más contemporáneos a nosotros, quisieran renovar el profundo acierto de aquella idea. Cómo y en qué sentido y medida se pretende esa meta es lo que adelante se verá. Baste anticipar que en lugar del plano trascendental de una consideración de los actos en sí, se busca fincar la inteligencia de lo histórico, hasta donde nos es dable, en el campo de los procesos vitales sin pretensión de descifrar su espeso misterio, y en vez de un saber metafísico que nos habla de la realización en la historia de la libertad o de cualesquiera otras esencialidades de ya difícil comunión, se propone más modestamente una biología, o casi fuera mejor decir una fisiología del vivir propiamente humano, del vivir inconsciente de ese modo peculiar de vida que llamamos la conciencia. ¡Pues ¿qué la vida tan sólo ha de estudiarse bajo el microscopio y en el laboratorio?!

*Diánoia* invita y anima a sus colaboradores a presentar trabajos en proceso de elaboración. Les rinde así un señalado servicio en cuanto les ofrece de ese modo la posibilidad de oír críticas y sobre todo, de aclararse para sí mismos las ideas en el siempre difícil trance de las formulaciones iniciales. El atrevimiento de publicar estas reflexiones en el deshilvanado estado que guardan se explica y justifica por el deseo de aprovechar esa oportunidad.

problema se agrupan todos los sistemas que han aparecido como intentos de explicación de la historia, sean los casualistas en toda su variedad (psicológicos, naturalistas, voluntad divina, ley moral, etc.), sean los de tipo evolucionista, generalmente aceptados hoy como los propiamente científicos.

Pero, a decir verdad, es preciso admitir que hasta ahora no se ha logrado una solución satisfactoria del problema. Por lo contrario, la situación actual del filosofar sobre la historia nos descubre la aporía en que ha acabado por encerrarse ese secular empeño. Mas si esto es así ¿no será aconsejable, entonces, que aceptemos plenamente esa situación en lugar de porfiar en la reducción de una antinomia que parece insuperable? Abrazar este partido tiene a su favor la doble ventaja de, por una parte, fincar la reflexión en una circunstancia históricamente dada, es decir, garantizar el punto de partida y, por otra parte, provocar una nueva problemática, puesto que se presenta así al espíritu la necesidad de preguntar por la razón de ser de esa antinomia en cuanto tal, es decir, se ofrece la posibilidad de examinarla desde sus premisas las cuales, de otro modo, permanecen necesariamente ocultas a nuestra mirada. Merece la pena tratar de abrir esta brecha.

2. Si echamos una mirada retrospectiva sobre la historia de la filosofía de la historia podremos ver que, en definitiva, los variados intentos por alcanzar una visión unitaria de la pluralidad histórica se logran a costa de negar más o menos expresamente el sentido de las particularidades concretas que forman la pluralidad. En efecto, en todos esos intentos late subyacente la implicación de que si la historia muestra las variaciones que efectivamente muestra, es porque, en última instancia, proceden del error, manera conceptual de negarles significatividad propia. Durante mucho tiempo esta manera de proceder fue ingenua y al descubierto. Se pensó que el pasado entero se explicaba como producto del error, error felizmente superado por el presente en turno. Semejante modo de concebir el discurso histórico, que en su expresión más acabada corresponde a la visión providencialista del Cristianismo primitivo y a la visión de claroscuro del Enciclopedismo del siglo XVIII (en ambos casos, la luz definitiva de la verdad frente a las tinieblas pasadas del error supersticioso), hubo de sucumbir ante la crítica obvia a que estaba expuesto, y cedió frente a la explicación de la historia a base del concepto evolucionista. Parecía vencida la dificultad, porque a cambio de una concepción que miraba en el pasado la resultante del error, se la substituía con la idea más sutil de un paulatino y lento proceso de la verdad en su marcha progresiva. La variedad en la historia no era sino la huella de una aproximación cada vez mayor a la Verdad, meta final postulada por algunos como asequible, por otros como inalcanzable, pero en todo caso postulada como esencia de la realidad. Vemos, pues, que la variedad del pasado quedó ideada como expresión deficiente de la verdad absoluta, o dicho de otro modo, se aceptaba esa variedad sólo para negarla en seguida, en beneficio de una meta que, por definición, pondría término al proceso, paralizaría para siempre la historia. Y en nada

aprovechó afirmar, como afirmó el positivismo, que la meta es prácticamente inalcanzable, porque basta su postulación para que el esquema del devenir histórico sea el mismo e implique idéntica negación de la pluralidad que así se pretende explicar. Frente al idealismo desaforado el positivismo es, sin duda, un llamado a la cordura, lo que, sin embargo, no le quita que también sea un idealismo doctrinal. El relativismo positivista que parecía apuntar hacia el reconocimiento plenario de la variación histórica, echó marcha atrás frente a esa consecuencia lógica al declarar que se trata de "variaciones graduales", es decir, de variaciones que en realidad no lo son, implicando así esa "pretensión a lo absoluto" que, sin embargo, se obstinó en rechazar como lo característico del espíritu teológico. Vemos, pues, que también las explicaciones de tipo evolucionista conciben el pasado como un error, por más que lo presenten como constituido por una verdad relativa y aproximada, ya que, para conjurar el carácter de arbitrariedad que parece implicar la variación histórica, postulan en el límite una verdad absoluta como instancia suprema de significatividad. Al igual que las doctrinas providencialistas o idealistas, la unidad histórica queda afirmada a costa de la variedad histórica. El problema no se soluciona, meramente se soslaya.

3. Frente a semejante situación apareció una vigorosa reacción crítica: el absolutismo de las doctrinas evolucionistas acabó por delatarse, y se fue percibiendo con creciente claridad que las filosofías de la historia llamadas científicas (señaladamente el positivismo y el marxismo) son tan idealistas y tan absolutistas como la filosofía de donde salieron. La reacción se hizo sentir por donde era preciso que apareciera. ¿Esa verdad absoluta, en cuyo beneficio se sacrificaba el sentido de las verdades históricas, no era acaso, ella también un producto histórico, tan histórico y variable como esas verdades sacrificadas? Lo malo no consistía, como ciegamente pretendían y pretenden aún los historiadores del tipo meramente erudito, en que se partiera de un *a priori*. A este respecto se reconoció plenamente la razón que asistía a los viejos idealistas; lo malo estuvo en no haber reparado en que el *a priori* era una instancia más de la variedad histórica y no una instancia situada más allá de ella, con lo que, obviamente, se arruinaban sus pretensiones totalizadoras y trascendentales. La reacción consistió en tomar en serio la doctrina positivista de la relatividad de los conocimientos, sin arredrarse ante el peligro de caer en aquel escepticismo disolvente que tanto asustó a Comte. El relativismo histórico contemporáneo aparece, pues, como un positivismo purgado del elemento idealista, o si se prefiere, como la consumación de la rebeldía contra el idealismo iniciado por Comte y Marx, y su consecuencia, desde el punto de vista que aquí interesa, fue el haber planteado la noción radicalmente opuesta a la tradicional en el intento de solucionar el problema central de la filosofía de la historia. Quizá, debemos ver en ello su contribución decisiva como instancia reveladora de la antinomia que nos sirve de punto de partida. Porque, efectivamente, la proclamación del relativismo de toda verdad, de

todo conocimiento, sin el paliativo comtiano de una verdad absoluta inasequible, ¿qué es sino la afirmación plenaria de la variedad histórica en cuanto tal variedad? En cambio, es preciso admitir que ahora será a costa de aquella unidad tan afanosamente buscada, tan trabajosamente afirmada por la tradición.

La experiencia parece, pues, encerrar esta lección: o se afirma la unidad a costa de la pluralidad, o se afirma ésta a costa de aquélla. Tal la antinomia a que nos venimos refiriendo. Aceptémosla como se nos da, y convirtiéndola en objeto de una meditación expresa quizá se haga alguna luz, por tenue que sea, en torno al problema que la ha suscitado.

## § II. *El hecho histórico y su conocimiento*

4. Parece indicado para quien pretenda llegar hasta la razón de ser de la antinomia que se acaba de puntualizar, que debe pensarla más originariamente con el objeto de traducirla a términos que delaten los supuestos en que descansa. Mientras el planteamiento la presente como problema de reducción de pluralidad a unidad, será muy difícil pasar adelante, porque se trata de conceptos de suyo contradictorios y mutuamente excluyentes. La investigación se ahoga en el ámbito de esa imposibilidad lógica.

Pues bien, ¿en qué tarea descansa, en definitiva, todo filosofar de la historia, independientemente de su rango y de su filiación? ¿La respuesta es obvia: se trata en primer e indispensable lugar de entender eso que se llaman los *hechos históricos*, expresión que, no por habitual, deja de provocar la duda desde el instante en que procuramos aclarar pulcramente su sentido. Porque ¿qué, en efecto, es un hecho histórico? Esta sencilla reflexión abre una esperanza: bien podría acontecer que la antinomia por cuya razón de ser preguntamos no sea sino la resultante de una confusa e indebida aplicación de aquel concepto. Encaminemos la meditación por este rumbo.

5. Si procedemos con la sencillez aconsejable en estos casos, podemos desde luego admitir que un hecho histórico como, por otra parte, cualquier hecho de la índole que sea es un acontecimiento; algo que acontece, que pasa. Ahora bien, notoriamente debemos admitir al propio tiempo que algunos acontecimientos no se ofrecen con el carácter de históricos, por ejemplo, una tormenta en la lejana cima de una montaña desierta. Notoriamente otros acontecimientos se presentan como históricos, el asesinato de César, pongamos por caso. Partamos de estas instancias concretas y preguntemos en qué estriba la diferencia que las separa. De inmediato podrá responderse que aquella lejana tormenta no es un hecho histórico en cuanto que es ajena a la vida y al destino de los hombres, mientras que el asesinato de César afectó el curso de la civilización romana, imprimiéndole una dirección especial. En suma, se dice así que un acontecer es un hecho histórico por sus consecuencias respecto al hombre. Y se podrá añadir que, si bien es cierto que tales

consecuencias no siempre son discernibles, esa circunstancia no altera el principio. Si, por ejemplo, en lugar de pensar en una tormenta acaecida en la desierta cima de la montaña, pensamos que esa misma tormenta impide o, por lo contrario, hace posible la victoria en una batalla entre dos ejércitos contendientes, entonces se podrá decir que se trata de un hecho histórico. Pero esto que parece tan claro no tiene mayor evidencia que la de una petición de principio. Equivale a decir que un acontecimiento es histórico cuando es histórico, con lo que no hemos avanzado mucho. Sin embargo, el ejemplo aducido todavía puede servirnos. En efecto, debemos advertir cuidadosamente que cuando se afirma con obvia inteligibilidad que aquella tormenta es un hecho histórico, puesto que impidió o favoreció la victoria, es porque tácitamente suponemos que ese acontecimiento estaba animado por la intención de producir el efecto que produjo, y es, precisamente, esa intencionalidad la que autoriza la *conceptuación del acontecimiento bajo la especie de hecho histórico*. La tormenta aparece como el aliado o el enemigo de uno de los ejércitos contendientes, es decir, como un agente activo dotado de voluntad que intencionalmente interviene en la batalla con el fin de producir un desenlace determinado. Ahora bien, es claro que la tormenta, en cuanto tal tormenta, es un acontecimiento que, primariamente, se nos ofrece como un hecho físico, como un hecho meramente natural; pero desde el momento en que, para hacerla inteligible dentro del ámbito de los intereses humanos, postulamos detrás de ella una intencionalidad de acuerdo con los resultados de la batalla, a partir de ese momento se transfigura, cambia de índole y se ofrece como constituyendo un hecho histórico.

De lo anterior me parece que se puede concluir sin ulteriores explicaciones lo siguiente: primero, que todo acontecimiento (ideal o material) puede quedar constituido en hechos de diversa índole, según sea el sentido que se les otorgue. En otras palabras, que lo que llamamos un *hecho* no es sino el modo de ser con que dotamos a un acontecimiento al otorgarle sentido. Segundo, que lo específico de ese modo de ser que llamamos *hecho histórico* consiste en el elemento de intencionalidad que exige el sentido que se otorgue al acontecimiento de que se trate. Pero esta conclusión general no basta: nótese que hemos dicho "en el elemento de intencionalidad que exige el sentido que se otorgue". Hace falta, pues, determinar esa necesidad, con lo que determinaremos cuándo un acontecimiento se constituye propia o impropia-mente como hecho histórico.

Pues bien, si nos valemos todavía del ejemplo de la tormenta, advertimos que la atribución de intencionalidad que permite constituir la en un hecho histórico no es necesaria para concebir el acontecimiento. La tormenta nos resulta perfectamente inteligible bajo la especie de hecho natural, y nada nos construye a atribuirle la finalidad precisa de impedir o favorecer el éxito de una batalla. Por lo contrario, vemos que semejante atribución es gratuita y que, en definitiva, hablamos en sentido metafórico. En suma, que aun cuan-

do es dable constituir en hecho histórico a la tormenta, se trata de un caso de la manera impropia de ser de esa índole de hechos. Mas si esto es así, la conclusión contraria salta a la vista: será manera propia del ser del hecho histórico cuando la atribución de intencionalidad es necesaria, o dicho de otro modo, todo acontecer para cuyo sentido la intencionalidad sea un elemento constitutivo es un hecho histórico propiamente dicho. Es, por lo tanto, el caso en que no podemos menos de atribuir intencionalidad al acontecimiento, so pena de no poder siquiera concebirlo. Entitativamente, por implicación absolutamente necesaria, el asesinato de César es un acontecimiento que exige atribución de intencionalidad; por eso es forzoso constituirlo en el ser propio de hecho histórico, independientemente de sus consecuencias.

6. Esta manera de comprender el hecho histórico nos permitirá aclarar el peculiar equívoco que encierra la noción común de que el hecho histórico es por manera esencial un hecho humano. La formulación es, en efecto, equívoca, porque ¿no acaso, existe una gran tradición que ha vivido como hechos históricos acontecimientos tenidos por sobrenaturales o divinos? Esta pregunta nos avisa, pues, que todavía hace falta mirar más de cerca esa necesidad de atribuir intención en que hemos visto lo específico del hecho histórico.

En principio no hay razón alguna para que solamente los actos ejecutados por los hombres sean hechos históricos propiamente dichos. Depende de la necesidad que exista de atribuir intencionalidad en virtud de las creencias de un momento dado. En una época como la Edad Media en que la fe en un Dios omnipotente y providencial, para quien el destino del hombre no es indiferente, constituye el cimiento de la visión del mundo, es clarísimo que múltiples acontecimientos extraños a la agencia humana serán legítima y propiamente constituidos en hechos históricos, pues que, dada esa premisa, la atribución de intencionalidad es necesaria. La fe en Dios crea esa necesidad; existe un agente en quién radicar la voluntad de la intención, y por eso, por ejemplo, la creación del mundo, acontecimiento no tan sólo no humano, sino anterior al hombre, resultará un hecho histórico propiamente dicho, como con lógica congruencia lo ha postulado la historiografía cristiana primitiva. De parecida manera, cuando la fe en un Dios personal fue substituída por la creencia en un ente metafísico, la Naturaleza, regido por una legalidad o por un finalismo inmanente, muchos acontecimientos ajenos al querer y a las posibilidades de obrar humanos fueron no menos legítima y propiamente constituidos en hechos históricos, mientras y en la medida que esa creencia obligaba necesariamente a concebirlos como algo constitutivamente intencionado.

Vemos, pues, que tanto por el lado de lo sobrenatural y divino, como por el lado de lo natural y físico es posible que el hecho histórico rebase el límite del mundo de las operaciones estrictamente humanas. Dadas ciertas circunstancias, todo acontecer puede quedar constituido en un hecho histórico propiamente dicho con independencia de que se trate o no de un acto realizado

por el hombre. En este sentido, pues, el hecho histórico no es por manera esencial un hecho humano. ¿Cuál, entonces, la relación entre lo uno y lo otro?

El deslinde que acaba de practicarse nos permite responder a la pregunta. Si, como hemos visto, la constitución en hecho histórico no depende del agente, de manera que Dios, la Naturaleza, un animal, un astro son capaces de hechos históricos, también podemos advertir que esa capacidad no radica en esos entes, sino exclusivamente en el hombre, según sea la necesidad en que esté de hacer la atribución de intencionalidad constitutiva del hecho. Lo decisivo, por lo tanto, no es la intención, sino la operación que consiste en atribuir una intención y su necesidad, y esto sí es algo exclusivamente humano. Y si admitimos que Dios, la Naturaleza, un animal o un astro son capaces de hechos históricos, es preciso admitir al mismo tiempo que lo son en la medida en que el hombre esté obligado a realizar aquella operación. Esa necesidad es la fuente originaria del hecho histórico, la cual, bien vista, no es sino la manera en que el hombre, por motivos que veremos, se apropia de todo o de alguna porción del devenir cósmico al convertirlo en devenir histórico, siempre que así lo pida la necesidad de su vida. En este otro sentido, pues, el hecho histórico es por manera esencial un hecho humano.

7. De esta teoría del hecho histórico se deducen consecuencias decisivas respecto a la posibilidad del conocimiento histórico, a su sentido y a sus límites. En efecto, puesto que la atribución de intencionalidad, no la intencionalidad misma, es lo que genera o constituye al hecho histórico, se sigue que el conocimiento de esos hechos (la ciencia historiográfica) es, en definitiva, el conocimiento de esa atribución. Conocer un hecho histórico es, simplemente, concederle el sentido que le otorga la atribución de intencionalidad a un acontecer determinado; no es, como podría y suele pensarse, conocer la intención con que el acontecimiento se realizó fácticamente. El distingo es esencial, porque aun cuando es cierto que ambas cosas pueden coincidir, también lo es que no coincidan, y *es en esta segunda posibilidad donde radica propiamente la esencia y peculiaridad del conocimiento historiográfico*. La coincidencia entre la intención fáctica, llamémosla así, y la intención atribuida es meramente eso, una coincidencia que no altera la estructura peculiar del conocimiento historiográfico. Se trata, en tal caso, de una especificación entre otras de la operación constitutiva del hecho histórico, una especificación que no goza de ninguna primacía de verdad sobre las demás especificaciones posibles. Y la razón es clara: si el hecho histórico queda constituido como tal por la atribución de intencionalidad y no por el sentido concreto de una intención dada, y por otra parte, aquella atribución responde a una necesidad anterior a la constitución del hecho, solamente se constituirá el hecho histórico a base de la atribución de la intencionalidad fáctica, cuando así lo exija aquella necesidad.

8. Ahora bien, contra lo que acaba de afirmarse se podrá decir, quizá, que la necesidad aludida no es sino la necesidad de verdad y que, por lo

tanto, ella siempre exigirá que se atribuya al acontecimiento la intencionalidad fáctica, puesto que se trata de conocer y no de engañarse a sí mismo más o menos deliberadamente. No es posible negar, es cierto, que el afán de verdad gobierna la operación constitutiva del hecho histórico; ese afán dirige la atribución de intencionalidad. Pero lo decisivo a este respecto estriba en ver en qué consiste y dónde radica la verdad. En efecto, debe repararse cuidadosamente en que el acto de atribución parte de una necesidad en el sujeto y no de una sollicitación por parte del objeto, o dicho de otro modo, que la atribución de intencionalidad se hace siempre postulando para el acontecimiento una intención "verdadera", es decir, una intención que aparece como siendo la intención con que verdaderamente se realizó el acontecimiento, con lo que la exigencia de verdad queda satisfecha. La necesidad de verdad se satisface, pues, por medio de una operación hermenéutica; pero eso no quiere decir que ésa sea la necesidad originaria a la que responde la operación, y conviene insistir sobre el particular, porque nada parece más obvio y nada se acepta más habitualmente que el hecho histórico es en sí mismo el que determina la atribución y el sentido de la intencionalidad. Efectivamente, se dice que el resultado del examen cuidadoso y ponderado de las "fuentes" a que está obligado todo fiel historiador, es lo que le fuerza a comprender el acontecimiento a partir de la intención con la cual fue realizado por el agente. Tal sería la necesidad del acto constitutivo del hecho histórico, y aun cuando se reconozca que las fuentes no son siempre lo suficientemente explícitas para hacer una atribución segura e inequívoca, esa circunstancia no basta para invalidar el principio. Pero este argumento es falso por una razón decisiva, a saber: *que por su índole misma la intención es algo incomprobable*; elude todo empeño probatorio, de manera que jamás se puede pasar de una presunción más o menos fuerte, como lo sabe el más mínimo de los juristas. La afirmación expresa y contundente, la confesión más libre y espontánea dejan siempre abierta la puerta a ser desmentidas por vía interpretativa. Detrás de las intenciones confesadas cabe siempre la posibilidad de la intención de ocultar las "verdaderas" intenciones del acto, de modo que, aun en el caso óptimo, el camino de la interpretación queda franco, y justamente, en esta apertura permanente estriba la peculiaridad del conocimiento historiográfico. En el campo de los intereses jurídicos podemos hablar de pruebas, simplemente porque se trata de la aplicación de ciertas convenciones previas establecidas por el legislador con el fin de no dejar indefinidamente sin resolución legal los derechos y las responsabilidades de los sujetos jurídicos. *Pero en historia no hay pruebas estrictamente hablando*; hay condiciones a las cuales la interpretación debe hacer frente, lo que dista mucho de ser la misma cosa. Un mismo documento puede autorizar interpretaciones contrarias; pero las dos deben dar razón de algún modo de la existencia y contenido de ese testimonio.

Vamos viendo, por consiguiente, que la supuesta exigencia de verdad

objetiva no es la necesidad a que obedece la atribución de intencionalidad constitutiva del hecho histórico, de suerte que, por paradójico que parezca, es dable afirmar que, vista la peculiar y movediza índole del hecho histórico, el saber historiográfico es plenamente objetivo, salvo cuando en nombre de, precisamente, una supuesta objetividad científica, se pretende que sólo es legítima una única atribución de intencionalidad, por considerarse que todas las demás posibles son o meras aproximaciones a la verdad o puros errores. Es entonces, digo, cuando el conocimiento histórico, de suyo cambiante y plegadizo a las circunstancias, queda herido de un subjetivismo incurable que paraliza su perpetuo y constitutivo movimiento. ¡Por algo será que, pese a tanto empeño, la historiografía no ha podido nunca establecerse como una ciencia de verdades acumulativas! ¡Por algo será que es de la esencia de su trabajo la constante renovación!

En suma, ahora vemos que todo consiste en reparar con claridad que no hay hechos históricos en sí; que el hombre puede dotar de ese ser peculiar a cualquier acontecimiento cuando una necesidad previa así lo exige; que, en fin, en cuanto un acontecimiento es histórico, es que su sentido como tal no está más allá de nosotros; nosotros se lo concedemos y de ese modo lo dotamos de aquel ser.

Esta manera de comprender el conocimiento historiográfico como un conocimiento movable, pero objetivo en cuanto que constituir un acaecer en hecho histórico es ya conocerlo como tal, ofrece una complicación peculiar respecto al problema de la sucesión de los hechos históricos. Conocer un hecho histórico, dijimos, es dotar a un acontecimiento de ese ser al atribuirle necesariamente una intencionalidad constitutiva. Pero si esto fuera todo, nunca alcanzaríamos una visión de conjunto. Este reparo nos advierte que será menester ahondar más para aclarar qué tipo de acontecer es la sucesión de los hechos históricos y cómo la aprehendemos, cuestión, sin embargo, que no puede aún resolverse, porque todavía falta determinar con mayor precisión la necesidad a que responde la atribución de intencionalidad constitutiva del hecho histórico, para ver si la sucesión de esos hechos cae o no bajo su imperio, ya que de eso dependerá el problema de su conocimiento, el problema fundamental de la historiografía.

### § III. *Necesidad del hecho histórico: la soledad de la conciencia*

9. Puesto que no es la exigencia de descubrir una verdad que supuestamente estaría alojada en los acontecimientos mismos la que obliga a la atribución de intencionalidad, sino que, por el contrario, es la intencionalidad previamente atribuída la que dota al acontecimiento de sentido, es decir, de verdad, ¿cuál, entonces, puede ser la necesidad de esa operación? Es obvio, de buenas a primeras, que será una necesidad que podemos calificar de explicativa de los acontecimientos de que tomamos nota; pero esto nos remite

directamente a la estructura misma de nuestro modo de vida, a lo que llamamos la vida consciente. Parece claro que la necesidad de explicarnos a nosotros mismos y, por consiguiente, la de explicar el mundo, es corolario entrañable y constitutivo de la conciencia, de ese saberse vida que, no por eso, es saber lo que es la vida. Toda conciencia implica la actitud inquisitiva. Tal es, pues, la necesidad radical a que debemos atenernos si queremos hacer alguna luz en torno al problema presente, al porqué de esa operación que estriba en atribuir intencionalidad a ciertos acontecimientos, constituyéndolos así en hechos históricos.

Y en efecto, como de cuantos acontecimientos de los cuales toma nota la vida consciente, sólo resultan inmediatamente explicables aquellos que parten de la conciencia misma, es decir, los realizados intencionalmente por el agente consciente, parece obvio que el modo más originario de explicación de todos los fenómenos consiste en postular detrás de ellos un agente dotado de voluntad, por cuyas intenciones cobre sentido el fenómeno. Es por eso que toda visión inicial del mundo es antropomórfica, visión que puebla al cosmos de unos entes capaces de intenciones malévolas o benéficas que es preciso atraer y conjurar, y solamente una secular elaboración racionalista va utilizando esa visión primaria del despertar de la vida consciente, sin que pueda decirse, quizá, que desaparezcan del todo las profundas huellas de aquel fetichismo. Llegará el momento en que la atribución de intencionalidad ya no involucre por necesidad un agente personal detrás de los fenómenos; el momento en que semejante atribución se ofrezca como mera hipótesis de inteligibilidad; pero no por eso, menos necesaria. Es un momento decisivo: marca el tránsito en que se separa al mundo histórico del mundo natural, y en el que se inicia la extensión del primero a costa del segundo. Es el proceso que obligará a la vida consciente a reconocer los límites de su propia peculiaridad dentro del amplio horizonte de los procesos cósmicos. Mientras domine la creencia en unos agentes sobrenaturales o trascendentales, la exigencia de atribuir intenciones como elemento constitutivo de los acontecimientos es una exigencia poco menos que absoluta. Si existe el dios de la lluvia, la lluvia será inconcebible sin la intervención de esa divinidad. El proceso cósmico entero queda sumido dentro del cauce del devenir histórico, de manera que, sin metáfora ni hipérbolo, el fenómeno de la generación, el curso de los astros, el fluir de los ríos, la procesión de las estaciones son hechos tan históricos como la sangrienta victoria sobre la ciudad vecina o los complicados ritos de los matrimonios. En un principio era la historia.

Desde esta perspectiva se podría trazar el gran cuadro del secular espectáculo que ofrece la lenta y paulatina reducción del campo de lo histórico, al ir cediendo terreno ante los avances del campo de la naturaleza a medida que va restringiéndose la exigencia de atribuir intencionalidad a los fenómenos para explicarlos. Ese cuadro mostraría que el fetichismo y la mitología representan un vigoroso intento de apropiación humana del cosmos, reducido

momentáneamente a la domesticidad de lo histórico. Se vería, en lugar del consabido balbuceo, un enérgico despliegue de saber historiográfico cumpliendo, como nunca antes, su misión. Ese cuadro permitiría vincular con un fondo y afán comunes todas las tesis providencialistas, a lo divino o a lo profano, que ofrece el largo trayecto de la filosofía de la historia. Se mostraría, por último, cómo al quedar finalmente reducida la provincia del hacer histórico a sus propios y estrechos límites, es decir, a meramente los acontecimientos realizados por los hombres (puesto que únicamente respecto a ellos subsiste la necesidad que obliga a constituirlos), se mostraría, digo, la aparición de un abismo entre historia y naturaleza; el abismo precisamente que la tradición filosófica ha tratado en vano de salvar al caer en la irreductible antinomia que hemos visto.

10. En todo esto se advierte un sentido fundamental que puede enunciarse como el proceso de extrañamiento del hombre respecto al mundo. El proceso de su orfandad cósmica. Pasamos de una apropiación total de la realidad, vivida y concebida como historia, a una enajenación extremosa que nos enfrenta ante un mundo, ya que no hostil, por lo menos indiferente a nuestro destino. El hombre, como un caracol, se encierra en su historia, rodeado por todas partes del océano de múltiples expresiones y creaciones de una vida que, con serlo, no es la suya. Podemos decir, pues, que la marcha histórica no es, como proponía el idealismo, realización de la racionalidad del mundo, sino extrañamiento de la vida consciente, enclaustrada en la soledad de su propio laberinto. Soledad de la razón, si se quiere, pero sobre todo, ante todo, *soledad*, que es lo decisivo. Situación tan amenazante y temerosa es lo que mejor explica los afanes peculiares de la moderna filosofía de la historia y su problemática contradictoria, porque mientras hay un Dios providente y misericordioso en el horizonte humano, el filosofar sobre la historia no es un problema verdadero. La moderna filosofía, en cambio, cuyo mayor empeño tiene que ser echar un puente para salvar al hombre del aislamiento creado por el abismo entre historia y naturaleza, se vincula, en definitiva, a la motivación antigua que le inspira al hombre la soledad que es la conciencia y, por lo tanto, responde al deseo de reducir el mundo a algo humano. El panteísmo moderno de un Herder, por ejemplo, y de cuantos siguieron sus pisadas, no es sino el viejo fetichismo más o menos sublimado por arte y magia de filosofía. El empeño por lograr aquel puente salvador aparece con claridad en esos escritores; pero, bien considerados sus afanes, no son sino la indebida y extremosa prolongación del secular proceso que redujo a sus términos naturales el campo de los hechos históricos, proceso que ya para entonces había alcanzado su verdadero equilibrio. Así se explica que la tentativa acabó por frustrarse en una negación autodestructora. Efectivamente, esa indebida prolongación acontece cuando, para vincular naturaleza e historia, fue necesario suponer que ésta no era sino culminación de aquélla, para lo cual fue preciso, a su vez, atribuir intencionalidad a los procesos de la naturaleza, pero

una intencionalidad apriorística en cuanto condicionada por la misma historia que así pretendía explicarse. Dicho de otro modo, la intencionalidad atribuída a la naturaleza respondió al supuesto previo de que la historia es ella un hecho intencional, un hecho, pues, histórico. Pero ¿qué otra cosa significa esta operación inversa sino convertir a la naturaleza en un hecho histórico condicionado *a priori* por la historia, sólo para darle cabida a ésta dentro de la naturaleza? No se logró el intento impunemente, porque en el momento mismo en que se realizó la equívoca maniobra, la intencionalidad cósmica (atribuída a la naturaleza sólo para entender la historia) entró en conflicto con la intencionalidad de, justamente, los hechos históricos propiamente dichos, es decir, del acontecer individual humano. Para salvar el escollo hubo necesidad, pues, de decretar la insignificatividad real de las intenciones individuales concretas en beneficio de aquella otra intencionalidad abstracta, postiza y supuestamente cósmica, con el resultado, casi chusco, de que el acontecer natural, tan violentamente aniquilado como tal al verse transformado en acontecer histórico, se refugió en la historia misma y allí afirmó su ser. En efecto, la consecuencia de toda esta maniobra del idealismo fue que la intencionalidad individual tuvo que conceptuarse como manifestaciones del egoísmo arbitrario y de la pasión ciega (“locura, vanidad, maldad y afán destructivo”, Kant), es decir, como animalidad, y aquel abismo que trató de salvarse se abrió de nuevo a espaldas de los caballeros del idealismo. Los procesos cósmicos eran en realidad historia; bien, pero entonces, los procesos humanos eran en realidad naturaleza.

La reacción contraria produjo un resultado igualmente insatisfactorio. Al percibirse la falla y la necesidad de restablecer la significación del acontecer humano individual, se le concedió a la intencionalidad de ese acontecer su sentido histórico propio. Ahora bien, al tratarse, desde esa premisa, de conceptuar unitariamente ese acontecer histórico, la única solución consiste en suponer que esa totalidad es ella, también, un hecho histórico, suposición gratuita que inmediatamente provoca la misma contradicción que en el caso anterior. En efecto, si se asume que la historia, en el sentido de la totalidad de los hechos históricos es ella también un hecho histórico, se supone implícita, pero necesariamente una intencionalidad propia y peculiar a ese hecho, y en cuanto propia y peculiar, distinta a la de los hechos individuales, con lo que surge el mismo conflicto.

#### § IV. *La solución al problema: conflicto innecesario de intencionalidades*

II. ¿Qué nos revela esta inspección? Muestra que en los dos intentos hay uno y el mismo supuesto, salvo por la inversión de términos de su enunciado, y que, por lo tanto, a ese único supuesto se debe la contradicción idéntica a que se llega por ambos contrarios caminos. Nos hemos colocado así, ya se habrá advertido, en el corazón de la famosa antinomia de pluralidad y

unidad, el escollo capital de la filosofía de la historia. Con estos elementos ¿podremos ya superarla? Veamos.

En el primer caso, que no es sino el de todas las doctrinas idealistas, el supuesto consiste en asumir que la historia es necesariamente un acontecimiento intencional y, por lo tanto, asumir implícitamente que es un hecho histórico. En el segundo caso, el de todo historicismo, el supuesto consiste en asumir que la historia es necesariamente un hecho histórico y, por lo tanto, asumir implícitamente que es un acontecer intencional. Pero debido a este supuesto único y común, a saber: *que la historia es, ella, un hecho histórico*, las dos soluciones contrarias acaban, como vimos, por negarse en una contradicción lógica irreductible. ¿Qué lección encierra este desenlace? La cosa es clara: si no nos comprometemos en un combate tan perdido por ambos lados, sino que simplemente miramos el espectáculo que ofrece, podemos percibir en él una instancia reveladora del mal original: el intento de rebasar los términos propios del hecho histórico, cuyos límites, ya lo vimos, han quedado reducidos a sus propios términos, a la estrecha provincia de la intencionalidad humana. Todo el mal, pues, está en aquel supuesto, al parecer inocuo y obvio, de que la historia constituye, ella, un hecho histórico, y con esta determinación nuestras reflexiones alcanzan su punto decisivo.

En efecto, volvamos ahora sobre la famosa antinomia de unidad y pluralidad, y veremos que no es sino un planteamiento que responde al supuesto cuya legitimidad vamos denunciando. La antinomia ha sido la manera lógica de expresar el conflicto irreductible de intencionalidades que se ha puesto al descubierto. Pero es una manera equívoca de expresarlo, porque en realidad no se trata de un conflicto. Mientras se mantenga la intencionalidad que, debido al supuesto, es necesario atribuir a la historia, ésta aparecerá como unidad frente a la pluralidad que procede de la intencionalidad de los hechos históricos propiamente dichos. Pero cuando advertimos que aquella necesidad de atribución no es realmente una necesidad, sino una condición de un supuesto gratuito, vemos que no existe conflicto, porque es oposición entre una intencionalidad de atribución necesaria y constitutiva (la de los hechos históricos) y una intencionalidad de atribución innecesaria y en todo caso, de finalidad meramente gnoseológica. Descubrimos entonces, que no existe antinomia real y que, por consiguiente, la gran cuestión de la filosofía tradicional de la historia, el debate entre unidad y pluralidad, no es un problema auténtico: procede del supuesto de que la historia en cuanto tal es un acontecimiento de la misma índole de los hechos históricos propiamente dichos, es decir, un acontecimiento que necesariamente debe constituirse en ese modo de ser del hecho. Pero ¿realmente se trata de un supuesto falso, gratuito e inauténtico? He aquí la gran cuestión a que nos vemos constreñidos.

## LA HISTORIA COMO VIDA

§ V. *La sucesión histórica*

12. Seguramente resulta de difícil comunión la idea de que la historia no sea un hecho histórico y que, por lo tanto, el supuesto contrario es gratuito e ilegítimo. Desde nuestro punto de vista esas dos conclusiones son inconcusas. Por una parte, vemos que nada obliga a hacer, en el caso, la atribución de intencionalidad creadora del hecho histórico; por otra parte, la circunstancia de que aquel supuesto conduzca a una misma contradicción a dos soluciones de signo contrario, es ya indicio elocuente de su inautenticidad. Conviene, sin embargo, ahondar más en este problema para hacerle frente a la objeción que parece más obvia, la dificultad que ofrece la sucesión de los hechos históricos, en cuanto tal sucesión. En efecto ¿no se trata, acaso, de un hecho histórico más entre los otros hechos históricos? Mas si así es ¿no, entonces, debemos afirmar en contra de nuestra conclusión que la historia es un hecho histórico? Pues ¿qué no la historia es, precisamente, esa sucesión?

Empecemos por una aclaración. Pensar que la sucesión de los hechos históricos es, ella, un hecho histórico, únicamente porque es la sucesión de esos hechos, es una idea que sólo tiene a su favor la apariencia de verdad: descansa en el supuesto de que la sucesión de algo tiene que ser idéntico en índole a lo que se sucede, o dicho de otro modo, que la sucesión no es sino la acumulación o suma de lo sucedido, lo cual es obviamente gratuito. Con toda evidencia, la sucesión es un acontecer distinto al acontecer de los hechos que se suceden, y cuánto debemos decidir es, primero, si ese acontecer distinto es o no es, en el caso de la historia, un hecho histórico; pero, segundo, si ese hecho histórico, en caso de que lo sea, constituye o no la historia.

Pues bien, pensemos concretamente en un acontecimiento que se acepte sin discusión como un hecho histórico, el asesinato de César, pongamos por caso. Si miramos con atención ese acontecimiento, pronto advertimos que está formado de una serie de acontecimientos que aparecen en sucesión, a saber: la idea inicial de la conveniencia de matar a César, la conspiración de los conjurados, los debates acerca del modo, el momento y el sitio de realizar ese fin y los sucesivos actos que supone su realización. Todos esos acontecimientos singulares constituyen, en sucesión, el acontecimiento único que llamamos "el asesinato de César", y ahora la pregunta consiste en averiguar qué sea ésa sucesión. Ahora bien, se advierte, por lo pronto, que esa sucesión es la manera en que los hechos singulares aparecen vinculados dentro de una concepción unitaria, la concepción: "el asesinato de César". Si se substituye esa concepción por otra, la sucesión subsiste, pero con otro signo, por ejemplo, cuando concebimos unitariamente los mismos hechos como "la salvación de las instituciones republicanas". La sucesión es necesaria como manera de aparición de los hechos históricos, puesto que, por la índole de éstos, son

estructuralmente hechos intencionales. Pero esa manera ¿es, ella, propiamente un hecho histórico, un acontecimiento que obligue a una necesaria atribución de intencionalidad? Propiamente no es un acontecimiento, es una condición esencial de la constitución de los hechos históricos, es, para decirlo de una vez, la temporalidad mostrándose en esa manera especial de conceptualización que llamamos el hecho histórico.

Ahora bien, si no es propiamente un acontecimiento no podrá ser propiamente un hecho, ni histórico ni de ninguna clase. Sin embargo, es obvio que la sucesión de los hechos históricos se presenta, ella, como un hecho histórico más. ¿Qué hay, pues, en esta paradoja? La respuesta es sencilla: se trata de un hecho histórico impropio; se trata de la constitución en el modo de ser del hecho histórico de algo que no puede legítimamente constituirse en ese ser, pero que, sin embargo, así se constituye cediendo a una exigencia ajena a la necesidad creadora del hecho histórico, pero que, sin embargo, es una exigencia pragmática y poderosa, la exigencia no ontológica constitutiva del ser del hecho histórico, sino la exigencia gnoseológica de inteligibilidad del hacer histórico.

En efecto, la sucesión es un hecho histórico en cuanto hay una atribución de intencionalidad; pero es impropio, en cuanto esa atribución no es necesaria constitutivamente. Podemos concebir la temporalidad sin finalidad. Cuando decimos: "el asesinato de César", atribuimos a un grupo de acontecimientos responsabilizados en agentes humanos, es decir, ya constituidos en hechos históricos propiamente tales, una suprainintencionalidad que en cierta forma gobierna y en cierta manera anula la intencionalidad concreta y particular atribuida a esos acontecimientos. La intención que atribuimos a la reunión de Bruto y sus amigos no es privar a César de la vida, es, estrictamente hablando, reunirse para discutir sobre la conveniencia o no de la muerte de César. La atribución de esa suprainintencionalidad es constitutiva de un hecho histórico; bien, pero ese hecho histórico llamado "el asesinato de César" ha sido impropriamente constituido: la atribución de aquella suprainintencionalidad no ha sido ontológicamente necesaria, porque no existe un agente concreto dotado de voluntad en quien responsabilizar dicha suprainintencionalidad, ésta se halla situada más allá de los hechos que vincula. Se trata, pese a apariencias contrarias, del mismo caso de la tormenta que impide o favorece la victoria en una batalla. Es, sin duda, un hecho histórico por la atribución de intencionalidad implicada; pero lo es impropio, a no ser que creamos de veras en un dios de las tormentas interesado en el desenlace bélico.

Cuanto se ha aclarado con auxilio del ejemplo del asesinato de César debe ahora extenderse hasta su límite lógico, es decir, como aclaración del problema general de la sucesión total de los hechos históricos. Cuando, en vez de decir que el asesinato de César es un hecho histórico, decimos que la historia es un hecho histórico, en el sentido de la sucesión total, también postulamos una suprainintencionalidad constitutiva de un hecho histórico im-

propio, cuya índole equívoca siempre se delata en nuestro modo obligado de aludir a él, implicando un agente detrás de la historia. Así decimos, por ejemplo, "la historia juzgará sus actos", "la historia es madre de la experiencia" o "la historia nos invita a obrar", etcétera.

13. Se pensará que hemos extremado el caso, que la equiparación entre la tormenta, el asesinato de César y la historia entera no se mantiene. Se dirá que en el caso de la tormenta, que es un hecho natural, es claro que no existe un agente que obligue a la atribución de intencionalidad. Aquí sí se trata de un hecho histórico impropio. Pero en los otros dos casos ese agente existe, es el hombre, el actor en el asesinato de César o en la historia. No nos dejemos engañar por la seductora apariencia. Si volvemos sobre nuestro ejemplo, parece, en efecto, que el agente en el caso del asesinato de César está integrado por todos los conjurados, pero que, no por ser varios hombres, estamos menos obligados a la atribución de intencionalidad. Se trataría, pues, de un hecho histórico propio. Sin embargo, la reflexión nos descubre pronto el engaño: ese supuesto agente plural es una mera abstracción, tan abstracción como la adusta señora que aparece encarnando la historia en los monumentos públicos y en los libros escolares. Se trata de un único hipotético asesino que estaría animado por la mera y exclusiva intención de matar a César, y que, en el momento de matarlo, desaparece como por ensalmo. Se supone, en esa abstracción, la identidad absoluta de las intenciones en cada uno de los conjurados a lo largo de cada uno de los momentos y actos vinculados conceptualmente por la visión totalizadora, y se desconoce que si Bruto mata por amor a la patria, otro mata, quizá, por mezquina venganza o canceroso resentimiento. No tiene remedio: la supraindencionalidad atribuida a la sucesión tiene que desconocer el sentido plenario de las intenciones singulares responsabilizadas en agentes reales dotados de voluntad y conciencia, y sólo así se puede fabricar ese agente supuestamente único. Y si esto lo pensamos respecto a la sucesión total no tardamos en tropezar con las abstracciones forzosas del idealismo que hace de "la humanidad" o de "la especie humana" el agente único responsable de la historia, un único hombre hipotético dotado de la supraindención que quiera atribuírsele: la salvación del género humano, la realización de la libertad racional, o el progreso de la ciencia. Pero estos pálidos entes metafísicos, "el asesino de César", "la humanidad", "el espíritu racional", etc., *no nos constriñen: es al revés, nosotros los hemos inventado* por los oscuros, profundos, reales motivos de aquella nuestra soledad a que aludimos antes. Nos queremos acompañar aunque sea del Sujeto Trascendental. Resolvamos, pues, que la sucesión histórica es, sin duda, un hecho histórico, pero en su manera impropia de ser. Es la temporalidad constituída impropriamente en hacer humano. Es, en cierto sentido, el último acto de fetichismo que nos es permitido; pero también es, lo veremos en seguida, una función de la vida consciente en la actividad de su propio vivir; es su manera de luz en las tinieblas de su aislamiento cósmico.

§ VI. *El pragmatismo vital del conocimiento historiográfico*

14. Al considerar la índole del conocimiento historiográfico (Nº 8) tuvimos que dejar para más tarde el problema peculiar que le plantea la sucesión histórica; ahora podemos hacerle frente.

Hemos afirmado: la sucesión constituye, si bien impropio, un hecho histórico. Su conocimiento, pues, será de la misma índole que el de esos hechos. Consiste en concederle el sentido que le comunica la intencionalidad que se le hubiere atribuído. Si, por ejemplo, se trata de la finalidad de realizar una supuesta racionalidad del cosmos, conocer la sucesión histórica no será sino vincular conceptualmente los hechos históricos en una cadena de sucesión dotada de ese sentido, o lo que es lo mismo, ideando el devenir de las acciones humanas, su temporalidad, de acuerdo con semejante finalidad. Es así cómo el conocimiento historiográfico supera el atomismo de un mero saber de los hechos particulares desvinculados (los cuales, por otra parte, no tendrían dónde aparecer si no hubiera sucesión), y nos entrega una visión unitaria y total de esos hechos. La decisiva importancia de esto es, pues, que se trata del único modo a nuestro alcance de hacer inteligibles las acciones humanas constituidas en hechos históricos. La atribución de una suprainintencionalidad es, por consiguiente, indispensable hipótesis de inteligibilidad. Pero, además, debe advertirse que esa visión total, meta final de toda historiografía, no es un conocimiento de tipo estático: la comprensión total del suceder histórico, en cuanto que ese suceder queda constituido en un hecho histórico (aunque impropio), ofrece la misma esencial movilidad en donde, según vimos, radica la objetividad del saber historiográfico. Del mismo modo que el conocimiento de un hecho histórico propio depende del sentido de la intencionalidad atribuída de acuerdo con las exigencias de quien hace la atribución, así también, la visión total del suceder histórico está sujeta a igual dependencia. Es un conocimiento de algo que se mueve, pero para un sujeto que se mueve con ese algo, es decir, es un conocimiento relativista en el sentido matemático, y aquí se involucra lo que podría llamarse la revolución einsteiniana frente a la postura newtoniana de la tradición historiográfica pedida por Kant. Y si ahora consideramos que la peculiaridad de nuestra vida es ser vida consciente, podríamos concluir afirmando que en el saber de que es capaz la ciencia historiográfica, entendida como lo hemos dicho, debe verse la manera propia y única en que la vida consciente hace inteligible para sí misma su propia actividad, es decir, formándose de sí misma *la idea* de que su vivir es también algo consciente, que es, en suma, un proceso intencional del cosmos. Tal, pues, el sentido más profundo de la historiografía.

Pero ¿qué fin, qué propósito anima y persigue ese afán de inteligibilidad que ha obligado al hombre desde siempre a formarse una idea del pasado, constituyéndolo en un gigantesco pseudo-hecho histórico? Nada parece jus-

tificarlo, porque, a fin de cuentas, ¿qué nos importa el pasado? ¿No podemos acaso, vivir sin preocuparnos por saber lo que le ha acontecido al hombre?

15. Es un lugar común aducir a ese respecto el gusto innato e irresistible que el hombre tiene a conocer. Conoce, se dice, por gusto de conocer; lo impulsa, se añade, el amor a la verdad. Sin embargo, lo cierto es que contra esta noción beata se yergue cada vez más poderosa la creciente convicción de que la verdad no es esa distante lejana, abstracta amada, indiferente y separada de la vida y de sus exigencias. La verdad es función de vida; pero además, ya va siendo tiempo de confesar que llamar gusto al esfuerzo que implica el conocimiento es, en el peor caso, una hipocresía y en el mejor caso, un equívoco. Se trata siempre de una penalidad que, cuando se convierte en gusto, sólo lo es mediato y por deformación profesional y siempre con ojo más o menos puesto en el crédito y en el halago que trae aparejada la reputación de sabio. La frivolidad tiene un sentido cultural profundo, y el hombre que la rechace o vitupere carece de una dimensión esencial. Nada delata con mayor elocuencia la declamatoria beatería del amor a la verdad por la verdad misma, que la índole del conocimiento historiográfico. En efecto, si, según se ha mostrado, ese conocimiento estriba en dotar de ser a un acontecimiento al atribuirle una intención (que no es necesariamente la fáctica), es claro que el sentido concreto de la intencionalidad atribuida debe responder a algo, y ese algo no es sino la necesidad de satisfacer exigencias vitales y concretas del sujeto que hace la atribución. Vemos, pues, que el conocimiento historiográfico es la manera de adecuar el pasado a las exigencias del presente, es decir, una operación que consiste en poner al pasado (concebido bajo especie de hecho histórico) al servicio de la vida; y como ésta es constante y obligada proyección hacia el futuro, siempre amenazante por incierto, el fin perseguido es conjurar en lo posible ese oscuro peligro. Contra todas las oblaciones de imparcialidad y desinterés está el indubitable pragmatismo futurista que anima toda hermenéutica historiográfica. Y si, como he intentado mostrarlo en otra parte, se ofrecen los resultados de la tarea bajo el ascéptico signo de la indiferencia práctica, no ha sido sino para robustecer su eficacia. La finalidad que persigue la vida consciente al hacer inteligible para sí misma su actividad pretérita es, pues, orientarse en el despliegue de su actividad futura. Por eso cabe decir que toda historiografía es política en el más alto sentido; por eso, también entraña por manera esencial un espíritu profético que la vivifica. Y si es eso, un conocimiento de previsión, un instrumento permanente, como dijo Tucídides, la luz que la vida consciente encuentra en sí misma para actuar y acertar en lo porvenir, no se ve bien por qué el llano reconocimiento de misión tan noble e indispensable provoque aún tanta protesta. Sólo la ceguera respecto al sentido de la tarea histórica y la beatería de la cultura explican semejante actitud.

§ VII. *¿Qué es historia?*

16. Visto lo que son los hechos históricos y la sucesión de esos hechos, falta preguntar por la historia: ¿qué es la historia? Pues bien, desde nuestro punto de vista, se puede contestar que es el acontecer que lógicamente supone como anterior la operación constitutiva de los hechos históricos propiamente dichos. Si constituir un hecho histórico es dotar de sentido a un acontecer mediante la atribución de una intencionalidad, ese acontecer es lo histórico, el acontecer previo al hecho, y respecto al cual solamente podemos decir que, cuando queda dotado de sentido, es en la forma y manera de ser del hecho histórico. Lo uno y lo otro se distinguen claramente. Diríamos, arriesgando una expresión equívoca, que ese acontecer previo es la substancia o soporte vital del hecho histórico; pero no como una esencia o naturaleza, sino como un acontecer real que de suyo carece de sentido, algo puramente fáctico. Acerca de ese acontecer previo y necesario para la constitución del hecho histórico no podemos predicar nada, salvo que existe como eso, es decir, como esa realidad que únicamente cobra sentido bajo la especie de hecho histórico, o sea, como algo intencional, algo responsabilizado necesariamente en un agente dotado de voluntad, en un agente consciente. En suma, historia es esa realidad que concebimos como mera potencia, mera posibilidad de quedar constituida en el ser de "hecho histórico" propiamente dicho; pero que no por eso es, ella, un hecho histórico, ni, en definitiva, hecho alguno, puesto que, de quedar constituida en ese modo de ser llamado "hecho", necesariamente aparece como histórico. Ahora bien, si eso es historia, esa realidad anterior al hecho histórico, mera potencia o posibilidad, es claro que estamos aludiendo a eso que designamos con la palabra vida. La historia es vida; pero una especificación singular de la vida, un modo de ella, el modo peculiarísimo que llamamos la vida consciente, y del que sólo podemos decir que entraña la posibilidad efectiva de hacer inteligible para sí misma su propia actividad en la manera de ser del hecho histórico, posibilidad en que ese modo de vida se vive.

Historia, pues, no es ni la suma de los hechos históricos, ni la sucesión de los mismos, ni ambas cosas. Es algo anterior a todo eso; pero posibilidad de, precisamente, eso. Vida, en suma, que así vive su peculiaridad de ser vida consciente de sí misma, pero que, no por eso, sabe lo que sea ese vivir. De allí que, en última instancia, el conocimiento histórico no aclara su propio e inefable misterio, porque no debemos tomar a esa idea que la vida consciente es capaz de formarse y se forma de sí misma (lo que llamamos visión del mundo y del hombre), por ser un conocimiento de ese modo peculiar de vida. Se trata de dos planos distintos que no se tocan. En uno se despliegan y se dan esas sucesivas visiones unitarias de los hechos históricos que nos

<sup>13</sup> *op. cit.*, pág. 57.

ofrece el pragmatismo futurista y profético de la ciencia historiográfica. En el otro, el devenir histórico queda vinculado, más allá de toda lógica y de toda visión científica al gran proceso universal de la vida, cuyo sentido y necesidad, si los tiene, nos eluden por completo. Porque es claro que saberse vida dista mucho de saber lo que es la vida, como saberse ser dista mucho de saber lo que es el ser, y solamente la obscura confusión de esas dos cosas tan diferentes ha podido hacernos tomar la ciencia de las acciones humanas (en plan historiográfico o metafísico) como conocimiento de la vida y ser humanos, haciéndonos concebir esperanzas desmedidas que, sin embargo, van pareciendo día a día irrealizables. Lo histórico, como vida que es, esa "nuestra realidad radical", permanece sumido en el misterio de cuanto se nos ofrece como lo puramente dado. La historia no es, pues, un hecho histórico, ni la suma, ni la sucesión de esos hechos, y solamente puede afirmarse lo contrario en un contexto equívoco y superficial, el contexto, precisamente, que ha supuesto la filosofía tradicional de la historia y que, como vimos, acaba ahogándose, por eso, en una contradicción irreductible.

#### § VIII. *Ciencia histórica como saber de la vida*

17. Pero con todo esto se abre una perspectiva de cuestiones insospechadas que nos limitaremos a insinuar. No cabe duda que el deslinde practicado parece cerrar la puerta a un conocimiento más fundamental, puesto que se afirma el misterio impenetrable de ese acontecer previo al hecho histórico, sin que nada, ni su acontecer mismo parezca justificar su necesidad. Pero si es preciso reconocer llanamente esa limitación que nos pone frente a lo desconocido de nuestro propio vivir ¿no acaso, justamente ese enfrentamiento es ya ganancia decisiva? Mientras se crea que la historia es la idea acerca de la totalidad de los hechos históricos que puede ofrecernos la ciencia historiográfica, la índole verdadera de ese acontecer quedará oculta a nuestra vista y seremos víctimas de nuestro propio engaño. Pero una vez disipado el obstáculo ¿no será posible, entonces, abrir un nuevo campo de observación de la vida en sus operaciones de, quizá, más alta jerarquía? ¿No será éste el modo de echar el puente entre naturaleza e historia tan afanosamente buscado, y vincular así, en un fondo común, esos dos órdenes, sin violación de sus índoles? Puestos ante la realidad de la vida consciente, ya que no nos sea dable penetrar en su intimidad esencial, por qué no observar curiosamente su *modus operandi*, al menos. Sería observar lo que esa vida consciente tiene de inconsciente (casi iba a decir, lo que tiene de vida), en lugar de empeñarnos en dotarlo de una conciencia ficticia y supuesta, transfigurándolo todo en un fetichismo panteísta y antropomórfico que, en última instancia, es un velo que nos esconde la ingente, misteriosa realidad cósmica que somos. Si, como hemos tratado de ver, ese modo peculiar de vida que es la vida consciente se vive a sí misma en una proyección hacia el futuro y para eso dota a su actividad

pretérita de una inteligibilidad que le da sentido de conocimiento de previsión racional ¿no, acaso, merecería la pena observar esa operación tan singular, y haciendo de ella objeto de estudio, interrogarla en demanda de la estructura de sus resultados? Aludo, claro está, a una reflexión sobre la historiografía que no se quede en el plano propio de esa ciencia y de su problemática, sino que vaya más allá, que cale hasta sus supuestos, y que de esa manera la considere como una función u operación vital de un cierto modo de la vida, como, si se me permite la expresión, un proceso de autocatálisis que quizá revele, en la invención de formas y entes peculiares, la inconsciente potencia creadora de la vida consciente. La historiografía, vista su pregunta motivadora y su finalidad pragmático-vital, simplemente da por supuestas esas formas y entes sin averiguación alguna acerca de sus estructuras ontológicas; pero una inquisición que tenga por punto de partida las visiones que de sí misma va elaborando la vida consciente en la actividad de su propio irse viviendo, quizá nos muestre que esas estructuras, como espejos ontológicos, reflejan intimidades insospechadas acerca de nuestra realidad. Porque ¿qué no podrá enseñarnos la fisiología (permítase la expresión) de los procesos creadores de entes que, en plan historiográfico, aparecen constituidos en el ser de esos hechos históricos impropios que, por ejemplo, se llaman la fundación de Roma o el descubrimiento de América? Quizá, por el camino que aquí se insinúa, algún día se logre atisbar si el modo de vida consciente no es el gran pecado biológico, una ya-no-vida plenaria, puesto que sobre todo es conciencia de la muerte y que, por eso, su destino final e inexorable sea la auto-destrucción por haber osado más allá de los límites debidos; o si, por el contrario, la conciencia no significa la floración y más alta jerarquía de lo vital, y que el saber de la muerte sea el tembloroso aviso de la posibilidad contraria.

EDMUNDO O'GORMAN

Universidad Nacional Autónoma de México