

Históricas Digital

Rodrigo Díaz Maldonado

“Dotando de significado al acontecer o el escape de la melancolía”

p. 133-152

El historiador frente a la historia: historia e historiografía comparadas

Alicia Mayer (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

156 p. + [XVI]

Figuras

(Serie Divulgación 11)

ISBN 978-607-2-00292-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 12 de marzo de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/501/historiador_historia.html



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

D. R. © 2018, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



DOTANDO DE SIGNIFICADO AL ACONTECER O EL ESCAPE DE LA MELANCOLÍA¹

RODRIGO DÍAZ MALDONADO

Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

¿Cuál es el significado de esto, Watson? —dijo Holmes, solemnemente, al dejar el papel—. ¿Qué propósito se persigue a través de este círculo de miseria y violencia y miedo? Debe tender hacia algún fin, de lo contrario, nuestro universo está regido por el azar, lo cual es impensable. ¿Pero, cuál fin? Éste es el grande y perenne problema del cual la razón humana está tan lejos de una respuesta como siempre.

Sir Arthur Conan Doyle
The Adventures of Sherlock Holmes

No fue Sir Arthur Conan Doyle —ni por supuesto su célebre creación— el primero en preguntarse por el significado, el sentido o la finalidad de las acciones humanas en un contexto más amplio. Resulta evidente por el epígrafe que Holmes pudo haber sido un excelente detective, pero era un pésimo filósofo de la historia. La razón humana ha sido capaz de responder, más de una vez, a la pregunta en torno al significado de la historia, y lo ha hecho de múltiples maneras. ¿Qué otra cosa son si no respuestas a esa pregunta los grandes sistemas mitológicos, teológicos y filosóficos de los que

¹ El presente ensayo es una versión modificada y reducida del primer capítulo de mi tesis doctoral, *El historicismo idealista: Hegel y Collingwood. Ensayo sobre el significado del discurso histórico*, realizada bajo la dirección del doctor Álvaro Matute en el Programa de Doctorado en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras y del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, durante el periodo 2002-2006 y que permanece inédita.

nos venimos sirviendo desde hace siglos, por lo menos en Occidente, para comprender y de ser posible explicar el mundo que nos rodea? Quizá la solemnidad de Holmes se deba a una vaga conciencia de que los acontecimientos humanos requieren, para significar, de un marco más amplio cuyas dimensiones no alcanza a vislumbrar. Pues en efecto, tomados por separado, los acontecimientos sólo pueden producir desesperanza, melancolía profunda, y todo gracias a su extraordinaria carencia de sentido. En palabras de Hegel

Sin exageración retórica, podríamos pintar la más temible imagen de los infortunios sufridos por las más nobles naciones y estados así como por las virtudes privadas y con esa imagen podríamos despertar sentimientos de la más profunda y desesperada tristeza, que no podría equilibrarse con ningún resultado consolador.²

Tampoco fue Hegel, sin embargo, el primero en notar esta peculiar melancolía que surge al contemplar el teatro de las acciones humanas. Antes que él, Kant, y antes aun Vico, hablaron de la falta de sentido de las acciones humanas por sí mismas. Kant la llamó *trostlose Ungefähr*, *fortuitud* desconsolada, y se quejó de ella con una amargura similar a la de Hegel.³

Frente al terrible espectáculo de la historia, poblado de locura, vanidad y muerte, donde nada permanece, no es de extrañar que la melancolía se apodere del ánimo de los filósofos. Es, por lo tanto, impostergable encontrar una salida, una urdimbre que permita entrelazar lo disperso, dotar de significado a lo que de otra forma sería pura sinrazón. Semejante pregunta no puede encontrar una respuesta sencilla. ¿Pero cómo encontrar lo perenne, el diseño o estructura ordenadora de aquello que, por definición, es evanescente? ¿Existe tal cosa como un plan, como una trama cósmica? Y si no existe ¿qué queremos decir cuando hablamos de significado?

² G. W. F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, translated by Leo Rauch, Cambridge, Massachusetts, Hackett Publishing Company, 1988, 106 p., p. 24.

³ "Uno no puede evitar cierta indignación al observar las acciones de los hombres en el gran escenario del mundo y encontrar, aparte de la sabiduría que aparece aquí y allá entre los individuos, que todo está entretejido de insensatez, vanidad infantil, incluso de malicia infantil y destructividad. Finalmente, uno no sabe qué pensar de la raza humana, tan engreída en sus dones". Emmanuel Kant, *On History*, Indianapolis, Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1979, p. 12.

Es casi un lugar común en los estudios literarios y hermenéuticos afirmar que un texto jamás se revela por completo a la primera lectura. En términos un poco más concretos, esto se traduce en que sólo podemos apreciar el significado de un acontecimiento determinado en el momento en que somos capaces de relacionarlo con la totalidad a la que pertenece. Es decir, cuando podemos determinar si contribuye o no al desarrollo de un argumento o de una trama. En la práctica, esto funciona como un mecanismo de repetición: no se trata solamente de repetir la lectura, sino de un ejercicio en el que repetimos el todo sobre cada una de sus partes, evaluando el significado de cada una. Nada, pues, tiene sentido en aislamiento. Pero, ¿funciona del mismo modo la historia, entendida ésta como forma de conocimiento? Si la historia es, como afirman algunos, un estudio sobre lo individual, sobre lo único e irrepetible, ¿cómo es que podemos hablar de sentido? ¿Cómo, en fin, se puede encontrar o dar significado a algo absolutamente original, que no existió antes y no existirá después? A simple vista queda claro que estas preguntas, estrictamente de carácter epistemológico, apuntan hacia fuera de ellas mismas, pues aquí cualquier respuesta que se pretenda ofrecer sobre el *cómo* conocemos implica, necesariamente, una idea de *qué* es aquello que decimos conocer. No creo, por tanto, que sea posible formular cualquier afirmación gnoseológica sobre el pasado si no se cuenta con lo que José Gaos denominó, en un texto ya clásico, ideas *a priori*.⁴ De lo anterior no se sigue, claro está, que sea absolutamente necesario un planteamiento plenamente consciente y explícito de tales ideas, pues, como diría Ortega y Gasset, al igual que nuestras creencias, simplemente están ahí, aunque no nos demos cuenta. Son, pues, la base sobre la cual se articula cualquier conocimiento, sin importar qué tan científico pretenda ser.⁵ Dicho de otro modo, el “significado” que un determinado discurso atribuya a la historia dependerá de, y variará proporcionalmente con, el tipo de ideas *a priori* que lo sustenten. Lo anterior no es precisamente una novedad,

⁴ José Gaos, “Notas sobre la historiografía (1960)”, en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, 208 p. (Sep Setentas, 126), p. 66-93.

⁵ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, 6a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1956 (Colección Austral, 151), 209 p., p. 36.

pero un ejemplo puede dejarlo más claro. Consideremos uno de los pocos textos que Kant dedicó a su idea de la historia.⁶ *Grosso modo*, en él Kant nos muestra a la historia como el proceso, diseñado por la Naturaleza, dentro del cual el hombre desarrolla hasta el máximo su capacidad esencial: la razón. La Naturaleza, en su infinita sabiduría, ha dotado a todas las criaturas de ciertas peculiaridades o características distintivas. En el caso del hombre esa característica es la razón pero, a diferencia del resto de los seres, tal cualidad es tan vasta que no alcanza su pleno desarrollo en el transcurso de la vida del individuo, por lo cual el desarrollo se transforma en un proceso acumulativo que comprende a la totalidad de las generaciones humanas. De este modo, el significado de la historia es, justamente, el del progresivo desarrollo, siempre hacia lo mejor, de la razón humana. Semejante argumento es impecable siempre y cuando compartamos la idea *a priori* que lo sustenta, es decir, la idea de la Naturaleza como entidad suprahistórica dotada de intenciones y propósitos y poseedora de los medios para llevarlos a cabo. En caso contrario, el argumento es insostenible. Sin embargo, su opuesto casi perfecto, la diatriba de Nietzsche en contra de la humanización de la Naturaleza (“allí no hay quien mande, ni quien obedezca, ni quien refrene”, *La Gaya Ciencia*, parágrafo 109), está igualmente sostenido en una idea *a priori*: la muerte de Dios.

El objetivo del ejemplo anterior no es el de señalar un supuesto error en el pensamiento de Kant o Nietzsche. No es mi intención demostrar la validez o invalidez de las ideas *a priori*; me interesa mostrar su presencia, o mejor aun, su omnipresencia. Puede decirse que constituyen algo así como el armazón de la conciencia humana, por lo menos del hombre occidental; son las herramientas que nos permiten, en primerísima instancia, dotar de significado al flujo de la experiencia.

Por otra parte, el hecho de que tales ideas no sean necesariamente conscientes no implica que sean oníricas, nebulosas o carentes de estructura. Tampoco nos conduce a una postura de relativismo radical, en la cual toda visión del pasado es igualmente válida

⁶ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, pról. y trad. de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 147 p., p. 39-65.

ya que se basa, como todas las demás, en ideas *a priori*. La salida a este predicamento radica en la consideración de que tales ideas no surgen de la nada, es decir, que no son creaciones individuales y arbitrarias. Son, antes que nada, creaciones sociales y culturales que el individuo encuentra, por decirlo así, como algo dado en su circunstancia vital;⁷ marcan las convenciones y las reglas, los criterios de verdad y de falsedad, que no por ser históricos y mutables son menos *actuales* y verdaderos en su momento. Pero, más importante aún, poseen, como todo lo que nos es dado, un doble carácter: negativo, en cuanto que limitan o restringen nuestra libertad; positivo, en virtud de que nos funden en una comunidad, capaz de comunicarse y transmitir significados.

Pero una vez que hemos alcanzado este punto es menester proceder con sumo cuidado, pues de todas las ideas *a priori* existentes hay unas que resultan particularmente interesantes, sobre todo por ser portadoras del tipo de significados que asociamos con el discurso histórico. Es más, son, de hecho, estas ideas las que permiten que el discurso histórico sea significativo más allá que como mera estructura lingüística. Son, en mi opinión, las encargadas de proveer, más que ninguna otra cosa, la dimensión semántica del discurso histórico. Me refiero aquí, por ejemplo, a las estructuras narrativas o analíticas sobre las que se articulan los acontecimientos que relata un historiador. Existen varias teorías al respecto, algunas muy conocidas, como la de Hayden White, pero en su mayoría se caracterizan por utilizar un lenguaje altamente técnico que es preferible evitar por el momento. Es por ello que en esta ocasión optaré por una definición bastante amplia, relacionada con el cambio, o mejor dicho, con el movimiento trazado por los acontecimientos en cuestión. Es decir, el significado de un acontecimiento depende de su situación específica dentro de una línea temporal que conduce de un estado de cosas a otro; lo que se entiende como el propósito, dirección, intencionalidad o pauta descrita por los acontecimientos. Dicho movimiento puede referirse a un segmento temporal específico (*i. e.* La Revolución Mexicana, la Edad Media, el siglo xx, etcétera), o bien pretender abarcar la totalidad de la historia, como en el caso de las

⁷ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 18-19.

filosofías especulativas de la historia. Sin embargo, lo que me interesa señalar es que dicho movimiento se articula a partir de contenidos culturales específicos, es decir, que lo que el historiador encuentra dentro del registro histórico es, de inmediato, preconfigurado de acuerdo con su experiencia cultural, que le dice al historiador qué *tipo* de significados pueden ser genuinamente atribuidos a *esos* acontecimientos. Y esto se repite en los procesos de lectura, pues cuando el historiador ha estructurado los acontecimientos de una forma específica, permite que sus lectores *re-conozcan* pautas, motivos o patrones, presentes en —y provistos por— su cultura.

Hace un momento mencioné nuestra capacidad para *re-conocer* los tipos de relato. Esta idea se fundamenta en el hecho de que es sencillamente imposible conocer algo nuevo, por lo menos en un principio, si no es a través de analogías con lo ya conocido. Tómese por ejemplo el caso de los conquistadores españoles y sus descripciones de lo visto en el Nuevo Mundo: la gran mayoría, si no es que todas, son analogías y comparaciones con lo ya visto y conocido. Todo conocimiento pasa, pues, por el re-conocimiento. Lo nuevo, lo único e irrepetible siempre se presenta, en primer lugar, bajo la luz de lo conocido. Esta peculiaridad del conocimiento se vincula a los procesos de significación del pasado a través del concepto de repetición. En efecto, cada vez que afirmamos algo sobre el pasado, aunque el contenido puede y de hecho es siempre original, la forma primera es una repetición de modelos culturales.

En el discurso histórico, la repetición dota de significado al acontecer ya que señala una semejanza de fondo, más o menos directa, de las acciones que conforman dicho acontecer con otra cosa, es decir, con otras acciones, con modelos arquetípicos, con ideas inmutables, revelaciones divinas o con patrones lógicos, todas cosas cuyo significado se supone conocido. Dicho de otro modo, si yo puedo afirmar que un cierto número de acontecimientos constituyen, por ejemplo, una revolución, se debe a que presumo que esos acontecimientos presentan la estructura ya sea del concepto mismo de revolución (definido de antemano), o porque tales acontecimientos se asemejan a otros que tradicionalmente han sido identificados como revoluciones, o bien porque creo que existe un patrón o plan preestablecido que señala que una revolución se presentará en de-

terminado momento y en ciertas circunstancias, mostrando a continuación que los acontecimientos que me ocupan cumplen con tales requisitos. En todos los casos es posible identificar la dialéctica de la repetición.

Es debido a lo anterior que creo que es válido proponer tres distintos niveles de producción de significado a través de alguna forma de repetición. Estos niveles corresponden a momentos históricos diferentes, pero no pretenden trazar la historia completa y detallada de cómo los hombres han dotado de significado al pasado y al acontecer. Son, antes que nada, una herramienta conceptual, o si se prefiere, una hipótesis de trabajo, y son útiles en tanto que permiten abarcar un larguísimo periodo y establecer relaciones entre distintas concepciones de la historia. No pretendo tampoco establecer una clara periodización que marque los límites entre distintos niveles: su función es analítica antes que descriptiva. Al tratarse de “tipos ideales” —en el sentido que Max Weber da a ese término—, no existieron en forma pura dentro de la realidad efectiva del pasado, pero sí pueden contribuir a su comprensión.⁸ Soy plenamente consciente de que al proponer estos niveles se me podrá acusar de cierto reduccionismo, o de alguna modalidad de panlogismo, pero también creo que no carecen por completo de sustento histórico, como espero se podrá comprobar con su lectura.

Sin más trámites, diré que al primero de estos niveles lo he denominado “significación por repetición arquetípica”. Para su estructuración me he basado en las apreciaciones de Mircea Eliade relativas a las formas de pensamiento arcaicas y a la manera en que estos pueblos significaban el devenir y el pasado, y cuya forma de expresión es primordialmente el mito. Por lo que respecta al significado de la historia, los llamados pueblos primitivos o arcaicos (las culturas antiguas de los cinco continentes) resolvieron la cuestión de manera radical: las acciones humanas eran significativas sólo en la medida en que repetían las acciones de los dioses. Cada acto humano pretendía ser una réplica de una acción divina, originada y fijada eternamente en un tiempo primordial. Así, estas sociedades dotaban de

⁸ Una definición del concepto de “tipos ideales” de Weber puede encontrarse en H. S. Hughes, *Consciousness and Society. The reorientation of european social thought 1890-1930*, London, MacGibbon & Kee, 1959, 433 p., p. 312-316.

significado a la historia en el momento mismo de anularla. No sólo los objetos y lugares sagrados, sino también las acciones y la vida de los hombres adquirirían realidad plena, significado, precisamente cuando perdían su carácter de hechos únicos e irrepetibles:

Veamos ahora los actos humanos —aquellos, claro está, que no brotan del puro automatismo—. Su significado, su valor, no está conectado con su cruda realidad física, sino con su capacidad de reproducir un acto primordial, de repetir un ejemplo mítico. La nutrición no es una simple operación fisiológica: renueva una comunión. El matrimonio y la orgía colectiva semejan prototipos míticos: se les repite porque fueron consagrados en el comienzo (“en esos días”, *in illo tempore, ab origine*) por los dioses, los ancestros o los héroes.⁹

Un ejemplo, entre muchos posibles, de esta forma de ontología arcaica puede encontrarse en los mitos de la continua regeneración del tiempo. Periódicamente, por distintos medios rituales, los hombres eran capaces de regresar al punto mismo de la creación, *in illo tempore*, asegurando con ello el nacimiento de un nuevo ciclo. La muerte y la vida forman un todo continuo y homogéneo, que se repite incesantemente y en el cual se encuentra el hombre. La historia, concebida como una serie significativa de acciones humanas, simplemente no existe; es más, se procura anularla por todos los medios. Fuera de los momentos específicos del rito, en los cuales se restituye el instante mismo de la creación, la vida cotidiana transcurre en un tiempo profano, cuya única carga, en caso de tener alguna, es negativa: constituye el lapso en el que se acumulan las faltas o pecados (individuales y colectivos) y, por lo tanto, resulta difícilmente tolerable y es necesario suprimirlo. No se trata, sin embargo, de un simple recurso para apaciguar remordimientos: al suspender el tiempo profano de los mortales, al negar la historia, el hombre de las sociedades arcaicas no sólo se purificaba, también podía compartir el espacio divino reservado a los inmortales. No me detendré más tiempo en la definición de este nivel, pues creo que con lo dicho basta para comprenderlo en sus lineamientos esenciales.

⁹ Mircea Eliade, *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, trad. Willard R. Trask, Nueva York, Harper Torchbooks, 1959, 176 p., p. 4.

A partir del momento en que las sociedades arcaicas establecieron este mecanismo de significación, es decir, en el momento en que los acontecimientos humanos recibieron su significado por medio de algo externo (el modelo arquetípico en este caso), se presentaron diversas variaciones de este mismo fenómeno a lo largo de la historia, aunque cambió el modelo proveedor de significado. Por supuesto que explicar cabalmente las razones de dicho cambio implicaría un estudio detallado de historia de las religiones, de la filosofía, de la cultura, la sociedad y la economía en muchos periodos y lugares diferentes, lo cual está extremadamente lejos de mis capacidades y excede por mucho los límites de este trabajo. Pero es un hecho que existe un cambio, y que si no es posible explicarlo, sí podemos apreciar sus consecuencias. Pasemos, pues, al siguiente nivel.

Cuando ponemos la mirada en la antigüedad clásica, particularmente en el mundo griego con todos sus matices, descubrimos con facilidad que el modelo anteriormente descrito ha cambiado, aunque perviven algunos de sus rasgos. Fueron los griegos, en efecto, los inventores de esa forma espiritual de rendir cuentas del pasado que llamamos historia, y que si bien no desplazó por completo a las formas anteriores (el mito, la leyenda, el poema épico), se distingue de ellas por hacer preguntas antes de realizar sus afirmaciones. Esta invención resulta extremadamente paradójica si tomamos en cuenta la profunda tendencia antihistórica del pensamiento griego. La salida que se dio a esta paradoja constituye el fundamento del segundo nivel de repetición, al que he bautizado como “significación por inmortalidad”, mismo que intentaré explicar a continuación.

Como correctamente lo ha expuesto Collingwood en su *Idea de la historia*,¹⁰ salvo algunas excepciones, los griegos creían firmemente que para que pudiera haber conocimiento (επιστήμη en oposición a δόξα, opinión) era indispensable que el objeto del conocimiento fuera eterno e inmutable, siendo paradigmático el caso de las ideas o conceptos en general, y en particular las matemáticas. La historia, obviamente, quedaba fuera de este ámbito restringido al ser, ni más ni menos, el reino de lo mutable y perecedero. Pero algo debía haber en ella

¹⁰ Collingwood, *Idea de la historia*, traducción Jorge Hernández y Edmundo O’Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 323 p., p. 26-39

que llamó la atención de más de uno, en vista de que efectivamente se escribió historia y se dedicó mucha y profunda reflexión al asunto. La explicación que el propio Collingwood da a esto es correcta, aunque me parece limitada, pues sostiene que la utilidad de la historia en el contexto griego era la de señalar los momentos de cambio catastrófico en la condición humana; que si bien nunca se logró dar razón de esta violenta *περιπέτεια* la historia sí podía señalar los momentos en que el péndulo del destino había caminado excesivamente en cierta dirección, por lo que era de esperarse un cambio violento en la dirección opuesta. Aunque no era propiamente conocimiento, servía concretamente para enseñar a los hombres a moderar sus impulsos, colocándose, así, fuera del alcance del hado. El argumento anterior es correcto en términos generales, pero peca de omisión, pues no repara en la peculiaridad de las acciones que le interesaba contar al historiador griego, que no eran de cualquier tipo, ni se limitaban a ser simples ejemplos del cambio violento. Eran algo mucho más importante y trascendental: las acciones heroicas. ¿Qué significa esto?

De acuerdo con Hannah Arendt, fue Herodoto el primero en enfrentarse, al convertir en tema de la historia lo más fútil y transitorio (las acciones y palabras de los hombres), con la terrible paradoja que ya hemos mencionado, y que se resume de la siguiente manera:

La paradoja es que, por un lado, todo era visto y medido en relación con el trasfondo de las cosas que son para siempre, mientras que, por otra parte, la verdadera grandeza humana era entendida, por lo menos por los griegos pre-platónicos, como algo que residía en hechos y palabras, y que era mejor representada por Aquiles, “el de los grandes hechos, el de las grandes palabras”, que por el artesano o el fabricante, incluso que por el poeta y el escritor. Esta paradoja, que la grandeza se entendiera en términos de permanencia, mientras que la grandeza humana era vista precisamente en las más fútiles y menos duraderas actividades de los hombres, asechó a la poesía y a la historiografía griegas tanto como perturbó la paz de sus filósofos.¹¹

La salida fue, siguiendo a la misma autora, más poética que filosófica, pues no consistió en una crítica al concepto mismo de inmortalidad (crítica presente en Platón y Aristóteles), sino en la más ínti-

¹¹ Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, Second printing, 1969, p.45-46.

ma conexión entre los conceptos de historia y naturaleza, misma que buena parte del pensamiento filosófico posterior se esforzaría por desligar. Puede decirse, sin embargo, que dicha identificación no fue asunto sencillo, pues para la antigüedad clásica el hombre era un ser mortal dentro de un mundo inmortal e inmutable; de hecho, de entre todos los seres, el hombre era el único mortal, al ser considerado como la única criatura poseedora de la conciencia de su muerte. Es más, el movimiento de las vidas humanas, con un principio y un final claramente discernibles, constituye el único movimiento rectilíneo en un universo circular. Morir, para los griegos, no era otra cosa que moverse en línea recta. Cualquier posible significado debía encontrarse, por tanto, no en los individuos, sino en aquello que supera la vida individual y, si acaso se mueve, lo hace en círculo: la naturaleza. Se procedió, entonces, a buscar el mismo movimiento en el reino de las creaciones humanas... y se le encontró en la polis, para los griegos y, más tarde, en la ciudad eterna y su imperio, para los romanos. Así, el factor común entre historia y naturaleza era la inmortalidad, pero la naturaleza poseía esta cualidad de suyo, mientras que el hombre tenía que merecerla, ganársela de alguna manera. Si el hombre no era inmortal, por lo menos era capaz de producir inmortalidad y, con ella, significado. Lo importante, pues, no es el individuo por sí mismo, ni el conjunto de su vida individual completa, sino aquellas acciones que producen inmortalidad o que son, gracias a la memoria y la escritura, inmortales por sí mismas: “La historia recibe en su recuerdo a aquellos mortales que, a través de los hechos y las palabras, han probado ser merecedores de la naturaleza, y su fama eterna significa que ellos, pese a su mortalidad, podrán permanecer en compañía de las cosas que duran por siempre.”¹²

De este modo, la repetición está presente en la memoria, en el recuerdo de acciones que se asemejan, por su grandeza y perfección, a lo eterno e inmutable. El modelo, ahora, no es un arquetipo mítico, ni las acciones de un dios o profeta, sino la idea, el concepto inmóvil y eterno. No es propiamente que las acciones, en el caso del discurso histórico, imiten algo externo, sino que se constituyen ellas mismas en formas perennes. Si Tucídides, por ejemplo, nos cuenta

¹² *Ibidem*, p. 48.

la Guerra del Peloponeso, no se debe a que ésta haya contribuido a modelar la faz de su presente, ni a que revele las líneas ocultas de un desarrollo o proceso; nada más lejos de sus intenciones. No es casualidad que la siguiente frase se haya citado tanto:

Ésta fue [la guerra entre peloponesios y atenienses], en efecto, la mayor conmoción que haya afectado a los griegos y a buena parte de los bárbaros; alcanzó, por así decirlo, a casi toda la humanidad. Pues los acontecimientos anteriores, y los todavía más antiguos, era imposible, ciertamente, conocerlos con precisión a causa de la distancia en el tiempo; pero por los indicios a los que puedo dar crédito cuando indago lo más lejos posible, no creo que ocurriera nada importante ni en lo referente a las guerras ni en lo demás.¹³

Como puede verse, no se trata de una guerra entre muchas otras, ni de un acontecimiento cualquiera, es La Guerra y El Acontecimiento. Queda claro, también, que el concepto de historia como proceso de llegar a ser, al estilo moderno, era totalmente ajeno a la mente griega, para la cual el ser simplemente ya es y siempre ha sido.¹⁴

¹³ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, introd. y trad. de Juan José Torres Esbranch, Madrid, Editorial Gredos, 2000, libro 1, p. 11-12.

¹⁴ Por ejemplo, en Platón podemos encontrar la idea del ser eterno e inmutable, aunque todavía vinculada a la noción de un modelo ideal (Timeo, 38b-c): “Antes de que se originara el mundo, no existían los días, las noches, los meses ni los años. Por ello, planeó [el demiurgo] su generación al mismo tiempo que la composición de aquél. Éstas son todas partes del tiempo y el ‘era’ y el ‘será’ son formas devenidas del tiempo que de manera incorrecta aplicamos irreflexivamente al ser eterno. Pues decimos que era, es y será, pero según el razonamiento verdadero sólo le corresponde el ‘es’ [...] El tiempo, por tanto, nació con el universo, para que, generados simultáneamente, también desaparezcán a la vez, si en alguna ocasión tiene lugar una eventual disolución suya, y fue hecho según el modo de la naturaleza eterna para que este mundo tuviera la mayor similitud posible con el mundo ideal, pues el modelo posee el ser por toda la eternidad, mientras que éste es y será todo el tiempo completamente generado”. *Diálogos*, v. vi, Madrid, Biblioteca Básica Gredos, 2000. Sobre la relación de Platón con la cosmogonía presocrática, en particular en el Timeo, y las divergencias con Aristóteles véase: Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la sabiduría*, traducción de Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, p. 107-124.

En el caso de Heráclito, quien aparentemente escaparía a esta caracterización del ser inmutable en virtud de su concepción del movimiento continuo, es importante señalar la observación de Erich Kahler: “Para Heráclito el cambio, el movimiento, la discordia, aunque claramente realizados, eran uniformes en sí mismos, por decirlo así, significaban emergencia, retorno y reemergencia de cosas desde y hacia la misma sustancia ígnea subyacente. El movimiento estaba impregnado aún de inmutabilidad sustancial.” Véase, Erich Kahler, *¿Qué es la historia?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

Ahora bien, en contraste con estas ideas, surge el tercer y último nivel que pretendo definir. Para ello es precisa una breve recapitulación: tenemos ya, por un lado, la noción de copia de un modelo externo y, por el otro, la idea de acontecimientos significativos por sí mismos, eternos e inmortales. El nuevo elemento que se integrará a la ecuación, modificando profundamente las dos concepciones anteriores al mismo tiempo que las integra en un nuevo nivel, será la noción del movimiento rectilíneo y finito del tiempo. En efecto, los procesos de significación por distintas modalidades de repetición, tanto de los pueblos arcaicos como de los griegos y romanos de la antigüedad clásica, se encuentran montados, por decirlo así, sobre la noción, común a ambos casos, de que el movimiento del cosmos, de existir, era circular o cíclico. Obviamente, es posible encontrar por doquier la idea de un inicio del tiempo y del cosmos (todos los mitos de la creación así lo demuestran) y también múltiples creencias en torno a un final provisional, pero siempre seguido de un nuevo comienzo. Fue, sin embargo, en el interior del complejo cultural que para simplificar denominaré pensamiento bíblico,¹⁵ en donde por vez primera se apeló a la idea de proceso, de un desarrollo irrecusable en línea recta,¹⁶ al cual se vincula la significación de los aconte-

¹⁵ Para fines teóricos, este concepto, u otro similar como "religión bíblica", es preferible a "pensamiento judeocristiano", que en la literatura especializada se utiliza para denominar una realidad histórica concreta (aquellos judíos que, sin dejar de practicar la Ley, aceptaron a Jesús como el mesías). Puede decirse, desde la perspectiva de la historia de las religiones, que tanto el judaísmo como el cristianismo emanaron de una misma religión bíblica. Aunque esto último sea muy difícil de definir en términos históricos, aquí el concepto se utiliza de manera sintética, pues permite incluir dentro de él, como ingredientes de una misma tradición con muchos matices, a la religión de Israel (que con el tiempo devino en el judaísmo), a los grupos judeocristianos y a los cristianos (que podían ser o no de origen judío). Estamos hablando de un proceso que va, aproximadamente, desde el denominado periodo persa (538-325, a. C.) cuando se inició la conformación del canon de lo que posteriormente sería la Biblia rabínica, hasta finales del siglo II d. C., fecha aproximada de la fijación del canon de la Biblia cristiana. Véase Julio Trebolle Barrera, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, Trotta, 1993, p. 24-25. Y también O. E. James, *Historia de las religiones*, Madrid, Alianza Editorial, 1975, p. 143-145, en particular para la influencia del zoroastrismo en el judaísmo postexílico.

¹⁶ En términos estrictamente históricos, esta afirmación no parece tan correcta: la primera noción conocida de la consumación de los tiempos, es decir, la ruptura con la circularidad del tiempo cósmico, es mucho más antigua, y se debe al profeta iraní Zaratustra o Zoroastro, quien aparentemente vivió en algún momento entre 1400 y 1000 a. C. Sin embargo, el zoroastrismo como movimiento religioso difícilmente abandonó los límites del actual Irán, hasta su casi total desaparición con la invasión musulmana en siglo VII d. C. Su influencia, no obstante, fue profun-

cimientos humanos. No obstante, esta nueva noción no anuló a las anteriores, antes bien las integró dentro de sí.¹⁷ Al resultado de esta operación combinatoria lo he denominado “significado por repetición diacrónica o tipológica”. Explicar el funcionamiento de este nivel requiere de un desarrollo histórico un poco más detallado.

El problema del pensamiento bíblico es profundamente complejo como para intentar reseñarlo en su totalidad, amén de las dificultades técnicas que esto implicaría. Sin embargo, los estudiosos de la materia parecen coincidir en algunos puntos fundamentales que dotan al tema de cierta homogeneidad, por lo cual serán dichos puntos los que me permitirán caracterizar como una sola unidad a este nuevo nivel. Como un dato preliminar, cabe hacer una distinción básica al interior del pensamiento bíblico que, en términos muy generales, se divide en judaísmo y cristianismo. Esto es, a todas luces, una obviedad del tamaño de una catedral, pero es necesaria para una exposición correcta del problema, pues cada una de estas partes aportó elementos propios y característicos en la conformación del nivel que aquí se desarrolla. Comencemos por el judaísmo.

En primer lugar, siguiendo al teólogo suizo Hans Küng, puede decirse que una de las características distintivas del judaísmo, pese a los múltiples cambios de paradigma por los que ha transcurrido a lo largo de su historia, es que se trata de un tipo de pensamiento esencialmente histórico. Esto significa que, a diferencia de los pueblos arcaicos o de los griegos, la religión del pueblo de Israel se fundamenta, desde sus orígenes, en acontecimientos que, independientemente

da desde mucho tiempo antes de Cristo entre los judíos y, más notoriamente, entre los primeros cristianos. Sobre este punto véase la excelente monografía de Norman Cohn, “Cómo adquirió el tiempo una consumación”, en Malcolm Bull (comp.), *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 33-50.

¹⁷ Pese a que algunos de los pensadores más señeros de la cultura griega (Platón y Aristóteles, por ejemplo) llegaron a concebir la idea de un dios originario, la religión griega en su conjunto siempre fue politeísta, lo que permite explicar su enorme capacidad de adaptación a nuevos contextos como el cristianismo, en donde algunas de sus formas son todavía perceptibles (véase, E. O. James, *op. cit.*, p. 178). Julio Trebolle señala acertadamente que el judaísmo y el helenismo no son polos opuestos, sino que es posible hablar de un “judaísmo helenístico”, lo que no equivale a una simple mezcolanza o sincretismo pagano: “El judaísmo helenístico fue un primer ensayo, fructífero y doloroso a la vez, de lo que poco después tuvo desarrollo en el cristianismo: la *simbiosis entre la cultura griega y la tradición bíblica* a través de la aceptación de unos componentes y el rechazo de otros de cada una de ellas” (Trebolle, *op. cit.*, p. 13, cursivas del autor).

de su realidad fáctica, eran considerados “históricos” en un sentido muy similar al que usamos en la actualidad: se trata de acontecimientos ocurridos *dentro* del tiempo, no antes o fuera del mismo. En otras palabras, para lo que llegaría a ser la base de la “autocomprensión del futuro pueblo de Israel” una cosa está clara: la persistencia en el recuerdo, enriquecido y profundizado continuamente, de “hechos” como la liberación de la esclavitud de Egipto, o bien, y quizá más importante aún, la Alianza del Monte Sinaí: “Mediante esta Alianza, que es la señal inconfundible de una incomparable e irrevocable inclinación de Dios uno a su pueblo, Israel se diferencia claramente de las religiones politeístas mítico-naturales de su entorno.”¹⁸

Lo que este acento en los hechos históricos nos indica, más allá de la nada desdeñable presencia del monoteísmo,¹⁹ es una marcada y trascendental divergencia de fondo con los otros niveles que ya se han señalado, entre otras cosas porque el pueblo judío nunca vinculó sus orígenes como pueblo con el origen del universo, pero además, debido a que ahora los acontecimientos, en primer lugar, no sucedieron fuera del tiempo, como ya se dijo, sino en un momento específico (independientemente de si es posible fijar la fecha con precisión) y, por otra parte, porque no se trata de acciones heroicas que se recuerden como tales (es decir, como algo que se alcanzó por el esfuerzo y el mérito), sino que son vistas como un regalo, como la gracia hecha por la divinidad a los humanos.²⁰

El hombre se presenta, pues, como una especie de agente pasivo: no hizo nada para merecer la preferencia de Dios. Su camino a la

¹⁸ Hans Küng, *El judaísmo. Pasado, presente y futuro*, traducción de Víctor A. Martínez de Lopera y Gilberto Canal, Madrid, Editorial Trotta, 1993, 718 p., p. 55.

¹⁹ El monoteísmo en la religión de Israel es también un tema complicado, pero en resúmenes cuentas puede decirse que si bien no es absoluto desde sus orígenes (el monoteísmo avanzó constantemente desde el s. IX a. C. hasta su total consolidación en el s. VII a. C.), determina firmemente la totalidad de *La Biblia* rabínica en su configuración definitiva (según diversas teorías, entre el s. II a. C. y el s. II d. C.). Según el propio Küng, es posible identificar una serie de elementos comunes a las llamadas religiones abrahámicas (judaísmo, cristianismo e islamismo), el monoteísmo es uno de esos elementos, sobresaliendo también: 1) un origen y lenguaje semíticos, 2) una concepción lineal de la historia, 3) la proclamación profética y la revelación (recogida en las Sagradas Escrituras de valor normativo), y 4) una ética básica basada en el seguimiento de la voluntad divina (los diez mandamientos o su equivalente). Este es el tipo de elementos que me permiten hablar de una tradición cultural compartida bajo el rubro generalizador de pensamiento bíblico. Véase: H. Küng, *Ibidem*, p. 31-32.

²⁰ *Ibidem*, p. 53.

salvación se define claramente, siendo su deber conservar la alianza y respetar la ley, asegurando así la realización del reino de Dios en la tierra. En pocas palabras, el hombre fue elegido, no eligió. Esta peculiar relación presupone una transformación profunda en la línea del tiempo, que ha dejado de ser circular o cíclica, pues ahora lo que pasa en su interior implica, siempre, un cambio irrefutable: un pacto, una prueba, una promesa, la bendición o la ira de Dios. Cada momento de la historia del pueblo elegido se torna valioso, adquiere un cariz hasta ahora desconocido: es muestra de la voluntad divina. No hay más un tiempo profano nacido para el olvido, pues ahora todo se recuerda, todo entra en el único tiempo de Dios, y las acciones humanas podrán ser de salvación o de condena, pero siempre permanecerán en la memoria divina. El tiempo no se repite... el tiempo se cumple, se realiza. Y son, justamente, las acciones humanas las que marcan los hitos: gracias a ellas es posible observar la pauta de ese tiempo que, en su infinitud, culmina.

Pero el proceso es bastante más complicado, ya que la culminación de los tiempos adquirió la forma de una promesa postergada, dando lugar a la espera escatológica y al apocalipsis, y permitiendo también la especulación en torno a cuál sería el aspecto o cuáles las etapas que deberían cumplirse antes de la consumación de la historia. Así, es posible advertir una especie de retorno de la visión cíclica del tiempo, pero ahora montada sobre una línea recta inalterable. En palabras de Erich Kahler:

La noción judía y cristiana de la vía del hombre a la salvación creaba el *sentido como propósito* e iniciaba la unicidad del cambio, es decir la real historia del hombre. Pero de una manera peculiar la visión cíclica contribuyó a la mayor elaboración de la nueva visión: en el judaísmo helenístico la teoría de los ciclos aparece incorporada al mensaje de la salvación merced de una periodización de su progresión.²¹

Bajo esta óptica, la historia consistía en la progresiva revelación, a través de pautas o patrones ancestrales, del plan perfecto y completo que Dios tenía en mente para el futuro (*adventum*) de sus creaciones.

²¹ Kahler, *op. cit.*, p. 50.

Fue, sin embargo, con el cristianismo, y con su identificación de la persona de Jesús con el mesías, que el largo periodo de espera llegó a su fin, por lo menos para algunos. Los primeros cristianos —en especial los arameos— vivían un clima espiritual apocalíptico, lo que sólo significa que contaban con el pronto final del mundo. Pero la consumación siempre llegaba tarde a la cita y el mundo seguía como si nada. La paradoja de un final siempre aplazado, con todas las dudas que obviamente produce, fue finalmente resuelta —o mejor dicho, evitada— mucho tiempo después por San Agustín, aunque a decir verdad, con una respuesta que era más elegante que satisfactoria. Lo que aquí interesa resaltar es que esta nueva paradoja se insertó profundamente en las raíces del cristianismo, que desde sus orígenes más estrictos, es decir, casi inmediatamente después de la crucifixión, comenzó a interpretar la vida, la muerte y la resurrección de Jesús a la luz de las Sagradas Escrituras heredadas del judaísmo, buscando ahí la confirmación que el tiempo, obstinadamente, escatimaba.

En esta lucha por encontrar el significado del acontecimiento fundamental —la pasión de Cristo— nace el Nuevo Testamento bajo el signo de la tipología, que es, no sólo la forma de su escritura, sino también una de sus principales tradiciones interpretativas:

El lugar ocupado en un primer momento por el desconuelo y el desconcierto pasó a ser ocupado luego, a la luz de la experiencia pascual, por la convicción de que cuanto sucedió con Jesús debió de haber sido querido por el designio de Dios, de que Jesús “debió” recorrer ese camino por voluntad de Dios. De ello existían modelos en la Biblia hebrea: [profetas perseguidos, chivos expiatorios, etc.]

Todas estas imágenes coadyuvaron a dar de forma paulatina un significado al cruel e insensato evento de la cruz. No pretendía propagar la idea de un dios sádico y sanguinario al que sólo es posible satisfacer con víctimas humanas o el evento mítico-ritual de un dios (Dionisio) descuartizado y devuelto luego a la vida. Al contrario, había que dejar claro que lo que sucedió a Jesús no se debió a la casualidad ni carecía de sentido. Todo sucedió “según las Escrituras”: con ello se entendía al principio la totalidad de la Biblia hebrea y se quería expresar que ella, si Jesús era el Mesías, tenía que apuntar en todas sus partes a él.²²

²² Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, traducción de Víctor A. Martínez de Lapeira, Madrid, Editorial Trotta, 1997, 950 p., p. 54.

Aunque esta forma de interpretar las Sagradas Escrituras no fue inmediatamente aceptada por todos —debido en buena medida a los conflictos entre los cristianos procedentes del judaísmo y los procedentes del helenismo gentil—, a la larga terminó por imponerse.²³ Hacia finales del siglo II d. C., el cristianismo había reinterpretado y asimilado plenamente la tradición judía contenida en el Antiguo Testamento. Desde entonces, la tipología bíblica ha funcionado como uno de los principales mecanismos productores de significado en la cultura occidental; mecanismo que es además especialmente útil para dar cuenta de la cosmología que lo sustenta. Pero ¿qué es exactamente la tipología?

Ya se dijo que es una forma de escritura y un modelo de interpretación, pero esto no basta para comprender el concepto ni mucho menos su importancia. Sin embargo, por el momento sólo haremos algunos comentarios preliminares. Cuando hablamos de tipología bíblica en cualquiera de las dos modalidades mencionadas, nos estamos refiriendo a la identificación de ciertas correspondencias al interior de la Biblia, donde personas, eventos o cosas presentes en el Antiguo Testamento (los llamados tipos) prefiguran otras personas, eventos o cosas en el Nuevo Testamento (los antitipos). La característica principal de este juego de espejos es que lo reflejado siempre se presenta *sub specie historiae*. Es decir, que lo ocurrido en el Antiguo Testamento es tomado no sólo en forma metafórica o poética, sino como algo estrictamente histórico, en especial acontecimientos de carácter fundamental como el Éxodo y la Alianza del Monte Sinaí, o personajes como Adán, Noé o David, que en su conjunto anuncian y prefiguran los hechos y la persona del mesías en el Nuevo Testamento. Según el crítico estadounidense Robert E. Reiter, este énfasis en los hechos históricos distingue a la tipología de otras formas del discurso como la profecía y la alegoría, pero más importante es que la tipología permitió a los primeros cristianos completar y dar forma a su idea de la historia. El pueblo de Israel tenía claro que Dios podía participar y de hecho participaba directamente en los asuntos humanos, y que existía la promesa de un mesías redentor, que sería cumplida con un hecho histórico similar a aquellos que atesoraba su

²³ Treballe, *op. cit.*, p. 555-574.

tradición. Los cristianos, por su parte, creían que el mesías ya había llegado y en consecuencia:

[...] el Nuevo Testamento vio a la historia de Israel como la prefiguración de Dios del único evento histórico que le da sentido a todo. La historia, en el Nuevo Testamento, progresa desde los comienzos hasta Cristo, y de ahí hasta la Segunda Venida. En pocas palabras, el Nuevo Testamento tomó la historia del Viejo Testamento y la hizo parte de su propia historia de redención.²⁴

De acuerdo con Northrop Frye, la tipología es, además de una forma de discurso, un modo de pensamiento que asume y conduce hacia una teoría de la historia, o mejor dicho, hacia una teoría del proceso histórico. A través de la tipología podemos observar la confianza de los hombres en que tarde o temprano ocurrirá algo que indique cuál es el significado de la historia, confirmando con su presencia la verdad de lo pasado y actualizando así el juego dialéctico de los tipos y antitipos. Al mismo tiempo, el propio Frye hace una sugerencia acerca de la importancia de esta forma de pensamiento:

Nuestra moderna confianza en el proceso histórico, nuestra creencia en que, pese a la aparente confusión, e incluso caos, en los eventos humanos, de cualquier manera esos eventos van hacia alguna parte e indican algo, es probablemente un legado de la tipología bíblica: por lo menos yo no puedo pensar en otra fuente para esa tradición.²⁵

Con lo dicho hasta ahora, y a reserva de futuras ampliaciones, podemos ya caracterizar en sus lineamientos generales el nivel de significación por repetición diacrónica o tipológica. Puede verse con facilidad que la dialéctica de la repetición sigue presente, pero ligeramente transmutada por la naturaleza misma de los hechos que ahora incluye. Las acciones humanas se explican en este nivel como componentes de un plan único y perfecto que se desarrolla en un tiempo lineal. Pero, aunque no se trata de acciones arquetípicas o

²⁴ Robert E. Reiter, "On Biblical Typology and the Interpretation of Literature", en *College English* [An Oficial Organ of the National Council of Teacher of English], Connecticut, Wesleyan University, v. 30, n. 7, abril 1969.

²⁵ Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Nueva York y Londres, Harcourt Brace & Company, 1982, 261 p., p. 81.



heroicas, no han adquirido por ello una individualidad absoluta. Por sí mismas, han dejado de ser modelos a imitar y han perdido la eternidad esencial, pero estas cualidades siguen presentes en virtud del proceso que las abarca y explica. Es la totalidad de una trama cósmica la que les confiere su naturaleza modélica, bajo la forma de anuncios y realizaciones. El pasado otorga validez al presente y viceversa, pero no siguiendo un camino enteramente circular, pues entre lo viejo y lo nuevo media una mejoría: se ha avanzado hacia la consumación del plan divino.

No creo que sea exagerado decir que este último nivel, la significación por repetición tipológica, pervive, secularizado, hasta el mundo moderno y contemporáneo. Las ideas de progreso y evolución, sus herederas directas, que tan importantes fueron para el mundo occidental en los dos siglos que nos preceden, pese a haber sido profundamente cuestionadas, siguen modelando muchas de nuestras respuestas ante el mundo. Tal vez, si comprendemos cabalmente sus orígenes y funcionamiento profundo, podamos realizar una crítica fecunda que, sin olvidar que vivimos un mundo discontinuo y complejo, nos permita recuperar cierta unidad en las actividades humanas, tan necesaria en nuestros días.