

Rodrigo Díaz Maldonado

*El historicismo idealista:
Hegel y Collingwood. Ensayo en torno
al significado del discurso histórico*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2010

146 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 11)

ISBN 978-607-02-0879-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 6 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historicismo/idealista.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, 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, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

Dotando de significado al acontecer

“What is the meaning of it, Watson?” said Holmes, solemnly, as he laid down the paper. “What object is served by this circle of misery and violence and fear? It must tend to some end, or else our universe is ruled by chance, which is unthinkable. But what end? There is the great standing perennial problem to which human reason is as far from an answer as ever.”

Sir Arthur Conan Doyle,
The Adventures of Sherlock Holmes

El concepto de significado y las ideas a priori

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 sobre el 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 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, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar.¹

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.²

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? Por supuesto que este ensayo no pretende satisfacer tales cuestiones, pero la búsqueda sigue siendo hoy igual de perentoria que hace cien o dos mil años. Por lo tanto, comenzaré con aquello que sí está en mi poder intentar, es decir, con una tipología de las posibles respuestas para escapar a la melancolía, al horror ante el abismo de la historia.

Ahora bien, enunciar un propósito siempre es más fácil que llevarlo a cabo. Como ya dije, las respuestas son muchas, por lo cual un recuento de carácter histórico sería prácticamente inagotable. Se impone, pues, otro criterio de ordenación, de naturaleza más bien

¹ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 701 p., p. 80.

² "One cannot suppress a certain indignation when one sees men's actions on the great world-stage and finds, beside the wisdom that appears here and there among individuals, everything in the large woven together from folly, childish vanity, even from childish malice and destructiveness. In the end, one does not know what to think of the human race, so conceited in its gifts". Emmanuel Kant, *On History*, Indianapolis, Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1979, p. 12.

lógica, que permita englobar las respuestas en un grupo manejable de categorías. Lo anterior se puede lograr si mostramos, en primer lugar, cómo se configuran y cuál es la estructura de dichas respuestas, ya que, pese a que sus contenidos son múltiples, sus formas no son infinitas. Para ello, sin embargo, es necesario aclarar un poco tanto los conceptos de significado y de repetición, como la relación que creo existe entre ellos. Comencemos por el significado.

El concepto de significado es, curiosamente, bastante vago e impreciso. Resulta claramente distinto hablar del «significado» de un término o de una palabra, que del «significado» de una acción o proceso. Normalmente, podemos afirmar con cierta confianza que sabemos cuál es el significado de, por ejemplo, la palabra «epistemología», e incluso de oraciones o frases más complejas. Pero cuando hablamos de cosas como “el significado de la vida”, “el significado de la historia” o “el significado de la Conquista de México”, aunque podemos saber más o menos bien qué es lo que queremos decir, nos cuesta mucho trabajo alcanzar una definición precisa. Esto se debe, creo yo, a que afirmaciones como éstas, más que contener una información relativamente específica, como en el caso de «epistemología», encubren una pregunta. En realidad, pueden carecer por completo de un contenido, salvo el estrictamente semántico-léxico, en cuyo caso el significado muere en la enunciación, o pueden efectivamente implicar una respuesta a la pregunta por ellas planteada. Por ejemplo, para Edmundo O’Gorman, el sentido de una acción está íntimamente vinculado con su determinación ontológica, la cual surge a través de la interpretación:

lo esencial al respecto consiste en reconocer que cualquier acto, si se le considera en sí mismo, es un acontecimiento que carece de sentido, un acontecimiento del que, por lo tanto, no podemos afirmar lo que es, es decir, un acontecimiento sin ser determinado. Para que lo tenga, para que podamos afirmar lo que es, es necesario postularle una intención o propósito. En el momento en que hacemos eso, en efecto, el acto cobra sentido y podemos decir lo que es; le concedemos un ser entre otros posibles. A esto se llama una interpretación, de suerte que podemos concluir que interpretar un acto es dotarlo de un ser al postularle una intención.³

³ Edmundo O’Gorman, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 2a. ed. aumentada y corregida, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, 195 p., p. 43.

Vemos en la cita que el término «sentido» (aquí sinónimo de significado), sirve para designar una operación que, en cierta medida, involucra algo más que la mera asociación de un *signo* con su referente.⁴ En este caso, el ser mismo de las cosas es producto de una atribución de significado y no un contenido esencial o inherente. Claro que no todo el mundo piensa igual, sin embargo, por lo común es una operación de este tipo la que tienen en mente los historiadores o filósofos de la historia cuando hablan de «significado». Tal connotación del término está, pues, estrechamente relacionada con conceptos como «fin», «finalidad», «propósito», «intención», etcétera; conceptos que inmediatamente nos remiten a una esfera mayor. En otras palabras, cuando alguien dice algo como “el significado de la Conquista de México es...”, lo que está haciendo es postular un propósito o finalidad al acontecimiento en cuestión, primero, inscribiéndolo en la esfera mayor denominada “Historia de México” o “Historia Universal” y, segundo, dotándolo de un contenido específico: “...el de haber contribuido al desarrollo progresivo de la humanidad” o, si se prefiere, “...el de un injustificado genocidio”, dependiendo de las inclinaciones ideológicas del emisor. Para Arthur C. Danto, este uso del término implica que “Hemos de concebir los acontecimientos como dotados de «significado» mediante referencia a una estructura temporal más amplia de la que son componentes”, del mismo modo que concebimos los episodios de una novela o pieza literaria como inscritos en una totalidad mayor. Cabe señalar, antes de examinar con mayor cuidado esta sugerencia, que tanto Arthur C. Danto como Karl R. Popper consideran que dicha concepción —por completo válida en el caso de la literatura y de las obras de historia *convencionales*— es justamente la que produce la inviabilidad de las filosofías especulativas de la historia, pues el significado de un episodio cualquiera —histórico o ficticio— sólo puede conocerse *a posteriori*, es decir, cuando conocemos la totalidad de la que forma parte, información esta última de la que carecemos por completo cuando nos enfrentamos a la historia entendida como

⁴ Existe una amplia discusión en torno al uso de los conceptos «sentido» y «significado». En el presente trabajo se utilizan como sinónimos, es decir, como aquello que el emisor ha querido expresar, según la tradición retórica, o bien como el concepto o la idea evocada en quien percibe un signo lingüístico, según Saussure. Véase Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, 8a. ed., México, Editorial Porrúa, 1998, 520 p.

lo hacen los filósofos especulativos de la historia, a saber, como un conjunto que abarca no sólo el pasado sino la totalidad del tiempo.⁵ Más adelante nos enfrentaremos a este problema, por lo pronto avancemos un poco más por el camino apenas insinuado.

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 afuera 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*.⁶ De lo anterior no se sigue, claro está, que sea absolutamente necesario un planteamiento plenamente consciente y explícito de tales ideas. 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

⁵ Arthur C. Danto, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, traducción de Eduardo Bustos, introducción de Fina Birulés, Barcelona, Paidós, 1989, 155 p., p. 29-52.

⁶ 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. (SepSetentas, 126), p. 66-93.

importar qué tan científico pretenda ser.⁷ 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, pero un ejemplo puede dejarlo más en claro. Consideremos uno de los pocos textos que Kant dedicó a su idea de la historia.⁸ *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 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 el demostrar la validez o invalidez de las ideas *a priori*. Me interesa mostrar su presencia, o mejor aún, 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.

⁷ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, 6a. ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1956, 209 p. (Colección Austral, 151), p. 36.

⁸ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, prólogo y traducción de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 147 p., p. 39-65.

Ahora bien, existen muchos niveles en lo relacionado con las multicitadas ideas *a priori*, que pueden ser de carácter ideológico (que aquí se entiende como aquellas ideas no cuestionadas en torno a la naturaleza y conformación de la sociedad y su proyección hacia el futuro), moral (en el sentido de lo que se *crea* que está bien o está mal en un contexto determinado), estético y epistemológico. Por ejemplo, ya en el terreno de la práctica, yo puedo elegir elaborar una historia social de, por decir algo, la Revolución Mexicana. Esta elección implicará toda una serie de restricciones y obligaciones posteriores, como la selección de determinado tipo de fuentes y la delimitación temporal del tema (resultaría difícilmente aceptable una historia de este tipo que iniciara en 1910, no siendo necesariamente así en el caso de una historia política). Hasta aquí todo va bien. El problema empieza a complicarse cuando caemos en la cuenta de que mi elección original se desprende de la creencia de que es precisamente lo social aquello que es más digno de estudiarse del periodo en cuestión, pues es evidente que si no creyera esto elegiría otro tema. Y si yo soy capaz de creer tal cosa es porque considero que es la sociedad (sin importar la definición que utilice del término) la encargada de *hacer* la historia, su personaje principal. Surge así la contraposición entre la sociedad y el individuo, pues al elegir lo social estoy implícitamente rechazando las concepciones de la historia como algo que hacen los individuos (o grandes hombres o héroes, al estilo de Carlyle). Independientemente de la enorme cantidad de implicaciones éticas e incluso políticas que esto supone, es posible afirmar que semejante rechazo puede o no ser muy meditado y consciente y basarse en información y datos muy precisos, pero en última instancia es perfectamente arbitrario, al igual que la visión opuesta sobre la preponderancia de los héroes. Pues para poder elegir entre una y otra perspectivas sobre sólidas bases epistemológicas, yo tendría que conocer el significado de la historia en su conjunto, lo que me permitiría saber, sin ningún género de dudas, quién es el verdadero actor de la historia. Pero da la casualidad de que yo no cuento con semejante conocimiento, por lo que resulta que ambas perspectivas son estrictamente inconmensurables. Podría objetarse aquí que la solución radica en un punto medio que tome en cuenta tanto lo social como lo individual, evitando así todos los problemas anteriores. No obstante, una rápida reflexión sobre este punto nos

dirá que con dicha solución no se cancela la posibilidad de un tercer agente en disputa encargado de hacer la historia (Dios, por ejemplo), con lo cual el problema sigue tan lozano como al principio.

Pese a todo lo anterior, permanece sin explicar el hecho de que, efectivamente, los historiadores realizan elecciones del tipo señalado y son totalmente capaces de elaborar historias sociales, solventes y satisfactorias, de la Revolución Mexicana. La explicación de este fenómeno radica en que los historiadores, de manera imprecisa, de hecho *sí* poseen alguna idea en torno al significado total de la historia, aunque no se trate de una visión perfectamente acabada o articulada en todos sus detalles. Es más, ni siquiera tiene que ser formulada o enunciada, ni pensada conscientemente, ni muchísimo menos universalmente compartida. Es decir, cuando decido realizar una historia social es porque en el fondo yo creo que la historia en primer lugar la hacen los grupos sociales, antes que los individuos; que dicha historia tiene una cierta dirección que puede ser distinguida y trazada (progreso, retroceso, avance hacia la igualdad o hacia la desigualdad, etcétera) y que dependiendo de ese movimiento el presente se articula de tal o cual manera y el futuro será promisorio o desastroso. En otras palabras, poseo una idea del significado no sólo del pasado sino de la totalidad del tiempo. Lo anterior me vincula, por necesidad, a aquella actividad que Danto denominó filosofía especulativa de la historia, y que, como ya se dijo, él supone imposible. El error de Danto consiste en pensar que yo puedo hablar del significado de los acontecimientos pasados (la Revolución Mexicana, por ejemplo) por tratarse de hechos consumados, de los cuales conozco su principio y su final, pero olvidando que incluso la importancia o trascendencia de este tipo de acontecimientos depende, a su vez, de un contexto más amplio que, como vimos, se conforma a partir del cúmulo de creencias e ideas *a priori* del historiador. Este contexto es equivalente, si no en su forma, *sí* en cuanto a su capacidad para ordenar significativamente cadenas de acontecimientos, al concepto de historia universal. Volveremos sobre este punto más adelante, al abordar los problemas de la epistemología de Collingwood; baste por ahora con haberlo señalado.

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 ya que se basa, como todas las demás, en ideas *a priori*. La salida de 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.⁹ 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. Son, de hecho, estas ideas las que permiten que el discurso histórico sea significativo más allá que como mera estructura lingüística (con sus componentes léxicos, sintácticos y gramaticales); son, en mi opinión, las encargadas de proveer, más que ninguna otra cosa, la dimensión semántica del discurso histórico. Detengámonos, pues, en una revisión más minuciosa de este asunto tan importante; revisión que, dicho sea de paso, impone ciertas obligaciones.

En primer lugar, ahora se hace necesario hacer más explícitos, si cabe, los presupuestos teóricos que sirven de base al presente estudio, pues sin ello la tesis sobre la importancia de las tan mentadas ideas *a priori* en general, y de aquellas cuya importancia se juzga superlativa en particular y que hasta ahora no se han definido, perdería todo sustento; peor todavía: sería imposible definir dichas ideas. Pero tal vez sea mejor matar dos pájaros de un tiro. Me explico: considero, siguiendo a Hayden White, que los libros de historia son, antes que otra cosa, “estructuras verbales en forma de discurso en prosa narrativa”, y como tales poseen algunas características que son comunes a todas las estructuras verbales de

⁹ Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 18-19.

cierta complejidad, además de algunas otras que les son propias y, por decirlo así, exclusivas. De momento me conformaré con explicar las primeras características “compartidas”, pues si abordamos las llamadas “exclusivas” entraríamos de lleno al problema de la distinción entre historia y literatura, problema por demás apasionante pero que, por ahora, no conviene tratar. Pues bien, en relación con lo que sí nos ocupa, sobresale la tesis de White acerca de la naturaleza en última instancia poética de las construcciones discursivas de los historiadores en torno al pasado. Lo que nos permite comprender una historia (y aquí utilizo deliberadamente las dos acepciones de la palabra: *relato* y relato *sobre* el pasado) es nuestra capacidad de *re-conocer* que ese relato no es cualquier relato sobre cualquier cosa, sino un relato de *un tipo* en particular, independientemente de su contenido. Lo anterior es importante por la sencilla razón de que cada tipo de relato conlleva un cierto significado específico, significado que es dado por nuestra cultura. White llamó a esto, en su obra más conocida, “explicación por entramado”:

Providing the “meaning” of a story by identifying the kind of story that has been told is called explanation by emplotment. If, in the course of narrating his story, the historian provides it with the plot structure of a Tragedy, he has “explained” it in one way; if he has structured it as a Comedy, he has “explained” it in another way. Emplotment is the way by which a sequence of events fashioned into a story is gradually revealed to be a story of a particular kind.¹⁰

No se estudiará aquí el problema del entramado en los términos propuestos por White, por lo menos no directamente. Si se señala es porque estos *tipos de relato* constituyen un inmejorable ejemplo de esas ideas *a priori* de suma importancia de las que vengo hablando. En efecto, los arquetipos o *mythoi*, de la tragedia, la comedia, el romance y la sátira —siguiendo la clasificación de Frye—,¹¹ forman parte del bagaje intelectual del que echamos mano, aunque sea inconscientemente, para producir significado en lo antes disperso. Nos permiten completar pequeñas esferas de significación, dentro de las

¹⁰ Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1973, 448 p., p. 7.

¹¹ Northrop Frye, *Anatomía de la crítica*, 2a. ed., traducción de Edison Simons, Caracas, Monte Ávila, 1991, p. 175-315.

cuales lo individual, lo único y sin sentido, cobra una importancia específica, contribuye a conformar la totalidad mayor que le brinda, así, un significado. Por supuesto que se trata tan sólo de un ejemplo, pero uno excepcionalmente útil, pues apunta hacia una posible respuesta a la pregunta acerca del cómo los historiadores dotamos de significado al pasado.

Gracias a todo lo anterior, podemos concluir que el concepto de significado, tal y como lo emplearé a lo largo de este estudio, equivale al contenido del discurso histórico, lo que se entiende como el propósito, dirección, intencionalidad o pauta descrita por los acontecimientos narrados o analizados por el historiador. Ese contenido 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 filosofías especulativas de la historia. Esta distinción es sólo de grado, ya que, como he mostrado, en los dos casos se requiere de alguna noción del significado de la totalidad. Ahora bien, dicha noción se articula a partir de las ideas *a priori* del historiador, mismas que pueden ser de muchos tipos, todos ellos influyentes. Sin embargo, al parecer, cuando hablamos del discurso histórico, o de los libros de historia como estructuras verbales, encontramos que existen algunas de estas ideas de especial importancia, pues es gracias a ellas que la escritura histórica se vuelve significativa, ya que al estructurar los acontecimientos de una forma específica, permiten a los lectores re-conocer pautas, motivos o patrones, presentes en — y provistos por — su cultura. Pero lo que aquí me preocupa no es tanto *qué* es el significado, sino *cómo* se produce. Y para averiguar esto último es preciso cierto giro en la argumentación.

El concepto de repetición y la construcción del significado

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, sino es a través de analogías con lo ya conocido. No se necesita ni demasiada epistemología ni demasiada psicología para sustentar esta afirmación. Pido al lector que intente imaginar

un objeto totalmente original, cuya textura, forma y color sean absolutamente novedosas, nunca antes vistas, olidas o sentidas. Si tras unos cuantos esfuerzos no renunció, y el lector posee ya algo así como una imagen de su objeto novedoso en mente, una rápida mirada lo convencerá de que su objeto no es tan original como cree. Si se le pide que describa el objeto, incluso para sí mismo, responderá con afirmaciones del tipo “es como verde, tirando a rojo”, “su textura es como metálica, o más bien terrosa”, “y su forma es la de una cruz de máquina con vegetal”. Todo lo cual sólo constituye una mezcla exótica de elementos *previamente* conocidos. Lo mismo acontecerá si se le pide a alguien que describa un objeto “real” que nunca ha visto. Tómese por ejemplo el caso de los conquistadores españoles y sus descripciones de lo visto en el Nuevo Mundo: la gran mayoría, sino 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 irreplicable 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. Gracias a él, pienso, es posible formular una tipología de los mecanismos de producción de significado. Veamos cómo.

Primeramente, cabe distinguir dos dimensiones en cuanto al papel del concepto de repetición en el pensamiento histórico: la epistemológica, que es de la que he venido hablando hasta aquí, y la semántica. Por lo que respecta a su dimensión epistemológica, puede decirse además que, aun sin abordar directamente el problema de si el discurso histórico es o no una forma de conocimiento según los parámetros de la modernidad, e independientemente del tipo de relación que el discurso establezca o crea establecer con el pasado, es un hecho que siempre se articula, sin importar la época en que se presente, sobre la base de cierta pretendida adecuación con el pasado. Paul Ricoeur, aunque dirigiendo su afirmación a la historiografía contemporánea, denomina a esta característica como “el estatuto crítico de la historia como búsqueda de la objetividad”,¹² y la considera como un rasgo distintivo de las obras históricas en con-

¹² Paul Ricoeur, *Tiempo y narración I*, traducción de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 1995, p. 291-292.

traposición con las literarias. Sin seguir el resto de la argumentación de Ricoeur, es posible afirmar que, por lo común, el discurso histórico pretende interpretar, retratar, representar, explicar, comprender, significar, exaltar, sublimar, deificar, etcétera, algo que no es él mismo, algo que le sirve de modelo: el pasado.¹³ En otras palabras, el discurso histórico puede entablar diversos tipos de relaciones con el pasado, puede presentarse como una copia de ese pasado, como una reconstrucción o interpretación constructiva, o como se quiera, pero siempre hablará sobre el pasado y asegurará tener algún tipo de relación de concordancia con él. Lo anterior vincula al discurso histórico con una forma específica del concepto de repetición, para cuya definición me apoyo en J. Hillis Miller.

De acuerdo con este crítico norteamericano, quien a su vez se basa en Gilles Deleuze, existen dos teorías, esencialmente opuestas aunque complementarias, en torno a la repetición. La primera de ellas, que es la que aquí nos interesa, es denominada modo “platónico” de repetición y se basa en la creencia de que existe un sólido modelo arquetípico, una identidad esencial y primigenia a partir de la cual las cosas se asemejan o difieren entre sí (“seul ce qui se ressemble diffère”, en palabras de Deleuze). La segunda teoría, el modo “nietzscheano”, se fundamenta en la creencia contraria acerca de una disparidad de fondo, igualmente esencial, a partir de la cual es posible identificar diferencias o similitudes (“seules les différences se ressemblent”):

The first exactly defines the world of copies or of representations; it establishes the world as icon. The second, against the first, defines the world of simulacra. It presents the world itself as phantasm.¹⁴

¹³ Esto es válido incluso para aquellas perspectivas que ven al pasado como un elemento ideal existiendo en el presente, pues incluso esa parte del presente puede ser, siguiendo ciertas reglas, aislada, identificada y caracterizada, convirtiéndose así en el modelo del discurso histórico. Pienso aquí en Collingwood, pero también en un caso más extremo: Paul Ricoeur. Pues aunque el pasado sólo exista como cuasimundo, es decir como un universo imaginario sólo presente en los textos que hablan de él, *sigue siendo un cuasimundo específico*, que pese a compartir el mismo estatuto ontológico que el cuasimundo de la literatura, no se confunde con ésta, sirviendo, así, como un modelo para un tipo de discurso específico: el discurso histórico. Véase Paul Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, en *Historia y narratividad*, traducción de Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Barcelona, Paidós, 1999, p. 63.

¹⁴ Gilles Deleuze, citado en J. Hillis Miller, *Fiction and repetition. Seven English Novels*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1988, 250 p., p. 5-6.

De momento no pienso ocuparme del segundo modo de repetición, pues por lo general no se trata de una presuposición presente en el pensamiento histórico. El primero modo, el llamado “platónico”, es, al establecer la posibilidad misma de la adecuación de lo que dice el discurso con un modelo externo (el pasado), un principio fundamental para cualquier tipo de *re-presentación* histórica, mismo que llamaré, de ahora en adelante, *principio de concordancia del conocimiento histórico*. Este principio constituye, ni más ni menos, una idea *a priori* primordial, presente en todo aquello que pueda entrar en la definición del concepto de historia propuesta por J. Huizinga (la más concisa y a la vez más inclusiva que conozco): “Historia es la forma espiritual en que una cultura se rinde cuentas de su pasado”.¹⁵

Dicho en términos simples: cada vez que se habla sobre el pasado (salvo en el caso de que se mienta deliberadamente), cualquiera que lo haga, sin importar en qué sentido, en el fondo cree que su discurso guarda cierta correspondencia con su objeto (entiéndase aquí objeto como el referente de ese discurso). Lo anterior es válido hasta en los casos de perspectivismo o relativismo más acusados, pues a lo más se limitan a negar la posibilidad de *comprobar* que determinada concordancia sea la verdadera o la única, pero no niegan la existencia del referente ni que exista la posibilidad de que la concordancia planteada sea verdadera, aunque relativa. Por lo que respecta a las perspectivas que niegan la existencia del objeto del discurso histórico, es decir, del pasado, o que niegan la posibilidad de cualquier tipo de verdad, por muy relativa que ésta sea, en esos casos digo, no existe propiamente discurso histórico en absoluto, por lo cual pueden quedar, sin desdoro alguno, al margen de este estudio.

Ahora bien, sobre la base del principio de concordancia se levantan distintas posibilidades semánticas del concepto de repetición. Esto simplemente quiere decir que la repetición puede usarse para producir significados. Lo anterior no debe extrañarnos, ya que si el discurso histórico se sustenta sobre una epistemología basada en el principio de concordancia (que es una forma de repetición), resulta natural que por lo menos algunas de sus producciones estructuren y den forma a los acontecimientos de que hablan a través de

¹⁵ Johan Huizinga, *El concepto de la historia y otros ensayos*, traducción de Wenceslao Roca, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, 452 p., p. 95.

algún tipo de repetición. Aunque lo parezca, la afirmación anterior no es del todo tautológica, pero para despejarla hace falta mostrar cómo es que la repetición puede producir significados y cuáles son las formas en que —según creo— se presenta este fenómeno. Supongo que lo mejor que se puede hacer en este punto es enseñar con un ejemplo, tomado para ello una cita de Sören Kierkegaard:

The dialectic of repetition is easy, for that which is repeated has been —otherwise it could not be repeated— but the very fact that it has been makes the repetition into something new. When the Greeks said that all knowing is recollecting, they said that all existence, which is, has been; when one says that life is a repetition, one says: actuality, which has been, now comes into existence. If one does not have the category of recollection or of repetition, all life dissolves into an empty, meaningless noise.¹⁶

Podemos ver que, para este autor, el concepto de repetición no sólo salva a la vida de disolverse en un “ruido sin sentido”, sino que también constituye, por lo mismo, el mejor remedio contra la melancolía. En *Repetition*, un joven enamorado —especie de Doryan Gray depresivo— sucumbe ante la melancolía al ser incapaz de apreciar la novedad en la repetición. La repetición no es, por tanto, un movimiento enteramente circular. Más bien implica, en un juego dialéctico, cambio y permanencia: “which has been, now comes into existence”. De manera inversa, aquello que *es* (la vida en este caso) adquiere significado gracias a lo que ha sido. Puede ser que estas apreciaciones de Kierkegaard tengan, para muchos, un fuerte sabor a metafísica, demasiado en todo caso para los paladares posmodernos, pero nótese que el conocimiento histórico, para existir, se construye siempre sobre la base de ciertos principios que pueden ser denominados metafísicos, aunque con el tiempo se les disimule bajo los ropajes de una epistemología empírica, apegada a la descripción de los “hechos” y sin pretensiones teleológicas de ningún tipo. La repetición, pues, es capaz de dotar de significado al acontecer ya que señala una semejanza de fondo, más o menos directa, de las acciones que conforman tal acontecer con otra cosa,

¹⁶ Sören Kierkegaard, *Fear and trembling/Repetition*, edición y traducción de Howard V. Hong, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1983, 420 p. (Kierkegaard’s writings, IV), p. 149.

es decir, con otras acciones, con modelos arquetípicos, con ideas inmutables, revelaciones divinas o con patrones lógicos, todas cosas cuyo significado se supone conocido. En otras palabras, 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 acontecimientos 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 determinado 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.

Repetición y significado: tres modalidades

Debido a lo anterior, 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.¹⁷

Sostengo, además, que ellos constituyen el antecedente indispensable para poder abordar y comprender mejor la forma de producción de significado que creo haber identificado en el pensamien-

¹⁷ 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*, Londres, MacGibbon & Kee, 1959, 433 p., p. 312-316.

to de Hegel en torno a la historia, y que será el tema del siguiente capítulo. Soy plenamente consciente 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 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 adquirían realidad plena, significado, precisamente cuando pierden su carácter de hechos únicos e irrepetibles:

Now let us turn to human acts — those, of course, which do not arise from pure automatism. Their meaning, their value, are not connected with their crude physical datum but with their property of reproducing a primordial act, of repeating a mythical example. Nutrition is not a simple physiological operation; it renews a communion. Marriage and the collective orgy echo mythical prototypes; they are repeated because they were consecrated in the beginning (“in those days”, *in illo tempore, ab origine*) by gods, ancestors, or heroes.¹⁸

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, *illo tempore*, asegurando con ello el nacimiento de un nuevo ciclo.

¹⁸ Mircea Eliade, *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, traducción de Willard R. Trask, Nueva York, Harper Torchbooks, 1959, 176 p., p. 4.

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 donde 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. 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 presentarán diversas variaciones de este mismo fenómeno a lo largo de la historia, aunque cambie el modelo proveedor de significado. Por supuesto que explicar cabalmente las razones de ese 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*,¹⁹ salvo algunas excepciones, los griegos creían firmemente que para que pudiera haber conocimiento (επιστημη, en oposición a δοξα, 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 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. Si bien nunca se logró dar razón de esta violenta περιπετεια, 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. Era algo mucho más importante y trascendental: las acciones heroicas. ¿Qué significa esto?

De acuerdo con Hannah Arendt, fue Heródoto 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:

¹⁹ Collingwood, *Idea de la historia*, traducción Jorge Hernández y Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, 323 p., p. 26-39.

The paradox is that, on the one hand, everything was seen and measured against the background of the things that are forever, while, on the other, true human greatness was understood, at least by the pre-Platonic Greeks, to reside in deeds and words, and was rather represented by Achilles, “the doer of great deeds and the speaker of great words”, than by the maker and fabricator, even the poet and writer. This paradox, that greatness was understood in terms of permanence while human greatness was seen in precisely the most futile and least lasting activities of men, has haunted Greek poetry and historiography as it has perturbed the quiet of the philosophers.²⁰

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 íntima conexión entre los conceptos de historia y naturaleza, misma que buena parte del pensamiento filosófico posterior se esforzó 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 era el individuo por sí mismo, ni el conjunto de su vida individual completa, sino aquellas acciones que producían inmortalidad

²⁰ Hannah Arendt, *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*, Nueva York, The Viking Press, 1969, p. 45-46.

o que eran, gracias a la memoria y la escritura, inmortales por sí mismas: "History receives into its remembrance those mortals who through deed and word have proved themselves worthy of nature, and their everlasting fame means that they, despite their mortality, may remain in the company of the things that last forever."²¹

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 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 [la guerra entre peloponesios y atenienses], fue 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.²²

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.²³

²¹ *Ibid.*, p. 48.

²² Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, introducción y traducción de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Editorial Gredos, 2000, libro I, p. 11-12.

²³ 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,

Ahora bien, en contraste con estas ideas, surge el tercer y último nivel que pretendo definir. Para ello es necesaria 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,²⁴ en donde por

para que, generados simultáneamente, también desaparezcan 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.

²⁴ Para fines teóricos, este concepto, u otro similar como "religión bíblica", es preferible a "pensamiento judeo-cristiano", 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 judeo-cristianos 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

vez primera se apeló a la idea de proceso, de un desarrollo irrecusable en línea recta,²⁵ al cual se vincula la significación de los acontecimientos humanos. No obstante, esta nueva noción no anuló a las anteriores, antes bien las integró dentro de sí.²⁶ 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 esos puntos los que me permitirán caracterizar como una sola unidad a este nuevo nivel. Como un dato preeliminar, 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

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; 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.

²⁵ 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 profunda 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.

²⁶ 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 mezcla 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).

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 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.”²⁷

Lo que este acento en los hechos históricos nos indica, más allá de la nada desdeñable presencia del monoteísmo,²⁸ 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

²⁷ 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.

²⁸ 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 Sagradas Escrituras de valor normativo) y, 4) una ética básica basada en el seguimiento de la voluntad divina (los diez mandamientos o su equivalente). Éste es el tipo de elementos que me permiten hablar de una tradición cultural compartida bajo el rubro generalizador de pensamiento bíblico. Véase: H. Küng, *Ibid.*, p. 31-32.

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.²⁹

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

²⁹ *Ibid.*, p. 53.

helenístico la teoría de los ciclos aparece incorporada al mensaje de la salvación merced de una periodización de su progresión.³⁰

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. Fue, sin embargo, con el cristianismo, y con su identificación de la persona de Jesús con el Mesías, que el largo periodo de espera tocó 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 – por San Agustín, aunque mucho tiempo después y, 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, etcétera].

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

³⁰ Kahler, *op. cit.*, p. 50.

(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.³¹

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.³² 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. En el siguiente capítulo se explorará más ampliamente la estructura de la tipología, pero de momento es necesario hacer 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

³¹ Hans Küng, *El cristianismo. Esencia e historia*, traducción de Víctor A. Martínez de Lopera, Madrid, Editorial Trotta, 1997, 950 p., p. 54.

³² Trebelle, *op. cit.*, p. 555-574.

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

[...] the New Testament looks upon Israel's history as God's prefiguration of the one historical event that gives everything its meaning. History, in the New Testament view, progresses from the beginnings toward Christ and thence toward the Second Coming. The New Testament, in short, took over Old Testament history and made it part of its own redemptive history.³³

De acuerdo con 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, que será, precisamente, el terreno a explorar en el próximo capítulo:

Our modern confidence in historical process, our belief that despite apparent confusion, even chaos, in human events, nevertheless those events are going somewhere and indicating something, is probably a legacy of Biblical typology: at least I can think of no other source for its tradition.³⁴

Con lo dicho hasta ahora, y a reserva de futuras ampliaciones, podemos ya caracterizar en sus lineamientos generales al nivel de

³³ 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], Middletown, Connecticut, Wesleyan University, v. 30, núm. 7, abril 1969.

³⁴ Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Nueva York y Londres, Harcourt Brace & Company, 1982, 261 p., p. 81.

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 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.

UNAM - IIH