

Unas notas sobre la idea de Historia y el pensamiento de Ortega

En el primer capítulo de su bien conocido *Curso de Historia del Derecho* (1985), José Antonio Escudero dedica cuatro apretadas páginas a exponer el conjunto de categorías que afectan a la comprensión de los problemas con que se encuentra quien se pregunte sobre el ser y el sentido de cualquier tipo de historia. Es evidente que la tarea que se propone el profesor Escudero en ese texto no es precisamente la de discutir a fondo esa clase de cuestiones, puesto que el objetivo de su libro es muy otro; pero allí se alude, sin embargo, con precisión y brillantez, a alguno de los problemas más peliagudos en esta clase de temas. Al repasar la obra de Escudero para tratar de encontrar un aspecto en que yo pudiera contribuir modestamente al muy merecido homenaje al gran historiador y maestro me ha parecido que podía ser precisamente este el que me diera pie para unirme sin excesivo desdoro al número de sus colegas, discípulos y amigos. Estoy seguro que la guía orteguiana que he escogido para hacerlo le resultará también grata y cercana.

Comenzaré curándome en salud con unas palabras de Aristóteles¹ quien, a propósito de un tema de apariencia aún más árida, las relaciones entre sustancias y entidades como el número, la forma y otras de ese tipo, declaró paladinamente que “respecto a estos temas, no sólo es difícil alcanzar la verdad sino que ni siquiera es fácil presentar con claridad las dificultades”, palabras que pueden aplicarse sin enmienda a la cuestión que aquí pretendo suscitar. Preguntarse por la Historia es preguntarse, tal vez, por demasiadas cosas, por un exceso de problemas cuyas relaciones, además, no siempre son claramente advertidas. La palabra historia, incluso en su uso académico, ha llegado a soportar un conjunto demasiado amplio de significados cuyas relaciones lógicas son suficientemente enrevesadas, si es que uno quiere dedicarse a comprobarlo, porque hay, evidentemente, muchas clases de historia y cada una tiene, además, sus historias, unas propias y otras no tanto.

1 Metafísica B, 996a 15-17

Defendiendo el carácter intrínsecamente dual (histórico y jurídico) de la Historia del Derecho, Escudero afirma que “la *historia general* no es otra cosa que un ente de razón”² lo que me parece que hay que entender, sobre todo, en el sentido de que si hay algún campo en el que nuestro conocimiento está severamente limitado es precisamente el de la historia. Cuando me enfrenté con esa afirmación, por lo demás extremadamente razonable y ajustada, me vino a la mente una cierta contraposición entre esas palabras y una de esas luminosas aseveraciones de Ortega³ que me sedujo desde que topé con ella hace ya muchos más años de los que me gustaría que hiciese. En su *Entorno a Galileo* (V, 140) dice Ortega⁴ que “la historia no se puede contar más que entera”, lo que, desde luego, suena como una cierta desautorización del valor de las historias supuestamente parciales (digamos que en el tiempo y/o en el espacio) y podría tomarse como una incitación un tanto arriesgada a la desmesura y a la generalización. Trataré de coger el hilo de esta discrepancia, aparente o no, para adentrarnos en la cuestión propuesta. Para empezar, la afirmación orteguiana es casi tautológica en una primera lectura, porque, como es obvio, una historia que no se contase entera sería una historia manipulada, falsa. Este primer significado de la proposición orteguiana la refiere al plano de la historia narrada y reclama para ella el requisito de unidad de sentido que tiene que estar presente en cualquier clase de narración o de argumentación; pero la proposición orteguiana no afecta sólo a ese aspecto lógico de la narración, sino que alcanza también a la unidad o unicidad objetiva de aquello de que se ocupa. Para Ortega, y seguramente no solo para él, la naturaleza del discurso histórico depende de una determinada interpretación del pasado y, en último término, de una metafísica, de su teoría de la vida humana.

Ortega fue uno de los pensadores que hizo su reflexión sobre la historia partiendo de suponer

² Escudero cita a este propósito la afirmación de Pierre Vilar (1976, 18) de que una *historia total* no sea sino “literatura vaga que trataría de hablar de todo a propósito de todo”.

³ Citaré a Ortega a partir de la clásica edición de sus Obras que, como se sabe ha sido azarosa. Para simplificar las referencias se harán únicamente al tomo y a la página omitiendo la fecha concreta de edición porque hasta 1983 no se pudo contar con una edición completa y los ejemplares de que dispongo corresponden a diversas reimpresiones lo que podría dar lugar a equívocos de quienes no estén familiarizados con los detalles de la edición orteguiana y porque, en otro sentido, puesto que afortunadamente, se respetó siempre la composición y la paginación de los distintos tomos, la fecha de edición de cada cual es relativamente irrelevante. Cuando se considere necesario, se aclarará el título de la primera edición del texto orteguiano.

⁴ En otros muchos lugares Ortega repite esa misma idea, por ejemplo en esta misma obra (V, 95) o en un discurso pronunciado en 1939 en la Institución cultural española de Buenos Aires (VI, 237), donde llega a decir que “Hablando en puridad: no hay más historia plenamente tal que la historia universal: todas las

una cierta analogía entre el transcurrir histórico y ciertas condiciones y propiedades básicas de la vida tal como los estudia la biología pero también tal como los considera un cierto sentido común⁵. La idea de los estadios comtianos se nutría ya de una cierta manera de entender las etapas de la vida humana y, en esa misma línea, Ortega estaba convencido de que, más allá de la idea de que (III, 145) “todo influye en todo” que le parece (III, 146) “una vaga ponderación mística, que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro”, ocurre que (III, 146) “el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos” de modo que existe una (III, 146) “sensación radical ante la vida” y que comprender una época es, sobre todo, definir y detectar ese fenómeno primario que caracteriza de manera radical las cualidades de una época, aunque esa tarea exija, a un tiempo, un cierto conocimiento del conjunto de la historia en que se enmarca porque, según repite Ortega (V, 95)⁶, “no se puede entender rigurosamente una época si no se entienden todas las demás”.

En cualquier caso, trataré de hacer ver que Ortega fue, sobre todo, un *objetivista* estricto en lo que respecta a la historia, como, a mi entender, lo dejan traslucir las numerosas metáforas (también no biológicas) que empleo al respecto en diversas épocas⁷. Su objetivismo, sin embargo, cabalga en un equilibrio inestable entre las exigencias de una postulada objetividad de los *hechos* (de la *res gestae* a que el historiador debe someterse) y las de una objetividad pretendida como objetivo de la narración que el historiador acomete, del saber histórico⁸, pero en Ortega siempre pasa que (VI, 43) “este sistematismo *rerum gestarum* reobra y se potencia en la historia como *cognitio rerum gestarum*.” Así, Ortega

demás son miembros amputados y descuartizamientos”.

5 Son abundantes las declaraciones orteguianas al respecto, por ejemplo (III, 147): “Como todas las demás disciplinas biológicas, tiene la historia un departamento destinado a los monstruos: una teratología”. En un pasaje de *La rebelión de las masas* (IV, 160) afirma: “la realidad histórica es, antes que eso y más hondo que eso, un puro afán de vivir, una potencia parecida a las cósmicas; no la misma, pero sí hermana de la que inquieta al mar, fecundiza a la fiera, pone flor en el árbol, hace temblar a la estrella”.

6 En su *En torno a Galileo*, Ortega amplifica esta idea en otros pasajes de su obra, por ejemplo (V, 187): “De aquí que tomando las cosas en todo su rigor no se puede entender ni un segundo de la vida de un hombre si no se entiende la historia universal”.

7 Por ejemplo, en su prólogo a la *Historia de la Filosofía* de Émile Bréhier decía Ortega (VI, 380) que “nos falta lo principal: la geotécnica de la gran cordillera filosófica”.

8 Abundan los pasajes de la obra orteguiana en que está presente esa duplicidad de sentidos de su idea de la historia; por ejemplo (V, 140): “mi concepción de la historia en general como ciencia y en su concreto

puede hablar, al tiempo que evoca la “anatomía precisa” de una época de que la tarea del historiador es un intento de reviviscencia, un traer de nuevo a la vida lo que la vida ya no es, el pasado de lo que fue, menester que difícilmente podríamos describir como un trato objetivo con realidades bien delimitadas. Consciente de esta dificultad, de la tensión entre esa supuesta anatomía precisa de las cosas y la artificiosidad y *subjetividad* de cualquier relato (de su escritura y de su lectura), Ortega demanda la invención de una nueva disciplina de carácter *metahistórico* (III, 149), “la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica”, una disciplina que podemos considerar como la obra que finalmente no consiguió acabar el maestro madrileño.

Según la interpretación de Ferrater Mora (1958), sin embargo, Ortega fue objetivista únicamente en una primera etapa, entre 1902 y 1910, antes de adoptar su pensamiento de madurez que debería ser descrito, más propiamente, como perspectivismo, en una primera fase, y como raciovitalismo posteriormente. El objetivismo se debería, sobre todo, a la herencia alemana de Ortega, mientras que perspectivismo y raciovitalismo representarían mejor el pensamiento más maduro y original del filósofo. La peculiaridad del pensamiento orteguiano residiría en que la idea de razón vital funciona, a la vez, como una guía en el sistema de la realidad y como la propia realidad del hombre que se guía a sí misma en el panorama de la vida, en el universo.

La vida, según repitió en numerosas ocasiones Ortega, es problema, naufragio y drama y en medio de esa situación inestable y peligrosa el hombre trata de salvarse creando un universo de significados, buscando un sentido, edificando una cultura. El método adecuado para dar cuenta de esa forma radical de realidad que es la vida no es el de la razón pura (que no deja de ser, a su modo, también una invención) sino el de la narración (como lo hace la historia y lo debe hacer la misma filosofía). La filosofía misma surge como una salida frente a esa situación dramática, de modo que es algo que no depende tan solo de la condición natural o intelectual del hombre, como podía pensar Aristóteles, sino de su situación histórica, de su sentimiento de pérdida. Sin llevar la contraria al análisis de Ferrater, el objetivismo que aquí se afirma de Ortega no se refiere a una supuesta superioridad

desarrollo como realidad histórica acontecida, se parece muy poco a la tradicional”.

de cierto tipo de realidades ideales sobre las dudas y vacilaciones de la conciencia humana, sino al hecho mismo de que la búsqueda humana de sentido se apoya en propiedades perfectamente objetivas de la vida, esas realidades que la razón vital puede comprender y manejar y en las que el hombre se apoya firmemente para desarrollar su vida y que son las que hacen que, en el plano del análisis o en el de la narración (VI, 43), “nada pueda estar verdaderamente claro en historia mientras no está toda ella clara”.

Para Ortega, en último término, la objetividad de la historia deriva de que la vida humana no es algo enteramente informe, sino que tiene una estructura, un fin y un sentido. Dicho con sus propias palabras (VI, 44), “la historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le suele atribuir, como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy”. Desde este punto de vista, Ortega, pese a su admiración por Dilthey, representa una inversión de la gran marea hegeliana, representa un nuevo reconocimiento de los derechos de la naturaleza (sobre todo de la naturaleza de la vida) en el reino del espíritu, unos derechos que en la atmósfera hegeliana estaban severamente sojuzgados. El lector podrá recordar inmediatamente para desmentirme la afirmación orteguiana (V, 495) de que el hombre no tiene naturaleza, sino que lo que propiamente tiene es precisamente historia⁹. Pues bien, esta historia que según Ortega nos hace humanos tiene tanto o más que ver con la biología y con la naturaleza¹⁰ de la vida que con la libertad del espíritu en su fantástica carrera por someter supuestamente a la realidad al reinado de la razón, entre otras cosas porque, aunque solo sea en el plano del lenguaje, Ortega siempre asocia *vida* e *historia* con *realidad* mientras que el *espíritu* fue frecuentemente para él un término inequívocamente especulativo, una cierta teoría o manera de pensar sobre la realidad de la vida. Por eso defiende Ortega, por ejemplo, que

⁹Una afirmación que se encuentra también en otros muchos lugares, y que, ya en sus últimos años, repite en la Conferencia sobre “Pasado y porvenir para el hombre actual” que pronunció en 1951 en las Rencontres internationales de Ginebra (IX, 646): “El hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura”.

¹⁰Aunque no pueda afirmarlo con toda certeza, me parece que el desdén de Ortega por la idea o el término de *naturaleza* es cosa de sus primeros años y se debe, sobre todo, al posible abuso de ese concepto, por parte de filosofías que Ortega deseaba vehementemente postergar. Así dice, por ejemplo (I, 56): “La naturaleza murió hace muchas centurias envenenada por un silogismo”.

(IV, 145) “es falso decir que la historia no es previsible” o que (VI, 43) “la historia es un sistema – el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única”.

Según Löwith (1997, 391), “los discípulos y sucesores de Hegel, convirtieron su metafísica del espíritu en una ciencia histórica del espíritu y rebajaron el saber histórico de lo verdadero a una simple *comprensión* histórica de lo que es en cada caso cambiante. La consecuencia es el historicismo, un pensamiento histórico sin criterio para el cual sólo existen el acontecer, la historia, los destinos. Hasta la "comprensión" es un acontecer y la verdad, un acontecer de la verdad en analogía con la tesis existencial de que es una *verité a faire*”. Los discípulos de Hegel a que se refiere Löwith fueron Erdmann, Zeller, Fischer y, sobre todo, Dilthey. Fue este último quien convirtió a la historia en una especie de juicio universal, una inspiración que también aparece en el Gadamer que llega a defender los prejuicios contra los que se levanta la Ilustración, pues cada prejuicio también contiene una verdad histórica. Así la conciencia universal se refugia en el lenguaje que media entre nosotros y las cosas y podemos comprender muy bien, por ejemplo, la historia espiritual que nos lleva de Parménides a Heidegger, pero al precio de olvidarnos de cualquier distinción entre lo verdadero y lo falso. Löwith llama la atención sobre lo curioso que resulta que Aristóteles, del que se podría decir que meditó sobre todo, no cayera en la cuenta de lo importante que es la *historia*: los griegos se preguntaban sobre el logos del cosmos y así como Hegel creyó ver en Napoleón la encarnación del espíritu universal sería completamente absurdo preguntarse si Aristóteles vio en Alejandro el espíritu del cosmos. Löwith ve, a mi modo de ver con acierto, el desastre de la filosofía en el apartarse del modelo de interés por la verdad propio de la física o de la matemática pues evita la confusión de la filosofía con la historia o la literatura. En efecto, como dice Löwith (1997, 393), “ninguna persona razonable negará que la física y la metafísica tengan sus predecesores y sucesores y por tanto, una historia; pero algo muy distinto es afirmar que son históricas”.

Hay progreso hacia la verdad y no mero cambio, al menos en las ciencias y ese progreso era el que interesaba a Ortega, un progreso que no podría conseguirse de no quedar claras las reglas básicas que la naturaleza misma de la vida humana como vida histórica impone a cualquier intento de narrar o analizar la historia mediante un imperativo de objetividad. Ahora bien, ¿de

qué objetividad se trata?

A nuestro modo de ver, el fondo del pensamiento de Ortega se encuentra en una tesitura muy similar a la que asume Löwith, porque nuestro filósofo trata de recuperar para la historia y la comprensión de la vida humana el tipo de seriedad que caracteriza a la ciencia, la preocupación por la verdad; Ortega no está dispuesto a asumir la pérdida del valor de la filosofía como auténtico saber, puesto que (III, 145) “lo que más importa a un sistema científico es que sea verdadero”. Por lo demás, aunque sea claro que, volviendo a Löwith, "ciencia" no significa lo mismo que "episteme", no es menos cierto que el saber de Galileo sobre caída de graves es mejor que el griego.

En realidad, las dificultades de una disciplina como la historia nacen de lo difícil que resulta superar las carencias ontológicas, si se me permite la expresión, de su objeto más propio, del pasado, de lo que ya no es. En estos tiempos en que se ha llegado a imponer una expresión tan absurda como *memoria histórica* podemos caer con facilidad en la cuenta de las dificultades adicionales que provienen del otro lado del angosto estrecho por el que ha de navegar el historiador, de la voluntad de contar una historia amaestrada, a gusto de los propósitos de quienes la promueven. Esa cualidad de la supuesta memoria histórica sería motivo suficiente para arrojar de manera definitiva esa clase de engendros del ámbito del saber porque nada puede llegar a saber quien parte de que ya sabe, porque nadie que no esté dispuesto a que la verdad le desmienta es capaz de hacer avanzar ni un milímetro el frente del conocimiento en cualquiera de sus facetas. Entre la voluntad de poder para reconstruir el pasado y su ausencia como tal, el historiador tiene que ir forjando compromisos de objetividad nada fáciles de cerrar. Hagamos una cierta enumeración de esas dificultades provenientes de ambas orillas. En primer lugar, toda historia es problemática desde el momento en que su ontología propia nos impone el trato con algo que, como mínimo, ya no es, que ya no está plenamente a nuestra disposición. En segundo lugar, existe el problema de que la historicidad de la historia escrita es intrínseca, cosa que no pasa del mismo modo con las ciencias naturales, es decir que toda historia que se escribe pasa a formar parte de manera particularmente significativa de la historia real y le añade problematismo a ésta. En tercer lugar, el pasado mismo no está quieto, sino que crece y cambia y, por último, la ciencia en general, y en especial, las ciencias que

dependen esencialmente de lenguaje no formalizables, no pueden considerarse tampoco un puro reflejo del momento en que se escribieron. Analizaremos brevemente este conjunto de dificultades.

Con el pasado nos pasa, en cierto modo, algo similar a lo que ocurre con esos relatos de quienes pretenden convencernos de que han estado muertos y, en ese estado, han visto cierta clase de cosas; cualquier persona avisada deduce que hay una contradicción de base en esos relatos porque nadie puede estar muerto y dejar de estarlo para contar cómo ha sido la cosa. Del mismo modo que hay una frontera lógica, y a la vez natural, que impide la vuelta de la muerte a la vida, existe también una doble frontera que nos aparta fatalmente del pasado. Para empezar, la frontera lógica y/o ontológica a la que ya hemos aludido, es decir el pasado ya no es sino en la forma debilitada de memoria, de vestigio; el paso de lo que *es ahora* a un *haber sido antes* rompe nuestros vínculos ordinarios con las cosas y los acontecimientos que han sido presentes y los coloca en un reino inaccesible e inasible respecto del que resulta presuntuoso suponer que podemos hacer descripciones puesto que lo que, si acaso, le conviene es alguna forma modesta de conjetura.

El paso del tiempo es de naturaleza tal que nos condena a vivir en un presente sin duración y a consumir de seguido nuestro escaso futuro, pero siempre de tal modo que el pasado permanece eternamente ajeno a nosotros. Ortega era muy consciente de esa dificultad ontológica del pasado y su manera de sortearla es hacer del pasado una cierta forma de presente (VI, 44): “No hay *actio in distans*. El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo –se entiende, mi vida”. Ortega evita el problema que plantea la irrealidad del pasado trayendo el pasado al presente, mostrando lo que no se ha ido del todo porque queda en forma de un presente que tiene espesor, que no se limita a ser un punto teórico sin duración alguna en la línea sucesiva del tiempo; por el pasado somos lo que somos de modo tal que según Ortega (IV, 134), “la historia es la realidad del hombre. No tiene otra. En ella se ha llegado a hacer tal como es. Negar el pasado es absurdo e ilusorio, porque el pasado es *lo natural del hombre y vuelve al galope*. El pasado no está ahí y no se ha tomado el trabajo de pasar para que lo neguemos, sino para que lo integremos”. De este modo, el problema ontológico del pasado desaparece de algún modo, aunque no se disuelve del todo, y, en su

lugar, resplandece el problema, digamos, epistemológico, porque nos encontramos en la enrevesada situación de que, para entender un pasado que ya pasó, tenemos que entender el presente que está siendo, pero, al tiempo y por paradójico que resulte, para entender este presente no tenemos otro remedio que entender el pasado que ya no está para entender precisamente el presente en el que estamos; por si fuera poca tanta complicación, para procurar el discernimiento del pasado que, como tal, es distinto al presente solo nos quedan unos *restos* que hemos de preservar, entender, interpretar y eso solo podemos hacerlo desde nosotros mismos, desde el presente en el que nos sentimos más o menos perdidos. El lugar de residencia de esa clase de restos del pasado es la memoria, esa facultad que, nos dice Ortega (IV, 136), constituye la gran diferencia entre humanos y chimpancés, según había descubierto Köhler, y que da lugar a que la gran escisión entre el acontecer natural y el acontecer histórico: éste no puede comenzar de nuevo, mientras que lo meramente natural es nuevo cada día, porque (V, 124) “el hombre no es nunca un primer hombre, sino siempre un sucesor, un heredero, un hijo del pasado humano”.

Esta peculiaridad biológica es, de algún modo, la causa de nuestros desvelos históricos. Nuestra peculiar capacidad de la memoria trae consigo una conciencia de finitud y de vejez que sería insoportable si no pudiese acompañarse del rejuvenecimiento que da el reconocernos en el pasado, la liberación de la carga espiritual que supone revivir y reinterpretar las grandes etapas de nuestra constitución, tejer esa línea entre el pasado y el presente para poder hablar con conocimiento de causa de nosotros mismos. Para Rorty (1989, 40), por ejemplo, “necesitamos de la historia de las ideas lo mismo que el paciente necesita revivir su pasado”, necesitamos reconocernos en el pasado para liberarnos de su peso, para no sucumbir ante el abismo de los orígenes desconocidos, ante el trauma de la falta de filiación y, también, como advertía Ortega en *La rebelión de las masas* (IV, 95): porque “el saber histórico es una técnica de primer orden para conservar y continuar una civilización proveya”.

Una vez conectados con el pasado mediante la historia podemos dedicarnos incluso a la erudición sin miedo de perecer y así, siguiendo plenamente a Ortega, podrá escribir Zubiri, (1963, 4) que, en realidad, *los griegos* somos nosotros y que nos ocupamos de ellos no por nada sino porque ellos son nosotros. Según esta forma de pensar, hablar del pasado es

siempre, y por definición, hablar de nosotros mismos, hablar de lo que pensamos un hoy que ya es siempre ayer para el lector y a la vista de lo que esperamos y deseamos para ahora y para mañana, de manera que, como quería Benedetto Croce, de algún modo, toda historia sería historia contemporánea.

Pero además de la frontera lógico-ontológica, que es la que el pasado tiene en común con la muerte, existe también otro tipo de dificultad de carácter natural que no afecta a lo que está simplemente muerto: hay algo que el pasado, por curioso que parezca, hace de manera continua, a saber, transformarse, crecer, cambiar. Es un hecho que el pasado, pese a no ser ya, crece físicamente, cambia, se enreda y es distinto a medida que el tiempo sigue fluyendo. El pasado siglo XX dejó de ser lo que era, y ya no era en absoluto, desde el 11 de septiembre de 2001, por poner un ejemplo tópico. Lo que pasa está pasando y lo que ha pasado no solo deja de pasar sino que al enriquecerse con los aportes del presente que cesa de serlo se transforma, cambia, forzosamente, de estructura. La historia tiene que ser, por tanto, una actividad interpretativa porque no puede ocuparse de lo que no cambia, de nada fijo, ni tampoco de lo que cambia de manera natural, conforme a un ritmo y a unas reglas, o leyes, que más o menos penosamente, podríamos llegar a conocer. En la práctica lo que más frecuentemente hace un historiador es leer, esto es traducir a su modo de pensar los textos más o menos antiguos con qué topa. Si nos tomamos esto en serio tendríamos que reconocer que lo que, por encima de todo, necesita el historiador, además de una teoría del significado y de una hermenéutica, es una teoría del pasado, esa especie de metahistoria que Ortega anunciaba y con la que tanto bregó a lo largo de miles de páginas.

Pasar es un hecho natural, algo de lo que se ocupa el tiempo. Ahora bien, cuando al pasar se la añade la conciencia del paso la situación es muy otra: ya no estamos ante algo puramente natural, aunque también lo sea, sino ante la aparición de una forma nueva de realidad, de vida, que se nutre, entre otras cosas, del paso del tiempo. Por decirlo a la manera bergsoniana, hemos pasado del tiempo de los relojes al tiempo de la conciencia, de la mecánica a la memoria, al recuerdo y al espíritu. A esa conciencia del tiempo que pasa es a quien radicalmente conviene la distinción entre el pasado, el presente y el futuro, ella es no solo el testigo del cambio sino su sustancia más dramática, especialmente en la medida en que se hace

especial y dolorosamente consciente de su propia fugacidad, de su finitud. Es en este contexto en el que hay que entender la preocupación por el pasado: queremos saber qué va a ser de nosotros y para ello necesitamos saber qué ha sido de nuestros antepasados. Ahí está la verdadera razón por la que hacemos historia que en esto coincide con la razón de fondo de cualquier ciencia¹¹: queremos saber quiénes somos y pensamos que narrar el comienzo y los grandes trazos de lo que afectó a los nuestros en el pasado es un expediente ineludible para definir correctamente nuestra naturaleza o, si se prefiere, nuestra condición..

Para entender la historia como empresa del espíritu humano hay que saber qué buscamos en la historia como gesta, como raíz y poso de nuestra realidad del presente. Hemos de plantearnos por tanto qué buscamos haciendo historia y cuál es la forma posible e ideal de la objetividad en este terreno. Para empezar, no podemos evitar la constatación de que la preocupación por la historia es un signo de una determinada manera de entender la racionalidad, es una contribución esencial a la creación de una atmósfera cultural crítica en la que tengan cabida el cuestionamiento de las instituciones y la libertad de pensamiento, puesto que, al tratar de remontarnos a los orígenes de nuestra forma de ser, al tratar de explicar cómo hemos llegado a ser lo que somos y cómo lo somos nos distanciamos de las formas de vida en las que no se acoge el ejercicio de la inteligencia como una función social esencial. Como dice Isaiah Berlin (1992, 66) “sólo los bárbaros no sienten curiosidad sobre el origen de sus propias formas de vida”. El análisis de nuestra actitud ante la historia realizado por Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas* es justamente famoso. Entiende el filósofo que en la historia monumental encontramos un motivo de orgullo y subraya la utilidad que ello tiene para la vida. Esta utilidad se opone a lo que Nietzsche llama "la fiebre histórica que padecemos" y se debe a que, a diferencia del animal, no podemos olvidar. Ahora bien, ¿para qué necesita la vida de la historia? Nietzsche responde que le pertenece como al actuante y que aspira, como al que conserva y venera pero también como al que sufre y necesita liberación. De ahí surge la distinción entre historia como monumento, historia como antigualla e historia como crítica. Contra la historia como antigualla dice Nietzsche que "todo pasado merece ser condenado" y contra lo que llamó "el cáncer del historicismo" sugiere defenderse mediante lo *in-histórico*, es decir lo que nos da la capacidad de olvidar

¹¹ Schrödinger (1969, 44): “Who are we? The answer to this [...] is the task of science”. Schrödinger, uno de los más importantes físicos del siglo XX, profundamente interesado en las implicaciones filosóficas de su trabajo, se refirió extensamente (1985, 17 y ss.) al análisis orteguiano de *La rebelión de las masas*.

(de liberarnos del peso del pasado) y lo *suprahistórico*, el arte y la religión en cuanto son útiles para curar el cáncer del historicismo. Nietzsche señala que la sobreabundancia de estudios históricos es dañina por cinco motivos: debilita a la personalidad (a través del contraste entre interioridad y exterioridad), hace creer en la superioridad del presente, afecta a los instintos del pueblo y a su madurez, fomenta el carácter de epígono de todo lo que hay, y permite la ironía e incluso el cinismo contra sí mismo y contra las fuerzas de la vida. Isaiah Berlin (1992, 65) menciona el orgullo, el deseo de gloria (que son temas que subrayó Nietzsche), la solidaridad con el pasado ("Todos somos hijos de Cadmo") como forma de cohesión, la fe en las tradiciones, la idea de que sólo en el pasado se sabía la verdad, la búsqueda de un criterio ético (para Berlin tal es el caso de Leibniz, de Maistre, tal vez el de Maquiavelo), pero también buscar un esquema en la historia, orientarse en el drama cósmico o en un proceso cíclico, buscar una ciencia sociológica, junto a los más genéricos de la curiosidad o el amor al conocimiento (saber cómo llegamos a ser quiénes somos).

Está claro que hacer historia no es un puro hacer teoría, incluso aunque el sentido de toda teoría sea irreducible a la mera contemplación, que al hacer historia abordamos una parte importante del programa de esclarecimiento de nuestro propio misterio, de manera que, por decirlo con palabras de Lledó (1981, 10), "hacer historia es reivindicar la continuidad, humanizar el tiempo". Lo paradójico de esta operación está en que no es claro que al hacerlo recibamos más de lo que aportamos porque no resulta fácil evitar la sensación de que el historiador de talento transmigra al interior del personaje del que se pone a hablar, una sensación casi física de que Berlin se convierte en Vico, y Ortega se retrata al hablar de Goethe, tanto al menos como Baroja se hace Aviraneta.

Si el objetivo humano al hacer historia se describe en un plano tan genérico, la objetividad de la historia quedaría un tanto inevitablemente sometida a las necesidades del presente, reducida a una recomendación intelectual que la sociedad confía no ver defraudada por el trabajo de los historiadores profesionales. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, no es una situación que haya que lamentar y, en cualquier caso, de nada serviría hacerlo porque todo intento de hacer historia de modo objetivo ha de quedar justamente en eso, en un intento, en una cierta

aproximación.

¿Qué queda, pues, de los hechos? Creo que para aclarar debidamente esta cuestión es oportuno abordarla con cierto pragmatismo, aunque sin exagerar. La noción de hecho es una noción vulgar, se emplea con un término que es perfectamente usadero en una gran cantidad de contextos prácticos pero que es enormemente impreciso en cualquier contexto científico mínimamente riguroso. Las ciencias de la naturaleza no se ocupan en realidad de hechos sino que, más bien, los establecen, un poco a la manera como se establecen los hechos en una investigación criminal; lo propio de las ciencias no es coleccionar hechos sino explicar los hechos que se consideran relevantes y las conexiones que existen entre ellos. Hay que tener en cuenta que, con cualquier noción que manejemos de hecho, los hechos son infinitos y la gran mayoría de ellos no son ni siquiera interesantes, aunque eso nunca se pueda decir con seguridad hasta que hayan sido suficientemente bien estudiados. En lo que se refiere a la historia, se ha hablado, por ejemplo, de los “hechos históricos inertes” (Dennett, 2006, 110) tales como si una parte de oro de la corona que ciñó Fernando el Católico en tal ocasión, o en tal otra, pudo o no provenir de las minas leonesas. Es evidente que los hechos son más abundantes que los problemas y que estos son los que interesan; lo que hacen las ciencias, y entre ellas la historia, es tratar de explicarlos y una explicación se considera suficiente cuando no hay más que hablar sobre ese asunto, dando por supuesto, claro está, que ese no haber más que hablar no se impone de ninguna manera por las bravas.

En cualquier caso, para Ortega, el papel que pueden ocupar los hechos en la ciencia es enteramente distinto si hablamos de física que si hablamos de historia. La verdad es que la filosofía de la ciencia posterior a Ortega ha propinado fortísimas zurras a la noción positivista de hecho, pero eso Ortega ni lo sabía ni podía saberlo, aunque sin duda podemos considerar al filósofo madrileño como uno de los antecedentes de ese avance en la consideración crítica de la supuesta facticidad de las ciencias que solemos llamar naturales. En el caso de Ortega las razones de su reticencia a sobrevalorar la importancia de los hechos son muy de fondo. En primer lugar porque hay que tomar nota del fracaso de la ciencia natural para entender las cuestiones que realmente ocupan a los hombres, las que dan significado a su vida. Citaré con generosidad sus palabras al respecto (VI, 24): “Cuando la razón naturalista se ocupa del

hombre, busca, consecuente consigo misma, poner al descubierto su naturaleza. Repara en que el hombre tiene cuerpo – que es una cosa – y se apresura a extender a él la física, y, como ese cuerpo es además un organismo, lo entrega a la biología. Nota asimismo que en el hombre, como en el animal, funciona cierto mecanismo incorporal o confusamente adscrito al cuerpo, el mecanismo psíquico, que es también una cosa, y encarga de su estudio a la psicología, que es ciencia natural. Pero el caso es que así llevamos trescientos años y que todos los estudios naturalistas sobre el cuerpo y el alma del hombre no han servido para aclararnos nada de lo que sentimos como más estrictamente humano, eso que llamamos cada cual su vida y cuyo entrecruzamiento forma las sociedades que, perviviendo, integran el destino humano. El prodigio que la ciencia natural representa como conocimiento de cosas contrasta brutalmente con el fracaso de esa ciencia natural ante lo propiamente humano. Lo humano se escapa a la razón físico-matemática como el agua por una canastilla. Y aquí tienen ustedes el motivo por el cual la fe en la razón ha entrado en deplorable decadencia. El hombre no puede esperar más. Necesita que la ciencia le aclare los problemas humanos. Está ya, en el fondo, un poco cansado de astros y de reacciones nerviosas y de átomos. Las primeras generaciones racionalistas creyeron poder aclarar con su ciencia física el destino humano. Descartes mismo escribió ya un *Tratado del hombre*. Pero hoy sabemos que todos los portentos, en principio inagotables, de las ciencias naturales se detendrán siempre ante la extraña realidad que es la vida humana. ¿Por qué? Si todas las cosas, han rendido grandes porciones de su secreto a la razón física, ¿por qué se resiste esta sola tan denodadamente? La causa tiene que ser profunda y radical; tal vez, nada menos que esto: que el hombre no es una cosa, que es falso hablar de la naturaleza humana, que el hombre no tiene naturaleza”. Esta lucha de Ortega con las categorías que consideraba exclusivas de las ciencias físicas se hace en nombre de lo que para él era una de las ideas centrales de todo su pensamiento, en función de la forma de ser que era propia de la razón histórica que Ortega está intentando poner en pie y defender. Así, escribe (VI, 50): “la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta. La física renuncia a entender aquello de que ella habla. Es más: hace de esta ascética renuncia su método formal, y llega, por lo mismo, a dar al término entender un sentido paradójico de que protestaba ya Sócrates cuando, en el *Fedón*, nos refiere su educación intelectual; y tras Sócrates todos los filósofos hasta fines del siglo XVII, fecha en que se establece el racionalismo empirista. Entendemos de la física la operación de análisis que

ejecuta al reducir los hechos complejos a un repertorio de hechos más simples. Pero estos hechos elementales y básicos de la física son ininteligibles. El choque es perfectamente opaco a la intelección. Y es inevitable que sea así, puesto que es un hecho. La razón histórica, en cambio, no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el *fieri* de que proviene: ve cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y "facultades" – que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción – sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos "hechos" – los instintos y las facultades – que no son, claro está, más que ideas – interpretaciones – que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir". Ortega desconsidera los hechos porque sobrevalora la interpretación, no ya la interpretación del pasado sino de la vida misma, porque la vida es la realidad radical y, como dijo en numerosas ocasiones, es una realidad evidencial, es saberse, es (VI, 384), "el intérprete universal". Frente a ese tejido continuo de la vida, de las vidas, los hechos quedan condenados a no ser sino restos de interpretaciones, mero *atrezzo*, podíamos decir. Ortega cree haber tocado la realidad misma de la vida y no está dispuesto a desasirse de ella de ninguna manera para entregarse a meros acontecimientos, a retazos de memoria.

Mediante este rodeo, que puede parecer a muchos más que medianamente largo, hemos pasado de los hechos históricos a las interpretaciones históricas, de lo que pasó a lo que nos interesa decir que lo hizo. Parece pues que, por este lado, al menos en un régimen de libertad intelectual, fracasaría completamente el ideal de una historia entera o, lo que podíamos considerar equivalente, el ideal de una historia meramente objetiva. La historia no se compone de hechos por más que supondría una exageración fácilmente conducible al absurdo afirmar que ni siquiera se podría decir que existan los hechos históricos. Aquí, para disgusto de Ortega, la diferencia entre vida e historia es absolutamente radical. La vida es la que es y, aunque nos conceda, márgenes más o menos amplios de libertad, acaba siendo irremediabilmente concreta, inmodificable a medida que pasa, aunque siempre nos quede la posibilidad, si es que nos quedan energías y valor, de superar la dinámica de consolidación de nuestro pasado y hacer de nosotros algo nuevo; pero la vida transcurre justamente, en un sentido contrario a esa posibilidad: cada vez tenemos menos elecciones y cuando nos llega la hora definitiva ya no tenemos absolutamente ninguna. La vida así considerada, acaba por ser

un conjunto de hechos. La interpretación, incluso la interpretación de una vida individual hecha tras la muerte de su protagonista, puede, por el contrario escoger. Baroja (1982, 11) daba una versión ligeramente más pesimista de este contraste: “La literatura no puede reflejar todo lo negro de la vida. La razón principal es que la Literatura escoge y la vida no escoge”. Ortega fue consciente de esta condición limitadora del transcurso de la vida y trató de hacer de ese proceso la única *esencia* de lo que somos (VI, 39): “el pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal”, una esencia de la que el hombre, esencial peregrino, tenía inevitablemente que escapar y que Ortega trataba de evitar recurriendo a una de sus fórmulas técnicas (VI, 39), “no digamos, pues, que el hombre *es*, sino que *vive*”.

En tanto cualquier historia es una interpretación, y lo es inevitablemente, los hechos del pasado juegan en ella un papel parecido al de las cartas en un juego y todo el mundo sabe que se pueden jugar juegos muy distintos con las mismas clases de naipes. ¿Dónde se habría de refugiar la objetividad en un universo de narraciones alternativas? Una primera respuesta está inspirada en las cartas del juego: no se puede decir cualquier cosa, del mismo modo que no se puede hacer cualquier cosa con las cartas que nos han repartido y solo se puede jugar con los naipes que nos han tocado en suerte, no vale hacer trampas. Las interpretaciones no pueden ser infinitamente laxas, tienen un cierto límite en eso que llamamos convencionalmente *los hechos*, al menos mientras haya suficientes elementos como para comprobar lo que efectivamente pasó, y por más que esa comprobación se ha de fundar siempre en testimonios cada vez más lejanos, cada vez más controvertibles.

Ahora bien, la expresión “lo que efectivamente pasó” puede ocultar un profundo equívoco al que me voy a referir citando de nuevo extensamente a Ortega (V, 17-18): “Los historiadores para exonerarse de discutir con los filósofos suelen repetir la frase escrita por uno de sus mayores capitanes, por Leopoldo de Ranke, quien a las discusiones de su tiempo sobre la forma de la ciencia histórica opuso, con aire de quien corta malhumoradamente un nudo gordiano, estas palabras: “La historia se propone averiguar *wie es eigentlich gewesen ist* – como efectivamente han pasado las cosas” Esta frase puede entenderse a primera vista, pero habida cuenta las polémicas que la inspiraron, tiene un significado bastante estúpido. ¡Lo que

ha pasado! ¡Lo que ha ocurrido o sido! ¿Cómo? ¿Por ventura se ocupa la historia de los eclipses que han ocurrido? Evidentemente, no. La frase es elíptica. Se supone que en la historia se trata de lo que ha pasado, ocurrido, acaecido al hombre. Pero es precisamente lo que, con todo respeto para Ranke, a quien creo uno de los más formidables constructores de historia, me parece un poco estúpido. Porque se quiere decir con ello que al hombre le pasan muchas cosas, infinitas cosas y que esas cosas que le pasan, le pasan en el sentido de una teja que cae sobre un transeúnte y lo desnuca. En este pasar, el hombre no tendría otro papel que el de un frontón sobre el cual caen los fortuitos pelotazos de un extrínseco destino. La historia no tendría otra misión que tomar nota de esos pelotazos uno a uno. La historia sería puro y absoluto empirismo. El pasado humano sería una radical discontinuidad de hechos sueltos sin estructura, ley ni forma”. Una crítica muy similar puede encontrarse en Collingwood (1994, 182) quien, a propósito de Spengler, escribe: “The facts are positivistically conceived as isolated from each other instead of growing organically out of each other; but the facts are now huge chunks of fact--bigger and better facts, each with a fixed internal structure, but each related to the others non-historically. Their only interrelations are (a) temporal and spatial, (b) morphological, i.e. relations consisting in similarity of structure. This anti-historical and merely naturalistic view of history infects even Spengler's conception of the inner detail of each culture taken by itself; for the succession of phases within a culture, as he conceives it, is no more historical than the succession of the various phases in the life of an insect as egg, larva, pupa, and imago”.

Ortega se rebelaba con fuerza contra la simplificación positivista y pretendía dotar a la historia de una teoría que la historia, como cualquier ciencia, necesita y que fuese una superación del galimatías hegeliano, del idealismo al que Ortega dedicó tantas invectivas. La vieja epistemología positivista está ya completamente fuera de lugar, pero sus consecuencias más perezosas continúan dando guerra. Toda historia ha de tener sus anclajes y sus andamiajes y es cuestión de los que practican ese oficio fijar la clase de normas de seguridad que es conveniente poner en práctica para asegurarnos de que la historia que se va a hacer es lo suficientemente verosímil, pero eso no significa de ninguna manera que la historia se pueda limitar a una pura exposición de lo que pasó, sin ideas, sin teorías y sin valoraciones. Algunos piensan que se trata, simplemente, de abstenerse de hacer suposiciones, como decía Newton

que hacía (aunque tampoco era el caso). Esa clase de abstenciones es imposible por principio y siempre tendremos que estar atentos hacia ese límite en el que nuestras suposiciones bordean lo muy resbaladizo. No es difícil asentir a la opinión de Guthrie (1970, 245), en un artículo en que defiende brillantemente la verosimilitud como historiador de Aristóteles, cuando afirma que “it is absurd to say that because we are not philosophers we have no philosophical presuppositions”.

Ortega, sin embargo, pretendía algo aún más radical que hacer una interpretación *objetiva* de la historia, una pretensión a la que se ve fatalmente llevado por su propia concepción de la historia; Ortega pretendía, en efecto, que la historia fuese la ciencia fundamental, que ocupase a partir del siglo XX el lugar de privilegio que venía ocupando la física desde el siglo XVII. Dice Ortega (V, 95): “He aquí por qué la historia –aunque no lo hayan creído las últimas generaciones- es la ciencia superior, la ciencia de la realidad fundamental –ella y no la física”. Esa pretensión ha resultado ser, sin el menor género de dudas, excesiva, aunque tal vez haya contribuido, junto a muchas otras afirmaciones críticas similares, a que ahora no esté tan claro como podía estarlo hace setenta años que exista algo así como una ciencia fundamental. Aunque seguramente no había leído por entonces a Ortega, Collingwood, uno de los filósofos que se ocupó de estas cuestiones en esos mismos años, parece responder a Ortega para llevarle la contraria (1994, 209): “history occupies in the world of to-day a position analogous to that occupied by physics in the time of Locke: it is recognized as a special and autonomous form of thought, lately established, whose possibilities have not yet been completely explored. And just as in the seventeenth and eighteenth centuries there were materialists, who argued from the success of physics in its own sphere that all reality was physical, so among ourselves the success of history has led some people to suggest that its methods are applicable to all the problems of knowledge, in other words, that all reality is historical. This I believe to be an error”. Lo que podríamos considerar una cierta inflación historicista en la obra de Ortega está, a mi entender, más en el plano puramente verbal que en el fondo de sus ideas. Ortega, hemos dicho, es objetivista, cree que hay una realidad que es objetiva aunque no sea fácilmente describible con los mimbres del sustancialismo clásico y su propósito fue siempre componer una Metafísica que hiciese claro el panorama de la realidad vital y, con ella, de la historia, de la tarea de historiar.

Independientemente de las consideraciones orteguianas parece claro que la historia necesita hacerse de una manera científica y que por eso cabe entender, especialmente, una argumentación de carácter narrativo que trate de ser justa con las verdades bien sabidas y que busque entender de la manera más comprensiva y profunda el panorama de lo que se somete a su consideración. Creo, en particular, que la idea popperiana de que la buena ciencia se ha de exponer con valor a procedimientos de falsación es particularmente valiosa también en este contexto. Cuando el historiador se refugia excesivamente en lo consabido y navega a favor de corriente, cuando oculta sus fuentes o las distorsiona, cuando no hace explícitos sus supuestos, cuando está más al servicio de lo que cree que de lo que debería averiguar, no estará haciendo verdadera historia por más que sus obras se tengan por tales. El historiador está en su derecho de desear un futuro, pero no está en el derecho a falsificar el pasado: en la historia real, como en la vida de cada cual, pasó lo que pasó aunque no siempre sepamos qué fue exactamente y, aún menos, aunque apenas podamos saber con un mínimo de precisión y/o de certeza cuáles son las constelaciones de consecuencias que se derivaron de todo aquello que efectivamente pasó y qué es lo que no habría llegado a ser de no haber ocurrido cuanto ocurrió. Aquí se encuentra una de las grandes diferencias entre las disciplinas históricas y las ciencias de la naturaleza: en estas, al menos en teoría, se puede llegar a establecer con todo el rigor exigible las relaciones entre los hechos que se investigan (aunque pensando sobre esto pudo advertir Wittgenstein ¹² que “los hechos pertenecen sólo al problema no a la solución”), mientras que en las ciencias históricas ese objetivo es mucho menos factible. La historia escoge tanto como la literatura y al hacerlo encoge la realidad porque necesitamos una realidad encogida que podamos comprender y manejar. Al constatar esta asimetría entre el modo de ser de la realidad histórica y, por así decir, la geometría del acto de pensar, hemos de reconocer que, queramos o no, ya no podemos seguir hablando de una historia, sino que hemos de acoger bajo ese rubro a un sinfín de historias, de formas de justificación del pasado, a una fragmentariedad de las historias que sólo podrían ser reducidas a una unidad de manera muy forzada en el seno de una teoría que quisiera imponerse y que, en ese mismo acto de imposición, acabaría decretando el fin de la historia. Ortega que tanto luchó por defender la entereza y la objetividad de la historia no dejaba de sorprenderse (V, 417), como buen avisado, de la “sorprendente la docilidad de la

¹² *Tractatus* 6.4321.

historia ante la furia de orden que lleva a ella el pensamiento”.

Más allá de la coherencia de cualquier clase de esquemas, la historia debería ser escrita de manera que no pueda dejar de sorprendernos; en ocasiones nada nos ilustrará tanto sobre nuestra condición humana como la transición suave y el cambio ordenado conforme a pautas, digamos, *científicas*, mientras que en otras ocasiones lo que hemos de aprender es el papel que juegan en la historia factores tal vez menos ilustres pero no menos eficaces y generales como el olvido, la desaparición o la ruptura. Debemos aprender de los momentos estelares en los que todo escritor de historia aspira a retratarse, pero también, como reclamaba Ortega (VI, 379), del estudio de las épocas deslucidas, de esa historia menos aparente en la que seguramente algo fermenta o algo se quiebra.

No poder alcanzar una certeza de carácter universal sobre el qué, el cómo y el sentido del pasado no debería considerarse como una situación desesperada una vez que se han superado las pretensiones verificacionistas en casi todos los terrenos. Especialmente en sociedades conflictivas, en contextos pluralistas, en sociedades con un acusado ritmo de cambio, los propósitos de objetividad y de buen hacer histórico que se definen de manera tan piadosa no resultan ser particularmente sencillos, entre otras cosas porque, como gustaba decir Taylor, la historia se espesa a medida que estamos más cerca de ella. Además, por volver a citar a Lledó (1978, 18), “el saber humano está destinado siempre a envejecer”, de manera que la historia narrada, y no meramente la historia suda, pasa también a formar parte de un pasado, a poder tener historia, a cambiar de significado, a aparecer y desaparecer, a perderse, de manera que hemos de volver una y otra vez a pensar por nosotros mismos aquello que ha sido pensado (lo que por lo demás también sucede con las ciencias que no son sustantivamente históricas), aquellos signos que han llegado hasta nosotros como restos del pasado y aquellos otros que se han ido consagrando a su desciframiento, a su comprensión. Aunque sea verdad que, conforme advirtió McIntyre (1990, 51) a propósito de la objetividad en la lectura de los textos antiguos, “la noción de una traducción intemporal perfecta carece de sentido”, eso no nos autoriza a reducir toda la historia a una especie de historia de las ideas, a una historia conceptual. La historia no puede reducirse a una monserga, a un ideología a una serie de estereotipos definitivamente

establecidos. Justamente ese tipo de cristalizaciones es el que toca combatir a la verdadera historia, precisamente porque la comodidad que supone repetir esquemas bien consagrados suele ser fuente de numerosos equívocos y de errores de fondo que, en ocasiones, no se corrigen jamás. No es nada infrecuente, por ejemplo, ver en un texto algo que el autor original no puso allí, ver más de lo que quiso decir, ver menos de lo que efectivamente dijo, leer algo completamente distinto o afirmar precedentes y consecuencias de algo con cierta alegría. Se trata de una situación que es lamentablemente frecuente; pondré dos ejemplos del campo de la filosofía: Zubiri (1995, 311) atribuye dos influencias decisivas a la idea hegeliana de razón, afirmación para la que seguramente no faltan apoyos en los textos hegelianos, la noción de providencia y la de teleología universal; como filósofo está en su derecho de hacerlo, pero si alguien dijese tal cosa como historiador debería hacer algo más: mostrar dónde, cuándo y cómo se produjo esa influencia; tampoco es insólito realizar afirmaciones presuntamente importantes pero traídas por los pelos: se ha hablado recientemente de una influencia de Plauto (creo recordar que de su *Asinaria*) en Descartes para explicar la retórica del *cogito*: pese a no conocer en toda su extensión el argumento, me atrevo a sugerir que Descartes pensaría como pensó aunque jamás hubiese leído a Plauto. Cabe hacer de la historia de la filosofía una especie de historia de las ideas, una narración que consiga ensamblar las ideas del pasado en un relato coherente pero eso no sería propiamente una historia histórica, si se me permite la expresión, de la filosofía, en la que no sólo habría que hablar de lo abstracto, sino de lo vivido, de cómo los pensadores llegaron a pensar lo que efectivamente pensaron; en cualquier caso no debería confundirse esta distinción entre historia de las ideas e historia de la filosofía con la que propone Scruton (1983, 17) ateniéndose a otro criterio: “Para formar parte de la historia de la filosofía una idea debe poseer una significación filosófica intrínseca, capaz de despertar el interés del hombre contemporáneo y de representar algo discutible y hasta verdadero. Para formar parte de la historia de las ideas sólo se requiere que la idea en cuestión tenga influencia histórica en los asuntos humanos”.

Parece muy razonable sostener con Gilson (1960, 347) que lo que un pensador no sostuvo de manera expresa no pertenece a su filosofía por más que pueda deducirse de lo que efectivamente dijo. En realidad, cuanto más se aleja la descripción de un pensamiento de

los propios textos, cuanto más se centra en las doctrinas que unos u otros comentaristas han leído allí, más fácil es atribuir a alguien sencillamente lo contrario de lo que realmente suponía estar pensando. Por ejemplo cuando se leen las atribuciones que es corriente hacer a Descartes en las supuestas refutaciones habituales del dualismo se puede muy bien afirmar, como hizo Spicker (1970, 9), que Descartes no fue, en realidad, un cartesiano; y algo muy similar ocurre cuando se tropieza con las afirmaciones de un Russell o un Reichenbach sobre lo que creen leer en Hegel, o las cosas que tantos expositores le hacen decir a Berkeley a Hume, a Kant o a Heidegger.

Lograr el equilibrio razonable entre la distancia respetuosa y la asimilación que exige la buena comprensión no es nada fácil porque, por otra parte, como ha subrayado Berlin (1992, 79), un gran historiador tiene que tener “la profundidad de penetración imaginativa que caracteriza a los novelistas de talento”, sin que eso suponga olvidar los datos pertinentes, cosa que, por cierto no suelen olvidar tampoco los buenos novelistas; por lo demás, como he tenido ocasión de analizar en otro lugar (González Quirós, 2003), el problema de la objetividad de la historia, de la narración histórica tiene exactamente el mismo planteamiento y la misma estructura que el problema de la capacidad de comprensión de otra cultura distinta a la propia, tanto en el tiempo como en el espacio. En ambos casos, culturas de la misma raíz pero de tiempos pretéritos, culturas de distintas raíces pero contemporáneas, hay que caminar entre el Escila de una excesiva asimilación y el Caribdis de un entero extrañamiento y sería suicida negar la posibilidad de mantener un ideal de objetividad y comprensión.

En lo sustancial creo que Ortega acertó a profundizar agudamente en la condición de toda historia, que su pensamiento es una invitación poderosa y sugestiva a hacer de la historia una teoría suficiente y verdadera, entera: y como creo que tenía razón y esa historia entera no aparece por parte alguna no considero insensato sugerir que habrá que continuar escribiéndola. Es a través de un esfuerzo denodado por distinguir el trigo de la verdad de la paja del mero parloteo como se abren paso tanto el historiador como el filósofo y en esa tarea las afirmaciones orteguianas sobre la naturaleza del acontecer histórico, sobre el saber de la historia resultan ser particularmente fértiles. Decía Bergson (1963, 1448) en un estudio

dedicado a la filosofía de William James, que “toute vérité est une route tracée à travers la réalité”, toda verdad es un comienzo, una incitación, un mérito que a nadie se le ocurriría discutir a Ortega.

José Luis González Quirós
Instituto de Filosofía, CSIC
jlgonzalezquiros@gmail.com

Referencias

Baroja, Pío (1982): *Desde la última vuelta del camino. Memorias, I, El escritor según él y según los críticos*, Caro Raggio, Madrid.

Bergson, H. (1963): *Oeuvres*, P.U.F. París.

Berlin, Isaiah (1992): *El fuste torcido de la humanidad. Capítulos de historia de las ideas*, Península, Barcelona.

Collingwood, R. G. (1994): *The Idea Of History*, Revised Edition with Lectures 1926-1928. Ed. Jan Van Der Dussen, Oxford University Press, Oxford y New York.

Dennett, Daniel C. (2006): *Dulces sueños. Obstáculos filosóficos para una ciencia de la conciencia*, Katz, Buenos Aires.

Escudero, José Antonio (1985): *Curso de Historia del Derecho. Fuentes e Instituciones político-administrativas*, Madrid

Ferrater Mora, José (1958): *La filosofía de Ortega y Gasset*, Sur, Buenos Aires.

Gilson, Etienne (1960): *La unidad de la experiencia filosófica*, Rialp, Madrid.

González Quirós, José Luis (2003): *Repensar la cultura*, Eiusa, Madrid.

González Quirós, José Luis (2006): “La meditación de Ortega sobre la técnica y las tecnologías digitales”, *Revista de Estudios Orteguianos*, 12-13, pp. 95-111.

Guthrie, W. K. (1970: "Aristotle as an Historian of philosophy", en *Studies in Presocratic Philosophy*, Routledge & Kegan, London.

Holmes, Oliver W. (1975): *Human Reality and the Social World: Ortega's Philosophy of History*, University of Massachusetts Press, Amherst.

Löwith, Karl (1997): *El hombre en el centro de la historia*, Herder, Barcelona.

Lledó, Emilio (1978): *Lenguaje e historia*, Ariel, Barcelona.

Lledó, Emilio (1981): "Introducción general" a Platón, *Diálogos*, Gredos, Madrid.

MacIntyre, Alasdair (1990) "La relación de la filosofía con su pasado", en Rorty, Schneewind y Skinner, Eds. pp. 49-67.

Ortega y Gasset, José (1983): *Obras Completas*, R. de Occidente y Alianza Editorial, Madrid.

Rorty, Richard (1989): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.

Rorty, R., Schneewind J. B. y Skinner, Q., Eds. (1990): *La filosofía en su historia*, Paidós, Barcelona.

Schrödinger, Edwin (1969): *Mind and Matter*, Cambridge U.P., London.

Spicker, S.F., Ed. (1970): *The Philosophy of the Body: Rejection of Cartesian Dualism*. Quadrangle Books, Chicago.

Schrödinger, Edwin (1985): *Ciencia y humanismo*, Tusquets, Barcelona.

Vilar, Pierre (1976): "Historie du Droit, Histoire totale", *Revista de Historia del Derecho I*, Granada.

Wittgenstein, L. (1973): *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza, Madrid.

Zubiri, Xavier (1963). *Naturaleza, Historia y Dios*, Editora Nacional, Madrid.

Zubiri, Xavier (1995): *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Alianza, Madrid