

*Joaquín Barceló*  
Universidad de Chile  
Departamento de Filosofía

## EL METODO HISTORICO EN EL ESTUDIO DE LAS HUMANIDADES\*

En esta oportunidad inauguramos un nuevo año académico en una Facultad dedicada por entero al cultivo de las Humanidades. La ocasión se presta para plantear la pregunta por el método que utilizamos para abordar las distintas disciplinas que constituyen nuestra razón de ser como universitarios, ya sea como profesores o como estudiantes. Preguntarse por el método significa, como lo indica la etimología de la palabra, preguntarse por el camino que trazamos para alcanzar nuestro destino. El lugar al que habremos de llegar depende del camino que hayamos decidido recorrer; por esta razón, el examen del método empleado en nuestros estudios es de la máxima importancia para nosotros, por cuanto la elección del método y su correcta aplicación predeterminan el éxito o el fracaso de nuestro esfuerzo académico.

Sin dejar de reconocer que existen diferencias notables entre los métodos empleados por los estudiosos de la filosofía, de la literatura o de las lenguas —diferencias que son impuestas por la naturaleza misma de la disciplina que cada cual cultiva—, hay, con todo, una característica común que puede servirnos para determinar en su mayor generalidad el método empleado en las Humanidades. Una inspección global de nuestras disciplinas y de los caminos que seguimos para su exposición y desarrollo nos revela de inmediato que en todos los casos, y cualquiera que sea nuestro campo de especialidad, nuestro método de trabajo se caracteriza siempre por su íntima vinculación con la historia entendida en un amplio sentido. Estudiamos hechos y obras humanas, concreciones del hacer del hombre que nos hablan desde el pasado. Ya sea que se trate de hechos lingüísticos o de obras del arte o del pensamiento, es siempre en tales hechos y obras donde aprendemos nuestras disciplinas y donde hallamos los puntos de partida para comenzar a recorrer caminos no ex-

\* Conferencia ofrecida a la Facultad de Filosofía y Letras en la ceremonia de inauguración del año académico 1977.

plorados aún. Los hechos y las obras del hombre se nos ofrecen como objetos de estudio y de reflexión en forma de documentos y monumentos del pensamiento, de las letras o de la lengua. "Documento" es un término derivado del verbo latino *doceo* y significa propiamente "enseñanza"; "monumento" viene del verbo latino *moneo* y quiere decir "advertencia". Como documentos y monumentos, las obras y hechos de los hombres nos enseñan y nos hacen advertencias desde su pretérito; de este modo nos guían a través de nuestro camino, son nuestro método. Ocasionalmente podemos tender a olvidar el carácter histórico de nuestro quehacer, cuando investigamos por ejemplo la estructura del lenguaje o de la obra literaria, o cuando procuramos fijar y elucidar los conceptos y categorías que nos permitan explicarnos una condición del hombre o su situación en el mundo o en la sociedad. Ello, sin embargo, no logra encubrir del todo el carácter radicalmente histórico de nuestra ocupación, porque son siempre las obras y los hechos del hombre, en su condición de algo dado y, por consiguiente, pretérito, lo que orienta y predetermina nuestra búsqueda, dándonos enseñanzas y advertencias; porque para el hombre lo único que está dado del mundo humano es lo pretérito.

Sólo el hombre tiene historia, y por esta razón el estudio de las Humanidades —es decir, de lo humano— exhibe una vinculación no casual con lo histórico. No hay historia del animal, así como tampoco la hay de la naturaleza. Nietzsche nos ha dejado una hermosa parábola en que se plantea en toda su profundidad este problema y que puede servirnos de excelente punto de partida. La parábola dice así: "El hombre preguntó una vez al animal: ¿Por qué no me hablas de tu felicidad y te limitas a mirarme? El animal quiso contestar diciendo: Porque siempre olvido al punto lo que quería decir —pero entonces olvidó también esta respuesta y guardó silencio; de modo que el hombre se admiró. Pero se admiró también de sí mismo, de no poder aprender a olvidar y de depender siempre del pasado; por muy lejos y muy rápido que avance, su cadena siempre avanza con él"<sup>1</sup>.

El hombre depende del pasado porque es incapaz de olvidar, es decir, porque es un ser esencialmente memorioso. Porque el hombre tiene

<sup>1</sup> Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie*, I; *Werke*, ed. Kröner, II, p. 101.

memoria (en este sentido superior en que memoria no significa meramente retención de imágenes o impresiones sino vinculación decisiva con el pretérito, imposibilidad de desligarse del pasado), el hombre se constituye en el fundador del tiempo y, por tanto, de la historia. Estas cosas han sido repetidas con insistencia por el pensamiento contemporáneo desde la segunda mitad del siglo XIX, pero no constituyen en ningún caso un descubrimiento moderno. Por el contrario, su evidencia se impuso desde el momento mismo en que Occidente se separó del Oriente para seguir su propio camino histórico; es una idea occidental, y acaso no sea inoportuno en esta ocasión recordar el acontecimiento decisivo de su surgimiento para poder recibir su enseñanza y su advertencia.

Hacia el año 400 de nuestra era el Imperio romano acababa de ser dividido políticamente y los destinos de Oriente y Occidente quedaban relativamente desligados. En esos mismos años escribía San Agustín sus Confesiones. En los libros X y XI de esta obra hace este pensador un análisis sorprendente de la temporalidad como condición propia del hombre. ¿Cómo —se pregunta— hay que entender el tiempo? Tres son los momentos de la temporalidad: pasado, presente y futuro. El pasado es el tiempo de lo que ya no es y el futuro es el tiempo de lo que no es aún. Desde este punto de vista, ni el pretérito ni el futuro “son” en propiedad, al modo en que “es” el presente. Con todo, el pretérito y el futuro no consisten en mero no ser; el pasado “es” en nuestros recuerdos y el futuro “es” en nuestras expectativas. Su ser consiste en hacerse presentes, en comparecer o ponerse en presencia ante nuestro espíritu. Por esto afirma Agustín que los momentos del tiempo deben entenderse en rigor como presencia o presente de las cosas pasadas, presencia o presente de las cosas presentes y presencia o presente de las cosas futuras<sup>2</sup>. El tiempo no está, pues, en las cosas, sino en nuestro espíritu, ante el cual las cosas pasadas, presentes y futuras comparecen. No es el movimiento de los cuerpos lo que determina al tiempo, sino por el contrario es el tiempo lo que determina y mide el movimiento<sup>3</sup>. El tiempo tiene su ser en nuestro espíritu y es nuestro espíritu quien mide la duración de los

<sup>2</sup> *Confess.*, XI, 20, 26: *Tempora sunt praesentibus, praesens de futuris.*  
*tria, praesens de praeteritis, praesens de*

<sup>3</sup> *Confess.*, XI, 24, 31.

cambios. Si el tiempo se aparece como una cierta distensión, ésta lo es propiamente del alma humana<sup>4</sup>.

La medida del tiempo no es, por tanto, la duración de la cosa misma, del fenómeno, sino una impresión o afección de mi alma vinculada con la imagen que mi memoria conserva de la cosa. No mido el tiempo en las cosas sino en el espíritu; más propiamente, lo mido en la memoria. Y esta propiedad de la memoria, que hace que las cosas conservadas en imágenes dentro de ella se me aparezcan como más o menos duraderas, es lo que se llama el tiempo<sup>5</sup>.

De acuerdo con esto, la dimensión de temporalidad tiene vigencia para el hombre y sólo para él, y es el hombre quien la proyecta sobre la naturaleza o el conjunto de las cosas. Esto significa que lo que se manifiesta en la naturaleza se aparece como ocurriendo en un transcurso temporal sólo en la medida en que lo natural comparece ante el espíritu humano. Sirva este análisis agustiniano de la temporalidad de fundamento a la afirmación que hacíamos hace unos instantes en el sentido de que no hay una historia de la naturaleza. Si la naturaleza de suyo no tiene tiempo, tampoco puede tener historia. Es por eso que la formación del hombre de ciencia se desentiende con mucha razón de la historia del saber científico-natural. El hombre que procura explicar la naturaleza funda su aspiración en el supuesto de que los fenómenos naturales obedecen a leyes absolutamente regulares e invariables. Si no fuera porque la actividad del hombre de ciencia consiste en avanzar siempre hacia la detección del fenómeno aún no explicado, que plantea un desafío a las legalidades ya establecidas, su quehacer sería el más tedioso que cabe concebir, porque si hubiera de satisfacer sus propios supuestos no pasaría de ser la reiterada constatación del cumplimiento inexorable de las mismas leyes en todo tiempo y lugar; una actividad en que aun la medición de las duraciones constituiría la imagen más próxima de la pura intemporalidad.

Pero volvamos a San Agustín. De su análisis de la temporalidad resulta que si el tiempo se muestra como una dimensión mensurable, ello se debe a que los contenidos de mi memoria, en cuanto afección del alma, admiten de alguna manera una medida. En otras palabras, el tiem-

<sup>4</sup> *Confess.*, XI, 26, 33.

<sup>5</sup> *Confess.*, XI, 27, 36.

po, en cuanto mensurable, se muestra sólo en la memoria, esto es, en la presencia del pasado, y no en la aprehensión del presente ni en la expectativa del futuro. Ahora bien, si el hombre es un ser temporal, y aun fundador de toda otra temporalidad, se echa de ver que la función de la memoria adquiere en él una importancia enorme, que Agustín en ningún caso desatendió.

Las imágenes de que se sirve Agustín para hablar de la memoria corresponden a vastas extensiones y grandes depósitos: “los campos y anchos senos de la memoria”, “los almacenes de la memoria”, “el aula inmensa de mi memoria”. Lo que se contiene en estos almacenes es un “tesoro”. Este tesoro consta, en primer lugar, de las innumerables imágenes de las cosas sensibles y de sus relaciones<sup>6</sup>, de las nociones científicas<sup>7</sup>, de las realidades puramente inteligibles<sup>8</sup>, de los argumentos falsos, del discernimiento de su falsedad, de los recuerdos mismos en la medida en que me acuerdo de haberme acordado<sup>9</sup>, de las afecciones de mi alma, como la alegría, la tristeza, el temor y el deseo<sup>10</sup>, y también, aunque parezca paradójal, del olvido mismo, por cuanto puedo recordar lo que es olvido<sup>11</sup>.

No es poco, pues, lo que se contiene en la memoria. Pero hasta aquí sólo se han enumerado sus contenidos sin que se haya planteado aún la pregunta a qué la noción agustiniana de memoria debe responder. Dicha pregunta surge precisamente de la condición temporal del hombre. Para San Agustín es el hombre, mediante su acción que consume en todo momento las expectativas del futuro para reducir las a recuerdo del pasado, quien funda la temporalidad. La acción humana reduce constantemente a pretérito, a contenidos de la memoria, las cosas futuras contenidas en la expectativa. Pero toda acción humana es una búsqueda; el hombre busca, por ejemplo, la felicidad, o busca a Dios. Mas si el hombre busca algo es porque no lo posee; y si no lo posee, no lo conoce. ¿Cómo puedo, empero, buscar lo que no conozco? Pues si no lo conozco, aun sería posible que lo encontrara y que no me diera cuenta de haberlo hallado, de modo que seguiría buscando en vano. El problema es an-

<sup>6</sup> *Confess.*, x, 8, 14.

<sup>9</sup> *Confess.*, x, 13, 20.

<sup>7</sup> *Confess.*, x, 9, 16.

<sup>10</sup> *Confess.*, x, 14, 21.

<sup>8</sup> *Confess.*, x, 12, 19.

<sup>11</sup> *Confess.*, x, 16, 24.

tiguo en la filosofía y ya Platón lo había formulado con toda claridad: "No le es posible al hombre buscar ni lo que conoce ni lo que no conoce; lo que conoce, porque, conociéndolo, no tiene para qué buscarlo; lo que no conoce, porque no sabría qué buscar"<sup>12</sup>. Según esto, toda búsqueda sería vana y tanto la acción del hombre como el tiempo humano carecerían de sentido; la historia, asimismo, quedaría despojada de todo valor, porque ya no sería otra cosa que expresión del capricho y del azar, memoria de esfuerzos desprovistos de dirección y de finalidad.

Para resolver esta aporía, que era grata a los sofistas, Platón recurrió al mito de la preexistencia del alma. Según este mito, el alma humana, antes de verse encerrada en el cuerpo durante la existencia concreta del hombre sobre la tierra, ya ha contemplado todas las verdades cuando participaba en el cortejo celestial de los dioses. De este modo, todo descubrimiento, todo encuentro con la verdad que el hombre realiza en su búsqueda temporal, no es sino una reminiscencia, un recordar o reencontrarse con la verdad ya antes conocida. Otro pensador griego, Epicuro, que no compartía con Platón la solución propuesta por éste a dicha aporía, no desconoció, sin embargo, la gravedad del problema; él postuló que antes de toda experiencia poseemos una anticipación o noción innata del objeto de cada experiencia. Sin tal anticipación o *prólepsis* nos sería imposible alcanzar conocimiento alguno<sup>13</sup>. En ambos pensadores, a pesar de sus divergencias, hay un rasgo común. El uno y el otro admiten que no es posible alcanzar un conocimiento de un objeto que de algún modo no haya sido conocido ya. Todo hallazgo, todo descubrimiento, todo aprendizaje y toda invención están prefigurados en una suerte de saber previo acerca de aquello que se aprende, se descubre o se inventa. San Agustín, siguiendo a Platón, vio la solución de la dificultad en la función del recordar. Encontrar la verdad es para él reconocer en la propia alma aquellas cosas que ya estaban en la memoria "aunque tan alejadas y encubiertas como si estuviesen en cavernas muy ocultas, de modo que, si alguien no las requiriera para extraerlas, acaso no las podría pensar"<sup>14</sup>. Por consiguiente, aprender algo es "como recoger pensando las cosas que la memoria contenía por todas partes y desordenadamente, y cuidar aten-

<sup>12</sup> *Men.*, 80 e.

<sup>14</sup> *Confess.*, x, 10, 17.

<sup>13</sup> Cicerón, *De nat. deorum*, I, 16 y 17.

diendo para que, como puestas a la mano, se hagan fácilmente presentes con intención familiar en la memoria misma en que antes se ocultaban dispersas y descuidadas”<sup>15</sup>. Lo mismo debe aplicarse al problema de la búsqueda de la felicidad o de cualquier otra cosa que se busca porque no se la posee. Ciertamente, me es imposible buscar lo que no poseo si es verdad que no conozco en absoluto aquello que no poseo; pero de aquello que no poseo puedo tener de alguna manera un conocimiento que haga posible mi búsqueda y le confiera sentido —un conocimiento previo que me permita hallar mi camino. ¿Y dónde encontrar este conocimiento previo de las cosas si no en mi memoria, que es el lugar donde se atesoran todos mis conocimientos?

Vemos, pues, que es doble la función de la memoria en el hombre, y vale la pena fijar claramente esta duplicidad. En primer lugar, la memoria es el gran depósito donde se recolecta todo aquello de que cada hombre tiene noticias. En ella se encuentra todo cuanto se le manifiesta del mundo exterior y de sí mismo; todo se halla en su memoria como recuerdo de experiencias pretéritas, como recuerdo de las expectativas concebidas acerca del futuro y como recuerdo del presente que no permanece y que se convierte en pasado tan pronto como comparece. En suma, nada podría concebirse del mundo exterior o del mundo interior del hombre que no esté conservado en su memoria. En segundo lugar, la memoria contiene, entre las restantes cosas, aquel saber previo que permite proyectar una búsqueda, una inquisición o cualquier clase de acción futura. La memoria es, entonces, posibilidad de la acción que ha de realizarse. Es simultáneamente depósito del pasado y órgano del futuro, en la medida en que, porque conserva el pasado, hace posibles los proyectos humanos, condicionando todo cuanto el hombre puede emprender. En efecto, es la memoria quien proporciona el saber de la meta que se persigue cuando se emprende una acción.

Tenemos entonces que la memoria, que en un primer examen se aparecía como la mera retención del pasado, es además proyecto del futuro; ella es a la vez recuerdo y expectativa. En ella se determinan el pretérito y el futuro en cuanto momentos de la temporalidad. Si el pasado y el futuro son los dos polos entre los cuales se descarga la tensión de

<sup>15</sup> *Confess.*, x, 11, 18.

la existencia humana, es en la memoria donde se determina la existencia del hombre en su temporalidad. Podríamos decirlo así: el hombre es hombre en la medida en que recuerda el pasado y sobre la base de su recuerdo proyecta y decide el futuro; lo que equivale a decir: el hombre es hombre en la medida en que su existencia se funda en la temporalidad y en la historia.

Agustín no fue ajeno a esta consecuencia; de hecho, la consignó por escrito en el mismo libro de las Confesiones en que investiga el problema de la memoria. Allí dice: "Y he aquí que la virtud de mi memoria no es comprendida por mí, a pesar de que sin ella no puedo hablar de mí como de mí mismo"<sup>16</sup>; y más adelante: "Grande es la virtud de la memoria, un no sé qué que da miedo, . . . una profunda e infinita complejidad; y esto es el alma, y esto soy yo mismo . . . Tan grande es la virtud de la memoria, tan grande la virtud de la vida en el hombre que vive mortalmente"<sup>17</sup>. Estas frases, a mi entender, significan: yo soy mi memoria, yo soy mi propia temporalidad, mi existencia concreta sólo se constituye en mi historia.

Y, con todo, no debemos cerrar los ojos ante el hecho de que el brillante resultado de este análisis agustiniano esconde un problema sumamente grave. Porque el hombre, en su temporalidad e historicidad, se muestra como la gran excepción, como lo eminentemente irregular y contingente frente a la necesidad y regularidad del orden natural. Mientras los fenómenos de la naturaleza se aparecen como determinados en conformidad con leyes que exhiben los caracteres de necesidad y validez universal, los hechos y las obras humanos rehusan someterse a ley ninguna que los predetermine. El hombre es libre y su libertad rompe el orden manifiesto de todas las restantes cosas de la naturaleza. Libertad, contingencia, capricho, azar, fortuna, todos estos términos se emparentan al describir, introduciendo diferentes matices, la ruptura del orden que es la condición humana. La libertad ha sido entendida siempre como la más alta de las dignidades del hombre, pero a la vez como el privilegio más difícil de llevar. Poco más de cien años después que San Agustín hiciera el análisis de la temporalidad, Boecio, encerrado injustamente en

<sup>16</sup> *Confess.*, x, 16, 25: *Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me,*

*cum ipsum me non dicam praeter illam.*

<sup>17</sup> *Confess.*, x, 17, 26.

la cárcel en espera de su inmerecido ajusticiamiento, dirigía su dólida queja al Dios creador del universo estrellado:

*Nihil antiqua lege solutum  
Liquit propriae stationis opus.  
Omnia certo fine gubernans  
Hominum solos respicit actus  
Merito rector cohibere modo.  
Nam cur tantas lubrica uersat  
Fortuna uices?*<sup>18</sup>.

(“Ninguna cosa abandona, libre de la antigua ley, la función del puesto que le es propio. Todo lo gobiernas en virtud de un fin determinado. Sólo desdeñas dirigir en la medida requerida los actos de los hombres; ¿por qué, si no, depara la fortuna engañosa tan grandes vicisitudes?”.)

La libertad y la consiguiente contingencia de la acción humana son los grandes adversarios de la aspiración del hombre a conocerse y entenderse a sí mismo. Todo acto de conocimiento y de intelección supone el previo establecimiento de una medida, de un patrón que permita juzgar, afirmar y negar, aceptar y rechazar con fundamento. En el reino de la pura contingencia y del azar no hay juicio posible; más aún, tampoco puede hablarse en tales circunstancias de cumplimiento alguno. La frase “el hombre es hombre en la medida en que su existencia es temporal e histórica” amenaza quedar reducida a mero juego de palabras sin sentido, porque si sólo hay para el hombre temporalidad y contingencia, jamás podrá llegar a “ser” hombre. Las prevenções de Platón contra el “catarro universal” postulado por Heráclito<sup>19</sup> son perfectamente válidas si se aplican a la condición histórica del hombre en cuanto mera expresión de una irreductible contingencia.

El problema reside en que si el hombre se muestra como un ser histórico, ello ocurre porque se está revelando a la vez como un ser caído. No pienso únicamente en la connotación religiosa que pueda darse a esta afirmación, si bien tampoco la excluyo. Podemos pensar por igual al hombre expulsado del paraíso bíblico y al hombre que ha perdido

<sup>18</sup> *Consol. Philos.*, I, 5, 23-29.

<sup>19</sup> *Crat.*, 439 d, ssqq.

la edad de oro, el reino de Cronos. En cualquier contexto de referencias en que se la coloque, la constatación de la caída significa la admisión de nuestra incapacidad para ser de manera plena, para saber hacer uso de nuestra libertad, para ser señores de nosotros mismos, de nuestra voluntad y de nuestra fortuna. Desde esta perspectiva, la historia no se aparece ya tan sólo como el ámbito de la contingencia, sino ante todo como el escenario del error, de la miseria, de la injusticia y del mal. El hombre es temporal porque no tiene un *status*, un puesto o estación, como decía Boecio; el hombre no está en su lugar propio. Al no estarlo, anda extraviado, perdido en una selva oscura; y en una selva oscura ¿quién es capaz de encontrar el camino recto y correcto? Ahora bien; en tales circunstancias, cuando decimos que la condición del hombre es la temporalidad y que, por consiguiente, nuestro método para estudiar las Humanidades es el método histórico, ¿no estamos condenando nuestro esfuerzo a la frustración y al desengaño de no hallar en la historia otra cosa que vanidad y desesperación?

Una vez más, el problema no es en absoluto nuevo.

Ciertamente lo había visto Platón cuando afirmaba que el hombre —así como también las demás cosas—, porque es contingente, irregular y movedizo, no “es” en sentido propio sino que tan sólo “participa” del ser, de la idea. El hombre concreto, histórico, según esta concepción, es solamente un conato, un ser que está permanentemente en camino hacia la realización y cumplimiento de sí mismo. Aquella fuerza que lo pone en marcha hacia su siempre insuficiente cumplimiento es el *eros*, un término que solemos traducir por “amor”. *Eros* es, para Platón, un dios, y un dios es para los antiguos griegos una realidad que instituye un ámbito de vigencia y de dominio en el mundo de los hombres. El dios *Eros*, según Platón, es hijo de Poros (el recurso, el expediente, la salida) y de Penía (la pobreza, la necesidad). A esto se debe que *Eros* sea la fuerza siempre insatisfecha, en permanente búsqueda, porque siempre está necesitado y menesteroso, pero a la vez lleno de recursos para perseguir su objetivo. *Eros* es la fuerza que anima al hombre; el *eros* es figurado por las alas del carro que es imagen del alma humana, que la mantienen en la altura participando en el cortejo de los dioses, en vuelo hacia las ideas, hacia el ser. El significado del *eros* es,

pues, completamente metafísico y no psicológico. Precisamente porque el hombre no "es" plenamente, porque su condición histórica es la pobreza, la necesidad, la insuficiencia, por eso es el hombre un ser erótico; y es esta condición erótica lo que da sentido y valor a su existencia concreta. Estas nociones básicas y esta concepción del hombre como un ser erótico han permanecido como un legado permanente en todo auténtico esfuerzo por entender lo humano que se haya hecho con posterioridad a Platón, a pesar de los rodeos y desvíos que parecen alejar al pensamiento en forma más o menos ostensible del lenguaje platónico o de la visión misma de lo real sustentada por este filósofo.

Sin esta referencia a la condición erótica del hombre no se ve posibilidad alguna de atribuir valor a nuestra temporalidad y a nuestra historia. Porque el carácter erótico de lo humano supone que los hechos y las obras de los hombres, tal como están empíricamente dados en la historia, no son lo absoluto. Si lo fueran, no parece que tuviéramos más remedio que caer en el indiferentismo o en un relativismo escéptico. Pero si no son algo absoluto, ello es porque no son sino concreciones contingentes y menesterosas que el hombre erótico va dejando en su camino como testimonio de su aspiración y de su esfuerzo jamás suficientemente cumplidos.

Esta constatación no basta por sí sola, sin embargo, para salvar la historia y la temporalidad; porque la misma menesterosidad y contingencia de las obras y los hechos que el hombre deja en la historia como testimonio de su *eros* despojarían a estas obras y estos hechos de todo valor para nosotros si no fuera porque ellos son indicadores que señalan en la dirección hacia la cual miraban los hombres que los hicieron. Aquello que los hombres arrastrados por el *eros* tienen fijo ante su vista como meta y como guía puede acaso mostrarse bajo formas diversas y de vigencia variable. Algunos hablarán del ser y de la verdad, otros de lo divino y de la santidad, otros de la creatividad y de la belleza, otros aun de la oportunidad y de la eficiencia. El individuo mismo entenderá cada vez su propia condición como el intento de imitación de uno u otro modelo. Una vez será el héroe tal como lo vemos perfilarse en los poemas homéricos o en las grandes epopeyas fundadoras de pueblos; otra vez será el sabio tal como se tipifica en el llamado período helenístico de la Anti-

güedad; en otra ocasión será el santo, que sirve de paradigma a los espíritus más selectos de la Edad Media cristiana; en otra, el político, el hombre público cuyo arquetipo domina los orígenes de la modernidad, y así sucesivamente. Las terminologías y los conceptos varían precisamente porque son formulaciones históricas, contingentes, insuficientes y menesterosas, que tan pronto como se cristalizan en palabras y figuras quedan sujetas a todas las limitaciones del conato temporal. Hay, sin embargo, un rasgo que caracteriza a todo aquello que sirve de meta y de guía al *eros* humano; este rasgo consiste en que siempre se lo concibe como el modelo ejemplar absoluto, invariable, como el patrón que mide pero que no es medido. En otras palabras, es el carácter de la intemporalidad, de la no contingencia.

Resulta entonces que la historia funda su valor como camino vigente —y a la vez, por tanto, como método de los estudios— en el hecho de que a través de ella se manifiesta lo intemporal, lo ahistórico. Si podemos medir y apreciar o valorar los hechos y obras de los hombres es precisamente por su condición de estar referidos por el *eros* al patrón de medida de lo intemporal. Esto intemporal está siempre ante nosotros orientando nuestro esfuerzo y haciendo posible nuestro juicio y nuestra valoración respecto de los intentos nuestros y de los ajenos. Tan pronto como procuramos encerrarlo en una fórmula o un enunciado, lo temporalizamos y lo sometemos a la contingencia y, en última instancia, a la invalidez. Podemos, sin embargo, percibirlo a través de las obras y los hechos del pasado como aquello que despierta y orienta al *eros* humano. En la medida y sólo en la medida en que lo percibamos dominando la actividad temporal de los que ya actuaron, es decir, de nuestros predecesores, podremos erigirlo en principio director de nuestro propio quehacer individual.

De este modo, lo intemporal que orienta nuestra comprensión de lo contingente nos impide caer en el relativismo mientras buscamos nuestro camino a través de lo histórico. Lo intemporal que nos permite medir es “lo otro” con respecto a las contingencias que se nos ofrecen como material de estudio, pero es un “otro” tan íntimamente vinculado con éstas como el espacio arquitectónico lo está con los muros del edificio —ese espacio que se configura precisamente allí donde no se coloca la piedra

o el ladrillo, pero que predetermina su colocación. Es lo no dicho en la obra del pensamiento, lo no expresado en la obra de la poesía o del arte, y que, sin embargo, está ahí presente y manifiesto para quien haya aprendido a leer, a mirar y a oír.

En la medida en que nuestro camino —nuestro método— recorra los hechos y las obras humanas del pasado con plena conciencia de su transitoriedad y limitación, pero reviviendo el *eros* de que brotaron y con la vista fija en aquello intemporal que suscitó ese amor y dio origen a esos hechos y esas obras, en esa medida nuestro esfuerzo adquirirá un sentido y nos introducirá efectivamente en las Humanidades, es decir, nos hará ser más humanos.