

## Diversidad, perspectiva e innovación histórica

ROMÁN CUARTANGO\*

**Resumen:** El descubrimiento del carácter histórico de la realidad exige un adiestramiento de la razón en el «arte de la perspectiva». La filosofía no es otra cosa que la reflexión sobre dicho ejercicio. Siguiendo su hilo, se analizarán los rasgos que caracterizan lo que cabe considerar una genuina «experiencia histórica», es decir, la variación imaginativa de las posibilidades de innovación que lleva aparejadas una razón no reductora que favorezca el trato con una realidad diversa, compleja y móvil. Se trata de una experiencia de lo nuevo que se agazapa al lado de lo sabido y predecible. Todo ello, sin embargo, no con la pretensión de un simple aprecio de las diferencias, sino con la de lograr una visión sinóptica que haga posible una universalidad específicamente histórica.

**Palabras clave:** experiencia, perspectiva, visión sinóptica, diversidad, aspecto, innovación.

**Abstract:** The discovery of the historical character of the reality demands a training of the reason in the «art of the perspective». The philosophy is not another thing than the reflection on this exercise. Following its thread, the features that characterize what one may consider to be a genuine «historical experience» will be analyzed, that is to say, the imaginative variation of the possibilities of innovation entailed by a nonreducing reason that favours to enter into relations with a diverse, complex and mobile reality. It is a question of an experience of what is new. This hides next to what is known and predictable. All this, nevertheless, not with the pretension of a simple appreciation of the differences, but with the one to obtain a synoptic vision that makes a specifically historical universality possible.

**Key words:** experience, perspective, synoptic vision, diversity, aspect, innovation.

«En nada se puede ser espiritualmente rico, incluso sobre la historia no se puede razonar con riqueza de espíritu —sin sentido estético» (*El más antiguo programa de sistema del idealismo alemán*)

Gran parte de los que cabría considerar «problemas de racionalidad» del presente proviene de los conflictos que origina la diversidad. ¿Acaso es nuestra época más diversa que otras? Puede ser. Sin embargo, esto no es, para nuestros propósitos, lo más relevante. Lo que se ha vuelto fundamental no es que la realidad sea diversa sino que la diversidad resulte irreductible: que sea lo primero y no un fenómeno secundario. Podría decirse incluso que lo específicamente moderno en este sentido tiene que ver con la existencia (o la validez efectiva) de distintas «racionalidades». Sin que resulte fácil encontrar —en ocasiones, ni siquiera suponer— una racionalidad singular de fondo (sobre la que

Fecha de recepción: 19 julio 2002. Fecha de aceptación: 5 diciembre 2002.

\* Dirección para correspondencia: Román Cuartango, Dpto. de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, Universidad de Barcelona, C/. Baldori Reixac, s/n, 08028 Barcelona.

reposarían las racionalidades en plural) o que tenga validez universal. De esto se sigue la imposibilidad de dirimir los conflictos apelando a ese suelo común o a lo universal (ciertos principios, conceptos, reglas, etc.). Y, no obstante, parece que los conflictos estén reclamando ser resueltos, mediante el logro de un punto de vista superador. ¿Es vana dicha pretensión?, ¿se trata únicamente de un vicio del pensamiento originado por un larguísimo dominio del «monoteísmo»? También es posible esta otra pregunta: ¿no hay universalidad o no somos capaces de apreciarla? (la sospecha que subyace a este interrogante es que a menudo ha sido tomado por *lo* universal, por *la* razón, algo que no era sino una forma de racionalidad dotada de su propio ámbito de validez, es decir, una más entre otras).

Tal como los hemos presentado, los conflictos de racionalidad en el mundo moderno son problemas de orientación y éstos, como ha señalado Wittgenstein, son genuinamente filosóficos<sup>1</sup>. Y cuando hacen su aparición dificultades de este tipo, no proporciona mucha ayuda echar mano de principios generales; resulta mucho más útil detenerse y escrutar el terreno desde todos los ángulos posibles, de tal manera que muestre todas sus *particularidades*. Sólo entonces podrán, si acaso, ser extraídas las consecuencias que hagan posible una visión lo suficientemente específica y, a la vez, lo suficientemente distanciada como para que tenga lugar una cierta orientación (tiene que ser visto el bosque en su conjunto, no solamente los árboles en su particularidad, diferencia y diversidad).

Pero las dificultades de orientación se originan ya porque la vida humana no es un simple hecho, sino que tiene que ser conducida, lo que implica la necesidad de afrontar lo diverso como lo que se reúne en el curso de *una* experiencia de *alguien*: lo diverso se ordena entonces alrededor del eje de esa vida, al tiempo que ese vivir se ajusta a la realidad, a cómo son las cosas y a qué posibilidades se abren para el trato con ellas. Dicho de otra manera: la diversidad tiene que ser contemplada y encarada, lo que presupone un punto de vista. Sin embargo, éste no puede ser *el* punto sin dimensiones —el punto de vista de ningún lugar o el divino, que han sido supuestos a menudo en el pensamiento y que tienden a serlo con una fuerza irresistible. El pensamiento moderno ha descubierto que esa suerte de *no perspectiva* carece de sentido y que la racionalidad constituye una estrategia de la vida. A partir de ésta, el hombre tiene que contemplar o encarar la diversidad globalmente, como una totalidad cuyo sentido únicamente puede lograrse desde el movimiento de esa vida que reflexiona, es decir, que comprende porque se apresta a vivir. Los problemas de racionalidad se encuentran, de entrada, estrechamente relacionados con el «trabajo en uno mismo»<sup>2</sup> que se desarrolla en el ámbito de una diversidad de principio que debe ser orientada —es decir, *conducida* a sentido.

Por lo tanto, desde el eje vertebrador de la *conducción a sentido*, el fenómeno de la diversidad muestra una característica señera: que tenga que haber algo así como una producción de perspectiva y con ello de una imagen de la realidad (imagen que, cuando se quiere que la vida sea una vida «buena», debe pretenderse adecuada al ser de las cosas mismas, verdadera). La producción de perspectiva —que es tanto como la producción de sentido al dar forma *una* a lo diverso, dispar y disperso— exige atención a la realidad, ir a las cosas, moverse entre ellas, en definitiva *experiencia*. Pero ¿qué debemos entender por «experiencia»? El diccionario dice que «experiencia» es ense-

1 «Un problema filosófico tiene la forma: 'no me oriento'» (*Investigaciones Filosóficas (IF)*, Barcelona, 1988, § 123).

2 «El trabajo en la filosofía es —como a menudo el trabajo en la arquitectura— en realidad más que nada el trabajo en uno mismo. En la propia constitución. En cómo se ven las cosas. (Y en qué se exige de ellas)» (*Vermischte Bemerkungen (VB)*, Werkausgabe, vol. 8, Frankfurt, 1984 (pp. 445-573), p. 472).

ñanza que se adquiere con la práctica. Estos dos aspectos —enseñanza y práctica— son, precisamente, los que provienen de la necesidad de orientación y los que hacen que ésta sea la clave de la realidad histórica (puede decirse, anticipadamente, que lo específicamente histórico no es, en nuestro contexto, la atención a lo particular y diverso de la realidad, sino el tener que habérselas prácticamente —viviendo— con, el tener que orientarse entre lo particular y diverso). De ese modo, la relación experiencial con la realidad se revela como una suerte de trato con algo que tiene una extraña constitución ontológica: es y no es, está y, al mismo tiempo, debe ser producido, debe lograrse; y eso, de lo que forma parte tanto el asunto como su consideración, no es otra cosa que una perspectiva (en principio y, más estrictamente, una perspectiva correcta).

La experiencia comporta, pues, movimiento, cambio; sobre todo un cambio que constituye un aprendizaje: se aprende a *tratar* con las cosas *tratándolas*. Metafóricamente, la experiencia es como un viaje en el que el viajero logra, mediante la ejercitación en las diferencias y particularidades, la disposición adecuada para una comprensión no reductiva de la realidad. Entreteniéndose en lo que encuentra, aprende a apreciar las diferencias y particularidades en tanto que tales —y no en virtud de que sean diferencias de algo común que él ya posee de antemano. Dicho aprecio comporta la recolección paciente que se toma tiempo. El viajero va reuniendo diferentes «vistas» de la realidad, dando lugar, sin embargo, a algo más que a una simple contigüidad esto constituye el carácter de enlace de la experiencia. Las «vistas» son puestas —por quien hace la experiencia— unas al lado de otras, de modo que terminan constituyendo un álbum y éste no sólo es *uno* sino que, además, proporciona dimensiones espacio-temporales a lo que contiene. Esto quiere decir que el aprecio de las diferencias se aprende a la par que uno se ejercita en la ordenación —en la formación del álbum, lo que significa llegar a ver no sólo lo particular, destacándolo, sino también a verlo sintética y sinópticamente, de manera que se puedan percibir, estimar, evaluar las conexiones —cómo las diferencias remiten, a veces, una a otras. De ese modo, en la experiencia se logra un sentido y, también, una cierta universalidad, que es la que trae consigo el apreciar, el «ver como» que se ha aprendido durante el viaje —podría decirse que se trataría entonces de una universalidad específicamente histórica, pues surgiría y tendría únicamente sentido en el curso de ese movimiento y no representaría ningún remontarse a la *orto*-perspectiva, no obstante hacer valer *una* perspectiva.

Esta experiencia de lo diverso, necesaria para cierta conducción de la vida, presupone el abandono de las pretensiones reduccionistas o fundamentalistas, pero no igualmente, como es de suponer, de la exigencia de orientación. Sin esta última el viaje tampoco tendría sentido a fin cuentas. Así pues, el viaje experiencial a través de lo diverso viene definido, más o menos, por coordenadas que remiten a dos ejes que no se sabe bien si son complementarios o contradictorios. Por una parte hay que afirmar la diferencia y persistir en ella y por otra resulta imprescindible aunar lo diferente, produciendo una cierta universalidad. (Sin embargo, la idea de que lo «universal» tiene que ser producido evita al menos algunas confusiones tradicionales respecto de su consistencia, esencialidad, etc.: ahora se trata de algo estratégico e inevitable dada la constitución ontológica humana). Esta confrontación se expresa bastante bien en el lema «mirar pero no tocar, dejando todo como está» y en que para adecuarse a él haya, antes de nada, que tomar distancia y someter a examen, de tal manera que, después, sea posible referir el curso del viaje como *un* curso. Precisamente por esto, podría decirse que lo más característico de la confrontación mencionada es que provoca una toma de conciencia sobre los límites del determinar.

Para la razón, en su forma discursiva, lo individual es un «esto» cuya identidad depende de que sea colocado en la clase que le corresponde, bajo el dominio de un concepto. La experiencia cog-

noscitiva es, entonces, la de una subsunción: cada cosa *en su sitio*. Pero esto implica: 1) que hay un sitio ya establecido y 2) que ese lugar tiene que haber sido instituido mediante algún procedimiento. El sentido racional va, pues, de los conceptos ya establecidos a lo que se presenta en la experiencia; pero al mismo tiempo tiene que ser de algún modo la experiencia la que proporcione las claves para la formación de aquellos conceptos, con lo que el sentido también tiene que ir de las cosas de la experiencia a las ideas, a la razón. Lo anterior supone que en la experiencia no sólo se identifican y clasifican las cosas, sino que se erigen los principios de la clasificación —y esto hace pensar que si se establecen esos principios por vez primera asimismo pueden transformarse o ser sustituidos por otros, creando un nuevo orden de clasificación, un nuevo orden experiencial. Por eso la experiencia tiene doble sentido: es el reino del orden —identificar de acuerdo con los principios— y también el de la creación y transformación: donde cabe desordenar para ordenar de otra manera —que dejen de valer esos principios y sean sustituidos por otros. La experiencia es, así, además del ejercicio de otorgamiento de lugares, clave de innovación, justamente porque ella descubre la movilidad de los conceptos. Y aquí es donde la puesta de los acentos puede resultar determinante a la hora de entender lo específico de una *experiencia radical* (eso que se descubrirá como *experiencia histórica*). Hay una diferencia entre que la experiencia sea únicamente un procedimiento con vistas a un fin presupuesto o que ella se convierta, por decirlo así, en lo principal —en ambas acentuaciones la determinación es puesta en ejercicio y, de ese modo, en riesgo, pero sólo en la segunda puede llegar a apreciarse en tanto que tal, no como una anomalía pasajera. De hecho, hay modos de trato mundano en los que se ejercita (y se aprende) este aprecio de las diferencias. Uno de ellos —modélico—, en el que la determinación por subsunción resulta algo secundario, es el estético.

Si algo enseña la estética es el significado de la perspectiva, puesto que, como indica Wittgenstein, el trato con la obra de arte obliga a trabajar con (y en) perspectiva: «la obra de arte nos fuerza —por decirlo así— a adoptar la perspectiva correcta»<sup>3</sup>. «Ver en perspectiva» tiene, por lo demás, varios significados. Hace referencia a «ver con distancia suficiente»<sup>4</sup> y también a «ver de una determinada manera» (lo que hace posible percibir ciertas particularidades<sup>5</sup>) —en todo caso, implica una modificación de la mirada de modo que pueda verse *de otra manera*. El último de los significados, pone en relación «perspectiva» con «particularidad». La perspectiva es lo que permite aproximarse al modo de ser de las cosas. Aunque sea difícil, dado que no puede decirse cómo son las cosas *antes* de estar encuadradas en un esquema conceptual, en una determinación cognoscitiva, sí cabe imaginar —como posibilidad contrafáctica— que un estado de cosas no sea únicamente un caso particular de un concepto (de una esencia). La perspectiva remite a una inmersión en el contexto de donación de las cosas que obliga a mirar intensamente como si fuera posible no buscar y, por tanto, pasarse sin, el esquema conceptual. Entonces puede apreciarse, no reductivamente —no en la forma de «esto como esto»— lo que hay. Un caso especial de apreciar algo no en la forma de «esto como esto» es el de apreciarlo como otro algo, verlo según un aspecto que siendo suyo, no es lo suyo (o lo más suyo), sino un rasgo de otredad. Esto ha sido investigado pormenorizadamente por Wittgenstein<sup>6</sup>, quien ha destacado dos usos de ver que formula así: 1) «veo esto» 2) «veo una semejanza». El segundo es una suerte de «ver interpretado» que, aunque pueda parecer una manipulación, un false-

3 VB, p. 456. Y continúa: «...pero sin el arte el objeto es un trozo de naturaleza como cualquier otro...».

4 «Circunstancia de mirar o poder ver u observar las cosas a distancia para apreciarlas en su verdadero valor» (Moliner, M.: *Diccionario del uso del español*, Madrid, 1987).

5 «Vista de una cosa de modo que se aprecia su posición y situación real, así como la de sus partes» (*ibid.*).

6 IF, Parte II.

amiento, se descubre como una *apariencia* productiva, que tiene virtudes constructivas, probatorias, de entrenamiento y juego para la posibilidad. Aquí es donde la representación estética —una que es determinativa sólo de modo aparente— *da juego*: hace posible percibir «de lo que va» el asunto y también, en otros momentos, se convierte en la fisura en el sistema o en el orden que abre vías a la innovación (son los momentos en que «ver distinto», creativamente, es condición para un cambio de paradigma). Lo que se está diciendo se refiere a un ver variadamente que, no obstante, no tiene como resultado una otredad absoluta, sino el ver esto no sólo como esto sino también como esto otro —en el cual lo destacable es precisamente el juego entre ambos términos.

Wittgenstein señala que los esquemas y otros procedimientos similares de representación juegan ya este papel de algo que tiene que ser visto variadamente de modo interpretado en contextos «normales» —son algo para ser visto como algo otro. El esquema no se ve como el agregado de los trazos de que está compuesto sino como *lo* que representa o se ve como ambas cosas en transición. Pero, como hemos dicho antes, la no fijación es lo que aquí interesa. Al mirar un retrato, a veces lo consideramos como el hombre que representa y a veces como la representación misma. De ahí que pueda resultar productivo servirse de un concepto como «ver-así» que —dice Wittgenstein— «sólo se da cuando me ocupo de la figura como del objeto (que ella representa)»<sup>7</sup>. Hay ciertos juegos, p.e. los infantiles, en los cuales se pone en marcha una actividad creadora de trama, de ficción —como cuando los niños dicen de una caja que es una casa. Entonces el «verlo ahora como» es un «tratar de verlo como». Bajo la cúpula de sentido de ese juego, la caja es una casa. Pero esto tiene sus límites. No se puede *tratar de* ver algo como lo que es: no se puede *tratar de* ver la F como esa letra, pero sí como una horca. Si alguien dijera que trata de ver la figura convencional de un león como tal su palabras parecerían no tener sentido.

Sin embargo, lo anterior no representa una suerte de «querer verlo así» (en el sentido de «puesto que quiero verlo así, lo veo efectivamente así»). En el juego de ver variadamente, algo se sustrae a la voluntad de innovación, a la capacidad imaginativa. No se puede ver algo como *todo* lo que uno quiera, sino únicamente de acuerdo con ciertas posibilidades que abre la cosa misma. Y éste es, como decíamos, un aspecto del asunto «perspectiva». La consideración atenta de la realidad efectiva, paradójicamente, es la fuente de posibilidades que van más allá de lo efectivo. La apreciación adecuada permite que algo aparezca como pudiendo ser visto de una o de otra manera, donde las maneras son finitas y determinadas. Cuando alguien ve algo y puede al mismo tiempo verlo como otra cosa eso parece descansar sobre una cierta propiedad fenoménica del algo que Wittgenstein llama «fulgurar del aspecto» —esto constituye esa posibilidad de «ser visto como» que se expresa en la exclamación «¡Ahora es una casa!»<sup>8</sup>. Pero esto no sucede únicamente cuando algo tiene un aspecto ambiguo, como ocurre con la figura del conejo-pato analizada por Wittgenstein —es conejo y es pato y no sólo depende de cómo se mire, sino que al verla como una cosa en ello fulgura la otra y viceversa—, sucede también en la posibilidad que late en una percepción artística: como cuando alguien pide que le toquen repetidamente un tema musical hasta que dice «ahora es correcto»<sup>9</sup>, de tal modo que parece que en cada realización del tema ha estado oyendo, no temáticamente, sino como un fulgurar, además de lo que ha sido tocado, la correcta interpretación que le servía de instancia de ajuste.

7 *Ibid.*, p. 471.

8 *Ibid.*, p. 473.

9 *Ibid.*, p. 475.

Esta idea del «fulgurar del aspecto», que surge precisamente como resultado de la *atenta mirada*, de esa *mirada en perspectiva*, incita a corregir la posición para ver mejor —para apreciar lo que hay de posible en lo efectivamente real—; y la corrección requiere distancia. Entonces entra en juego el otro significado de «perspectiva» al que se ha hecho referencia. El ejercicio de la mirada, la experiencia de la cosa en su constitución, producen la visión panorámica, sinóptica que es imprescindible para apreciar las diferencias. La visión sinóptica es necesaria para el adecuado entendimiento de —es decir: para orientarse en— una realidad harto compleja como, p. e., el lenguaje. En realidad, muchos de los problemas filosóficos se originan precisamente por una falta de comprensión de las maneras, diversas, variadas, de articularse lo real (en este caso, lo lingüístico): «Una fuente principal de nuestra falta de comprensión es que no vemos *sinópticamente* el uso de nuestras palabras»<sup>10</sup>. Por eso, Wittgenstein enseña que la filosofía es un ejercicio mediante el cual alguien es conducido a un punto de vista o, también, a volverse abierto para diferentes puntos de vista.

La experiencia pone, así, al pensamiento ante la exigencia de desarrollar estrategias en favor de una mirada lo más amplia posible, que vaya más allá de las limitaciones propias de una racionalidad monológica, adoptando perspectivas más comprensivas; se trata de ocuparse tanto de la consideración de los efectos lejanos cuanto de atender a otras perspectivas posibles. Para ello hay que poder mirar más lejos. Ésta es, como se ha indicado, la condición de una apreciación cabal de la complejidad. Y este asunto de la lejanía en relación con la complejidad constituye un viejo tema de la filosofía: el de la totalidad. Aunque no puede tratarse de una totalidad primera, sino de un *efecto secundario*, de la experiencia de la diversidad, de lo que resulta de la apreciación de las diferencias. Dicha totalidad tiene que ser producida porque es imprescindible —en tanto que perspectiva *correcta*— para que el «ver», en todos sus sentidos, se vuelva posible. Pero dado que se trata de perspectiva, los rasgos de esa totalidad son los propios de una consideración sinóptica: una mirada amplia o panorámica, que abarque suficientemente todo; una mirada de través que haga posible la apreciación de la estructura total; una mirada comprensiva que haga posible la disposición de lo singular en la totalidad<sup>11</sup>.

Además de una índole estética —el ver, la variación—, el fenómeno de la perspectiva muestra también rasgos históricos muy marcados. La variación y el ver, en la medida en que se trata de *ver como* y de *ver situado*, son atributos de lo que podríamos denominar «experiencia histórica». Para empezar, hay algo en el concepto de experiencia —entendida como viaje— que se asimila bien a lo histórico. Como se ha dicho, experiencia remite a enseñanza y a práctica. Ambas, en su ligazón, tienen que ver con la historia —«ἱστορία» significa «conocimiento adquirido mediante investigación», «información adquirida mediante busca». Esa investigación no remite —de entrada— a un principio que la predetermine, sino que se encuentra abierta a lo nuevo —a lo que vaya surgiendo, a lo que se vaya encontrando—, de tal modo que en ella es relevante el orden del aparecer o del hallar, un orden que es temporal. Además, el conocimiento que resulta del recorrido investigador suele tomar la forma de un relato, de una narración del viaje y de lo encontrado en él. La historia es, así, ejercicio experiencial y saber genuino de experiencia —sin que ésta sea un medio para un fin ulterior. De un modo similar, ser histórico —es decir, ser resultado de la historia y tener capacidad para operar históricamente— significa algo sí como ser en perspectiva, situado, cerca y lejos a la vez: cerca de los acontecimientos, formando parte de ellos, y lejos puesto que abierto a lo que no es pero puede ser. Este carácter «histórico» de la realidad experiencial adquiere cierta dimensión estética

10 *Ibid.*, § 122.

11 Welsch, W.: *Vernunft*. Frankfurt, 1996, p. 615.

sobre la que conviene reflexionar. Entendemos aquí por «realidad experiencial» aquella que se configura en torno del habitar humano —el vivir como existencia— puesto que es lo propio de ese mismo habitar. Y por «dimensión estética», como hemos dicho, lo que atañe a la mirada y la perspectiva.

En este contexto, ¿qué es lo específicamente histórico? Tal vez un particular tipo de determinación, que no tiene que ver con la generalidad, sino con una radical individualidad. Esto comporta una dificultosa aplicación de reglas que tiene como consecuencia el que la realidad histórica sea incierta y produzca incertidumbre. Su indeterminación característica hace que se trate de una realidad «abierta». Esto puede ser dicho de otra manera: en ella lo nuevo es una categoría central y la innovación su acontecimiento distintivo. Precisamente por eso la historia es lugar de experiencia, de viaje, de aprendizaje de lo individual en cuanto a su individualidad, pero, puesto que es necesario orientarse, de un viaje en el que se mantiene la vista puesta en el logro de alguna «universalidad». Esto significa también que tenga que ser posible hablar de un tipo específico de «razón histórica», cuyo rasgo fundamental tendría que ser el logro de una perspectiva que haga posible la orientación mencionada.

Una razón histórica tiene que partir, pues, de la idea de que las explicaciones de la acción son siempre individuales<sup>12</sup> y eso excluye la validez de un modelo explicativo basado en la subsunción de lo individual bajo el dominio de una ley general. A esta individualidad la podríamos llamar también *historicidad* de la explicación —ésta tiene que ponerse en la perspectiva de este acontecimiento y, no obstante, debe intentar ponerlo *en perspectiva*. De ahí que la razón histórica se halle de algún modo siempre actuante en todo proyecto cognoscitivo (generalizante), en toda ciencia, sólo que ella representa la vanguardia, el ariete con el que se derriban obstáculos, la avanzadilla investigadora. La razón histórica, en tanto que límite de una racionalidad subsuntiva, que busca la traducción en los términos de las categorías a disposición, no es de entrada sino exploración de lo ignoto que aspira a formar conceptos. Éste es un rasgo característico suyo: la formación de conceptos. Al servicio de tal propósito son desarrolladas diversas estrategias, pero todas ellas convergen en la idea que hemos manejado anteriormente: mirar mejor, modificar la mirada, cambiar la perspectiva (o ponerse siquiera en perspectiva). Esto tiene los caracteres precisos de una experiencia genuina en la que quien se transforma sobre todo es el viajero, puesto que aprende a comprender la realidad y a tratar con ella. Sus características son «interpretar», «demorarse», «descubrir aspectos», «descubrir diferencias». Para ello, los materiales tienen que ser *elaborados* no sólo cuidadosamente, sino bajo una perspectiva completamente diferente. El material no es tomado por un ejemplar de una clase ya definida. Puesto que se trata de algo singular, es la razón la que tiene que esforzarse construyendo, p.e., símiles que ayuden a percibir la singularidad sin zanjar la cuestión mediante procedimientos reductivos (Wittgenstein ha dicho al respecto que «Un buen símil refresca el entendimiento»<sup>13</sup>). Otros rasgos —negativos— que pueden valer como enunciados de una propedéutica de la no-reducción o de la experiencia histórica-investigante serían, p.e., la renuncia a la teoría, si por «teoría» se entiende subsunción, es decir, describir sin pretender de entrada la conducción al denominador común que obvia las diferencias. Esta descripción y nuevo ordenamiento de los aspectos más simples de la realidad permitirá que se vuelva expreso aquello que sólo está «oculto» porque se lo tiene siempre ante los ojos y por eso no se lo aprecia. Pero en todo ello es importante que la realidad sea explorada y «vista» desde distintas perspectivas, llegando a ella como a una ciudad o a un lugar desde diversos

12 Davidson, D.: «Hempel y la explicación de la acción», en: *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Barcelona, 1995, p. 343.

13 *VB*, p. 451.

lados, lo que hace posible construir paisajes («vistas») diferentes que, después, se reúnen en un álbum. Aquí converge la «paciente recolección» para una ulterior «paciente ordenación». Esto es lo propio de la investigación científica en su sentido más «histórico», antes de la formación de la teoría (pero en ésta «lo histórico» sufre menoscabo).

En la historia falta, según se ha visto, justamente lo más importante para una explicación estricta: lo general. El propio Hempel, uno de los principales defensores de la ciencia unificada y, precisamente por ello, de la necesidad de que en la historia valgan las leyes generales, es decir, la explicación científica, ha tenido que reconocer que los símbolos que aparecen en los enunciados que afirman la ocurrencia de ciertos hechos «representan clases o propiedades de hechos y no lo que se suele denominar hechos individuales, porque el objeto de la descripción y explicación en todas las ramas de las ciencias empíricas es siempre la ocurrencia de un hecho de una cierta clase»<sup>14</sup>. Precisamente por ello «es imposible dar una *explicación completa* de un hecho individual en el sentido de poder explicar *todas* sus características mediante hipótesis universales»<sup>15</sup>. Cuando aquello que hay que explicar no es lo general sino lo individual, singular incluso, entonces puede que las estrategias *individualizantes* sean las más adecuadas. En la historia no se necesitan teorías (subsunción de lo real bajo reglas generales), sino posiblemente continuos replanteamientos que posibiliten una mejor presentación y que proporcionen un aprendizaje (reflexivo) del camino mismo de acercamiento.

Como se ha dicho, en todos los territorios en los que la razón explora hay un componente histórico —el límite en el que las leyes y los conceptos quedan en suspenso, en el que lo individual deja de ser transparente y todo se vuelve incierto, indeterminado, nuevo. En la historia, este límite se ensancha hasta convertirse en la realidad primera, una realidad que por ser individual se caracteriza por la incertidumbre, la indeterminación y la novedad. Por eso en la historia deberían desarrollarse, más que en cualquier otro lugar, las estrategias de trato con lo individual. Y aunque se ha intentado, parece como si en el ámbito de estudio de la historia fuera donde más empeño hay en que dicho saber se convierta en una ciencia. En vez de dejarse llevar por los atractivos seductores de la ciencia natural, como le ocurrió a la filosofía, sería mejor aceptar que la historia es el lugar idóneo para que la razón experimente sobre sus límites y posibilidades, lo que la acerca a la filosofía, en tanto que ejercicio de prueba conceptual y de investigación tentativa. Ello justifica una pregunta como la que ha formulado Winch en un escrito ya clásico<sup>16</sup>: ¿cómo puede esperarse que la filosofía —considerada como la reflexión en torno a la constitución de la racionalidad— aclare la naturaleza de lo histórico? O también esta otra: ¿en qué medida lo histórico abre la perspectiva para una concepción variada de la razón?

Tal vez resultaría productivo sustituir en la historia la «universalidad» por la «visión sinóptica» sobre la que hemos tratado más arriba. Pero esta última no hace referencia a una generalización o a un presunto principio suprahistórico, sino exclusivamente a un ejercicio de la mirada, a un movimiento experiencial, que se sigue de haber mirado detenidamente aquello que se estudia en varios acercamientos desde diversos lados. Esto implica no sólo contar con diferentes paisajes constituidos como «vistas» en las que domina una determinada perspectiva, sino también —y sobre todo— el haberse ejercitado en ver de otra manera, en ver la realidad como lo que *puede ser* —esta «vista» que complementa, modifica o interpreta a esta otra, pero también esta «vista» más esta otra—, es decir,

14 Hempel, C.G.: «La función de las leyes generales en la historia». En: *La explicación científica*. Barcelona, 1996, p. 235.

15 *Ibidem*.

16 *Ciencia social y filosofía*. Buenos Aires, 1990.



mirada (interpretada) de otra manera, en un juego de interpretaciones que dependen de la cosa misma (no todas son igualmente sostenibles). La visión sinóptica, entendida —como hemos dicho— no como un suprasentido sino como un juego de variaciones propiciadas por lo estudiado, es la que abre como tema no sólo lo posible, sino también lo supuesto, eso que no se percibe en una visión objetivista u «ocular» (Yorck von Wartenburg). Lo temporal tiene estos caracteres: lo supuesto y lo posible junto a, y codeterminando, lo presente. Y además está el sentido mismo, que no es más que un «verlo como»<sup>17</sup>. Este juego, que remite a la capacidad de variación comprensiva, interpretativa, existencial, propia del hombre, es lo único que puede favorecer el que nos orientemos en la situación. Y de eso se trata. El saber histórico, al fin y al cabo, lo que pretende es que aprendamos a orientarnos en la situación —a ser ciudadanos<sup>18</sup>. Por eso, también la historia es, antes que nada, trabajo en uno mismo.

Si el operar y comprender histórico provoca dificultades al modelo racional nomológico-deductivo, uno de sus aspectos no sólo resulta problemático sino que apenas comparece como tal en algunos momentos de colapso o de iluminación. Nos estamos refiriendo a la experiencia de lo nuevo. El trabajo «normal» de la investigación histórica suele ocuparse del pasado, de tal modo que, aunque éste plantee problemas, al final se logra construir un discurso —recusable y revisable— que verse sobre él, progresando así en su conocimiento. Pero no sucede lo mismo con el futuro. Éste es o bien asunto de la profecía especulativa o algo de lo que no puede tratarse en la historia (Danto). La razón de esto radica en que el futuro no es, como se da casi siempre por supuesto, un territorio del tiempo —lo que no es ahora pero será y está por venir—, sino la posibilidad de cambio, de innovación, de corte característica del habitar humano. Habría que aclarar, no obstante, que, de un modo similar, el pasado es igualmente más que un territorio. Pero como deja una huella tangible puede ser fijado de algún modo en forma de saber —aunque eso no sólo no impida, sino que mantenga abierta la posibilidad de que se lo repita, revise, reinterprete y reescriba. Pero el futuro, a este respecto, *difiere*.

¿Cómo se realiza la experiencia de lo nuevo? Desde luego, tiene que tratarse de un límite de la experiencia o de la experiencia en el límite, puesto que, en principio, lo nuevo no es, como se ha dicho, nada más que el colapso de la determinación. De ahí que cualquier tipo de predicción represente únicamente la elaboración y determinación de lo posible en la forma de lo dado. Algo predecible es algo en gran medida ya presente, no algo genuinamente futuro. Esto no puede ser entendido con los medios de una concepción del tiempo como la que funciona para el cálculo temporal —es decir: la que lo toma por un continuo de carácter cuantitativo, carente de dimensión cualitativa, infinito, divisible, etc. Se exige que el tiempo sea entendido como algo íntimamente relacionado con el habitar humano, con los modos del *intendere*: del trato con y la referencia a lo real, es decir, con un hacer que tiene lugar en un contexto de experiencia, de decisión y que, en todo caso, se halla sometido a la posibilidad. Entonces el «mirar» y el «ver» (apertura y capacidad para «ver como» y para ver de otra manera) son procedimientos para ir más allá de la determinación (pero no a un «futuro» ya determinado que viene después). Lo nuevo es incierto y el futuro, en tanto que dimensión temporal, la posibilidad de abrirse a ello. Ver, pues, que algo permanece mientras algo cambia, ver así, en cierto modo, el cambio mismo, habrá de ser un resultado de la experiencia histórica entendida como apertura a lo nuevo. Una apertura que se ejercita en el detallado conocimiento de lo que es,

17 Pero, como se ha dicho más arriba, «verlo como» no es «verlo como uno quiera». Cabe, pues, la argumentación, la crítica y, por supuesto, una idea de *ajuste* o de *verdad* históricos.

18 Ricoeur ha insistido últimamente en esta idea de que la historia no depende de los historiadores sino de los ciudadanos. Cf. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, 2000.

sobre todo en tanto que lo que es es ya siempre sido, es decir, una cuasi-determinación más allá de la determinación o, también, precisamente por ello, más de lo que es aquí (ahí). Lo sido no es que pueda verse como otro sino que, para ser entendido, tiene que verse *como más* que presente. En ello reside el que la experiencia que se desenvuelve en el trato con la realidad *histórica* (sida) constituya a la vez el ejercicio de un abrirse a lo otro como lo nuevo. Dicho con otras palabras: entender lo *histórico* (sido) como posibilidad —más que mero facto— capacita para operar en el futuro, es decir, para el aprecio de lo incierto e indeterminado, de lo nuevo.

Pero lo anterior no debe ser entendido como creación en el sentido de la ficción o de poner sobre la faz de la tierra algo que provenga de la intención o de la imaginación humanas. Estamos hablando de lo nuevo que anida en la realidad o de la realidad que puede comparecer como novedad. El hombre es su condición, pero no es capaz de todo. Puede, como se ha dicho, ver de otro modo, pero siempre partiendo del campo de incertidumbre de la cosa misma. En la historia, esto tiene un significado explícito: el hombre tiene que trabajar en favor de la ruptura del continuo temporal, de lo (pre)determinado, para ello debe entender lo sido como posibilidad; de ese modo advendrá finalmente una realidad que él no ha previsto, pero por la que ha laborado. No obstante, como acabamos de indicar, al decir no —mirando de forma diferente— se le tiene que unir un estar en el tiempo, una inmersión, atenta, agudamente experiencial en él. Es, pues, más que un «no» que se aleja poseído de una cierta vanidad. La mirada histórica es interior: el significado no la trasciende. Algo parecido, como hemos dicho, a lo que sucede en una, también genuina, experiencia estética. Wittgenstein dice que la obra de arte no pretende transmitir nada diferente de ella: «Como cuando visito a alguien no deseo producir meramente en él este o aquel sentimiento, sino que quiero ante todo visitarle y asimismo sin duda ser bien recibido»<sup>19</sup>. Sobre todo, se requiere tiempo<sup>20</sup>, de manera que pueda desarrollarse el sentido del gusto. Y el gusto, que favorece la recepción de lo que viene<sup>21</sup>, es antes que nada *tempo*, mediante el que la historia se constituye como curso de experiencia, relato de lo que acontece y orientación en la diversidad.

---

19 VB, p. 533.

20 Tomarse tiempo es, para Wittgenstein, una cuestión de estilo, y esto es lo más genuinamente filosófico (puede que también lo más genuinamente histórico): «El saludo de los filósofos entre ellos debería ser: '¡Tómame tiempo!'» (VB, p. 563).

21 Y lo que viene no es esto; es más, puede ser...