

# *Tiempo y tiempos para la Historia Antigua*<sup>1</sup>

JUAN CASCAJERO  
Universidad Complutense de Madrid

## SUMMARY

This work verifies the scarce presence, almost absence, paradoxically, of a temporary speech for the Ancient History. While, an unilateral use is usually made and, socially, tendentious of the time. The conception of the History like social action not demands the elaboration of a temporary speech that makes possible, alone the incorporation of the different families of times but also the establishment of its interpenetrability. Naturally, the task demands the rupture of not few artificially frontiers in the space and the time.

*«En efecto, Juan de Mairena hubiera definido la poesía como aquella en que dialogan el hombre y su tiempo. Un hombre de todos los tiempos, con el tiempo de un hombre, igual a todos los hombres.»*

(ANTONIO MACHADO)

«El único modo que aún le queda a la Filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica<sup>2</sup>. Es pre-

---

<sup>1</sup> Este trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación, financiado por la DGES, «Fuentes orales para la Historia Antigua». El tratamiento del «problema del tiempo» aspira a ser uno de los fundamentos teóricos de esta línea de investigación.

<sup>2</sup> Seguía el autor la línea de Gramsci, quien, ya en 1920, sostuviera, en polémica con B. Giuliano, que «la doctrina del materialismo histórico es la organización crítica del saber referido a las necesidades históricas que sustentan el proceso de desarrollo de la sociedad hu-

ciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme... porque la situación misma incita a tal conocimiento, más aún, porque la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella»<sup>3</sup>. En nuestra opinión, estas palabras que Adorno escribiera en 1947, tienen plena aplicación no sólo para la reflexión teórica sino también para la Historia, que no tiene sentido, más allá de la técnica, más allá de la pura acumulación de datos, más allá del entretenimiento vacío, sino en su orientación hacia el cambio social.

---

mana... Es autoconciencia, estímulo a la acción y no ciencia natural que agota sus fines en el aprendizaje de lo verdadero» (Gramsci, según Vacca, G., *El marxismo y los intelectuales*, México, 1984, p. 128. A su vez, Gramsci seguía una tradición que, ya en 1904, se concretaba en aquellas palabras de M. Adler: «Somos, en cada instante de la vida, una esencia que toma partido. Nuestro ser no es, en primer lugar, conocer, intelecto: es enteramente y en primer lugar, voluntad, “actualidad”». *Causalità e teleologia* (ed. por R. Reginaro), Bari, 1976, p. 43. Esta concepción del conocimiento como socialmente activo, este entender y vivir la Teoría como praxis, ha constituido siempre uno de los ejes tradicionales de la intelectualidad marxista (aunque debe reconocerse que, de un modo u otro, con más o menos intensidad, tal pretensión fuera contestada por algunas bases). Y pronto, también, los historiadores se acogieron a esta reivindicación del carácter socialmente activo de su tarea. Ahora bien, si la Teoría social podía aspirar, plenamente, a legitimar esta convicción por su decidida inmersión, por su implicación directa, en la problemática de su contemporaneidad, de su tiempo, de su *actualidad*, la actividad historiográfica, en sí misma, tropezaba con el problema de carecer, en apariencia, de tal recurso. La Historia (y, más aún, la Historia Antigua), en efecto, parecía ocuparse de otros tiempos, de otros lugares, de otras gentes (y su relación con la problemática social y política del momento podía resultar para muchos, cuando menos, etérea, difusa, discutible). A no ser que, de un modo u otro, se pudiera establecer la *actualidad* del objeto de la Historia. Sin embargo, y paradójicamente, esa, en mi opinión, imprescindible «actualización» de la Historia (para ser y ser concebida como acción social) no fue nunca convenientemente atendida. Podría, incluso, dar la impresión, a veces, de que se trataba de un tema «tabú», quizás en la creencia, por parte de sus protagonistas, de que se estuviera reivindicando para sí algo a lo que, en el fondo, no se tuviera pleno derecho y prefirieran transferir, silenciosamente, como a escondidas, para su quehacer historiográfico las mismas connotaciones de la reflexión social. *Romper esa sensación de mutismo, sumergirme en los problemas de la «actualidad» de la Historia Antigua y, por eso mismo, en los mismos fundamentos de su concepción como acción social, con independencia de su posible acierto o fracaso, es uno de los objetivos teóricos (y, según creo, prácticos) de este trabajo.*

<sup>3</sup> Con esta palabras, verdadera síntesis de su *Dialéctica negativa*, que, por lo demás, impregna toda su obra, terminaba Th. W. Adorno su *Minima moralia: Reflexiones desde la vida dañada*, Torrelaguna, 1998 (or. Frankfurt, 1951), p. 250. Pero, inmediatamente, las hace seguir, como expresión de su *proceso de autocrítica permanente*, por la rotunda expre-

Desde esta perspectiva, con estos objetivos, parece no sólo legítimo sino también obligado el enfrentamiento con un conjunto de temas habitualmente relegados, con o sin excusas, casi siempre sin excusas, por los historiadores de la Antigüedad. Porque son temas, dicen —cuando lo dicen— historiográficamente irrelevantes y socialmente indiferentes. Y el historiador, en consecuencia —siguen diciendo— no debe perder el tiempo en cuitas que no son específicas de la Historia. Pero, sin embargo y al mismo tiempo, siguen haciendo un uso artero y socialmente tendencioso de tales temas, de esos temas, cuyo tratamiento teórico, interesadamente, se pretende evitar. Atrincherados tras los muros del «viejo paradigma»<sup>4</sup>,

---

sión de sus dudas respecto a las posibilidades de un conocimiento de tal tipo: «Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del círculo mágico de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiera validez no sólo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y, por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir» (*ibid.*).

<sup>4</sup> Consideramos «paradigma» el conjunto de teorías (por las que, a su vez entendemos un conjunto de hipótesis) que representan las líneas maestras de un sistema comprensivo ampliamente aceptado por los miembros de una colectividad. El «viejo paradigma», por lo que se refiere a los temas que aquí tratamos, forzaba la separación entre el sujeto y el objeto, en tanto que incurría en manifiestos reduccionismos en la consideración del espacio y el tiempo, enfoque que ha sido repetidamente denunciado, tanto en el ámbito de las ciencias físicas como, al menos teóricamente, en él de las ciencias sociales. La Física, desde luego, ante la imposibilidad de determinación de la velocidad y sentido de un electrón, se veía obligada a convertir al observador en participante activo de la experiencia con la que, en adelante, habría de formar un todo sistémico, resultando imposible la atención al espacio y al tiempo como algo separado del propio sujeto. Ningún sistema podría ya ser definido como algo objetivo, separado del investigador que lo consideraba, sino sólo en su relación compleja y dinámica con ese mismo sujeto. De modo que un sistema estaría formado por la realidad con que se enfrenta el sujeto y el propio sujeto. La totalidad, dominada ahora, también, por el azar y la complejidad (y no por la necesidad) no sería sólo la materia sino la unión de materia y conciencia (Véase Heisenberg, Schrodinger, Einstein y otros en Wilber, K. *Cuestiones cuánticas*, Barcelona, 1987; Pask, G., *Conversation Theory*, Nueva York, 1976; Bohm, D., *La totalidad y el orden implicado*, Barcelona, 1987; Morin, E., *El paradigma perdido*, Barcelona, 1973; Reason, P. y Rowan, J. (eds.), *A Sourcebook of New Paradigm Research*, Nueva York, 1988). Las ciencias sociales y, en concreto, la Historia, dada la contigüidad irreductible entre sujeto y objeto, deben prepararse para aceptar la imposibilidad de la «neutralidad»-objetividad del historiador a la hora de enfrentarse con una realidad social que no parece pensable sin la consideración del pensador. Otro tanto ocurre con la consideración del espacio y el tiempo, que ya no podrán seguir siendo definidos y usados por el historiador como algo objetivo, inerte y separado de él mismo, sino como algo que, con él, con

exponente, en lo teórico (y en lo social), del más rancio conservadurismo, procuran confundir sus propuestas con las de la Historia adjudicándose la representatividad exclusiva de la misma. Pues bien, si la Historia fuera eso, si ser historiador implicara aceptar con resignación las cadenas del viejo paradigma, este fugaz transeunte repudiaría, con gusto, tal condición. Pero no parece que el historiador, que sólo lo es en tanto que pensador/actor social<sup>5</sup>, deba verse obligado a abjurar de aquello que constituye la fuerza motriz de su tarea: el cambio social. En nuestra opinión, el historiador no sólo puede, legítimamente, sino que debe enfrentarse, perentoriamente, con los obstáculos que estorban ese cambio, en este caso con los principios teóricos del inmovilismo. Y puede y debe no resignarse a dejar la Historia y su ordenación, su «estatuto», en manos que se dicen «limpias» y, socialmente, neutras. Y puede y debe dar testimonio —sin tratar de convencer a nadie— de su no resignación y de su repudio de la uniformidad epistemológica impuesta.

Y uno de los conceptos que con más mitidez ha padecido y padece la doble violencia aludida (uso artero del reduccionismo semántico y silencio sistemáticamente inducido sobre el mismo) es el concepto de tiempo (dejemos, un tanto, el de espacio y otros más para otro momento). Y, sin embargo, en nuestra opinión, ni es posible la reflexión histórica sin la atención al presente ni es posible la comprensión del presente sin la reflexión histórica. Como tampoco parece posible pretender un futuro diferente sin una atención simultánea al pasado y al presente. Pasado, presente, futuro. Tiempos. Tiempo. Y, sin embargo, no existe una episte-

---

su subjetividad y sus condicionantes, forman un todo inseparable. De este modo, si cada observador/historiador debe poseer, en relación con su subjetividad, su propia conceptualización del tiempo, «su tiempo», y su propia conceptualización del espacio, «su espacio», no parece legítima la obstinada pretensión de algunos historiadores, todavía, por imponer una concepción común (por «objetiva» o por otras causas menos confesables) cuando sólo se trata, como resulta evidente, de su propia concepción de ambos, esto es, de *su* tiempo y de *su* espacio. Por eso, podrán seguir disfrutando de su reduccionismo teórico (que para eso es suyo) pero no podrán seguir imponiéndolo, sin denuncia, a los demás.

<sup>5</sup> Naturalmente, existen otras formas de concebir la Historia y, por tanto, otras formas de concebir la tarea de historiador. Todas las formas y concepciones de hacer Historia, aunque sean distintas o, incluso, contrarias a mis opciones, me parecen, por humanas, respetables. No puede ser de otro modo cuando, incluso a mis «concepciones más definidas» las concibo sólo como transitorias, como a mí mismo, un mero transeúnte.

mología del tiempo, de los tiempos, entre historiadores<sup>6</sup>. Ni siquiera entre aquellos que viven comprometidamente su sociedad y su tiempo. Ni siquiera entre aquellos que han llegado a ser historiadores, precisamente, por ese compromiso. Y es el caso que tal reflexión no habría de estorbar nunca a quienes se sienten, teórica y socialmente, obligados a la conjugación de tiempos (... y espacios).

En este sentido, resulta excepcional la aportación teórica de D. Plácido<sup>7</sup>. En ella, la constante conjugación dialéctica de tiempos asume tal protagonismo que, para el no avisado, podría resultar excesiva y llegar a oscurecer el objetivo en función del cual se ordena: el cambio social. Pero tal omnipresencia de tiempos no es abusiva ni gratuita, porque, sin la oferta de una clara disposición de los tiempos, no me es posible ver el sentido social de la Historia. En otras palabras, cada vez que combina pasado y presente, emerge su conciencia social y, en consecuencia, desarrolla una acción social<sup>8</sup>. De este modo, la distinción entre fin (promoción de una sociedad menos contradictoria) y medios (reflexión teórica y, en este caso, insistencia en la interpenetrabilidad de los tiempos) es, también, más aparente que real. Puesto que, en él, ambos son interdependientes y sólo en su íntima interdependencia se comprenden y explican. Apuntalar un extremo no significa postergar sino, también e irremediamente, apuntalar el otro. Reafirmar la fluidez de diálogo de tiempos es reafirmar su Teoría y, con ello, la fortaleza de su compromiso social.

La base, pues, de su construcción socio-temporal consiste en la rotunda y nada gratuita afirmación de la interpenetrabilidad de los tiempos pasado y presente, lo que explica la insistencia en la accesibilidad del pasado desde el presente y, la asistencia del pasado para la comprensión

---

<sup>6</sup> Me gustaría pensar que el «olvido» se debe al azar, pero, desgraciadamente, no creo en el azar, en la casualidad, como única energía rectora de los avatares de las ciencias. Y eso que, cada vez con más decisión y energía, el azar, la casualidad, incluso el caos, se manifiestan ante las puertas de las ciencias, ante el orden y la necesidad, pero todo necesita tiempo...

<sup>7</sup> Especialmente, en su *Introducción al mundo antiguo: problemas teóricos y metodológicos*, Madrid, 1993.

<sup>8</sup> Esta afirmación que, por otra parte, es común, desde casi sus orígenes, en la intelectualidad marxista, se hace con independencia del grado de eficacia de tal tipo de acción social, cuestión sobre la que siempre me he mostrado pesimista. Pero es lo que queda...

teórica y práctica del presente, porque todo su discurso se orienta al cambio de la realidad social. Sólo así se explica su tenacidad al insistir en que el objeto de la Historia Antigua no es el hombre antiguo sino el hombre actual<sup>9</sup>.

Éstos serían los pasos fundamentales de su discurso temporal.

1. *Constante afirmación de la existencia de relaciones comprensivas entre el pasado y el presente.* De ahí que afirme que «las relaciones entre el presente y el pasado se traducen en un esfuerzo para la comprensión en el que ambos instrumentos sirven como vehículo hacia el otro. Presente y pasado se desvelan y se enmascaran mutuamente. La penetración en la realidad presente permite la comprensión del pasado, en su especificidad, pero los problemas de la sociedad presente pueden convertirse en obstáculo para la comprensión del pasado» (pp. 21-22)<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Los mismos planteamientos impregnan sus otras aportaciones de carácter teórico. Así, en «Los problemas del lenguaje y la comprensión del acontecer histórico», en *A la memoria de Agustín Díaz Toledo*, Almería, 1995, verdadera continuación de su *Introducción*, insiste (p. 36) en que «desde luego, sí es la comprensión del presente el objetivo del estudio de la Historia. Ahora bien, tal comprensión no se alcanza sólo con el estudio de la actualidad. Mas bien, ésta es inaccesible desde la actualidad exclusivamente. El estudio y comprensión de la actualidad representa un objetivo que se alcanza justamente a través de la comprensión de la totalidad histórica. Si ésta es una meta inalcanzable, no lo es el planteamiento de cada uno de los aspectos de la historia como parte integrada en esa totalidad...». sin que abandone, en este mismo trabajo, la evocación constante al diálogo de tiempos (cf., por ejemplo, pp. 35, 38, 49 y 50).

<sup>10</sup> Insistentemente, vuelve a esta apreciación. Así, permeable a Lukács, afirma que «sólo el conocimiento del hombre puede permitir la profundización en el estudio de la Historia como instrumento para el conocimiento del hombre» (p. 26) y que «el planteamiento es que nuestra construcción de la Historia es progresivamente comprensiva, del pasado y del presente, según progresan tanto nuestra situación histórica como la comprensión del presente» (p. 41) o «por un lado, cierto optimismo futurista tiende a olvidar que el presente procede del pasado y que sólo en éste se entiende, pero también existe la tendencia contraria, que invita, a varios niveles, a intentar comprender las relaciones entre pasado y presente» (p. 68). Apoyándose en los escasos pensadores que le sirven de precedente (Lukács, Schaff, Whitrow, Collingwood, Bauer, Chic, Lledó o Bloch), explicita la interdependencia comprensiva insistiendo en que «el estudio de la Historia colabora a la comprensión del presente, su finalidad es el autoconocimiento humano, al mismo tiempo que la vivencia del presente colabora en la mejor percepción de los procesos pasados» (p. 83) y que «el pasado es importante para el presente, pero no sólo por su inmediatez, sino como conjunto, para la comprensión general del proceso de la evolución humana y de la relación de sus par-

2. *Conciencia de la dificultad para establecer la fundamentación teórica de la interpenetrabilidad de los tiempos pasado y presente*<sup>11</sup>.

3. *Afirmación de la accesibilidad del pasado desde el presente*. Pensando en pesimistas de distinto signo<sup>12</sup>, insiste en que «gracias a las

---

tes entre sí. Las relaciones mutuas entre el pasado y el presente se establecen en la totalidad» (p. 88). El fenómeno lo enfatiza en su *Epílogo* «porque, para la comprensión del proceso es necesario hallar las relaciones entre el pasado y el presente con lo que eso tiene de capacidad de compromiso, de esfuerzo de implicación en la colectividad general, al tomar conciencia de que el historiador en su presente ‘construye’ la Historia» (p. 210) «de modo que quien hace Historia habla del pasado y, al mismo tiempo, de hoy» (*Ibid.*). Vale la pena significar que, en todas estas referencias, no queda clara la diferencia entre las condiciones o cualidades requeridas a la conceptualización del tiempo o los tiempos y las condiciones o cualidades de los propios tiempos. Si es que fuera posible tal distinción (que sí lo es, al menos, desde la perspectiva metodológica), teniendo en cuenta las aportaciones de la Teoría Cuántica aludidas.

<sup>11</sup> Al margen de las actitudes gnoseológicas, optimistas o pesimistas de todo pensador y de las dificultades del objeto a conocer, los obstáculos provienen, además, de la no distinción de los diversos tipos de tiempos, de la no matización entre los tiempos *en sí* y su conceptualización (si es que fuera posible hacerlo), de la falta, en suma, de una epistemología del tiempo. A pesar, sin embargo, de la dificultad de establecer una conexión clara entre los tiempos, sostiene que «el pasado es importante para el presente, pero no sólo por su inmediatez, sino como un conjunto, para la comprensión general del proceso de la evolución humana y de la relación de sus partes ente sí. Las relaciones mutuas entre pasado y presente se establecen en la totalidad» (p. 88), por eso, dice «cuando hayamos aprendido a comprender la Historia de Grecia y Roma como parte fundamental de nuestra Historia y, lo que es tal vez más difícil, como parte de la Historia de Marruecos o la India, habremos dado un gran paso en la comprensión de nuestro presente» (p. 89). Es verdad que no afronta el problema clave de la «argumentación suficiente» (no me gusta hablar de demostraciones) de la penetrabilidad de los tiempos aduciendo, por una vez, que «no pueden establecerse cortes», pero ello no le impide desarrollar un discurso que lo presupone: «... y como no pueden producirse cortes entre el pasado y el presente, el estudio de cualquier época es estudio del hombre colectivo del pasado y del presente, donde está empeñado el historiador, en sus luchas y tomando partido en beneficio de sus propios intereses o de una opción intelectualmente elegida. Así, el objeto de los estudios históricos viene a ser el de los problemas del historiador como hombre inmerso en la colectividad» (p. 90). Deja, pues, translucir su voluntad de observar la experiencia humana como una unidad, en la que no caben cortes en el espacio ni en el tiempo. Desgraciadamente, sus palabras, como algunas otras, escasas, que el autor tiene en cuenta, son voces en el desierto. La práctica historiográfica indica, tanto en sus líneas de investigación como en su concreción en Planes de Estudio, que no hay otra norma que el establecimiento de cortes y más cortes en el espacio y en el tiempo de la Humanidad.

<sup>12</sup> Entre esos pesimistas me encuentro. Desde luego, múltiples razones podrían aducirse a favor y en contra, tanto del optimismo mondolfiano (capaz de despojarse del propio yo mediante la práctica feliz de la conveniente *epoje*), como del pesimismo cognoscitivo

posibilidades de análisis de las realidades actuales se puede comprender la realidad antigua mejor que nunca» (p. 40) y esa comprensión es posible, puesto que el objeto de la búsqueda del historiador es «la verdad pasada mediada por nosotros, en la conciencia de que está mediada por nosotros, en la conciencia de que la verdad es también histórica, pero es la única verdad que existe» (p. 62), por lo que «el objeto de los estudios sobre la Antigüedad es el pasado, desde el presente y para el presente» (p. 63)<sup>13</sup>.

4. *Afirmación de la accesibilidad-comprensión del presente desde la atención al pasado.* De ahí el nuevo énfasis puesto en la afirmación ya clásica de que «la comprensión de las situaciones pasadas nos permite comprender nuestra situación presente» (p. 63), fenómeno que el autor denomina «análisis productivo del pasado» y que se desarrolla «haciéndose preguntas sobre el pasado, pero también sobre el papel del pasado en el presente» (p. 78)<sup>14</sup>.

5. *Propuesta insistente de que la comprensión de presente desde el pasado no es desinteresada sino activa, al emanar de ella un compromi-*

---

adorniano. Al final resultarían baldías, porque ambas opciones, en última instancia, dependan de la conciencia, de la emotividad, del estado vital ante el mundo de quien las disfruta o padece. Sin embargo, el pesimismo no tiene por qué inducir a la inactividad sino a la prudencia. Por lo demás, D. Plácido se rinde a la evidencia de que la única verdad que existe es la «mediada», la «histórica». Otra cosa es que se pueda hablar de una «verdad» así caracterizada o se pueda (o se deba), sencillamente, renunciar a tal término, cuando tales calificativos, más que calificarla, la niegan. En esta perspectiva han insistido la práctica totalidad de los miembros de la Escuela de Frankfurt y, especialmente, Adorno.

<sup>13</sup> Constantemente insiste en estos aspectos: «Sólo es posible acercarse positivamente al pasado a partir de la comprensión del tipo de relaciones que mantiene con nuestro tiempo (p. 38), o «no es posible acercarse al pasado más que desde el presente» (p. 207) o «la complejidad de la realidad actual facilita la comprensión de la Historia y ésta colabora a hacer comprensible dicha complejidad. Sólo desde hoy el pasado existe y es inteligible» (p. 210) o, en forma más explícita, si cabe «toda aproximación resulta así un esfuerzo entre el presente, con la sensibilidad del hombre actual, y el pasado... desde esa sensibilidad actual... no cabe la ficción de que se prescinde del presente, sino plantearse el problema desde el presente, desde la capacidad presente para comprender las relaciones humanas de la sociedad antigua... » (p. 208).

<sup>14</sup> A este enfoque vuelve permanentemente en su discurso. Por ejemplo, dice que «el replanteamiento de los grandes problemas referentes a la Historia Antigua está relacionado siempre con los grandes problemas del presente, con la vinculación del historiador con la 'actualidad' en cada caso» (p. 154). Así, también, al aludir a las consecuencias negativas para la comprensión del presente de determinadas prácticas historiográficas, argumenta que «es fácil transponer al presente lo que se da como obvio en el pasado» (p. 108).



so con un tipo de sociedad diferente. De este modo, la mirada al pasado se orienta a la comprensión del presente en tanto que esa comprensión es condición necesaria para el cambio de la realidad social, por lo que no olvida aludir a la inestimable «ayuda que es capaz de aportar el conocimiento histórico para quienes deseen intentar cambios en las realidades presentes» (p. 53). Así concebida, la historia se convierte en un expediente fundamental para el cambio social<sup>15</sup>, cobrando sentido y convirtiéndose en una obviedad la, sólo aparente, paradoja de que «el objeto de la Historia Antigua es el hombre actual», o, al menos, así debe serlo «para quienes la dedicación a la Historia responde a las preocupaciones por el conjunto de la Humanidad» (p. 29)<sup>16</sup>.

El tiempo, los tiempos, o mejor, la conjugación de los distintos tiempos se convierten, en la obra de D. Plácido, en verdaderos protago-

---

<sup>15</sup> El autor enfatiza la importancia de la Historia a la hora de promover el cambio revolucionario: «El hombre que trabaja la tierra o en una fábrica y se plantea la renovación revolucionaria de su pueblo podrá hacerlo mejor si conoce el pasado humano y la historia de la división social del trabajo, pues esto es lo que realmente significa conocer la Historia en general y la Historia de la Antigüedad Clásica en particular» (p. 55) o «en el proceso de liberación de la humanidad, desempeña un papel importantísimo la toma de conciencia histórica de la humanidad dentro de la evolución *universal* de la humanidad» (p. 56). Considera la ciencia histórica como imprescindible, puesto que «sin saber Historia, toda actitud revolucionaria es visceral y utópica» (p. 54) y, en forma concluyente, «el revolucionarismo sin Historia es inútil. La Historia sin revolucionarismo conduce al entreguismo. La cuestión planteada lleva implícita una solución en que, necesariamente, estén presentes ambas cosas... (p. 54). Por eso, ante la célebre frase de Lévy de que «l'histoire n'existe pas comme project e lieu de révolution», proclama «la defensa del conocimiento histórico como posible y como posibilidad revolucionaria» (p. 69). De ahí, también, que, en el Epílogo de la obra que venimos considerando y que lleva el significativo título de «el papel social de la Historia antigua», afirme que «la actividad del historiador de la Historia Antigua sólo tiene sentido si se interpreta como actividad social... (p. 210), en la línea, como cabría esperar, del espíritu de Lukács con que iniciábamos este trabajo.

<sup>16</sup> Son constantes las afirmaciones de este tipo. Por ejemplo, «es afirmación general que la Historia tiene como centro al hombre pero es menos general que la Historia tiene como centro al hombre actual»... «Realmente el objeto/sujeto del estudio histórico es el hombre actual», aunque esa relación está profundamente mediada por el hombre del pasado: el hombre actual se plantea su propio estudio como objeto cuando estudia el hombre del pasado, pues sólo el estudio del hombre del pasado permite una verdadera profundización en sus relaciones con la realidad, al ser el hombre mismo un producto histórico» (p. 25) o «una interpretación del pasado que sirve para comprender nuestro tiempo, si no responde de inmediato a las necesidades de nuestro tiempo, no sirve para nada (p. 50) o «la Historia interesa mientras se considere que su objeto es el hombre actual» y, por eso, «cuando hablamos de Historia Antigua estamos hablando de nosotros» (p. 62).

nistas<sup>17</sup>. Y, sin embargo, epistemológicamente, no parece preocuparse por él sino para dar coherencia a un discurso histórico ordenado en función de su compromiso social. Ahora bien, sin quizás pretenderlo, contiene, en mi opinión, los fundamentos para establecer una epistemología del tiempo<sup>18</sup>. De este modo, un esfuerzo teórico e historiográfico destinado a reivindicar el papel social de historiador se convierte en una encendida defensa del diálogo de tiempos.

Por nuestra parte, no se trata de elaborar un tratado sobre el tiempo, capaz de someter a revisión opciones anteriores. Físicos y filósofos se han ocupado siempre, se ocupan y se seguirán ocupando, sin duda, de su esencia y significado. Al pensador social le ha de bastar seguir, un poco al menos, tales afanes e ir introduciendo, si lo cree necesario, si se convienen con su intelecto y, sobre todo, con su sensibilidad, las nuevas perspectivas (no es mucho). Tampoco se trata de corregir posibles desviaciones y, mucho menos, de procurar convencer o imponer nuestras propias opciones a nadie. El único motivo que me induce es la conciencia de que, quizás, como en tantas ocasiones, *no hacerlo sería peor*. Porque el silencio, secillamente, nos haría cómplices de una situación que consideramos perniciosa.

Desde luego, si parece cierto que el establecimiento del diálogo de tiempos, que la disposición de la interpenetrabilidad de los tiempos, permite, favorece e impulsa una concepción de la Historia para el cambio, única opción que consideramos, no parece menos cierto, que la introducción artificial de cortes robustece el no-cambio, esto es, el inmovilismo.

---

<sup>17</sup> Significativamente, la obra empieza y termina con una alusión a la conjunción de los tiempos pasados y actuales. Comienza «este libro pretende reflejar el resultado de la confluencia entre las experiencias adquiridas... y el intento de vivir críticamente el presente» (p. 11) y termina «En definitiva, todo el problema estriba en la comprensión del sentido de que se estudie la Historia Antigua en la sociedad actual» (p. 215).

<sup>18</sup> El autor no deja de sumergirse en los debates más arduos entre los teóricos del tiempo, como, por ejemplo, al enfrentarse a los problemas de la negación del tiempo único (pp. 32 y 63) o a las relaciones entre el presente y la subjetividad (p. 76) y, sobre todo, en su consideración del tiempo subjetivo e intuitivo (pp. 76-78). Así, aunque no haga un tratamiento teórico de los tiempos, aunque su propia visión del tiempo aparezca diluida en su objetivo final de dotar de sentido social a la tarea del historiador, sus distintas conceptualizaciones, así como la peculiaridad de su discurso temporal, sientan las bases para el establecimiento de un fecundo debate, hoy ausente, sobre el tiempo, sobre los tiempos, entre los historiadores de la Antigüedad.

mo social. El generalizado uso reduccionista del tiempo (y del espacio), con o sin explicaciones teóricas, el omnipresente establecimiento de cortes y fronteras donde, por naturaleza no las hay, no constituye una decisión teórica gratuita ni neutra. Según creo, *privar a la Historia de las reales relaciones de los tiempos entre sí es privarla de su sentido social y eso no es socialmente indiferente porque es optar por el inmovilismo, esto es, por el conservadurismo social*. Argumentos como «es mejor dejar las cosas como están», o «La Historia es como es» o «es mejor no complicarse» y otros similares suponen una apuesta por la quietud y una llamada a la indefinición. Y, por lo demás, quizás valga la pena recordar aquí que el silencio, el ocultamiento<sup>19</sup>, ha constituido siempre, y sigue constituyendo, uno de los elementos más eficaces y recurrentes de la estrategia de los dominantes. En mi opinión, obviar el problema de la penetrabilidad de los tiempos, mientras se sigue adoptando y propagando constantemente, como referencia incontestable del queahacer historiográfico, la no penetrabilidad de esos tiempos, mediante la artificiosa disposición de cortes y fronteras ni es ni puede ser considerado como argumento de pretendidas objetividades o imparcialidades. Huir de la complicidad en el uso teóricamente reduccionista y socialmente perverso del tiempo (o del concepto de tiempo) y denunciarla es la causa de esta mínima disgresión<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Tampoco el «olvido» o la despreocupación me exoneraría (ni a mí ni a nadie) de responsabilidades, porque mecanizaría mi proceso de captación histórica. Porque es la conciencia de su propio ser, de su propia actividad lo que separa la especie humana de su animalización, de su aborregamiento. Así lo definió, con tino, Lukács, en mi opinión, feliz precursor de los «sistemas comprensivos reflexivos» actuales (*Estética*, II, p. 250): «La diferencia entre el animal y el hombre culmina en la contraposición siguiente: en el animal, la especie no tiene más que un ser objetivo, mientras que en el hombre no sólo puede penetrar más o menos claramente en la consciencia, sino que esta consciencia misma se convierte en un momento cada vez más esencial del ser objetivo de la especie» (cito esta obra, y en adelante, según ed. española, *Estética I. La peculiaridad de lo estético*, Barcelona, 1982).

<sup>20</sup> No me importa, aquí, el estudio del «tiempo en sí» (expresión que, por otra parte, teniendo en cuenta las precisiomes de la teoría cuántica, sólo uso como «ficción útil», esto es, como expediente comprensivo, al margen, pues, del problema de la existencia real de tal tipo de tiempo) sino sólo en tanto permite descubrir el modo en que su manipulación conceptual se presta a un modo parcial de hacer Historia, aunque esa parcialidad, avergonzada, intente ocultarse en la pretendida objetividad de un único tiempo cronométrico. Sin embargo, puede adelantarse ya, el tiempo cronométrico no es el único que existe y es parcialidad teórica la elección, como referente exclusivo, de ese único tiempo. Parcialidad teórica, pues, y parcialidad social.

Todos (o casi todos) los teóricos del tiempo<sup>21</sup> han de rendirse a la evidencia del carácter ampliamente polisémico del término tiempo. Sin embargo, con suma frecuencia, cuando hablan entre sí, parecen olvidar que existen muchos tipos o conceptos de tiempo<sup>22</sup> y, consecuentemente, muchas formas de pensar y vivir ese tiempo. Y esa pluralidad no es aparente, sino real. Y repele, por sí misma, el reduccionismo que implica tomar como referente uno solo de los tiempos relegando el resto. Y es que, según se ha dicho<sup>23</sup>, no se trata «de una pluralidad aparente y tras la cual se debiera descubrir siempre un tiempo que se supondría el único auténtico, sino de una pluralidad real e irreductible, y que hay que aceptar tal cual». En realidad, parece que esa pluralidad podría sintetizarse en dos grandes

---

<sup>21</sup> A modo de síntesis bibliográfica, pueden consultarse: Attali, J., *Historia del tiempo*, México, 1982; Boyet, M. (y otros) *Perception et notion du temps*, París, 1967; Davis, P. C. W., *The Physis of Time Asimetry*, Londres, 1974; Dirac, P. A. M., *The Development of Quantum Theory*, Nueva York, 1971; Einstein, A., *Relativity*, *The Special and The General Theory*, Nueva York, 1961; Fabian, J., *Time and the other*, Nueva York, 1983; Fraisse, P. *Psychologie du Temps*, París, 1967; Fraisse, P. & Halberg, F. (y otros) *Du temps biologique au temps psychologique*, París, 1979; Grünbaum, A., *Philosophical Problems of Space and Time*, Nueva York, 1963; *Geometry and Chronometry in Philosophical Perspective*, Minneapolis, 1968; Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Mexico, 1951; Husserl, E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, París, 1964; Kartaschoff, P., *Frequency and Time*, Londres, 1978; Kroes, P., *Time. Its Structure and Role in Physical Theory*, Dordrecht, 1985; Janicaud, D., *Chronos. Pour l'intelligence su partage temporel*, París, 1997; Lamdes, D., *Revolution in Time: clocks and the making of modern world*, Cambridge, 1983; Le Goff, J., *Tiempo, trabajo y cultura en Occidente Medieval*, Madrid, 1987; Lledó, E., «Tiempo e Historia», en *Lenguaje e Historia*, pp. 69-99, Madrid, 1996; Mehlberg, J., *Time, Causality and the Quantum Theory*, Londres, 1980; Nuttin, J., *Future time perspectives and motivation. Theory and research method*, Lovaina, 1985; Ornstein, R. E., *On the Experience of Time*, Londres, 1971; Poincaré, *L'espace et le temps*, París, 1912; Pomian, K., *El orden del tiempo*, Madrid, 1990; Poulet, G., *Studies in Human Time*, Nueva York, 1959; Ricoeur, P., *Temps et récit* (I y II), París, 1983-84; Szalai, A., *The use of time*, La Haya, 1972; Toulmin, S. & Goodfield, J., *The Discovery of time*, Londres, 1965; Wallis, R., *Le Temps quatrième dimension de l'esprit*, París, 1966; Wendorf, R., *Zeit und Kultur*, Wiesbaden, 1980; Whitrow, G., *Natural Philosophy of Time*, Oxford, 1961; *El tiempo en la Historia*, Barcelona, 1990; Winfree, A. I., *The Geometry of Biological Time*, Londres, 1978.

<sup>22</sup> Así, por ejemplo, lo reconoce Pomian (*op. cit.*, p. 375): «El que la palabra 'tiempo', lo mismo que otras palabras que designan objetos análogos, especialmente 'ser', 'conocimiento', 'verdad'— sea notoriamente polisémica es lo que hace que, al leer obras dedicadas al tiempo, se tenga a menudo la penosa impresión de asistir a un diálogo cuyos participantes no se entienden, por no poner en correspondencia los mismos objetos con los mismos vocablos...».

<sup>23</sup> Cf. Pomian (*op. cit.*, p. 384).

familias temporales, casi siempre conflictivas, en dos grupos de tipos de tiempo: los tipos de tiempo de carácter predominantemente cualitativo y aquellos otros de carácter cuantitativo o métrico<sup>24</sup>.

Sin pretender definir tal pluralidad<sup>25</sup>, al hablar de tiempo en su sentido más amplio y vago, hablamos de una coordinación de cambios, reales o imaginarios, que, eso sí, pueden ser de carácter cuantitativo o cualitativo y, dentro de ese carácter general, disfrutar de otras características, cuya atención sirve para tipificar otras tantas clases de tiempo. De este modo, «la realidad del tiempo se basa en el cambio» que le otorga su diversidad. Dicho groseramente, sin cambio no hay tiempo y hay muchos tipos de tiempo porque hay muchos tipos de cambios<sup>26</sup>. Pero el tiempo no es el cambio. El cambio es sólo la condición necesaria del tiempo, cuya esencia consistiría en el establecimiento de una relación-coordinación de esos cambios. Más o menos.

Así pues, aún conscientes de nuestro esquematismo<sup>27</sup>, parece que podría establecerse la existencia de todo un campo semántico del concepto de tiempo (o de toda una familia de tiempos) próximo a lo *cuantitativo*, lo relacional, lo matematizable, que englobaría relaciones (de cambios) ordinales<sup>28</sup>, topológicas<sup>29</sup> o métricas<sup>30</sup>, por ejemplo. Pero, con el mismo

<sup>24</sup> Al margen de que, además, puedan utilizarse otros parámetros como referentes clasificatorios, como tiempos individuales (biológicos o psicológicos) y colectivos (del Estado, litúrgicos, etc.).

<sup>25</sup> Rechazamos, instintivamente, cualquier tipo de definiciones (por la petulancia cognoscitiva que suponen) pero, al mismo tiempo, reconocemos la inevitabilidad de explicar de qué hablamos cuando usamos un concepto, si tal concepto, como es el caso, resulta problemático.

<sup>26</sup> La amplia variedad de cambios, fundamento mismo de la multiplicidad de tiempos —como sistemas de coordinación de esos cambios— la sintetiza Pomian (*op. cit.*, p. 385): «Cambio es tanto el movimiento aparente de los cuerpos celestes cuanto el canto de un himno litúrgico, la rotación de la tierra en torno a su eje, la desintegración de ciertos átomos, la historia de un país o una institución, el desarrollo de un organismo, la caída de un cuerpo, una reacción química, un vuelo interplanetario, etc.».

<sup>27</sup> Véase la excelente presentación del tema de Rodríguez Villasante, I., en la voz «tiempo», en Reyes, R. (dir.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica*, Barcelona, 1988, pp., 987 y ss.

<sup>28</sup> Y se aludiría a cuestiones de simultaneidad, sucesión (antes o después), interposición, continuidad, diversidad o dirección del orden temporal, por ejemplo.

<sup>29</sup> Y pensaríamos en sus cualidades globales, como finitud-infinitud, apertura o cierre, continuidad o discontinuidad, linealidad o ciclicidad, etc.

<sup>30</sup> Y nos enfrentaríamos a los problemas de la duración con el establecimiento de series cronométricas e intervalos regulares.

derecho, podría también hablarse de otro campo semántico (de otra familia de tiempos) próximo a lo *cualitativo*, a lo procesual, a lo intuitivo, que se identificarían con la captación del devenir, relacionando las tres determinaciones cualitativas de pasado, presente y futuro<sup>31</sup>.

En consecuencia, parece lógico que cada especialidad científica haya atendido más un tipo de tiempos en función del tipo de cambios que analiza o de los fenómenos por los que se interesa, en función, en suma, de su campo científico. Parece lógico que los físicos<sup>32</sup> atiendan más los tiempos cuantitativos y matematizables resultando, incluso, comprensible que alguno de ellos se burle de los otros tipos de tiempos. No me parece tan lógico, en cambio, que los tiempos cualitativos, cuyo tratamiento, olvidados ya los pesuntuosos sueños de objetividad, debería ser fundamental en las ciencias sociales, resulte, también en éstas, olvidado,

---

<sup>31</sup> Desde San Agustín hasta hoy, pensadores de todo signo han puesto de relieve la importancia de estos tipos de tiempo cualitativos. Como, ya en tiempos modernos, Bergson (para quien, como protesta ante un mundo dominado por la cronometría, no existía otro tipo de tipo de tiempo que el «relativo», idéntico a la sucesión de los estados de conciencia) o Poincaré (para quien la arquitectura temporal era, a la vez, subjetiva y objetiva, siendo las propiedades del tiempo subjetivo las de la conciencia) o Reichenbach (quien proponía la suspensión de toda hipótesis que supusiera un tiempo objetivo y ubicaba el tiempo en la conciencia, esto es, en lo más subjetivo de la subjetividad) o Husserl (y su tiempo psicológico concebido como un flujo que arrastra los estados de la conciencia), por ejemplo. De los problemás ontológicos de un tiempo así considerado era ya consciente el propio San Agustín quien se planteaba: «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que si nada pasase, no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y, en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad. Si, pues, el presente para ser tiempo, es necesario que pase a ser pretérito ¿cómo decimos que existe éste, cuya causa o razón de ser están en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo, sino en cuanto tiende a no ser». (*Confesiones*, XIV, 17).

<sup>32</sup> Actualmente, los físicos suelen concebir el tiempo como *una cadena de instantes continua y orientada*, en la que consideran, al menos, cuatro estructuras diferentes, que dan lugar, cada una de ellas, a su propio campo de posibilidades, que P. Scheurer (*Revoluciones de la ciencia y permanencia de lo real*, Barcelona, 1982, p. 262) resume así: «1. El tiempo es una variedad unidimensional; 2. Provista de una cadena de orden total (la cadena) 3. Igualmente provista de una topología isomorfa a la del conjunto de los números reales (lo contínuo que efectúa un tipo particular de medida y de cuantificación); 4. y provista de una orientación (la dirección del tiempo, o mejor aún, la flecha del tiempo, orientada desde el pasado hacia el futuro).»

postergado o trivializado, mientras se sigue haciendo un uso peculiar (por caracterizarlo con suavidad) de este tipo de tiempos. Y menos comprensible resulta, aún, el hecho de que alguna de estas ciencias sociales, como la Historia en general y la Historia Antigua en particular, pretendan adoptar, como guía, los tipos de tiempo cuantitativos o métricos en exclusiva (quizás con el propósito de parasitar el halo de cientifismo de los físicos, quizás para arrojarse con el prestigio ajeno o quizás, consciente o inconscientemente, para reafirmar su conservadurismo).

Y es el caso que, en gran medida, criterios temporales, más o menos rígidamente, han venido delimitando (puesto que son, han sido o deberían ser consideradas difusas las diferencias de objeto) los campos de las ciencias sociales. De este modo, la Historia fijaba su campo en el pasado, la Sociología en el presente y la Antropología en esa especie de perduración del pasado en el presente que representaban los primitivos. Y, en concreto, la Historia Antigua se dejaba arrastrar, casi en exclusiva, dentro de ese pasado, por el primado de la cronología y el acontecimiento, de los hechos importantes, de lo político, bajo la rígida disciplina de unos tiempos cuantitativos que no parecen corresponderle. Y ello se hacía relegando lo que, en nuestra opinión, habría de constituir su especificidad como ciencia social (en su dimensión teórica y práctica): el hombre y la mujer antiguos (y actuales) como sujeto/objeto y la lógica temporal de su discurso como método. De este modo, el discurso temporal de la Historia Antigua (porque considero una obligación epistemológica —y social— dotar a la Historia Antigua de un discurso temporal) no puede reducirse a la sumisión acrítica a los tiempos cuantitativos y matematizables, relegando, sin más, anatemizando, incluso, los tiempos cualitativos e intuitivos, a través de los cuales cada pensador debería enfrentarse, debería tratar de comprender, como ser consciente instalado en ella, la realidad social en su totalidad.

Porque, si parece lógico que la Biología disponga *su* tiempo basado en los «reales» cambios biológicos o la Física conciba *su* tiempo fundándose en la observación de los cambios físicos, no debería resultar irracional que la Historia, dada la importancia, ya incontestable, del sujeto en la reflexión histórica, construya *su* discurso temporal atendiendo, un poco, al menos, los cambios en los estados de conciencia, en la intuición, en la sensibilidad del historiador. Y los cambios y, en consecuencia, los tiempos de la conciencia son interpenetrables porque dependen de la sensibilidad social y de la capacidad de pensar, de sentir y de problematizar las experiencias humanas, que son también sus experiencias.

Resulta coherente con su sentido social y político que los estados y las clases y grupos por él representados, tan pronto como les fuera posible, trataran de instrumentalizar y monopolizar su dominio sobre los tiempos cronométricos. Así, convertido en instrumento de poder y de abuso (lo que explica las preocupaciones de todos aquellos estados por su control), su incidencia en las contradicciones sociales se hizo, desde luego, más aguda desde el momento en que fue posible hacer público ese tiempo como signo y expresión de su gobierno para toda una ciudad, mediante la disposición de relojes en ayuntamientos, sedes de gobierno y catedrales<sup>33</sup>. A partir de entonces, apremiado por crecientes estímulos económicos, el tiempo cronométrico fue acentuando, más y más, su carácter de tiempo de abuso y de explotación. A partir de entonces, para bien de unos pocos y mal de casi todos, ese tiempo fue, cada vez más, un tiempo económico, un tiempo social y un tiempo político. A golpes de reglamentos y represalias se le convirtió en señor de la productividad y de las relaciones laborales<sup>34</sup>. Mientras y a la par, a fuerza de sermones, confesiones y amonestaciones morales se iba tratando de grabar en las conciencias de las gentes<sup>35</sup>. Y, así, poco a poco, se iba aceptando como natural un dominio universal (hasta hoy) lo que sólo era una creación social para el abuso y la explotación (o para la colaboración mutua, según

---

<sup>33</sup> Véase Le Goff, J., los capítulos «Au moyen Age: Temps d'Église et temps de marchand» y «Le temps de travail dans la 'crise' du XIV siècle: du temps médiéval au temps moderne», en *Pour un autre moyen Age*, París, 1977, pp. 46-65 y 66-79, respectivamente. Igualmente, Thompson, E. P., «Temps, travail et capitalisme industriel», *Past and Present*, 38, 1962; Pomian, K., *op. cit.*, pp. 289 y ss.

<sup>34</sup> Cuando, hacia finales del siglo XIX, comienza a divulgarse «el feliz hallazgo de la organización científica del trabajo», mediante (¡cómo no!) el severo cronometraje de las operaciones elementales en las que había de descomponerse todo proceso productivo, se aumentaba, desde luego, la productividad y la ganancia (para beneficio de unos), pero, para otros, se disponía el vigilante «ojo de Zeus», cuya única misión era hacerles trabajar cada vez con cadencias más rápidas y ritmos más frenéticos. Se imponían «duraciones estándar» para cada tarea, incluso para la satisfacción de las necesidades primarias, se imponían como unidad de producción fragmentos de tiempo cada vez más breves, se eliminaban tiempos muertos...

<sup>35</sup> Se ha dicho hasta la saciedad y es común admitir, entre quienes miran críticamente su tiempo, que el dinero expresa la alienación más desarrollada en la producción y el cambio. En mi opinión, la interiorización del tiempo productivista (aunque la producción sea intelectual) enajena y animaliza más al hombre que cualquier otro expediente. Ante ese tipo de tiempo, que es causa y expresión del abuso de unos hombres sobre otros, me sigue pidiendo el cuerpo mantener mi huelga indefinida (cf. mi «Historia Antigua y fuentes orales», *Gerión*, 17, 1999, p. 22).



lo conciben los bienpensantes). Así iba creciendo y engordando el gran fetiche, amo y señor de vidas y conciencias. Y es ese gran fetiche él que, instado insaciablemente por sus obligaciones económicas y sociales, establece y dispone cortes y fronteras donde, por naturaleza, pudiera no haberlas, incomunicando las partes entre sí, dividiendo en fragmentos la unidad, como si tal fragmentación fuera natural y no urdida, y no, interesadamente, trabada y tramada. Así, hoy, nuestros tiempos (y nuestros espacios) nos ofrecen la triste imagen de una realidad salvajemente mutilada.

Y no pretendo, de ningún modo, sostener que, en la realidad —natural, social o moral—, no deban existir cortes, porque resulta constatable que nuestra vida exige constantes demarcaciones (como lo son nuestras propias opciones sociales o morales)<sup>36</sup>. Pero no debería confundirse, sin más, la realidad con su más o menos atinada conceptualización con la que la hacemos inteligible, la comunicamos o la incorporamos a nuestra conciencia (como, tampoco, sostener la identidad de los rasgos o cualidades de esa realidad con las que disponemos en nuestras abstracciones y conceptualizaciones sobre ella)<sup>37</sup>. Dispónganse, pues, cortes, límites y fronteras artificiales, aunque se sepa que no existen en la realidad, pero, una vez salvadas las necesidades comprensivas y comunicativas, dispónganse por cada sujeto racional, por cada hombre o mujer según su conciencia. Porque es el caso que esos cortes no son neutros, sino que, según he indicado, en mi opinión, representan definidas opciones económicas, sociales y morales. De ahí, por tanto, mi suspicacia, o mejor, mi rebeldía ante la imposición, también en la Historiografía, de un tiempo cronométrico único, acompañado de la arbitraria disposición de cortes y no tanto porque se con venga más o menos con la realidad (que, según creo, no se conviene), sino en tanto pudiera impedir la comprensión de esa realidad (la social, en este caso) y, descaradamente, estorba un tipo de opciones sociales y favorece otras.

---

<sup>36</sup> Cf., sobre este tema, Wilber, K., *La conciencia sin fronteras*, Barcelona, 1979.

<sup>37</sup> Que los «cuánticos» asuman (y asumimos) la conceptualización como parte de la totalidad no implica que esa conceptualización sea toda la totalidad. La totalidad estaría formada, en síntesis, por la unión de materia y conciencia, donde, por tanto, ni la una ni la otra son el todo, sino las dos juntas, en sus inseparables, dinámicas y complejas interrelaciones.

No se trata, sin embargo, a pesar de sus posibles desvaríos de desacreditar o deslegitimar la opción fetichizadora<sup>38</sup> (aquí no se pretende redimir ni convencer a nadie) del tiempo (o del espacio) cuando ha sido «libremente» elegida por la gente<sup>39</sup>, sino de desenmascarar, precisamente, la violencia, la brutalidad que supone el obligar a asumir como propia tal fetichización e imponer a otros el socialmente, en mi opinión, más tendencioso de los tiempos (y de los espacios). Porque esos tres elementos de la realidad (materia, espacio y tiempo)<sup>40</sup>, «naturalmente» unidos, pueden ser, con toda legitimidad, «artificialmente» separados y aún, inte-

---

<sup>38</sup> Valga aquí la concepción más sencilla y llana de «fetichismo» como concesión de cualidades naturales de las cosas de lo que no son sino añadidos o creaciones antrópicas. Sobre las huellas de Marx (*El Capital*, cap. I, sec. 4), Lukács (*Estética*, II, p. 383), lo describe con más precisión afirmando que «la fetichización consiste en que —por motivos histórico-sociales en cada caso—, se ponen objetividades independientes en cada caso en las representaciones generales, objetividades que ni en sí ni respecto de los hombres lo son realmente». Destaca este autor cómo los conceptos de tiempo y espacio, extremadamente sensibles a este fenómeno, han sufrido y sufren un burdo proceso de fetichización, por el que se concibe como natural, como objetiva la separación artificial del espacio y del tiempo (*ibid.*, 387), sosteniendo que «el más llamativo modo de manifestación de esas fetichizaciones es la separación entre el espacio y el tiempo», siendo el caso que ambos se ofrecen inseparablemente unidos. Cita, a continuación (*ibid.*, II, 388), las palabras de Hegel para mostrar su conformidad con respecto a la unidad (dialéctica) esencial de tiempo, espacio y materia: «La materia es lo real del espacio y el tiempo. Pero éstos, por su abstracción, tienen que representarse como lo primero, y entonces tiene que resultar que la materia es su verdad. Del mismo modo que no hay movimiento sin materia, así tampoco hay materia sin movimiento. El movimiento es el proceso, el paso de tiempo a espacio y a la inversa; la materia, en cambio, es la relación de tiempo y espacio como identidad en reposo». Por nuestra parte, sin contravenir, en lo que nos concierne, en lo esencial a Lukács, queremos destacar que lo importante no es tanto la separación artificial de espacio, tiempo y materia cuanto la tendenciosa manipulación padecida por estos conceptos, en la medida que tal manipulación, según creemos, se presta tanto a unos modos perversos de acción social cuanto a unos modos parciales de concebir la realidad humana (en el tiempo y en el espacio).

<sup>39</sup> Aunque esta idea repugne, precisamente, a aquellos con quienes comparto no pocas perspectivas, sigo negando el pretendido derecho (o la manía incorregible) de tantos reductores empeñados en «señalar caminos». Sigo empeñado en la defensa, como opción moral primaria, no de la tolerancia sino del respeto, incluso la impulsión, de opciones que pudieran ser distintas a las mías. Más aún, me causa pánico llegar a pensar que mis pensamientos (¡qué petulancia!), al ser demasiado tenidos en cuenta por alguien, pudieran llegar a limitar su libertad de elección, esto es, su propia racionalidad.

<sup>40</sup> A los que, no se olvide, como en el caso de la realidad social, debe añadirse siempre, según se ha dicho, la presencia interactiva de la subjetividad que los considera, los siente y los vive.

riormente, partidos por los intentos de estudio científico, pero sin olvidar nunca ni su unidad ni su íntima relación dialéctica. En el caso de las ciencias sociales, sus tres elementos (sociedad o realidad social, espacio, tiempo), también «naturalmente» unidos, pueden ser separados y partidos, reforzar o relegar alguno de sus elementos, en aras de su análisis científico pero, eso sí, sin olvidar nunca sus interacciones mutuas.

Y, de este modo, resulta lógico que la Historia refuerce el carácter temporal de su discurso. Pero lo que no parece lícito es el intento de imponer la inmisericorde tiranía de uno de estos tres elementos sobre los demás, como ocurriría si se impulsara la subordinación de la realidad social no al tiempo sino a una sola de las concepciones del tiempo y, precisamente, a la más tendenciosa de sus concepciones. Tal elección, aunque pretenda teñirse o disfrazarse de pretendida neutralidad, objetividad e imparcialidad, me parece una manipulación para el abuso<sup>41</sup>.

Porque, si resulta reduccionista, incluso en la consideración del «tiempo en sí», la pretensión de exclusividad de los tiempos cuantitativos en un campo mucho más amplio, más grosera aún me resulta su pretensión de erigirlos en árbitros de la realidad (tanto de la material del mundo físico como de la social en el ámbito histórico). Disponer el tiempo cronométrico como único eje de los estudios históricos, como señor absoluto de la realidad social del pasado (y, por ello, también, del presente) podría constituir, más que un error, un ardid historiográfico del conservadurismo, uno de los más eficaces y mejor trabados, porque impide, con su constante y disciplinada disposición de cortes, la comprensión activa de las realidades sociales pasadas (y presentes). Por eso, según creo, *la separación artificial del espacio y el tiempo, la separación de ambos de la realidad social, la marginación del sujeto que los conceptualiza, el uso unidimensional y reduccionista de ambos, la disposición de cortes, límites y fronteras artificiales en sus respectivos campos, el establecimiento del señorío absoluto de esas concepciones parciales sobre la realidad social, son una de las formas en que se concreta, en el ámbito epistemológico de la Historia, el dominio y el abuso de unos hombres sobre otros*. Porque, a pesar de mi miopía social, pue-

---

<sup>41</sup> Otro tanto cabría decir de cuando se subordina el estudio de la realidad social a unos espacios manipulados, cuando la disposición de límites y fronteras (que, como consecuencia de la intencionalidad política y social, existen en los mapas pero no sobre la tierra ni sobre los pueblos) llegan a impedir la comprensión de las sociedades (o la vida libre de esos pueblos).

do llegar a ver, bajo los usos metodológicos comunes del tiempo cuantitativo único, que no permite el diálogo de tiempos y, por ello, obstaculiza y hasta impide la comprensión (activa) de las condiciones de existencia de las sociedades, los intentos por asegurar la reproducción y perpetuación de un sistema de relaciones sociales contradictorias.

Y es el caso que, según decía, con la excepción de algún físico, ningún teórico (social) —y la Historia dice ser ciencia social— se ha atrevido a negar la existencia de los tiempos cualitativos. De unos tiempos que no admiten su disección en series cronométricas e intervalos regulares ni toleran la imposición, desde el exterior, de interrupciones y cortes, porque dependen de la conciencia individual y, en este caso, de la sensibilidad del historiador. Y no habría de pasar nada por pretender introducir en una ciencia social, en la Historia, la presencia de estos tiempos de la conciencia y de la subjetividad. Y es el momento de recordar que estos tiempos cualitativos, tiempos subjetivos, de la conciencia, de la subjetividad, pueden coincidir, coincidir en parte o no coincidir en absoluto con los tiempos cuantitativos. De este modo, el presente que, en su aspecto cuantitativo, supone el fragmento más breve, la fracción más exigua que separa lo que es (el pasado) de lo que aún no es (el futuro), lo real de lo no real, puede ampliarse considerándolo cualitativamente, a unos minutos, unos días, unos años o... a la experiencia humana en su totalidad, en relación con la capacidad comprensiva o la sensibilidad social de una subjetividad solidaria<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Así lo he defendido recientemente (véase mi «Historia Antigua y fuentes orales», *art. cit.*, p. 22). Vale la pena destacar la proximidad de esta conceptualización con aquellos otros «tiempos del alma», que, evidentemente con otros objetivos, enarbolará San Agustín, capaces de asumir *el tiempo de la Humanidad tomada como un todo*. Porque, obligado a responder a la tendenciosa pregunta de *Quid faciebat deus antequam crearet coelum et terram?*, se vio impelido a elaborar la ontología del tiempo (cualitativo), en mi opinión, más completa de toda la Antigüedad. En efecto, la conversión del tiempo en criatura y la colocación de Dios fuera del tiempo le permitía salvar la dicotomía pero le era preciso elaborar un tiempo *ad hoc*. Y lo hace en sus *Confesiones*. (Dice *si autem ante coelum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid tunc faciebas? Nom enim erat tunc, ubi non erat tempus* XIII, 15). Reiteradamente se pregunta *quid est tempus* (XIV, 17) y cuál es la medida del tiempo, para concluir que, puesto que *non est tempus corporis motus* (XXIV, 31), la medida del tiempo se hace en el espíritu que puede ampliarse hasta abrazar la Historia de la Humanidad (eso es lo que significa su elaborada metáfora del canto en XVIII, 38). Sin pretender cobijarme bajo la capa del santo (pero, también, sin dejar de evocar tan peculiar y pristino precedente), sus «tiempos del alma» me resultan los felices precursores de los tiempos cualitativos, esquivos a su fragmentación, que vengo considerando.

Cobran, así, nuevo sentido las enigmáticas palabras de Antonio Machado con que iniciaba este trabajo: «... Un hombre de todos los tiempos, con el tiempo de un hombre, igual a todos los hombres»<sup>43</sup>. Porque el diálogo de un hombre con su tiempo no sólo puede sino que debe extenderse a otros tiempos, a todos los tiempos, sin cortes ni impedimentos. Porque la solidaridad de un hombre (si es tal) no puede circunscribirse a los hombres y mujeres de su entorno sino que debe extenderse a los otros entornos, a todos los entornos, que son, también, un único entorno. Porque *la sensibilidad social sólo adquiere sentido cuando, solidaria, se abre a la totalidad humana por encima de tiempos y espacios. Sin cortes en el tiempo ni fronteras en el espacio.*

Naturalmente, con estos presupuestos, gana terreno la presencia de la subjetividad en la reflexión histórica. Porque, para cada individuo, incluso para el mismo individuo en situaciones y épocas distintas, el valor del tiempo es desigual, ya que su sensibilidad puede ser (y es) diferente pudiendo sentir el presente, el pasado y hasta intuir y desear el futuro de modo diferente según sus estados de conciencia. Ahora bien, afirmar la presencia de la subjetividad no implica lesión alguna a la deseada objetividad. Porque, en el discurso temporal de toda reflexión histórica, subjetividad y objetividad se refuerzan recíprocamente en un continuo e inexorable proceso de enriquecimiento dialéctico. Tal como Lukács (*Estética*, II, p. 238) destacara para la esfera estética, en la reflexión histórica, según creo, debe destacarse «la íntima unidad de la alienación y su retrocaptación: (donde) la subjetividad se supera en la alienación y la objetividad en la retrocaptación». Pero debe insistirse en que la incidencia de cada una de ellas (subjetividad y objetividad) no quita nada a la otra, porque, siguiendo al mismo autor (*ibid.*), «la entrega del sujeto a la realidad en la alienación, su inmersión en ella, produce, de este modo, una objetividad internamente intensificada. Pero ésta (objetividad) —y tal es el sentido de la retrocaptación del sujeto— está penetrada de subjetividad por todos sus poros... momento integrante de la objetividad mis-

---

<sup>43</sup> Búsqueda de la totalidad humana que, también, expresa Lledó, E. (*op. cit.* p. 98) cuando afirma que «la Historia surge entonces como verdaderamente es, como expresión total del hombre, de todos los hombres», expresión a la que hace seguir las tan citadas palabras de B. Brecht, verdadero canto a la Historia Popular, que comienza con su «¿Quién construyó Tebas, la de las siete puertas...?».

ma, un elemento inseparable de su ser-así, aún más: el fundamento de éste»<sup>44</sup>.

Así pues, en mi opinión, sólo la íntima colaboración de la subjetividad y la objetividad hace posible la coherencia de la reflexión histórica. Otra cosa muy distinta es que, con ello, se pueda llegar a alcanzar la verdad social, que, según creo, resulta inalcanzable o, más taxativamente —quién sabe— no existe<sup>45</sup>. A no ser que consideremos compatibles los conceptos de verdad y parcialidad. Pero, no siendo así, no juzgándolos compatibles, aunque se quisiera suavizar el término «verdad» con los calificativos de «mediada» o «histórica», su uso, el uso de la expresión «verdad social», debería, en sentido estricto, proscribirse rotundamente (a no ser que nos cobijemos bajo el manto protector de las llamadas «ficciones útiles»). Pero siempre conscientes de que al usar el término «verdad», paradójicamente, ya la estamos traicionando y que su uso sólo se legitima, por convención, en virtud de su rentabilidad metodológica.

En la reflexión histórica (concebida no sólo como reflexión social sino también como acción social), por tanto, el diálogo entre los tiempos, entre el pasado y el presente (con Plácido), e, incluso, de ambos con el futuro (con Bloch y Lledó), se ofrece como imprescindible para una subjetividad consciente (con Lukács), aunque se llegue a dudar tanto de las

---

<sup>44</sup> Estos planteamientos estaban ya claramente anticipados en sus escritos de juventud: «... Este método cognoscitivo significa, sin embargo, que de este modo desaparece también la diferencia entre objeto y sujeto, y, por lo tanto, hasta la diferencia entre teoría y práctica. La Teoría, sin perder nada de su pureza, imparcialidad y verdad, se transforma en acción, en praxis» (*Scritti politici giovanili*, ed. de Bari, 1968, p. 20). Naturalmente, disiento de la, en mi opinión, demasiado optimista, entusiasta y militante calificación de la Teoría como pura, imparcial y verdadera, así como de algunos matices en la consideración de la Teoría como praxis, pero ese no es el motivo de la cita. Vale la pena destacar, en cambio, la coincidencia (tanto por el peso reconocido a la subjetividad como por su firmeza de sus enunciados) de la epistemología de Lukács (para las ciencias humanas) con la Teoría Cuántica de Heisenberg (para las ciencias físicas).

<sup>45</sup> En esta negación, que pretende ser más circunstancial que dogmática nos reconocemos próximos a las actitudes que emanaran de aquel «testamento de Adorno» (como fuera denominada su *Dialéctica Negativa*, por Habermas) en que afirmaba sus sospechas de falsedad de todo sistema cerrado. Empezando, claro, por el nuestro que, aunque pretenda abrirse a través de un proceso de autocrítica permanente, sin duda, no lo logra. Dudamos, incluso, de la existencia de «lo real en sí» como no sea, quizás por veneración o influjo emocional del propio Adorno, la sensación de la persistencia omnipresente de la explotación-coerción en la Historia, el dolor de unos hombres motivado por el abuso de otros y la propia dificultad-imposibilidad de un conocimiento certero de lo social, capaces de hacer tambalearse aquella entusiasta, quizás demasiado entusiasta, «docta spes» de Bloch.

posibilidades cognoscitivas (con Adorno) como de la eficacia social de la empresa (conmigo mismo). El presente y, en cierto modo, el futuro o la idea de futuro<sup>46</sup> no sólo están ahí cuando se mira el pasado sino que también están condicionando completamente esa mirada. De hecho, la mirada al presente, al pasado y al futuro se condicionan mutuamente. *Porque los tiempos (cuantitativos) se diluyen, se esfuman, desaparecen, cuando se mira solidariamente a la Humanidad. Y aparece, entonces, un solo tiempo (cualitativo) capaz de abrazar el desarrollo todo de esa Humanidad como una experiencia simultánea, en la que cada subjetividad puede sentirse implicada como protagonista*<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Si, para Bloch (*El principio esperanza*, Madrid, 1975), la pulsión utópica, la idea de futuro, el sueño racional de una vida mejor, la *docta spes*, esa especie de «órgano metódico para lo nuevo, la condensación objetiva de lo que está por venir» (vol. I, p. 147), tiran decididamente del presente, quizás sea Lledó quien, con más decisión, introduce la idea de futuro como condicionante de la mirada al pasado: «Sin futuro —dice— o sea sin el horizonte de posibilidades dentro del que se realiza y determina el quehacer humano sería imposible esa configuración de la vida que llamamos historia. La historia es, por consiguiente, función de ese horizonte de posibilidades ofrecido al hombre... Parece, pues, que el sentido de la historia humana no es la visión pasiva del hecho histórico sino la actualización de ese hecho en el entramado total de sus conexiones para atender a lo que el hombre ha expresado en él. y esa atención es posible cuando se interpreta el transcurrir humano desde el pasado que lo proyecta, pero también desde el futuro que lo acoge y determina» (*op. cit.*, pp. 71-72). Para el optimismo vital de Lledó, el futuro es objeto de creación, es «horizonte de voluntad», es posibilidad de realización para los hombres de un determinado presente y, por eso, «la historia pasada adquiere una importancia decisiva, y nuestra manera de estar instalados intelectualmente en el presente, una dramática responsabilidad» (*Ibid.*, 97). No puede ser más entusiasta la invitación a la acción social desde una práctica teórica que, también, es poesía. Así lo confirman sus 16 puntos, verdadera declaración de principios, que «configuran el campo dentro del que cabe realizar la nueva operación metodológica» y se concreta, nítidamente, en su punto 11: «La presión lúcida de la colectividad, quiere decir que, a pesar de todas las claudicaciones históricas que han dejado ver la violencia, la injusticia o el desatino, siempre ha existido un horizonte de progreso hacia el que ha tendido la humanidad» (*Ibid.*, 21). Aunque discrepemos, muy seriamente, de tan entusiasta optimismo...

<sup>47</sup> Y, en este sentido, aunque no quisiera contrariar a nadie, el hombre actual es el hombre actual pero, también, puede sentirse y encontrarse en el hombre del pasado (por encima de los tiempos). Como el hombre de un lugar es sólo el hombre de ese lugar pero puede sentirse el hombre de otros lugares, de todos los lugares (por encima de los espacios). Es el «un hombre igual a todos los hombres» de Machado. Por eso, a pesar de las serias discrepancias existentes, nos sentimos cómodos al madurar el discurso temporal de Lledó, cuando afirma, aunque sea en forma matizada, que las experiencias del pasado son nuestras experiencias (*Ibid.*, p. 94): «El presente histórico es una breve escala de conciencia e inmediatez que hace el pasado al llegar ante nosotros, y que dura todo lo que dure el tiem-

No se trata, pues, de ningún modo, de negar, en una publicación de Historia Antigua, lo que siempre ha constituido uno de sus fundamentos (la consideración del tiempo en su dimensión cuantitativa), que, además, podría impicar, dicen, la negación del cambio y la evolución. Con ello, dicen (quizás, con razón), podría llegar a diluirse la especificidad del quehacer historiográfico en el ámbito de las ciencias humanas. Pero, en absoluto, se trata de eso. *Nuestra opción consiste en el intento de lograr un discurso temporal capaz de integrar tanto los tiempos cuantitativos, relacionales y matematizables como los tiempos cualitativos, procesuales, intuitivos y psicológicos, los tiempos de la conciencia individual y colectiva, y, todos ellos, en sus múltiples dimensiones e imbricaciones mutuas.*

De este modo, el discurso temporal de la Historia, de la Historia Antigua, no se vería abocado al sin sentido de primar tanto los tipos de tiempo cuantitativo, con sus correspondientes fracciones y angosturas, que se viera impedida o dificultada la comprensión activa, desde cada subjetividad, de las relaciones sociales. Ni, tampoco, el discurso sociológico, antropológico o geográfico podrían potenciar tanto la simultaneidad, lo que permanece, el presente, que llegasen a desdibujar lo que es cambio y evolución. Cada una de las ciencias sociales debe poseer su propio discurso temporal y espacial que la especifique, pero sin olvidar que ese discurso «propio» debe tener lugar en el marco de la constante conjugación de todos los tiempos (y espacios).

Y así, ya en la Historia, en la Historia Antigua, se podría abandonar, cuando sea necesario, de vez en cuando, al menos, la rigidez cronométrica y sus correspondientes cortes para abrirse a la experiencia humana en su totalidad. Será legítimo, incluso, relegar lo accidental de esa experiencia y, atenuando los cambios (en que se basa la realidad y diversidad de los tiempos), tratar de encontrar, al margen de esos tiempos (sólo momentáneamente desterrados), la presencia continua de rasgos persis-

---

necesario, para absorbernos totalmente. Por eso, las experiencias del pasado son, en un sentido muy concreto, nuestras experiencias. Por eso, si conocer el pasado es conocerlo desde nuestro presente, conocer el presente no es más que dejar reposar el pasado en nuestra conciencia, y verlo constituirse en el cauce de la historia que se aleja». La diferencia fundamental con Lledó consiste en que, para él, ya no hay adversarios y en consecuencia, ya se puede y se debe hacer una Historia creativa, una nueva Historia. Por mi parte, mientras haya desigualdad en el mundo, habrá beneficiarios de la desigualdad y, consecuentemente, existirán adversarios.