doxográficas y heurísticas de la metodología histórica de nuestros tiempos. Ha sabido unir lo vetusto con lo nuevo, y ha insuflado nueva vida a un género difícil que se suponía periclitado desde hacía mucho tiempo. Para elaborar esta crónica tan carmelita como potosina Martínez ha acudido —tal como sus predecesores de los siglos XVII y XVIII— a las fuentes directas: ha recorrido diversos archivos —entre otros el valioso Archivo Histórico del estado de San Luis Potosí—, ha registrado testamentos, cartas y crónicas. En fin, ha recreado con base en fuentes primarias la historia multiforme del Carmen Potosino.

Sin embargo, esta crónica que hoy publica El Colegio de México no sólo es valiosa por sus aportes metodológicos. En mi personal opinión su mayor mérito radica en que, al reconquistar ese mundo perdido y al seguir las pautas y, a veces, hasta el modo de escribir y el léxico de sus antecesores, se ha unido a esa vieja tradición novohispana que buscaba crear, por medio de la historia y a partir de la exaltación de la propia tierra y de los santos, los sabios y los héroes que la poblaron, una conciencia patria. No a otros elementos tuvo que recurrir la historiografía oficial posterior a la independencia para fincar la conciencia histórica nacional.

La crónica carmelita de Alfonso Martínez, que va del México colonial al México nacional, siguiendo el hilo que le brindaba una obra maestra del arte barroco, si algo nos muestra es el hecho que ha sido un único y mismo espíritu el que ha animado a la naciente conciencia mexicana en esos dos siglos. Al hacer esto, nuestro cronista potosino ha desvirtuado las teorías maniqueas que han visto dos pasados y dos historias donde no había sino sólo una. En suma, nos ha dicho —o, para decirlo más claramente— nos ha recordado, que volver a la Nueva España de los cronistas es volver, de nuevo a nosotros mismos.

ELÍAS TRABULSE

Ramón Xirau, *El tiempo vivido. Acerca de "estar"*, México, Siglo XXI, 1985, 117 pp. (ISBN 968-23-1330-9).

Tanto lo filosófico como lo poético están vinculados con la captación (y la comprensión) del paso del tiempo. Los griegos, San Agustín y Heidegger lo han visto con respecto a la filosofía. Machado —a través de Juan de Mairena— lo decía con respecto a la poesía. Xirau parece conjuntar todas estas vertientes en un delta de comprensiones del tiempo —la poética y la filosófica— que desemboca en el *estar* infinito, la atemporalidad de lo eterno. Y es que se trata de la comprensión del tiempo humano, y no del tiempo sin más —definido seca y abstractamente por algunos filósofos de corte aristotélico como "la medida del movimiento".

El tiempo humano es el tiempo interno, el tiempo del alma. Distendiéndose el tiempo físico y el tiempo humano, su conjugación en el hombre, en

nosotros, nos proyecta a tres “lados”: al recuerdo, a la presencia y a la expectativa (pasado, presente y futuro en el alma, como en una síntesis, el tiempo humano). Xirau relaciona el tiempo del alma con lo que para San Agustín es precisamente lo que humaniza al tiempo: la memoria. La memoria es el meollo del alma. Es lo que nos recupera el tiempo, y es, asimismo, lo que más nos acerca a la noción de eternidad. Y es la memoria de la memoria —la memoria reflexiva— la que nos da conciencia de haber vivido el tiempo, la conciencia del tiempo vivido, del tiempo humano que tanto importó al obispo de Hipona. En conexión con esto, Xirau alude a la concepción agustiniana del olvido como parte de la memoria. Y también Xirau nos muestra a Agustín vinculando el tiempo humano con el tiempo cósmico. La creación da comienzo al tiempo porque con ella comienza el movimiento, la mutación. Y, al aparecer el hombre en la creación, con él aparece la conciencia del tiempo, el tiempo humano. Desde nuestro tiempo (con dolores y pecados, i.e. con la presencia del mal), amamos el tiempo sin fin que es la eternidad hermosa y beatífica de Dios. En este sentido se puede afirmar que San Agustín —dice Xirau— *inventó* (encontró, profundizó, fue su hallazgo) el tiempo vivido, humano, el del “estar”.

Se llega entonces, en el discurso de Xirau, a la central noción de “estar”. Nos dice que tiene más contenido humano, más sabor concreto, más evocación a persona que el del mero “ser”, el cual todavía suena demasiado abstracto y neutro. El estar parece configurar una actividad más propia de lo vivo. Nos lo muestran Heidegger y los ontólogos de la existencia. Después del estar surge cuasi-mecánicamente la cuestión de la permanencia. Y, después de ella, la de la eternidad. Xirau nos muestra las íntimas conexiones que se dan entre estos conceptos. ¿Por qué desembocan ellos en la consideración de la trascendencia, de lo absoluto, de Dios? Tal vez porque la captación de nuestro estar nos parece tan contingente que nos mueve a buscar el secreto apoyo necesario que lo sostiene. Y de esta manera somos introducidos en el vital lenguaje de la mística, que se pronuncia las más de las veces en forma de poesía.

Todo ello se conjunta en la condición concreta del hombre, y nos hace pensar en la manera como encarnamos esa dimensión trascendente que a veces detectamos en nosotros mismos. Y brota espontáneamente el problema del alma, con su relación al cuerpo. El cuerpo, por el cual nos aferramos a la realidad material y física familiar, acostumbrada, tranquilizante en cierto modo; y, como contrapartida, el alma, por la cual —si algo nos compele a aceptar que ella existe— nos vemos de inmediato proyectados hacia otra dimensión, la de lo espiritual, con una eternidad y un destino inmortal que la acompañan. Si no aceptamos el monismo (sólo existe el cuerpo o sólo el alma), nos encontramos ubicados en un dualismo que resulta muy difícil de hacer consistente; estorboso —como llega a decir Xirau. Sin embargo, el monismo materialista plantea problemas semejantes, lo cual no aboga por un adoptarlo sin más.

Principalmente, el monismo tiene una dificultad que llama poderosamente la atención. El monista habla de una *relación* entre mente y

cuerpo. Pero, donde se menciona una relación (y no se aclara que se da entre dos aspectos, dejando entender que es entre dos cosas; y, además, no se alude a la identidad entre esos dos elementos), se está hablando no de un monismo, estrictamente, sino que se deja irrumpir al dualismo. Sin embargo, Xirau declara que no pretende haber asestado el golpe mortal al monismo, ni haber resuelto el problema. Es algo que parece ser “cuento de nunca acabar”.

Por otra parte, el autor cree encontrar en Suárez, el escolástico español del siglo XVII, “la primera teoría moderna y clara de una filosofía cristiana no dualista” (p. 107). Esto se debe a la sagacidad con la que Suárez plantea la relación alma-cuerpo —la cual ya se hallaba en Santo Tomás, en quien se inspira el escolástico granadino—: “el alma no es el cuerpo pero lo es parcialmente, como también las partes del agua se unen en un solo supuesto, componiendo la subsistencia íntegra de éste con sus subsistencias parciales” (Suárez, *Disp. Met.*, d. XXXIV, secc. 35). Ciertamente es una solución aguda, mediante la noción del cuerpo y el alma como sustancias incompletas que se unen formando una sustancia completa, que sería el hombre total. En todo caso, la muerte es la separación de esas dos sustancias parciales y la descomposición del todo compuesto. Pues bien, la muerte es lo cierto y la supervivencia es misterio. Pero queda la esperanza de morar, después de la muerte, en un cuerpo verdadero y en un alma verdadera, donde ocurre lo que dice Heráclito, aquella de que “cambiando, reposa”.

MAURICIO BEUCHOT