

## IDEA DE LA HISTORIA

Este libro del filósofo R. G. Collingwood (1891-1943) sobre la idea de la Historia, en el que tantos y tan altos afanes puso, es el resultado del trabajo póstumo de compilación y selección de sus papeles, salvados así por el profesor T. M. Knox. Se divide en dos grandes secciones. La primera, que comprende la Introducción y las partes I a IV, es un estudio sobremanera sugestivo de la historiografía, desde Heródoto y Tucídides hasta nuestros días. La segunda, o sea la Parte V, está compuesta de siete ensayos sobre problemas filosóficos relativos a la tarea del historiador. De esta suerte, la parte histórica viene a ser como el apoyo documental, bien documentado, de las conclusiones personales del autor. Collingwood fue a la vez, tanto profesionalmente como por excepcional vocación, historiador y filósofo. Su experiencia en ambos campos del pensamiento le capacitó para tratar los temas historiográficos, de central importancia entre las preocupaciones del pensamiento moderno.

R.G. COLLINGWOOD  
IDEA DE LA HISTORIA



R. G. COLLINGWOOD

IDEA DE LA  
HISTORIA

FONDO DE CULTURA ECONOMICA



Este libro se terminó de imprimir el día 28 de Marzo de 1980 en los talleres de Lito Ediciones Olimpia, S. A. Sevilla 109, y se encuadernó en Encuadernación Progreso, S. A. Municipio Libre 188, México 13, D. F.

Se tiraron 5,000 ejemplares.

Traducción de  
EDMUNDO O'GORMAN y JORGE HERNÁNDEZ CAMPOS

R. G. COLLINGWOOD

# IDEA DE LA HISTORIA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
MÉXICO

Primera edición en inglés,	1946
Primera edición en español,	1952
Segunda edición,	1965
Primera reimpresión,	1968
Segunda reimpresión,	1970
Tercera reimpresión,	1972
Cuarta reimpresión,	1972
Quinta reimpresión,	1974
Sexta reimpresión,	1977
Séptima reimpresión,	1979
Octava reimpresión,	1980

#### NOTA DE LA PRESENTE EDICIÓN \*

*Durante los seis primeros meses de 1936 escribió Collingwood treinta y dos lecciones sobre The Philosophy of History. El manuscrito se divide en dos partes, cada una de las cuales tenía la intención de convertir en libro. La primera es un resumen histórico de cómo se ha desarrollado la moderna idea de la historia desde Heródoto hasta el siglo xx; la segunda consiste en "epilegómenos metafísicos" o meditaciones filosóficas sobre la naturaleza, materia y método de la historia.*

*De los dos libros proyectados, el segundo empezó a tomar forma en la primavera de 1939 cuando, durante una corta estancia en Java, empezó Collingwood a escribir The Principles of History. En esta obra se proponía estudiar "las principales características de la historia en cuanto ciencia especial" y considerar, luego, sus relaciones con otras ciencias, particularmente con las ciencias naturales y con la filosofía, así como sus conexiones con la vida práctica.*

*En 1940 revisó parte del manuscrito redactado en 1936, especialmente la sección dedicada a Grecia y Roma, y lo rebautizó con el título de The Idea of History. Pero aunque tuvo la intención de presentarlo como compañero de su otro libro The Idea of Nature por desgracia ya no pudo trabajar más en él.*

*Era deseo de Collingwood que sus escritos póstumos fuesen juzgados conforme a las más altas normas de criterio antes de darlos a la publicación, y por eso la decisión de sacar en limpio un libro a base de esos manuscritos sobre la historia no se ha tomado sin algún temor. Sin embargo, se pensó que contenían materiales que podrían ser de utilidad a los historiadores, así como a los filósofos, y que eran demasiado buenos para no publicarlos.*

*Como la mayor parte de los materiales disponibles eran poco más que un primer esbozo, el editor ha tenido necesidad de intervenir más en la preparación de este libro que en The Idea of Nature. Pero creo de justicia decir que aunque la disposición del libro y algo de su forma se deben al editor, el contenido es en todas sus partes de Collingwood. La estructura del libro hace casi inevitables algunas repeticiones (particularmente en los ensayos independientes que he elegido y agrupado para formar la Quinta Parte y que pareció mejor publicarlos casi tal como fueron escritos); y las distintas fechas en que se compusieron diferentes partes, así como el desarrollo del pensamiento del autor aun du-*

Título original:

*The idea of history*

© 1946, Oxford University Press, Londres

D. R. © 1952, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA  
Av. de la Universidad, 975; México 12, D. F.

ISBN 968-16-0196-3

Impreso en México

\* Del prefacio a la edición original inglesa de 1946.

rante la redacción del manuscrito de 1936, pueden explicar las contradicciones ocasionales que todavía quedan.

Con las excepciones que mencionaré más adelante, la base del libro son las lecciones de 1936 y yo he mantenido el plan original de esas lecciones, reduciéndolas a un solo libro en vez de dos. Mi razón para ello es que, aunque disponemos de suficiente número de manuscritos inéditos y de ensayos publicados como para formar un libro aparte sobre la naturaleza de la historia, no considero que la calidad de todo lo inédito sea lo suficientemente alta como para aconsejar su publicación.

El manuscrito de *The Principles of History* es un fragmento que solamente contiene una tercera parte de lo proyectado; pero Collingwood dejó en él una nota autorizando su publicación con un prefacio "donde se explique que se trata de un fragmento de lo que yo, cuando menos durante veinticinco años, me propuse escribir como mi obra principal". A pesar de esta autorización, no me he sentido justificado para imprimir más que tres extractos que aparecen más adelante como Tercera Parte, § 8, y Quinta Parte, §§ 3 y 6. Y aun éstos los he incluido con ciertas reservas. Están escritos según la manera última de Collingwood, y en ocasiones el estilo y el temple desentonan algo con el resto del libro. Pero su inclusión sirve para redondear sus opiniones sobre la historia y para exponer con mayor detalle algunos puntos que en otras partes sólo se indican brevemente.

En la Quinta Parte, §§ 1 y 2, he incluido dos ensayos sobre la historia que ya fueron publicados: la lección inaugural que pronunció Collingwood como Profesor de la cátedra Waynflote de Filosofía Metafísica, el 28 de octubre de 1935 (publicada como folleto por la Clarendon Press) y la conferencia que pronunció en la British Academy el 20 de mayo de 1936 (publicada en los Proceedings de la misma, vol. xii, y aquí reimpressa con el consentimiento de la Academia). No ha parecido conveniente reimprimir otros ensayos sobre la historia que publicó de tiempo en tiempo, ya porque representan posiciones que abandonó más tarde, ya porque en lo sustancial han quedado absorbidos en el contenido del presente volumen. Noticias sobre estos ensayos pueden encontrarse en la lista de sus escritos filosóficos que se publicó como apéndice a una nota necrológica de los Proceedings of the British Academy, vol. xxix. A esta lista es preciso añadir los siguientes títulos:

- 1925 "Economics as a Philosophical Science" (*Int. Journal of Ethics*, vol. xxxv).
- 1926 "Religion, Science and Philosophy" (*Truth and Freedom*, vol II, nº 7).
- 1928 Traducción del artículo de Croce "Estética", en la *Enciclopedia Británica*, 14ª ed.

1929 "A Philosophy of Progress" (*The Realist*, nº 1).

1940 "Fascism and Nazism" (*Philosophy*, vol. xv).

Agradecemos a los editores, y a los señores Longmans, Green, Co., los impresores de la *English Historical Review*, el permiso para utilizar, en este libro, en la Cuarta Parte, § 1 (iv), una reseña con la que Collingwood colaboró en esa revista.

T. M. KNOX

St. Andrews,

30 de diciembre de 1945

## INTRODUCCION

### § 1. LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

ESTE libro es un ensayo sobre la filosofía de la historia. La designación "filosofía de la historia" fue acuñada en el siglo XVIII por Voltaire, quien sólo quiso significar con ella la historia crítica o científica, un tipo de pensar histórico en que el historiador decidía por su cuenta en lugar de repetir los relatos que encontraba en los libros viejos. Hegel y otros escritores de las postrimerías del siglo XVIII emplearon esa misma designación; pero le dieron un sentido diferente usándola para referirse pura y simplemente a la historia universal o mundial. Un tercer sentido de la designación se encuentra en varios positivistas del siglo XIX para quienes la filosofía de la historia consistía en el descubrimiento de las leyes generales que gobiernan el curso de aquellos acontecimientos cuyo relato corresponde a la historia.

La tarea postulada por la "filosofía" de la historia, según la entendían Voltaire y Hegel, solamente podía cumplirse por la historia misma, mientras que para los positivistas se trataba del intento de convertir la historia, no en una filosofía, sino en una ciencia empírica, como la meteorología. En cada uno de estos casos, un concepto distinto de filosofía era lo que determinaba la manera de conceptualizar la filosofía de la historia. En efecto, para Voltaire, filosofía significaba pensar con independencia y críticamente; para Hegel, significaba pensar acerca del mundo como totalidad; para el positivista del XIX, significaba el descubrimiento de leyes uniformes.

El empleo que yo le doy al término "filosofía de la historia" difiere de los anteriores, y para explicar qué cosa entiendo con él diré primero algo acerca de mi modo de concebir la filosofía.

La filosofía es reflexiva. La mente filosofante nunca piensa simplemente acerca de un objeto, sino que, mientras piensa acerca de cualquier objeto, siempre piensa también acerca de su propio pensar en torno a ese objeto. De esta suerte, a la filosofía puede llamársele pensamiento en segundo grado, pensamiento acerca del pensamiento. Por ejemplo, descubrir cuál sea la distancia entre la Tierra y el Sol es una tarea para el pensamiento en primer grado; en el caso, tarea para la ciencia astronómica; mas por otra parte, descubrir qué cosa es precisamente lo que hacemos cuando descubrimos la distancia que separa a la Tierra del Sol es una tarea para el pensamiento en segundo grado, en este caso, tarea para la lógica o para la teoría de la ciencia.

Cuanto hemos dicho, sin embargo, no quiere decir que la filosofía sea la ciencia de la mente, es decir, la psicología. La psi-

ciencia es pensamiento en primer grado: trata de la mente del mismo modo que la biología trata de la vida. No se ocupa de la relación entre el pensamiento y su objeto; se ocupa directamente del pensamiento como algo netamente separado de su objeto, como algo que simple y sencillamente acontece en el mundo, como un fenómeno de tipo especial que puede examinarse por sí solo. Pero la filosofía jamás se ocupa del pensamiento por sí solo; siempre se ocupa de su relación con su objeto, y por lo tanto se ocupa del objeto en la misma medida en que se ocupa del pensamiento.

Esta distinción entre la filosofía y la psicología puede ilustrarse con la diferencia de actitudes que adoptan estas dos disciplinas respecto al pensar histórico, que es un tipo especial de pensamiento que se ocupa de un tipo especial de objeto, al cual, provisionalmente, definimos como el pasado. Muy bien puede el psicólogo interesarse en el pensar histórico; bien puede, en efecto, analizar los tipos peculiares del acontecer mental que se da en el historiador; puede, por ejemplo, concluir que los historiadores son gente que construyen un mundo de ilusión, como hacen los artistas, dado que son demasiado neuróticos para poder vivir adecuadamente en el mundo de la realidad; pero que, a diferencia de los artistas, proyectan ese su mundo de ilusión hacia el pasado, porque relacionan el origen de su neurosis con acontecimientos pasados de la niñez y una y otra vez se lanzan hacia el pasado en el vano empeño de desembarazarse de la neurosis. Y aun podría llevarse semejante análisis a mayor detalle, mostrando que el interés del historiador en un importante personaje tal como Julio César no es sino la expresión de su actitud infantil respecto a su padre, y así en todo lo demás. Ahora bien, no quiero sugerir que semejantes análisis sean pura pérdida de tiempo; solamente deseo describir un ejemplo típico a fin de señalar que en esos casos la atención se concentra exclusivamente en el lado subjetivo de la relación primaria sujeto-objeto. Se atiende al pensar del historiador, pero no al objeto de ese pensar, es decir, el pasado. Todo análisis psicológico del pensamiento histórico sería enteramente igual en el supuesto de que no hubiese en absoluto tal cosa como el pasado; de que Julio César fuese un personaje imaginario, y de que la historia no significara conocimiento sino pura fantasía.

Para el filósofo, el hecho que reclama su atención no es el pasado por sí solo, como acontece para el historiador, ni tampoco es el pensar del historiador acerca del pasado por sí solo, como acontece para el psicólogo. Para el filósofo el hecho es ambas cosas en su mutua relación. El pensamiento en su relación con su objeto no es puramente pensamiento sino que es conocimiento. De esta suerte, lo que para la psicología es la teoría del puro pensar, es decir, de los acontecimientos mentales abstraídos

de todo objeto, para la filosofía es la teoría del conocimiento. Allí donde el psicólogo se pregunta cómo *piensan* los historiadores, el filósofo se pregunta cómo *conocen* los historiadores, cómo llegan a aprehender el pasado. Pero a la inversa, es al historiador, no al filósofo, a quien compete la aprehensión del pasado como una cosa por sí; le compete, por ejemplo, afirmar que hace tantos o cuantos años, tales y cuales sucesos verdaderamente acontecieron. El filósofo se interesa por tales sucesos, pero no en cuanto cosas por sí, sino como cosas conocidas por el historiador. Le compete, pues, preguntar, no qué clase de sucesos fueron y cuándo y dónde acontecieron, sino cuál es su condición que hace posible que el historiador pueda conocerlos.

En consecuencia, el filósofo debe pensar acerca de la mente del historiador, pero al hacerlo no duplica la labor del psicólogo, puesto que para él el pensamiento del historiador no es un complejo de fenómenos mentales, sino un sistema del conocimiento. También debe el filósofo pensar acerca del pasado, pero no de modo que duplique la tarea del historiador, porque, para él, el pasado no es una serie de sucesos, sino un sistema de cosas conocidas. Podría decirse lo mismo afirmando que en cuanto el filósofo piensa acerca del lado subjetivo de la historia es un epistemólogo y que en cuanto piensa acerca del lado objetivo es un metafísico; pero semejante manera de decir sería peligrosa porque sugiere que los aspectos epistemológico y metafísico de su tarea pueden tratarse por separado, lo que sería un error. La filosofía no puede divorciar el estudio del conocer del estudio de lo que se conoce, imposibilidad que se desprende directamente de la noción acerca de la filosofía como un pensar en segundo grado.

Pero si tal es el carácter general del pensar filosófico, ¿qué quiero decir cuando califico el término "filosofía" con las palabras "de la historia"? ¿En qué sentido hay una especial filosofía de la historia, diferente de la filosofía en general y de la filosofía de cualquiera otra cosa?

Es habitual admitir, si bien un tanto indefinidamente, que el cuerpo de la filosofía permite distinciones. Casi todo el mundo distingue la lógica o la teoría del conocimiento de la ética o la teoría de la acción, aunque la mayoría de quienes aceptan semejante distinción estarían también de acuerdo en que conocer es en cierto sentido acción, y que la acción, como la estudia la ética, es (o por lo menos implica) cierto modo de conocer. El pensamiento que estudia el lógico es un pensamiento que se propone descubrir la verdad y es, por lo tanto, un ejemplo de actividad encaminada hacia un fin, y esto ya es una concepción ética. La acción que estudia el filósofo moral es una acción fundada en el conocimiento o en la creencia acerca de lo que es bien y mal, y conocer o creer ya son conceptos epistemológicos. Resulta,

pues, que la lógica y la ética están en relación estrecha y en verdad son inseparables, si bien no se confunden. Si, por lo tanto, hay una filosofía de la historia, hemos de pensar que estará en no menos estrecha relación con las demás ciencias filosóficas especiales que la relación que están entre sí aquellas dos disciplinas.

Mas entonces es preciso preguntar por qué la filosofía de la historia ha de constituir un estudio especial, en lugar de encontrarse subsumida en una teoría general del conocimiento. A lo largo del curso de la civilización europea la gente ha pensado históricamente, hasta cierto grado; pero no ha sido habitual reflexionar acerca de las actividades que se ejecutan con relativa inconciencia. Solamente el encuentro de dificultades nos obliga a cobrar conciencia del esfuerzo que nos cuesta superarlas. De esta manera, pues, la temática de la filosofía, en cuanto que ésta (la filosofía) es el desarrollo organizado y científico de una auto-conciencia, depende periódicamente de la problemática particular que, en un momento dado, presenta dificultades especiales. El inventario de los temas más destacados por la filosofía de una nación en cualquier periodo de su historia revela cuáles fueron los problemas especiales que en esos momentos se sintieron como retos a la totalidad de las energías mentales. Los temas de periferia o subsidiarios revelan, en cambio, las cuestiones que no ofrecieron demasiada dificultad.

Ahora bien, nuestra tradición filosófica se remonta sin interrupción hasta la Grecia del siglo VI, y en aquella época el problema intelectual principal consistía en la tarea de fundamentar las matemáticas. La filosofía griega, por lo tanto, situaba las matemáticas en el centro de sus preocupaciones, y el estudio de la teoría del conocimiento se entendía ante todo y sobre todo como estudio de teoría del conocimiento matemático.

Desde entonces, hasta hace un siglo, ha habido dos grandes épocas constructivas de la historia europea. En la Edad Media los problemas centrales del pensamiento se referían a la teología y, por consiguiente, los problemas filosóficos surgieron de la reflexión sobre la teología y se ocupaban de las relaciones entre Dios y el hombre. A partir del siglo XVI, hasta el siglo XIX inclusive, el esfuerzo principal del pensamiento tuvo por meta la fundamentación de las ciencias naturales, de donde resultó que la filosofía erigió en tema capital el estudio de la relación entre la mente humana, en cuanto sujeto, y el mundo natural de las cosas situadas espacialmente en torno a ella, en cuanto objeto. Durante todo este tiempo también se meditaba, claro está, sobre la historia, pero el pensar histórico siempre era de un tipo comparativamente elemental y aun rudimentario: no suscitaba problemas de difícil solución y por eso no se vio precisado a reflexionar sobre sí mismo. En el siglo XVIII, sin embargo, la gente

empezó a pensar críticamente acerca de la historia, de la misma manera que ya había aprendido a pensar críticamente acerca del mundo exterior, porque fue entonces cuando la historia comenzó a perfilarse como una forma particular del pensamiento, que no se parecía ni a las matemáticas, ni a la teología, ni a la ciencia.

Esta reflexión sirvió para mostrar que la teoría del conocimiento fundada en la noción de que las matemáticas, la teología o la ciencia, o las tres unidas, bastaban para agotar los problemas del conocimiento en general ya no era satisfactoria. El pensamiento histórico postuló un objeto dotado de peculiaridades propias. El pasado, en efecto, constituido por acontecimientos particulares situados en el tiempo y en el espacio, pero que ya no acaecen, no puede aprehenderse por el pensamiento matemático, porque este tipo de pensamiento aprehende objetos que no tienen situación especial en el espacio y en el tiempo, y sucede que precisamente por esa falta de situación espacio-temporal es por lo que son cognoscibles. Tampoco puede aprehenderse el pasado por vía del pensamiento teológico, porque el objeto peculiar de ese tipo de pensamiento es un objeto singular e infinito, en tanto que los sucesos históricos son finitos y plurales. Lo mismo debe decirse del pensamiento científico, porque las verdades que descubre la ciencia se conocen como verdad al ser encontradas por vía de la observación y del experimento ejemplificado en aquello que en realidad percibimos; pero en el caso de la historia el pasado ha desaparecido y las ideas que nos formamos acerca de él no pueden ser verificadas de la manera que verificamos nuestras hipótesis científicas. Las teorías del conocimiento, pues, hechas para dar razón del conocimiento matemático, teológico y científico no incluían los problemas especiales del conocimiento histórico, y si se postulaban como teorías capaces de dar razón de todo conocimiento era porque en realidad implicaban la imposibilidad de todo conocimiento histórico.

Semejante consecuencia no tuvo importancia mientras el conocimiento histórico no se impuso a la conciencia de los filósofos al mostrar dificultades de tipo especial y al elaborar una técnica peculiar para resolverlas. Pero cuando eso aconteció, como en efecto aconteció, hablando aproximadamente, durante el siglo XIX, entonces la situación fue que las teorías vigentes del conocimiento se dirigían hacia los problemas especiales de la ciencia, y eran herederas de una tradición fundada en el estudio de las matemáticas y de la teología, en tanto que aquella nueva técnica histórica, surgiendo por todos lados, quedaba sin explicación. Se sintió, pues, la necesidad de abrir una inquisición especial cuyo propósito fuese el estudio de semejante problema o grupo de problemas, a saber: los problemas filosóficos creados por la existencia de la actividad de la investigación histórica organizada y

sistemática. Tal inquisición puede con justicia reclamar el título de filosofía de la historia, y a semejante inquisición aspira a contribuir este libro.

Dos etapas se presentarán a medida que progrese el estudio. Primero se tendrá que elaborar la filosofía de la historia, no, ciertamente, en compartimiento cerrado, porque en filosofía no los hay, pero sí en condiciones de relativo aislamiento, en cuanto se la considere como un estudio especial de un problema especial. El problema, en efecto, pide tratamiento especial, justo porque las filosofías tradicionales no se ocupan de él, y requiere cierto aislamiento, porque es regla general que aquello no afirmado por una filosofía es lo que niega, de tal suerte que las filosofías tradicionales llevan consigo la implicación de ser imposible el conocimiento histórico. La filosofía de la historia tendrá, por lo tanto, que dejarlas a un lado hasta que logre formular una demostración independiente acerca de cómo la historia sí es posible.

La segunda etapa consistirá en establecer las relaciones entre esta nueva rama de la filosofía y las viejas doctrinas tradicionales. Toda adición al cuerpo de las ideas filosóficas acarrea en cierto grado una alteración a todo cuanto ya estaba, y la constitución de una nueva ciencia filosófica acarrea la revisión de las antiguas. Por ejemplo la constitución de la ciencia natural moderna y de la teoría filosófica surgida de la reflexión sobre ella, tuvo una reacción sobre la lógica establecida al producir un general descontento respecto a la lógica silogística que trajo su sustitución por las nuevas metodologías de Descartes y de Bacon. La misma causa obró sobre la metafísica teológica que había heredado de la Edad Media el siglo XVII y produjo las nuevas concepciones de Dios que encontramos, por ejemplo, en Descartes y en Spinoza. El Dios de Spinoza es el Dios de la teología medieval según resultó después de revisado a la luz de la ciencia del siglo XVII. De esta suerte, en tiempos de Spinoza, la filosofía de la ciencia ya no era una rama particular de la investigación filosófica separada de las otras: había permeado a todas las demás y había producido una filosofía completa concebida toda ella con un espíritu científico. En el caso que nos ocupa, estas consideraciones nos ponen en aviso de la necesidad de intentar una revisión completa de todas las cuestiones filosóficas a la luz de los resultados alcanzados por la filosofía de la historia en sentido estricto, y esto producirá una nueva filosofía que será una filosofía de la historia en sentido lato, es decir, una filosofía completa concebida desde el punto de vista histórico.

Es preciso conformarnos si, de las dos etapas, el presente estudio sólo representa a la primera. Lo que aquí intento, en efecto, es una investigación filosófica acerca de la naturaleza de la historia considerada como un tipo o forma especial del cono-

cimiento que tiene un tipo especial de objeto, dejando a un lado, por el momento, la cuestión siguiente, o sea, cómo tal investigación afectará otras partes del estudio filosófico.

## § 2. LA NATURALEZA, EL OBJETO, EL MÉTODO Y EL VALOR DE LA HISTORIA

Lo que la historia sea, de qué trata, cómo procede y para qué sirve, son cuestiones que hasta cierto punto serían contestadas de diferente manera por diferentes personas. Sin embargo, pese a esas diferencias, hay en buena medida acuerdo entre las contestaciones. Tal acuerdo, por otra parte, se hace más estrecho si se examinan las contestaciones con vista a desechar aquellas que proceden de testimonios tachables. La historia, como la teología o las ciencias naturales, es una forma especial de pensamiento. Si eso es así, las cuestiones acerca de la naturaleza, el objeto, el método y el valor de esa forma de pensamiento tienen que ser contestadas por personas que reúnan dos condiciones.

La primera condición es que tengan experiencia de esa forma de pensamiento. Tienen que ser historiadores. Ahora bien, hoy día todos somos historiadores en cierto sentido, puesto que toda persona educada ha recibido una enseñanza que incluye cierta proporción del pensar histórico. Pero eso no basta para considerar que esas personas estén calificadas para poder opinar acerca de la naturaleza, del objeto, del método y del valor del pensamiento histórico. La razón es, primero, que la experiencia del pensar histórico que así obtienen es, con toda probabilidad, muy superficial, de tal suerte que las opiniones fundadas en dicha experiencia tendrían parecido valor al que puedan tener las opiniones acerca del pueblo francés de alguien que sólo las fundara en una visita de fin de semana a París. Pero, segundo, la experiencia obtenida en cualquier terreno a través de las vías educativas comunes y corrientes tiene que estar invariablemente atrasada. En efecto, la experiencia del pensar histórico adquirida por esas vías se modela sobre lo que dicen los libros de texto, y estos libros siempre se atienen, no a lo que se está pensando por los auténticos historiadores al día, sino por lo que pensaron los auténticos historiadores de algún momento en el pasado cuando se estaba creando el material en bruto del cual se compaginó el libro de texto. Y no son tan sólo los resultados del pensamiento histórico lo que está atrasado para la fecha en que quedan incorporados al libro de texto, sino también los principios que rigen el pensamiento histórico, es decir, las ideas acerca de la naturaleza, el objeto, el método y el valor de ese tipo de pensamiento. En tercer lugar y en conexión con lo que acaba de decirse, todo conocimiento adquirido por vía de educación trae

aparejada una ilusión peculiar: la ilusión de lo definitivo. Cuando un estudiante está *in statu pupillari* respecto a cualquier materia, tiene que creer que las cosas están bien establecidas, puesto que su libro de texto y sus maestros así las consideran. Cuando por fin sale de ese estado y prosigue el estudio por su cuenta, advierte que nada está finalmente establecido, y el dogmatismo, que siempre es señal de inmadurez, lo abandona. Considera, entonces, a los llamados hechos bajo una nueva luz y se pregunta si aquello que su libro de texto y su maestro le enseñaron como cierto, realmente lo es. ¿Qué razones tuvieron para creer que era la verdad? Pero además ¿eran, acaso, adecuadas tales razones? Por otra parte, si el estudiante sale del estado pupilar y no prosigue sus estudios, jamás logra desechar la actitud dogmática, circunstancia que, precisamente, lo convierte en una persona especialmente inadecuada para contestar las preguntas que arriba se han planteado. No hay nadie, por ejemplo, que con toda probabilidad conteste peor esas preguntas que un filósofo de Oxford que, por haber leído en su juventud a Greats, fue un estudiante de historia y cree que esta juvenil experiencia del pensar histórico lo califica para decir lo que la historia es, de qué trata, cómo procede y para qué sirve.

La segunda condición que debe reunir una persona para contestar esas preguntas consiste en que no sólo tenga experiencia del pensar histórico, sino que también haya reflexionado sobre tal experiencia. Tiene que ser no sólo un historiador, sino un filósofo, y en particular que su preocupación filosófica haya concedido especial atención a los problemas del pensar histórico. Ahora bien, es posible ser un buen historiador (aunque no un historiador del más alto rango) sin que concurra esa reflexión acerca de la propia actividad de historiador. Es aún más plausible ser un buen profesor de historia (aunque no la mejor clase de profesor) sin tal reflexión. Sin embargo, es importante reconocer al mismo tiempo que la experiencia es previa a la reflexión sobre esa experiencia. Aun el historiador menos reflexivo reúne la primera condición: posee la experiencia sobre la cual ha de reflexionarse, y cuando se le incita a reflexionar sobre ella, es casi seguro que sus reflexiones sean pertinentes. Un historiador que haya trabajado poco en filosofía probablemente contestará nuestras cuatro cuestiones de un modo más inteligente y positivo que un filósofo que haya trabajado poco en historia.

Atentas estas consideraciones, voy a contestar a mis cuatro preguntas: pero de tal modo que, según creo, las respuestas serán aceptadas por cualquier historiador de nuestros días. Se trata de contestaciones crudas e inmediatas; pero servirán de acotación provisional de nuestro asunto y, además, serán defendidas y elaboradas a medida que avance nuestra meditación.

a) *La definición de la historia.* Me parece que todo historia-

dor estará de acuerdo en que la historia es un tipo de investigación o inquisición. Por ahora no pregunto qué clase de investigación sea. Lo esencial es que genéricamente pertenece a lo que llamamos las ciencias, es decir, a la forma del pensamiento que consiste en plantear preguntas que intentamos contestar. Es necesario tener presente que la ciencia en general no consiste en coleccionar lo que ya sabemos para arreglarlo dentro de tal o cual esquema. Consiste en fijarnos en algo que no sabemos para tratar de descubrirlo. Jugar a rompecabezas con cosas que ya conocemos puede ser un medio útil para alcanzar aquel fin; pero no es el fin en sí. En el mejor caso es sólo el medio. Tiene valor científico en la medida en que el nuevo arreglo nos ofrece la contestación a una pregunta que ya hemos pensado plantear. Esa es la razón de que toda la ciencia empieza con el conocimiento de nuestra propia ignorancia; no de nuestra ignorancia acerca de todo, sino acerca de alguna cosa precisa. De, por ejemplo, el origen del parlamento, la causa del cáncer, la composición química del sol, la manera de hacer funcionar una bomba sin esfuerzo muscular por parte de un hombre, de un caballo o de otro animal dócil. La ciencia averigua cosas, y en este sentido la historia es una ciencia.

b) *El objeto de la historia.* Una ciencia difiere de otra en que averigua cosas de diferente clase. ¿Qué clase de cosas averigua la historia? Respondo que averigua *res gestae*, es decir, actos de seres humanos que han sido realizados en el pasado. Aunque es cierto que esta respuesta da lugar a cuestiones, muchas de ellas polémicas, así y todo, y cualquiera que sea el modo en que se resuelvan esas cuestiones, es un hecho que queda en pie la proposición de que la historia es la ciencia de *res gestae*, o sea el intento de contestar cuestiones acerca de las acciones humanas realizadas en el pasado.

c) *¿Cómo procede la historia?* La historia procede interpretando testimonios. Entiéndase por testimonio la manera de designar colectivamente aquellas cosas que singularmente se llaman documentos, en cuanto un documento es algo que existe ahora y aquí, y de tal índole que, al pensar el historiador acerca de él, pueda obtener respuestas a las cuestiones que pregunta acerca de los sucesos pasados. Aquí también surgen muchas cuestiones difíciles tocantes a cuáles sean las características de los testimonios y cómo interpretarlos. No hay por ahora, sin embargo, necesidad de suscitárlas, porque lo decisivo es que cualquiera que sea la manera en que se contesten, los historiadores concederán que el proceder en historia, o sea su método, consiste esencialmente en la interpretación de testimonios.

d) Por último, *¿para qué sirve la historia?*

Quizá esta pregunta sea más difícil que las anteriores: quien intente contestarla tendrá, en efecto, que considerar un campo

más amplio que el propio de las otras tres interrogaciones que ya contestamos. Tendrá que reflexionar, no tan sólo sobre el pensar histórico, sino sobre otras cosas también, porque decir que algo es "para" algo implica una distinción entre *A* y *B*, donde *A* sea bueno para algo y *B* sea aquello para quien algo es bueno. De todos modos sugeriré una contestación, pensando que no habrá historiador que la rechace, si bien los problemas que implica son numerosos y arduos.

Mi contestación es que la historia es "para" el auto-conocimiento humano. Generalmente se considera importante que el hombre se conozca a sí mismo, entendiendo por ese conocerse a sí mismo, no puramente conocimiento de las peculiaridades personales, es decir, de aquello que lo diferencia de otros hombres, sino conocimiento de su naturaleza en cuanto hombre. Conocerse a sí mismo significa conocer, primero, qué es ser hombre; segundo, qué es ser el tipo de hombre que se es, y tercero, qué es ser el hombre que *uno es* y no otro. Conocerse a sí mismo significa conocer lo que se puede hacer, y puesto que nadie sabe lo que puede hacer hasta que lo intenta, la única pista para saber lo que puede hacer el hombre es averiguar lo que ha hecho. El valor de la historia, por consiguiente, consiste en que nos enseña lo que el hombre ha hecho y en ese sentido lo que es el hombre.

### § 3. LOS PROBLEMAS DE LAS PARTES I-IV

La idea de la historia que acabo de resumir brevemente es una idea moderna, y antes de proceder, en la quinta parte de este libro, a exponerla y desarrollarla en más detalle, me propongo aclararla con una investigación acerca de su historia. Los historiadores de nuestros días piensan que la historia debe ser: *a*) una ciencia, o sea un contestar cuestiones; *b*) pero una ciencia que se ocupe de las acciones de los hombres en el pasado, *c*) investigadas por medio de la interpretación de los testimonios, y *d*) cuyo fin es el auto-conocimiento humano. Mas no es ésta la manera en que siempre ha sido entendida la historia. Citemos, por ejemplo, lo que al respecto nos dice un autor reciente<sup>1</sup> hablando de los sumerios del tercer milenio antes de Cristo:

La historiografía está representada por las inscripciones oficiales que conmemoran la edificación de los palacios y de los templos. El estilo teocrático de los escribas lo atribuye todo a la acción de la divinidad, según puede advertirse por el siguiente pasaje, uno de muchos ejemplos que podrían aducirse:

<sup>1</sup> Monsieur Charles F. Jean, en Edward Eyre, *European Civilization* (Londres, 1935), vol. I, p. 259.

"Una disputa surge entre los reyes de Lagash y de Umma acerca de los límites de sus respectivos territorios. La disputa se somete al arbitraje de Mesilim, rey de Kish, y se soluciona por los dioses, de quienes los reyes de Kish, de Lagash y de Umma no son sino agentes o ministros.

"El dios Ningirsu y el dios Shara deliberaron sobre el informe verídico del dios Enlil, rey de los territorios. Mesilim, rey de Kish, en acatamiento al mandato de su dios Gu-Silim, ... erigió en [este] lugar una estela. Ush, *isag* de Umma, obró de acuerdo con sus designios ambiciosos. Quitó la estela de Mesilim y vino a la llanura de Lagash. A la justa palabra del dios Ningirsu, guerrero del dios Enlil, se libró un combate con Umma. A la palabra del dios Enlil, la gran red divina derribó a los enemigos, y en lugar de ellos se colocaron en la llanura unos *tells* funerarios."

Ahora bien, nótese que Monsieur Jean no dice que la historiografía de los sumerios *era* ese tipo de cosas, sino que dentro de la literatura de ese pueblo la historiografía *está representada* por ese tipo de cosas. Entiendo que quiere decir que semejante tipo de expresión no es verdaderamente historia, sino algo que en cierto sentido se le asemeja. Mi comentario acerca de esto sería el siguiente. Una inscripción como la que hemos citado expresa una manera de pensar que ningún historiador moderno calificaría de historia, porque, en primer lugar, carece de la naturaleza de lo científico: no es, en efecto, un intento de responder a una cuestión cuya respuesta el escritor comience por ignorar; simplemente se trata del relato de algo que el escritor conoce como un hecho. Pero en segundo lugar, el hecho relatado no es de actos humanos, sino de actos divinos. Claro está que tales actos divinos se resuelven en actos humanos, pero se les concibe ante todo, no como acciones del hombre, sino como acciones de los dioses, y en cuanto eso es así, la idea expresada no es histórica respecto a su objeto, de donde resulta que tampoco es histórica respecto a su método, ya que no hay interpretación alguna de testimonios, ni, por otra parte, es histórica respecto a su valor, puesto que no se advierte que su meta consista en alcanzar un auto-conocimiento humano. El conocimiento alcanzado en un relato de esa índole no es, por lo menos no lo es primariamente, un conocer humano acerca del hombre, sino un conocer humano acerca de los dioses.

Desde el punto de vista del autor, pues, la inscripción transcrita no es lo que nosotros llamamos un texto histórico. El escritor no escribía historia, escribía religión. Sin embargo, desde nuestro punto de vista esa misma inscripción puede utilizarse como un testimonio histórico, puesto que un historiador moderno, atento a las *res gestae* humanas, puede interpretarla como testimonio de las acciones llevadas a cabo por Mesilim y Ush y por sus súbditos. Pero es que, por así decirlo, sólo adquiere pos-

tunamente su carácter de testimonio histórico, en virtud de nuestra actitud histórica respecto a ella, a la manera en que los pedernales prehistóricos o la cerámica romana adquieren el carácter póstumo de testimonios históricos, no porque quienes fabricaron esos pedernales y cerámica pensaron que eran testimonios históricos, sino porque nosotros los tomamos como tales.

Los antiguos sumerios no dejaron tras de ellos nada que podamos calificar de historia. Si por acaso tuvieron algo así como una conciencia histórica, no dejaron de ella constancia alguna. Podremos afirmar que necesariamente la tuvieron, porque, para nosotros, la conciencia histórica es un rasgo tan verdadero y tan general de la vida que no comprendemos cómo puede faltarle a nadie; pero la verdad de semejante afirmación es muy dudosa. Si nos atenemos a los hechos, tal como se revelan documentalmentemente, me parece que debemos pensar que la conciencia histórica de los antiguos sumerios es lo que llaman los científicos una entidad oculta, algo que las reglas del método científico nos impide considerar en atención al principio de la Navaja de Occam, a saber: que *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*.

Hace cuatro mil años, pues, nuestros precursores en la civilización no poseían lo que nosotros llamamos la idea de la historia. Esto, hasta donde nos es dado verlo, no era porque tuviesen la cosa en sí y no hubiesen reflexionado sobre ella. Era porque no tenían la cosa en sí. La historia no existía. Existía, en su lugar, algo que en cierta manera se asemejaba a lo que nosotros llamamos historia, pero diferente de lo que llamamos historia en las cuatro características que hemos identificado en la historia tal como existe hoy día.

La historia tal como existe hoy día, pues, ha surgido en los últimos cuatro mil años en las regiones del Asia occidental y en Europa. ¿Cómo aconteció esto? ¿Cuáles son las etapas que ha recorrido esa cosa llamada historia para llegar a existir? Tal es la cuestión cuya respuesta, un tanto escueta y sumaria, se ofrece en las partes I a IV de este libro.

### Primera Parte

## LA HISTORIOGRAFIA GRECO-ROMANA

### § 1. HISTORIA TEOCRÁTICA Y MITO

¿Cuáles fueron los pasos y las etapas que, para llegar a existir, ha recorrido la moderna idea europea de la historia? Puesto que a mi parecer ninguna de esas etapas ocurrieron fuera de la región del Mediterráneo, es decir, fuera de Europa, del Cercano Oriente desde el Mediterráneo hasta Mesopotamia, y de las costas septentrionales del África, nada debo decir acerca del pensamiento histórico en China ni en otra parte alguna del mundo, salvo de la región que he mencionado.

He citado un ejemplo de historia antigua de Mesopotamia, empleando un documento de cerca de 2500 años a. c. Dije historia, mas debí decir mejor cuasi-historia, porque, según ya indiqué, el pensamiento contenido en ese documento se asemeja a lo que llamamos historia en cuanto contiene afirmaciones sobre el pasado; pero se diferencia de ello, primero, en cuanto esas afirmaciones no son respuestas a unas preguntas, no son los frutos de una investigación, sino meras afirmaciones de lo que ya sabe el escritor; y segundo, en cuanto los actos registrados no son humanos, sino que son, en primera instancia por lo menos, actos divinos. A los dioses se les concibe en analogía con los soberanos humanos, como dirigiendo los actos de los reyes y jefes, según éstos dirigen los actos de sus subordinados humanos. El sistema jerárquico de gobierno se continúa hacia arriba por una especie de transposición. En vez de la serie: súbdito, funcionario menor, alto funcionario y rey, tenemos la serie: súbdito, funcionario mayor, alto funcionario, rey y dios. Y la cuestión de saber si el rey y el dios se distinguen con nitidez, de tal manera que el dios sea concebido como la cabeza verdadera de la comunidad y el rey como su criado, o bien si el rey y el dios quedan más o menos identificados, concibiéndose al rey como una encarnación del dios o en todo caso de algún modo divino y no puramente humano, es una cuestión que podemos dejar de lado, porque cualquiera que sea la respuesta, el resultado será que el gobierno queda concebido teocráticamente.

A la historia de este tipo propongo llamar *historia teocrática*, en cuya designación la palabra "historia" no significa eso propiamente dicho, a saber: historia científica, sino que significa el relato de hechos conocidos para la información de personas que los desconocen, pero que, en cuanto creyentes en el dios

de que se trata, deben conocer los actos por los cuales el dios se ha manifestado.

Existe otro tipo de cuasi-historia, de la cual encontramos también ejemplos en la literatura mesopotámica; me refiero al *mito*. Si bien la historia teocrática no es primariamente historia de actos humanos, no es menos cierto que se ocupa de ellos en el sentido de que los personajes divinos del relato son los gobernantes sobrehumanos de las sociedades humanas, cuyos actos, por lo tanto, son actos que en parte se realizan en esas sociedades y en parte a través de ellas. En la historia teocrática la humanidad no es un agente, sino que es parcialmente un instrumento y parcialmente un paciente de la acción que se registra. Pero, además, estas acciones se las piensa como situadas dentro de una serie temporal, como acaecidas en ciertas fechas del pasado. El mito, por lo contrario, no se ocupa de actos humanos: el elemento humano ha sido completamente eliminado y sólo quedan dioses como personajes del cuento; y las acciones divinas registradas por el mito no son sucesos fechados en el pasado, porque si bien se conciben como acaecimientos pasados, se trata de un pasado sin fechas que es tan remoto que nadie sabe cuándo ocurrió. Es un pasado fuera de toda cuenta de tiempo al que se le llama "el principio de las cosas". De aquí resulta que cuando un mito reviste lo que al parecer es una forma temporal, en cuanto narra sucesos que se siguen los unos a los otros en un orden definido, tal forma no es temporal en un sentido estricto, sino que es cuasi-temporal. En efecto, el narrador emplea a manera de metáfora el lenguaje propio de la sucesión temporal para expresar relaciones que en realidad no concibe como temporales. El asunto que así se expresa míticamente en el lenguaje de la sucesión temporal es, en términos propiamente míticos, las relaciones entre varios dioses o varios elementos de la naturaleza divina. De aquí que lo propiamente mítico siempre sea, en índole, *teogonía*.

Como ejemplo, consideremos en sus lineamientos generales el poema babilónico *sobre la creación*. Esta obra nos ha llegado en un texto del siglo VII a. C.; pero en él se declara, sin duda con verdad, que es una copia de textos mucho más antiguos que con toda probabilidad se remontan a la misma época del documento que citamos antes.

"El poema empieza en el origen de todas las cosas. Nada existe aún, ni siquiera los dioses. De esta nada surgen los principios cósmicos *Apsu*, agua fresca, y *Tiamat*, agua salada." El primer paso en la teogonía es el nacimiento de *Mummu*, el primogénito de *Apsu* y *Tiamat*. "Los dioses aumentan y se multiplican; más tarde se muestran rebeldes contra esa divina (y original) terna, y *Apsu* decide destruirlos... Sin embargo, el sabio *Ea* triunfa por medios mágicos. Empleando un poderoso hechizo sobre las aguas, el elemento de *Apsu*, sume a su ancestro

en un profundo sueño", y hace prisionero a *Mummu*. *Tiamat*, entonces, "medita vengar a los conquistados. Contrae matrimonio con *Qingu*, lo hace jefe supremo de sus ejércitos y confía a su cuidado las tablillas del destino". Ea, advinando los propósitos de *Tiamat*, los revela al antiguo dios *Anshar*. Al principio *Tiamat* triunfa contra esa coalición, pero en ese momento surge *Marduk*, quien reta a *Tiamat* a singular combate, la vence dándole muerte, abre su cuerpo en dos "como a un pez" y de una mitad hace los cielos, en donde coloca las estrellas, y de la otra mitad hace la tierra. De la sangre de *Marduk* se hace el hombre.<sup>1</sup>

Estas dos formas o maneras de cuasi-historia, historia teocrática y mito, predominaron en el Cercano Oriente hasta el surgimiento de Grecia. Así, la Piedra Moabita (siglo IX a. C.) es un ejemplo perfecto de historia teocrática que sirve para mostrar que hubo poco cambio en ese tipo de pensamiento durante uno o dos milenios:

Yo soy *Mesha*, el hijo de *Kemosh*, rey de *Moab*. Mi padre fue rey de *Moab* durante treinta años y después de mi padre yo fui el rey. Yo edificué este alto-lugar para *Kemosh*, porque me salvó de mi ruina y me hizo triunfar sobre mis enemigos.

*Omri*, rey de *Israel*, fue el opresor de *Moab* durante largo tiempo, porque *Kemosh* estaba encolerizado contra su país. Su hijo lo sucedió, y él también dijo "oprimiré a *Moab*". Esto lo dijo en mis días, y yo triunfé sobre él y su casa, e *Israel* pereció para siempre.

Y *Omri* se posesionó de la tierra de *Menedeba* y vivió allí durante su vida y la mitad de la vida de sus hijos, cuarenta años; pero *Kemosh* nos la devolvió en mis tiempos.

O bien esta otra cita del relato, puesto en boca de *Esar-Haddon*, rey de *Ninive* a principios del siglo VII a. C., de su campaña dirigida contra los enemigos que habían matado a su padre *Senaquerib*:

El temor a los grandes dioses, mis señores, acarrió su ruina. Al escuchar el tumulto de mi batalla terrible se pusieron fuera de sí. La diosa *Ishtar*, diosa de las batallas y de las peleas, ella que ama mi sacerdocio, permaneció a mi lado y des hizo su línea. Rompió su línea de batalla, y en su asamblea dijeron: "Es nuestro rey."<sup>2</sup>

Las escrituras de los hebreos contienen a la vez mucha historia teocrática y mucho mito. Desde el punto de vista que he adoptado para considerar estas antiguas literaturas, los elementos de cuasi-historia en el Antiguo Testamento no difieren grandemente de los correspondientes elementos en las literaturas de

<sup>1</sup> Jean, en Eyre, *op. cit.*, pp. 271 ss.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 364.

Mesopotamia y Egipto. La diferencia principal consiste en que mientras el elemento teocrático en estas otras literaturas es en su mayor parte de carácter particularista, en la literatura hebrea tiende a ser universalista. Quiero decir que los dioses cuyas hazañas se registran en aquellas otras literaturas son considerados, en términos generales, como los jefes divinos de sociedades particulares. El dios de los hebreos, en cambio, es considerado, ciertamente, como el jefe divino de la comunidad hebrea; pero bajo la influencia del movimiento "profético", es decir, aproximadamente desde la mitad del siglo VIII en adelante, se vino a conceptualarlo más y más como el jefe divino de toda la humanidad y, por lo tanto, ya no se esperaba de él que protegiera los intereses hebreos en oposición a los intereses de otras sociedades particulares, sino que se esperaba que los tratase de acuerdo con sus méritos, y lo mismo tocante a las otras sociedades individuales. Y esta tendencia de alejamiento respecto del particularismo orientada hacia un universalismo no sólo afectó la historia teocrática de los hebreos, sino que también influyó en su mitología. A diferencia de la leyenda babilónica de la creación, la leyenda hebrea es un intento, no por cierto demasiado bien hilado (puesto que no habrá niño, me imagino, que no haga a sus mayores la pregunta sin respuesta posible: ¿quién fue la esposa de Cain?), pero de todos modos un intento de dar razón no sólo del origen del hombre en general, sino del origen de los diversos pueblos en que se dividía la humanidad, según las noticias que sobre ello tenían los autores de la leyenda. En verdad casi podría afirmarse que la peculiaridad de la leyenda hebrea comparada con la babilónica estriba en que sustituye la teogonía por la etnogonía.

## § 2. LA CREACIÓN DE LA HISTORIA CIENTÍFICA POR HERÓDOTO

En comparación de todo eso, las obras de los historiadores griegos, tal como las poseemos en detalle en los trabajos de los escritores del siglo V, Heródoto y Tucídides, nos abren un mundo nuevo. Los griegos tuvieron clara conciencia, tanto de que la historia es o puede ser una ciencia, como de que se refiere a los actos humanos. La historia escrita por los griegos no es leyenda, es investigación; es un intento de dar respuesta a preguntas bien definidas acerca de asuntos que confesadamente se ignoran; no es historia teocrática, es humanista; los asuntos que investiga no son *τὰ θεῶν*; son *τὰ ἀνθρώπων*. Pero, además, no es historia mítica: los acontecimientos averiguados no son acontecimientos acaecidos en un pasado sin fechas, en el principio de las cosas, son acaecidos en un pasado fechado, es decir, hace un cierto número de años.

Esto no quiere decir que lo legendario, ya en forma de histo-

ria teocrática, ya en forma de mito, fue extraño a la mente griega. La obra de Homero no es investigación, sino leyenda, y en buena parte leyenda teocrática. En Homero los dioses comparecen para intervenir en los asuntos humanos de un modo que no difiere mucho de la manera en que aparecen en las historias teocráticas del Cercano Oriente. También Hesíodo nos proporciona un ejemplo del mito. Tampoco hemos querido insinuar que semejantes elementos legendarios, teocráticos y míticos, falten del todo en las obras clásicas de los historiadores del siglo V. F. M. Cornford en su *Thucydides Mythistoricus* (Londres, 1907), llamó la atención, con mucha justicia, sobre la existencia de tales elementos hasta en el ecuaníme y científico Tucídides; y en Heródoto elementos de esa naturaleza son notoriamente frecuentes. Pero lo que es extraordinario en los griegos no es la circunstancia de que su pensar histórico contenga cierto residuo de elementos que tenemos que llamar no-históricos; lo extraordinario es que junto a ese residuo encontremos elementos de lo que nosotros llamamos historia.

Las cuatro características de la historia que enumeré en la introducción fueron: *a*) que es científica, o sea que comienza por hacer preguntas, mientras que el escritor de leyendas empieza por saber algo y relata lo que ya sabe; *b*) que es humanística, es decir, que plantea preguntas acerca de cosas hechas por los hombres en un tiempo preciso en el pasado; *c*) que es racional, o sea que las respuestas que ofrece a sus preguntas tienen ciertos fundamentos, a saber: se aducen testimonios, y *d*) que es una instancia de auto-revelación, es decir, que existe con el fin de decirle al hombre lo que es el hombre, diciéndole lo que el hombre ha hecho. Ahora bien, la primera, segunda y cuarta de esas características claramente concurren en Heródoto. En efecto: 1) El hecho de que la historia en cuanto ciencia es una invención griega es algo que se acusa en el nombre mismo: "Historia" es una palabra griega que quiere decir investigación o inquisición. El empleo por Heródoto de esa palabra en el título de su obra señala, pues, una "revolución literaria" (según ha dicho Croiset, el historiador de la literatura griega).<sup>8</sup> Los escritores anteriores habían sido *λογωγράφου*, es decir, narradores de cuentos comúnmente conocidos; pero "el historiador", dicen How y Wells, "se pone a 'averiguar' la verdad". Fue, por consiguiente, el empleo de aquella palabra y sus implicaciones, lo que justificó para Heródoto el título de padre de la historia. La conversión del relato mítico en ciencia histórica no responde a algo ya inscrito en la mente griega; se trata de una invención del siglo V, y fue Heródoto el hombre que la inventó. II) Es igualmente obvio

<sup>8</sup> *Histoire de la littérature grecque*, vol. II, p. 589, apud How y Wells, *Commentary on Herodotus* (Oxford, 1912), vol. I, p. 53.

que, para Heródoto, la historia era humanística y no mítica o teocrática. Claramente afirma en el prefacio que su propósito es contar las hazañas de los hombres. *III*) La finalidad que persegua, según él mismo dice, fue que esas hazañas no cayeran en olvido de la posteridad. En esta declaración tenemos la cuarta característica de mi definición de la historia, o sea que la historia contribuye al conocimiento de lo humano. Muy especialmente, así lo advierte Heródoto, la historia exhibe al hombre como un agente racional, es decir, que su función es en parte descubrir lo que el hombre ha hecho y en parte por qué lo ha hecho (*δι θυ ανθρώπων*). Heródoto, en efecto, no reduce su atención a los simples acontecimientos; los considera humanísticamente en cuanto actos de seres humanos que tuvieron sus motivos para obrar del modo en que obraron; motivos que no son ajenos al interés del historiador.

Los tres puntos que hemos señalado también aparecen en el prefacio de la obra de Tucídides, que, obviamente, fue escrito con vista al prefacio de Heródoto. Tucídides, que escribía ático y no jonio, no usa, claro está, la palabra *ιστορίη*, pero alude a ella en otros términos. En efecto, para hacer constar que no es un logógrafo, sino un hombre de ciencia, es decir, alguien que se plantea problemas en vez de repetir leyendas, Tucídides defiende el tema de su elección, alegando que los acontecimientos anteriores a la guerra del Peloponeso no pueden comprobarse con certidumbre—*ααφός μὲν εἶσὶν ἀδύνατά θῦ*. Subraya los propositos humanísticos y la función auto-reveladora de la historia, empleando términos inspirados en sus predecesores. Tucídides, por otra parte, supera a Heródoto en un sentido, y es que Heródoto no hace tema expreso de la cuestión de los testimonios (la tercera característica que hemos señalado a la historia), dejando al lector que averigüe lo que acerca de ellos pensó por implicación de sus escritos, en tanto que Tucídides explícitamente afirma que la investigación histórica descansa en ellos, *ἐκ τεκμηρίων ἄριστων* *μολ* ("cuando considero a la luz de los testimonios"). Por lo que se refiere a la opinión que tuvieron estos hombres acerca de la naturaleza de los testimonios y del modo en que un historiador los interpreta, es asunto sobre el cual volveré en el § 5.

### § 3. TENDENCIA ANTI-HISTÓRICA DEL PENSAMIENTO GRIEGO

Por lo pronto quiero hacer notar lo extraordinario que fue la creación de la historia científica por Heródoto, porque se trata de un griego antiguo, y lo cierto es que, en términos generales, el pensamiento antiguo de los griegos muestra una tendencia muy marcada, no sólo incompatible con el desarrollo del pensamiento

histórico, sino que fundada, por así decirlo, en una metafísica rigurosamente anti-histórica. La historia, en efecto, es una ciencia del obrar humano; el objeto que el historiador considera es cuanto han hecho los hombres en el pasado, actos que pertenecen a un mundo cambiante, a un mundo en que las cosas llegan a su fin y dejan de existir. Ahora bien, según el parecer de la metafísica griega predominante, las cosas de esa índole no debían poderse conocer y, por lo tanto, la historia tenía que ser imposible.

La misma dificultad encontraban los griegos en el mundo de la naturaleza, porque era un mundo del mismo tipo. Si todo cambia en el mundo, preguntaban, ¿qué hay en él que pueda asir la mente? Creían de fijo que para ser posible un conocimiento verdadero era preciso que el objeto fuese permanente, ya que tenía que tener alguna característica propia y, por lo tanto, no podía contener en sí el germen de su propia destrucción. Si una cosa era cognoscible es porque era determinable; pero para ser determinable precisaba que fuera tan cabal y exclusivamente sí misma que ningún cambio interno ni ninguna fuerza exterior pudieran convertirla en otra cosa. El pensamiento griego alcanzó su primer triunfo cuando descubrió en los objetos propios del conocimiento matemático algo que satisfacía esas condiciones. Un barrote de hierro puede doblarse en forma curva; la superficie plana del agua puede quebrarse en ondas; pero la línea recta y la superficie plana, tal como de ellas piensa el matemático, son objetos eternos e inmutables en sus características.

Desarrollando estas nociones, el pensamiento griego elaboró una distinción entre dos tipos de pensar, a saber: el conocimiento propiamente dicho (*ἐπιστήμη*) y lo que traducimos por "opinión", *δόξα*. La opinión es el semi-conocimiento empírico que tenemos de las cuestiones de hecho que están en perpetuo cambio. Es nuestro transitorio saber de las pasajeras realidades del mundo; por eso, sólo es válido para el momento de su propia duración; para el aquí y el ahora, y es un saber inmediato, sin fundamento de razón e incapaz de demostrarse. El verdadero conocimiento, por lo contrario, tiene validez, no solamente aquí y ahora, sino en todas partes y siempre; está fundado en razón demostrable y, por lo tanto, es capaz de enfrentarse y vencer al error con las armas de la crítica dialéctica.

Es así, entonces, que para los griegos los procesos solamente podían conocerse en la medida en que se les percibía, y tal conocimiento nunca podía ser demostrativo. Una posición extrema de esta manera de ver la encontramos en los eleáticos que, abusando del arma dialéctica, sólo válida contra el error en la esfera del conocimiento propiamente dicho, querían probar que el cambio no existe y que las "opiniones" que tenemos acerca de lo cambiante no son en verdad opiniones, sino puras ilusiones. Platón rechazó esa doctrina y vio en el mundo del cambio algo

ininteligible, ciertamente, pero real en cuanto perceptible; algo intermedio entre la nulidad con que los eleáticos lo habían identificado y la plena realidad e inteligibilidad de lo eterno. Teniendo por base una teoría semejante, la historia resultaba imposible, porque la historia debe necesariamente tener estas dos características: primero, es preciso que se ocupe de lo transitorio, y segundo, tiene que ser científica o demostrativa. Mas, como según esta teoría lo transitorio no puede conocerse demostrativamente, lo transitorio no puede ser el objeto de una ciencia; solamente puede ser materia de αἴσθησις, de percepción, mediante la cual la sensibilidad humana capta el momento transitorio en su fugacidad. Y es esencial para la visión griega que esta percepción momentánea sensorial de las cosas momentáneas cambiantes no pueda ser una ciencia, ni la base de una ciencia.

#### § 4. LA NATURALEZA Y EL VALOR DE LA HISTORIA SEGÚN LA CONCEPCIÓN GRIEGA

El ardor con que los griegos persiguieron el ideal de un objeto del conocimiento que fuese inmutable y eterno puede engañarnos fácilmente respecto al interés que tuvieron en la historia. Puede conducirnos a creer, si no los leemos con atención, que la historia no les interesaba, del mismo modo que el ataque lanzado por Platón contra los poetas puede ser interpretado por un lector poco inteligente como si Platón estuviese reñido con la poesía.

Para evitar semejantes descarríos es preciso recordar que ningún escritor o pensador de mérito pierde su tiempo atacando un espantapájaros. Una polémica vigorosa contra cualquier doctrina es señal infalible de que tal doctrina es un elemento importante en el ambiente del escritor y aun de que ejerce en él una atracción poderosa. El anhelo por parte de los griegos de alcanzar lo eterno, vehemente como en efecto lo fue, se debe precisamente a que los griegos poseían un sentimiento particularmente vívido de lo temporal. Vivían en una época en que la historia se movía con extraordinaria rapidez, y en un país donde los terremotos y la erosión mudaban la faz de la tierra con una violencia difícil de experimentar en otra parte. Veían la naturaleza como un espectáculo de cambios incesantes, y a la vida humana como algo que cambiaba con más violencia que cualquier otra cosa. A diferencia de las civilizaciones china y medieval europea, cuyas concepciones de la sociedad humana estaban enraizadas en la esperanza de mantener inmutables los rasgos esenciales de sus estructuras, los griegos se hicieron el propósito de enfrentarse y reconciliarse con el hecho de que una tal permanencia es imposible. Semejante aceptación de la

necesidad del cambio en los asuntos humanos dotó a los griegos de una sensibilidad aguda para lo histórico.

Sabiendo que en la vida nada persiste inmutable, se les convirtió en hábito preguntar cuáles habían sido, precisamente, esos cambios que debieron acaecer, según sabían, para que el presente existiera. De esta suerte, su conciencia de lo histórico no fue conciencia de una secular tradición que modelara la vida de una generación tras otra según un patrón uniforme, sino que era conciencia de violenta περιπέτεια, cambios catastróficos de un estado de cosas a su opuesto, de la pequeñez a la grandeza, de la soberbia a la degradación, de la dicha a la infelicidad. De este modo, en efecto, interpretaron en el drama el carácter general de la vida humana, y de ese modo fue como relataron sus particularidades en la historia. Lo único que se le ocurrió decir a un griego sagaz y observador como Heródoto acerca del poder divino ordenador del discurso histórico fue que es φθονερὸν καὶ παραγῶδες, es decir, que gusta de trastornar y desordenar las cosas. Pero Heródoto no hacía sino repetir (I. 32) lo que todo griego sabía: que el poder de Zeus se manifiesta en el rayo, el de Poseidón en el terremoto, el de Apolo en la pestilencia, y el de Afrodita en las pasiones que pudieron arruinar de un golpe el orgullo de Fedra y la castidad de Hipólito.

Es cierto que esos cambios catastróficos de la condición de la vida humana, que para los griegos constituían el tema propio de la historia, resultaban ininteligibles. No eran asunto para una ἐπιστήμη, no eran materia de un conocimiento científico demostrativo. Pero a pesar de eso la historia tenía un valor bien definido para los griegos. Platón mismo afirmó<sup>4</sup> que la recta opinión (que es ese pseudo-conocimiento que da la percepción acerca de las cosas cambiables) no era menos útil para la conducta humana que el conocimiento científico; y los poetas se mantuvieron en su posición tradicional dentro de la vida griega como los maestros de ciertos principios sólidos, al mostrar que en el plan general de los cambios ciertos antecedentes conducían normalmente a ciertas consecuencias, y, notoriamente, que el exceso en cierta dirección conducía a un cambio violento en la dirección opuesta. A qué razón se debía eso, era algo que no sabían; pero creían que así lo revelaba la observación; creían que los muy ricos o muy poderosos estaban, por eso mismo, especialmente amenazados por el peligro de verse reducidos a extrema pobreza o a impotencia. Pero no veamos aquí una teoría de causación; la noción griega no se asemeja a la de la ciencia inductiva del siglo xvii con su fundamento metafísico en el axioma de causa y efecto. La riqueza de Creso no es la causa de su ruina, es simplemente un síntoma, visible para el observador inteligentc, de que

<sup>4</sup> Menón, 97 a-b.

algo acontece en el ritmo de su vida que probablemente conduzca a su caída. Menos aún debe suponerse que la caída es un castigo por algo que, dentro de un sentido moral inteligible, pudiera llamarse un delito. Cuando Amasis, según Heródoto (III. 43), rompió su alianza con Polícrates, lo hizo simplemente por el hecho de que Polícrates había alcanzado demasiada prosperidad: el péndulo había oscilado demasiado en una dirección y probablemente oscilaría a igual distancia en la dirección opuesta. Tales ejemplos tienen un valor para la persona que sabe beneficiarse de ellos, porque voluntariamente puede detener semejantes oscilaciones en su vida antes de que lleguen al punto de peligro, poniendo un límite a su ambición de poder y riqueza en lugar de permitirse el exceso. Es así, pues, como la historia tiene su valor: sus enseñanzas son útiles para la vida humana, simplemente porque el ritmo de sus cambios puede repetirse, o sea que antecedentes semejantes conducen a consecuencias semejantes. Es conveniente recordar la historia de los acontecimientos notables, porque sirve para juicios de pronóstico, no demostrables, pero sí probables; juicios que afirman, no lo que acontecerá, pero sí lo que es fácil que acontezca, al indicar los momentos de peligro en los procesos rítmicos.

Esta concepción de la historia es lo más opuesto a un determinismo, porque los griegos consideraban el discurrir histórico como flexible y abierto a saludables modificaciones que podía introducir una voluntad humana bien dirigida. Nada de cuanto acontece es inevitable. Una persona que esté a punto de verse envuelta en una tragedia se ve abrumada por las circunstancias, precisamente porque es demasiado ciega para percibir el peligro. Si pudiera verlo, podría evitarlo. Los griegos, pues, tenían un sentido enérgico y en verdad ingenuo de la capacidad del hombre para controlar su destino, y consideraban que esa capacidad no reconocía más límites que los del conocimiento en que se fundaba. Desde este punto de vista griego, el hado que preside la vida humana es un poder de destrucción, sólo porque el hombre es ciego a su mecanismo. Concediendo que tal mecanismo lo elude, el hombre puede, no obstante, formarse opiniones rectas acerca de él, y en la medida en que logra tener esas opiniones está en la posibilidad de situarse donde los golpes del destino no lo alcancen.

Mas, por otra parte, valiosas y todo las enseñanzas de la historia, su valor está limitado por la ininteligibilidad de su contenido. Por eso Aristóteles dijo<sup>5</sup> que la poesía es más científica que la historia, ya que la historia no pasa de ser una simple colección de hechos empíricos, mientras que la poesía saca de tales hechos un juicio universal. La historia nos dice que Creso y

<sup>5</sup> *Poética*, 1451 b. 5 ss.

Polícrates cayeron; la poesía, según la idea que de ella tiene Aristóteles, no se queda en estas afirmaciones particulares, sino que se alza al juicio universal de que todo hombre rico, en cuanto tal, cae. Aun esto, según el parecer de Aristóteles, sólo es un juicio científico parcial, porque nadie puede decir por qué los hombres ricos tienen que caer. En este caso el universal no puede ser demostrado silogísticamente; pero se acerca a la condición de un verdadero universal, porque podemos emplearlo como premisa mayor de un nuevo silogismo al aplicar esta generalización a nuevos casos. Resulta, entonces, que para Aristóteles la poesía es la esencia destilada de la enseñanza de la historia. En la poesía las lecciones de la historia no se hacen más inteligibles y siguen siendo indemostrables y, por lo tanto, puramente probables; pero se hacen mucho más compendiosas y por eso mismo más útiles.

Fue así como los griegos concibieron la naturaleza y el valor de la historia. Dada su actitud filosófica general era imposible que la concibieran como científica. En el fondo, no podían menos de considerarla, no como ciencia, sino como un puro agregado de percepciones. ¿Cómo, entonces, concibieron el testimonio histórico? La respuesta es que, de acuerdo con su modo de ver, identificaron el testimonio histórico con los informes que acerca de los hechos daban los testigos de vista de esos hechos. El testimonio consiste, pues, en los relatos de esos testigos, y el método histórico consiste en saber aprovecharlos.

##### § 5. EL MÉTODO HISTÓRICO GRIEGO Y SUS LIMITACIONES

No cabe duda que Heródoto concibió el testimonio y el método histórico de la manera que acabamos de puntualizar. Pero esto no quiere decir que ingenuamente diera fe a todo cuanto le decía un testigo de vista. Por el contrario, en la práctica se nos revela como altamente crítico respecto a semejantes relatos. En esto Heródoto es típicamente griego. En términos generales los griegos eran duchos en materia de procedimientos judiciales, y un griego no tropezaría con dificultades al aplicar a los testimonios históricos el mismo tipo de crítica que por costumbre emplearía tratándose de testigos judiciales. Las obras de Heródoto o de Tucídides dependen casi totalmente del dicho de testigos de vista con quienes el historiador tuvo contacto personal, y su habilidad como investigador consistía en el hecho de que debió examinar al testigo hasta lograr que en su mente surgiera una visión histórica de los acontecimientos pasados mucho más rica y coherente que la visión que habría podido ofrecer por su cuenta. El resultado de semejante proceso era plantar por primera vez en la mente del testigo un conocimiento auténtico de los

sucesos pasados que había presenciado, pero de los cuales hasta entonces sólo tenía *ὄψα*, mas no *ἐμνήμη*.

Esta concepción del modo en que el historiador griego obtenía su material es muy distinta a la manera en que un historiador moderno usa relatos impresos. En lugar de la credulidad por parte del testigo acerca de que su recuerdo *prima facie* se plegaba a los hechos, podía surgir en su mente un recuerdo depurado y crítico, gracias a la prueba de preguntas tales como: ¿Estás seguro de recordar que así aconteció? ¿No te estás contradiciendo con lo que afirmaste ayer? ¿Cómo reconcillas tu versión del suceso con la versión diferente de Fulano o Zutano? Este método, en el empleo de testimonios de vista, es sin duda el método que explica la extraordinaria solidez y congruencia de los relatos acerca de la Grecia del siglo V que escribieron Heródoto y Tucídides.

En verdad, los historiadores de esa época no tenían a mano ningún otro método merecedor de llamarse científico; pero lo cierto es que adolecía de tres limitaciones:

Primera limitación: inevitablemente restringía el horizonte de la perspectiva histórica. El historiador moderno sabe que si no fuera por incapacidad personal, podría convertirse en el intérprete de la totalidad del pasado humano; pero cualquiera que haya sido el sentir de los historiadores griegos acerca de la noción platónica del filósofo como espectador de todos los tiempos, es seguro que nunca soñaron en aplicar esa idea a sí mismos. Su método les impedía ir más allá del alcance de la memoria individual, porque la única fuente que podían examinar críticamente era el testigo de vista con quien pudieran conversar cara a cara. Es cierto que narrar sucesos pertenecientes a un pasado más remoto; pero tan pronto como los escritos históricos de los griegos intentan traspasar el límite de su método, se convierten en algo mucho más débil y precario. Por ejemplo, no debemos engañarnos pensando que tiene valor científico cuanto nos dicen Heródoto acerca del siglo VI y Tucídides acerca de acontecimientos anteriores a la *pentecontactia*. Desde nuestro punto de vista a lo siglo XX, estos relatos más antiguos en Heródoto y Tucídides son muy interesantes; pero son pura logografía y no ciencia. Se trata de tradiciones de las cuales el autor se hace vocero sin que haya podido elevarlas al nivel de historia, porque no pudo pasarlas por el crisol del único método a su disposición. Sin embargo, es bueno advertir que el contraste que aparece en Heródoto y Tucídides entre la inseguridad de cuanto dicen acerca de sucesos fuera del alcance de la memoria y la precisión crítica de cuanto cae dentro de ese límite es una señal, no del fracaso de la historiografía del siglo V, sino de su éxito. Lo esencial en Heródoto y Tucídides no es que el pasado remoto esté situado para ellos fuera del campo de la historia científica, sino que el pa-

sado inmediato esté dentro de ese campo. Significa, en efecto, que la historia científica ha sido inventada. Su esfera es todavía estrecha; pero dentro de ella se despliega con seguridad. Es más: semejante estrechez no importaba mucho para los griegos, porque la extraordinaria rapidez con que se desarrollaba y cambiaba su propia civilización les ofrecía abundante material de primera mano dentro de los confines marcados por su método; y por esa misma razón pudieron producir obras históricas de primera clase, sin necesidad de sentir, como de hecho nunca sintieron, curiosidad viva por el pasado remoto.

Segunda limitación: el método del historiador griego le impide elegir su tema. No puede, como Gibbon, comenzar por el deseo de escribir una gran obra histórica y después preguntarse sobre qué cosa debe escribir. Lo único sobre lo cual puede escribir son los sucesos que han acontecido dentro del alcance de la memoria de personas con quienes el historiador pueda tener contacto personal. En vez de que el historiador elija su tema, el tema elige al historiador. Quiero decir que sólo se escribe historia porque han acontecido cosas memorables que requieren un cronista entre los contemporáneos de las personas que las presenciaron. Puede decirse que en la antigua Grecia no hubo historiadores en el mismo sentido en que hubo artistas y filósofos: no había personas que dedicaban sus vidas al estudio de la historia; el historiador sólo era el autobiógrafo de su generación, y la autobiografía no es una profesión.

Tercera limitación: el método histórico de los griegos impedía la reunión de varias historias particulares para formar una historia general. Hoy día pensamos en las monografías sobre varios asuntos como formando idealmente partes de una historia universal, de tal suerte que si sus temas están bien elegidos y su extensión y tratamiento están cuidadosamente medidos, pueden servir como capítulos de una sola obra histórica. Justamente así entendió un escritor como Grote, el relato, precisamente, de las guerras pérsicas y del Peloponeso de Heródoto y Tucídides respectivamente. Pero si cualquier historia dada es la autobiografía de una generación, no puede ya reescribirse cuando esa generación ha pasado, porque los testimonios en que descansa han desaparecido. El trabajo que un contemporáneo emprendió a base de esos testimonios no puede, por lo tanto, mejorarse ni criticarse, y tampoco puede incorporarse a una totalidad más amplia, porque es como una obra de arte, es decir, algo que tiene la unicidad e individualidad de una estatua o de un poema. La obra de Tucídides es *κρίμα ἕξ αἰεί*, la de Heródoto fue escrita para salvar del olvido las hazañas gloriosas de los hombres, precisamente porque cuando sus generaciones hubieran desaparecido semejantes tareas no podrían ya emprenderse. Para ellos, el intento de escribir de nuevo sus historias o de incorporarlas en

una historia más amplia hubiera sido un absurdo, y por eso no concebían nada que fuese algo así como una historia de Grecia. Podía haber una historia de un complejo de sucesos bastante amplio, como la guerra pérsica o la guerra del Peloponeso; pero bajo dos condiciones. Primera, que tal complejo de sucesos formara una totalidad: tenía que tener un principio, un centro y una conclusión, como la trama de una tragedia aristotélica. Segunda, que fuera *éθνωπορος*, como una ciudad-estado aristotélica. Del mismo modo que Aristóteles pensaba<sup>6</sup> que ninguna comunidad de hombres civilizados regida por un solo gobierno podía exceder en tamaño el número de ciudadanos que pudieran estar dentro del alcance de la voz de un heraldo, limitando así por un hecho puramente físico las dimensiones del organismo político, así también la teoría de la historia de los griegos implica que ningún relato histórico exceda en extensión los años de la vida de un hombre, término dentro del cual solamente podrían aplicarse los métodos críticos a su alcance.

#### § 6. HERÓDOTO Y TUCÍDIDES

La grandeza de Heródoto resalta en el más alto relieve cuando, como padre de la historia, se le sitúa contra el fondo de las tendencias generales del pensamiento griego. De éstas, ya lo vimos, la predominante era la tendencia anti-histórica en cuanto que implicaba la noción de sólo ser cognoscible lo inmutable. La historia, de esta suerte, resultaba una empresa desesperada, porque consistía en conocer algo que, transitorio, era imposible conocer. Mas ya vimos de qué modo Heródoto pudo extraer *ἱστορίαν* de la *δόξα* de su informante, logrando alcanzar así conocimiento en un campo que los griegos creían estéril.

Su éxito nos trae a la memoria el éxito de un contemporáneo suyo, un hombre que no temió embarcarse en empresas desesperadas, ya guerreras, ya filosóficas. Sócrates, en efecto, logró que la filosofía bajara del cielo a la tierra al insistir en que lo ignoraba todo, inventando una técnica mediante la cual, valiéndose de hábiles interrogatorios, se podía generar conocimiento en la mente de otras personas tan ignorantes como él mismo. Pero ¿conocimiento de qué? Conocimiento de los asuntos humanos en particular; conocimiento, en suma, de las ideas morales que norman la conducta humana.

El paralelo entre las obras de esos dos hombres es tan claro que no vacilo en poner a Heródoto al lado de Sócrates como uno de los grandes genios innovadores del siglo V. Pero como su hazaña iba tan a contrapelo de la corriente del pensamiento grie-

<sup>6</sup> *Politica*, 1326b. 2-26.

go, era natural que no sobreviviera mucho a su autor. Sócrates, al fin y al cabo, estaba en la línea directa de la tradición intelectual griega, y por eso su obra fue recogida y desarrollada por Platón y tantos otros discípulos. No le aconteció la misma a Heródoto; éste no tuvo continuadores...

Aun concediendo la posible objeción de que Tucídides fue quien supo prolongar dignamente la tradición de Heródoto, todavía podrá preguntarse quién la continuó después de Tucídides, y la única respuesta es que nadie. Estos gigantes del siglo V no tuvieron en el siglo IV sucesores que puedan medianamente aproximárseles. La decadencia del arte griego a partir de las postimerías del siglo V es innegable; pero no acarrió la decadencia de la ciencia griega. A la filosofía griega todavía le estaba reservado el advenimiento de Platón y de Aristóteles; las ciencias naturales tenían por delante una larga y esplendorosa vida. Si la historia es una ciencia, ¿a qué debe atribuirse que su destino corriera parejo con el de las artes y no con el de las ciencias? ¿Por qué escribe Platón como si jamás hubiera existido Heródoto?

La explicación estriba en que la mentalidad griega tendió a fomentar y rigortizar la dirección anti-historicista de su pensamiento. El genio de Heródoto triunfó sobre esa tendencia, pero después de Heródoto la búsqueda de objetos del conocimiento, inmutables y eternos, ahogó poco a poco la conciencia histórica e impulsó el abandono de la esperanza herodotiana de alcanzar un conocimiento científico acerca de las acciones humanas del pasado.

No se trata aquí de una simple conjetura: nos es posible rastrear el fenómeno, porque el hombre en quien aconteció fue Tucídides.

La diferencia que separa la perspectiva científica de Heródoto de la de Tucídides no es menos visible que la diferencia que separa a sus estilos literarios. El estilo de Heródoto es fácil, espontáneo y convincente; el de Tucídides es áspero, artificial y repelente. Al leer a Tucídides me pregunto: ¿qué le pasa a este hombre que escribe así? Y contesto: no tenía la conciencia tranquila. Trata de justificar su afición a escribir historia convirtiéndola en algo que ya no es historia. C. N. Cochrane, en su *Thucydides and the Science of History* (Londres, 1929) ha dicho, a mi juicio con razón, que la influencia predominante en Tucídides es la influencia de la medicina hipocrática. Hipócrates no fue únicamente el padre de la medicina; fue también el padre de la psicología, y su influencia no solamente se deja sentir en ciertos momentos, como en el caso de la descripción tucididiana de la plaga, sino también en ciertos análisis de morbosa psicología, tales como los relativos a la neurosis de guerra en general y en especial en los pasajes relativos a la revolución de Corcira

y al del diálogo de los melianos.\* Bien está que Heródoto sea el padre de la historia; Tucídides, en todo caso, es el padre de la historia psicológica.

Ahora bien, ¿qué es la historia psicológica? La historia de este tipo no es en verdad historia, sino ciencia natural de una especie peculiar. No relata hechos por los hechos mismos; su propósito principal es establecer leyes, leyes psicológicas. Pero una ley psicológica no es un acontecimiento, ni tampoco es un complejo de acontecimientos; es una regla constante que gobierna las relaciones entre acontecimientos. Me parece que todos los que conozcan a ambos autores estarán de acuerdo conmigo en que el principal interés de Heródoto está en los hechos mismos, mientras que el de Tucídides se concentra en las leyes según las cuales acontecen los hechos. Y precisamente tales leyes son unas formas eternas e inmutables de esas que, según la tendencia fundamental de la mentalidad griega, eran las únicas cosas susceptibles de conocimiento.

Tucídides no es el continuador de Heródoto en el pensamiento histórico; es el hombre en quien el pensamiento histórico de Heródoto fue ahogado y asfixiado bajo el peso de motivaciones anti-históricas. Esta tesis puede ilustrarse señalando un rasgo habitual del método empleado por Tucídides. Recordemos sus discursos. El hábito ha embotado nuestra susceptibilidad; pero detengámonos por un momento a considerar si es posible que un hombre bien intencionado, dotado de una auténtica sensibilidad por lo histórico, pueda permitirse el empleo de semejantes arbitrios. Pensemos primero en el estilo. ¿No es, acaso, una atrevida, hablando desde el punto de vista histórico, eso de que tantos y tan diversos personajes hablen de una y la misma manera y, además, de una manera que nadie pudo haber empleado para arengar tropas en vísperas de entrar en combate o para pedir merced de las vidas de los vencidos? ¿No resulta claro que semejante estilo delata una falta de interés en punto a lo que en verdad dijo tal o cual hombre en tal o cual ocasión? Pero, en segundo lugar, pensemos en el contenido de esos discursos. ¿Podemos decir, acaso, que por ahístico que sea su estilo, de todas maneras su contenido es histórico? Esta pregunta ha recibido diversas contestaciones. Tucídides afirma, en efecto (I. 22), que procuró "apegarse lo más posible" al sentido general de lo que en realidad se dijo. Pero ¿qué tanto se apegó? El mismo Tucídides no pretende mucha fidelidad, porque añade que en los discursos dice aproximadamente lo que a su parecer era apropiado que dijeran los oradores, dadas las circunstancias del caso. Pero cuando examinamos el contexto de los discursos mismos, es

\* Los textos de Tucídides a que alude el autor son los siguientes: la plática, I. 49-53; la revolución de Corcira, III. 29-35; y el diálogo de los melianos, V. 84-113. [T.]

difícil resistir la conclusión de que el juez para decidir acerca de lo "apropiado" a las circunstancias no es sino el propio Tucídides. Hace mucho tiempo, Grote<sup>7</sup> sostuvo que en el diálogo de los melianos había más imaginación que historia, y hasta ahora no he visto ningún argumento convincente en contra de esa afirmación. En esencia, los discursos no me parece que sean historia; son los comentarios de Tucídides acerca de los actos a que se refieren los oradores, o si se quiere, son la manera como Tucídides reconstruye sus motivos e intenciones. Pero aunque no se acepte esta interpretación, la circunstancia misma de que el asunto ha suscitado una controversia debe entenderse como una prueba de que los discursos de Tucídides, tanto por el estilo como por el contenido, constituyen una convención característica de un autor cuya atención no se concentra plenamente en los hechos mismos, sino que constantemente deriva hacia el sentido que pueda estar agazapado detrás de ellos, alguna verdad inmortal y eterna de la cual los hechos sólo son, hablando platónicamente, *καρὰδὲψυχῆρα* o *μυήματα*.

### § 7. EL PERIODO HELENISTICO

Después del siglo V a. c. la visión histórica sufrió una ampliación en la dimensión temporal. Cuando el pensamiento griego, una vez consciente de sí mismo y de su valor, se lanzó a la conquista del mundo, se embarcó en una aventura cuyo desarrollo era demasiado amplio para caber dentro de la visión de una sola generación. Sin embargo, la conciencia que había cobrado acerca de su destino le permitió alcanzar la convicción de la unidad esencial de ese desarrollo. Semejante circunstancia ayudó a los griegos a superar el particularismo que había teñido la totalidad de su historiografía antes de la época de Alejandro Magno. Según ellos la historia había sido esencialmente la historia de una unidad social particular en una época particular: I) Tuvieron conciencia de que esa unidad social particular era una entre muchas; y, en la medida en que entraba en contacto, amigable u hostil, con otras unidades, durante un espacio de tiempo dado, esas otras unidades ocupaban el escenario de la historia. Mas si tal fue la razón por la cual Heródoto nos habla de los persas, no por eso se crea que se interesó en ellos por sí mismos; para él los persas no eran sino los enemigos de los griegos, enemigos dignos y honorables, ciertamente; pero al fin y al cabo sólo eso, enemigos. II) Tuvieron conciencia en el siglo V, y aun antes, de que existía un mundo humano, la totalidad de todas las unidades sociales particulares, al que llamaron  $\eta$

<sup>7</sup> *History of Greece* (Londres, 1862), vol. V, p. 95.

οἰκονομία para distinguirlo de ὁ κόσμος, el mundo natural. Pero la unidad de aquel mundo humano era para ellos tan sólo una unidad geográfica, no histórica. La conciencia de esa unidad no era conciencia histórica. Aún no existía la idea de una historia ecuménica, de una historia mundial. III) Tuvieron conciencia de que la historia de la sociedad particular que les interesaba era de muy atrás; pero no intentaron remontarse demasiado. Ya he dado la razón de esto. El único método auténticamente histórico que poseían, recuérdese, dependía de la posibilidad de examinar de viva voz a los testigos de vista, de donde resultaba que el límite temporal de toda investigación histórica quedaba fijado por el alcance de la memoria individual.

Pero estas tres acotaciones fueron superadas durante la época llamada el periodo helénistico.

1) El sintoma provincialista de los griegos del siglo V es la distinción lingüística que hacían entre griegos y bárbaros. El siglo IV no borró esta distinción, pero la hizo menos rígida. Esto, sin embargo, no fue el resultado de una especulación; simplemente sobrevino por la práctica. En efecto, en esa época era un hecho familiar que los bárbaros pudieran hacerse griegos. Este proceso de grieguitización de los bárbaros se llama en griego helénismo (ἡλληνίζειν quiere decir hablar en griego, y en un sentido más amplio, adoptar maneras y costumbres griegas), y el periodo helénistico es el periodo durante el cual las maneras y costumbres griegas fueron adoptadas por los bárbaros. De esta suerte, la conciencia histórica griega, que para Heródoto había consistido primariamente en conciencia de la hostilidad entre griegos y bárbaros (las guerras pérsicas), se convierte en conciencia de cooperación entre griegos y bárbaros, una cooperación en que los griegos se hacen cargo de la dirección y los bárbaros, al seguirla, se convierten en griegos, en herederos de la cultura griega y, por lo tanto, en herederos de la conciencia histórica griega.

II) En razón de las conquistas de Alejandro que convirtieron la οἰκονομία, o por lo menos una gran parte de ella (la parte que incluía a todos los pueblos no-griegos en que los griegos tenían interés especial), en una sola unidad política, el "mundo" se transformó en algo más que un concepto geográfico; se transformó en un concepto histórico. El imperio entero de Alejandro conulgaba en una historia única del mundo griego. En potencia, toda la οἰκονομία participaba en esa historia. Cualquier persona medianamente educada sabía de hecho que la historia griega era una historia única que abrazaba las regiones desde el Adriático hasta el Indo y desde el Danubio hasta el Sahara. A un filósofo que meditó sobre ese hecho le fue posible extender esa misma noción a toda la οἰκονομία: "Dice el poeta: Ciudad amada de Cecrops. ¿Por qué no decís, ciudad amada de Zeus?" Esta cita,

claro está, proviene de Marco Aurelio<sup>8</sup> que vivió en el siglo II de nuestra era; pero la idea, es decir, la idea de todo el mundo como una unidad histórica es una noción típicamente estoica, y el estoicismo es un producto típico del periodo helénistico. Fue el helénismo el creador de la historia ecuménica.

III) Pero una historia mundial no podía escribirse a base del dicho de testigos de vista contemporáneos y, por lo tanto, se sintió la necesidad de un nuevo método, a saber: la compilación. Fue necesario construir una historia de remiendos a base de materiales sacados de "autoridades", es decir, de las obras de historiadores anteriores que habían narrado historias locales en épocas determinadas. A esto llamo el método histórico de "tijeras-y-ensgrudo". Consiste en extraer los materiales deseados de escritores cuyos trabajos no pueden ya verificarse según principios herodotianos, porque los testigos de vista cuya cooperación solicitó el autor ya no viven. Como método, éste es, con mucho, inferior al método socrático del siglo V. No es un método del todo acrítico, porque es posible y aun necesario emplear el juicio para determinar la verdad de tal o cual afirmación de esta o aquella autoridad. Pero no puede emplearse si no se acepta que esta o aquella autoridad es, en términos generales, la de un buen historiador. En consecuencia, la historia ecuménica de la edad helénística (que incluye la edad romana) tiene por fundamento la alta estima de las obras escritas por los historiadores particulares de la edad helénica.

En especial a la potencia y excelencia del trabajo de Heródoto y Tucídides se debe que las generaciones posteriores se formaran una idea tan viva del siglo V entriqueciendo así, hacia atrás, el alcance del pensamiento histórico. Del mismo modo que las realizaciones de los grandes artistas del pasado hicieron comprender a la posteridad que estilos artísticos distintos a los propios eran algo valioso, de tal suerte que surgió una generación de eruditos y diletantes en las letras y en las artes para quienes la conservación y el gozo del arte clásico era un fin en sí mismo, así también surgieron historiadores de un nuevo tipo que podían sentirse, en la imaginación, contemporáneos de Heródoto y Tucídides, sin por eso dejar de ser hombres de su día capaces de comparar su época con el pasado. A ese pasado los historiadores helénísticos podían sentirlo como propio, y así fue como se hizo posible escribir un nuevo tipo de historia cuya unidad dramática podía alcanzar cualquier extensión, con tal de que el historiador pudiera reunir los materiales y fuera capaz de tejerlos en un relato único.

<sup>8</sup> *Meditaciones*, IV-23.

## § 8. POLIBIO

En Polibio encontramos la idea de esa nueva clase de historia plenamente desarrollada. Corro todo verdadero historiador, Polibio tiene un tema bien definido; tiene un cuento que quiere contar, un cuento de cosas notables y memorables, a saber: la conquista del mundo por Roma; pero Polibio da principio a su relato en una época situada más de 150 años antes del tiempo en que escribe. De esta manera su campo de inspección comprende cinco generaciones en lugar de una. Su capacidad para hacer esto no es ajena al hecho de que trabajó en Roma, cuyo pueblo poseía un tipo de conciencia histórica muy distinto al griego. Para los romanos, la historia significaba continuidad, o sea la herencia de instituciones del pasado escrupulosamente mantenidas en la forma en que fueron recibidas, y el ajuste de la vida a moldes de hábitos ancestrales. Y los romanos, tan agudamente conscientes de la continuidad que los ligaba con su pasado, tuvieron cuidado de conservar los memoriales de ese pasado. No sólo, en efecto, tenían en sus casas los retratos ancestrales como símbolo visible de la continua y vigilante presencia de los antepasados, dirigentes de sus actos, sino que conservaron antiguas tradiciones de su propia historia común en un grado desconocido por los griegos. Tales tradiciones se veían afectadas, sin duda, por la tendencia inevitable de proyectar hacia tiempos más antiguos de la historia nacional las características propias de la reciente Roma republicana; pero Polibio, dotado de una mente crítica y filosófica, supo evitar los peligros de una deformación histórica de esa naturaleza al elegir como punto de partida de su narración el momento en que, a su parecer, las autoridades eran fidedignas, fuentes que, por otra parte, empleó con notable juicio crítico. A los romanos debemos, siempre bajo el tutelaje del pensamiento helenístico, el concepto de una historia tanto ecuménica como nacional, una concepción en que el héroe del relato es el continuo y común espíritu de un pueblo, y en que la tiranía consiste en la unificación del mundo bajo la dirección de ese pueblo. Pero ni aun aquí hemos llegado a la concepción de una historia nacional, según hoy la entendemos, o sea la biografía completa, por así decirlo, de un pueblo desde sus principios. Para Polibio, la historia de Roma comienza con Roma ya plenamente constituida, adulta y lista para embarcarse en su misión conquistadora. El grave problema de cómo se gesta un espíritu nacional lo elude Polibio; para él, el espíritu nacional dado y preconfeccionado es el *ἴσχυρις* de la historia, la sustancia inmutable que está debajo de los cambios. Justamente del mismo modo que los griegos no podían siquiera entrever la posibilidad del problema que llamaríamos de los orígenes del pueblo helénico,

así tampoco existe para Polibio el problema del origen de los romanos, y si tuvo conocimiento, como sin duda lo tuvo, de las tradiciones acerca de la fundación de Roma, simplemente las omitió de su relato, en cuanto se situaban en un punto más allá de donde arranca el saber histórico, según él lo concebía.

Con esta concepción más amplia del campo histórico surge una concepción más precisa de la historia misma. Polibio emplea la palabra *ῥητορία* no en su sentido general y primitivo, es decir, significando cualquier clase de investigación, sino en su sentido moderno de historia, es decir, algo que se concibe como una investigación especial que requiere un nombre especial que le sea propio. Polibio es el abogado de los derechos que tiene esta ciencia a ser estudiada con carácter de universalidad y por sus propios méritos, y nos advierte en la primera frase de su libro que esto es algo que antes no se había hecho. Se ve a sí mismo como el primero en concebir la historia en cuanto tal como una forma del pensamiento dotada de valor universal. Pero expresa este valor de tal modo que es fácil ver que ha transigido con la tendencia anti-histórica o sustancialista que, como ya dije, dominó la mentalidad griega. La historia, recuérdese, no puede ser una ciencia de acuerdo con aquella tendencia, porque no hay ciencia de lo transitorio. Su valor no es valor teórico o científico; solamente tiene un valor práctico, el tipo de valor que Platón concedía al *cuasi-conocimiento* o *δόξα* de lo que no es eterno e inteligible, sino temporal y perceptible. Polibio acepta y aun robustece esta idea: para él la historia merece consideración, no porque sea científicamente verdadera o demostrable, sino porque es escuela y campo de adiestramiento para la política. Pero alguien que en el siglo V hubiese aceptado esa consecuencia (lo que nadie hizo, puesto que Heródoto todavía piensa en la historia como ciencia y Tucídides, hasta donde yo alcanzo, no se planteó el problema del valor de la historia) habría inferido que el valor de la historia consistía en su potencialidad para adiestrar políticos, un Pericles o algo así, encargados de dirigir los negocios públicos con habilidad y éxito. No otra cosa pensó Isócrates en el siglo IV; pero en tiempo de Polibio semejante noción ya era imposible. La ingenua y confiada actitud de la edad helénica había desaparecido al desaparecer el estado-cidad. Polibio no piensa que el estudio de la historia impedirá a los hombres caer en los yerros de sus predecesores y que les permitirá superarlos en sus éxitos; el éxito a que conduce el estudio histórico es un éxito interior, una victoria sobre sí mismo, no sobre las circunstancias. Lo que aprendemos de las tragedias de sus héroes no es el modo de evitar que esas tragedias nos sobrevengan, sino la manera de aceptarlas con valor cuando la fortuna nos las envía. La noción de fortuna, *τύχη*, ocupa en esta concepción de la historia un lugar importante y acarrea un nue-

vo elemento determinista. A medida que se hace más grande la tela en que el historiador traza su cuadro, el poder atribuido al individuo disminuye. El hombre ya no se siente dueño de su destino en el sentido de que el éxito o el fracaso de sus empresas dependen de su inteligencia; su destino se le impone, y la libertad de su voluntad se muestra no ya en la forma en que gobierna los acontecimientos exteriores de su vida, sino en el gobierno del ánimo interior con que se enfrenta a ellos. Polibio aplica a la historia las mismas nociones helénicas que aplicaron los estoicos y epicúreos a la ética. Ambas escuelas, en efecto, coincidían en pensar que el problema de la vida moral no era saber controlar los acontecimientos del mundo en torno, según creyeron los moralistas griegos clásicos, sino saber cómo conservar la integridad y el equilibrio interno una vez que se había abandonado el intento de controlar los sucesos externos. Y es que para la mente helénica, una potencia conquistadora del mundo; es una ciudadela que ofrece un asilo seguro contra un mundo a la vez hostil y hurraño.

#### § 9. TITO LIVIO Y TACTO

Con Polibio, la tradición helénica del pensamiento histórico pasa a manos de Roma. El único desarrollo original que se le imprime desde entonces procede de Tito Livio, quien concibió la grandiosa idea de una historia de Roma desde sus orígenes. Gran parte de la obra de Polibio se había llevado a cabo a base del método del siglo V, en colaboración con sus amigos del círculo de los Escipiones que habían alcanzado las etapas culminantes en la edificación del nuevo mundo romano. Tan sólo la parte preliminar del relato de Polibio dependía del método de "jijera-y-engrudo" aplicado a las fuentes más antiguas que utilizó. Pero en el caso de Tito Livio el centro de gravedad se desplaza: no sólo la introducción, sino la obra entera depende de ese método. La tarea que se impuso Tito Livio consistió en reunir los anales tradicionales de la antigua historia romana y construir con ellos una narración unitaria y continua, la historia de Roma. Era la primera vez que se intentaba algo parecido. Los romanos, soberanamente confiados en la propia superioridad sobre todos los demás pueblos y en el monopolio de las únicas virtudes memorables de ese nombre, creían que su historia era la única historia, era para el romano historia universal y no simplemente una historia particular entre muchas posibles; era la historia de la única realidad histórica auténtica, y era ecuménica, porque Roma, como el imperio de Alejandro, se había convertido en el mundo.

Tito Livio era un historiador filosófico; menos filosófico, sin duda, que Polibio, pero mucho más que cualquier otro historiador posterior romano. El prefacio de su obra, por lo tanto, merece estudio cuidadoso, y voy a dedicarle algún comentario. En primer lugar, Tito Livio apenas tiene pretensiones científicas; no pretende originalidad, ni en la investigación, ni en el método. Escribe como si la excelencia de su libro dependiera exclusivamente de sus cualidades literarias, y en verdad todos sus lectores están de acuerdo en que esas cualidades son muy altas. No hace falta, pues, reproducir los elogios de un crítico tan calificado como Quintiliano? En segundo lugar, hace hincapié en sus propósitos morales. Dice que sus lectores preferirían, sin duda, enterarse del pasado inmediato; pero que él desea que conozcan el pasado remoto, porque su propósito es presentarles el ejemplo moral de los primitivos tiempos romanos, cuando la sociedad era sencilla y no estaba corrompida, para mostrar cómo los climientos de la grandeza de Roma estaban fundados en esa antigua moralidad. En tercer lugar, para Tito Livio es claro que la historia es humanística. Nuestra vanidad, dice, se siente halagada creyendo que tenemos un origen divino; pero la misión del historiador no consiste en halagar la vanidad de su lector, sino en describir los hechos y costumbres de los hombres.

La actitud que observó Tito Livio respecto a sus autoridades ha sido frecuentemente criticada. Al igual que a Heródoto, se le acusa de grosera credulidad; pero, como a Heródoto, con injusticia. Tito Livio se esfuerza por discriminar; lo que pasa es que la crítica metódica empleada por todos los historiadores modernos no había sido inventada. Se vio ante un montón de leyendas, y cuanto pudo hacer fue decidir, como Dios le dio a entender, si eran o no fidedignas. Tres caminos se le ofrecían: repetir las leyendas, aceptando su exactitud; rechazarlas, o bien, repetir las, advirtiendo que no tenía la seguridad de que fuesen ciertas. De esta suerte, al iniciar su historia, Tito Livio dice que las tradiciones tocantes a sucesos anteriores a la fundación de Roma, o mejor dicho, a sucesos anteriores a aquellos que conducían inmediatamente a esa fundación, son fábulas más bien que tradiciones seguras, y que por eso no podían afirmarse ni criticarse. Las repite, pues, bajo condición, contentándose con advertir que en ellas se observa la tendencia de magnificar los orígenes de la ciudad al mezclar lo divino con lo humano. Al llegar, sin embargo, a la fundación de Roma, Tito Livio acepta la tradición poco más o menos como la recibe. Tenemos, pues, sólo un intento de crítica histórica de lo más burdo. Frente a una gran riqueza de material tradicional, el historiador lo acepta tal como se le presenta; no hace ningún esfuerzo por averiguar

<sup>9</sup> *De Institutione oratoria*, x, 1, 101.

de qué modo ha surgido la tradición y a través de qué medios deformadores ha llegado hasta él. No puede, pues, re-interpretar la tradición, es decir, no puede explicarla como significando otra cosa distinta a lo que explícitamente dice. Se ve obligado a elegir entre aceptarla o rechazarla, y en términos generales debe decirse que la tendencia de Tito Livio es aceptar la tradición para repetirla de buena fe.

El Imperio Romano no fue una era de pensamiento vigoroso y progresista. Fue poquísimo lo que hizo para avanzar el conocimiento en ninguna de las direcciones iniciadas por los griegos. Durante algún tiempo mantuvo vivas las filosofías estoica y epicúrea, pero sin desarrollarlas. Solamente dio muestras de originalidad filosófica en la dirección del neoplatonismo. Por lo que toca a las ciencias naturales no superó los logros de la edad helenística. Hasta en las ciencias naturales aplicadas mostró gran debilidad. Empleaba fortificaciones de tipo helenístico, artillería helenística y artes y oficios en parte helenísticos y en parte célticos. En la historia sobrevivió el interés, pero decayó el vigor. Nadie se propuso la tarea que había inspirado a Tito Livio para tratar de desempeñarla mejor. Después de él, los historiadores se concretaron a copiar o, eludiendo el problema, a concretar sus esfuerzos a narraciones del pasado inmediato. Por lo que se refiere a metodología, Tácito ya representa la decadencia.

Desde el punto de vista de la literatura histórica, Tácito es una figura gigantesca; pero puede uno preguntarse licitamente si Tácito es un historiador. Imita la visión provincialista de los griegos del siglo V, sin imitar sus cualidades. Tiene la obsesión de la historia de los sucesos de Roma, con descuido de los que acontecen en el Imperio, o *pro* lo menos, éstos sólo los comprende a través de la miopía de un romano que se está en casa y, además, su visión de lo que pasa en la ciudad es estrecha en extremo. Está flagrantemente prejuzgado en favor de la oposición senatorial, y aún el desprecio por la administración pacífica con la admiración por las conquistas y la gloria militar, admiración cegada por su extraordinaria ignorancia respecto a las realidades del arte militar. La suma de estos defectos hacen que Tácito sea peculiarmente inaccurado para ser el historiador de los primeros tiempos del principado; pero en definitiva no son sino el síntoma de un defecto más grave y general. Lo que de veras anda mal en Tácito es que jamás pensó en los problemas capitales de su empresa. Su actitud respecto a las bases filosóficas de la historia es frívola, y acepta la entonces habitual idea de la finalidad pragmática de la historia, con el espíritu de un retórico más bien que con el de un pensador serio.

El propósito confesado por Tácito es que escribe para exhibir ejemplos señalados de vicio y de virtud en el orden político, a fin de que la

posteridad pueda execrarlos o aplaudirlos, y para enseñar a sus lectores, por medio de un relato que teme puede aburrirlos con sus monótonos horrores, de qué modo puede vivir el buen ciudadano bajo malos gobernantes; y que no es puramente el destino o el accidente, sino la entereza personal y la prudencia, la moderación digna y la discreción lo que mejor protege en tiempos de peligro a un senador encumbado, tiempos en que, no sóloamente el opositor, por un lado, sino con casi igual frecuencia el sicofante, por el otro, caen, según que el curso de los acontecimientos o aun el mudable humor del príncipe puedan incitarlo.<sup>10</sup>

Semejante actitud conduce a Tácito a desfigurar sistemáticamente la historia, al presentarla como siendo, en lo esencial, el choque entre distintos caracteres, ya exageradamente buenos, ya exageradamente malos. La historia no puede escribirse científicamente sin que el historiador reviva en su mente las experiencias de la gente cuyos actos son el objeto de la narración. Tácito jamás intenta hacer eso: sus personajes no son vistos por dentro, con simpatía y comprensión; los ve desde fuera, como puro espectáculo de virtud y vicio. Es difícil leer sus descripciones de un Agrícola o de un Domiciano sin recordar el sarcasmo de Sócrates ante los retratos imaginarios del hombre perfectamente bueno y del hombre perfectamente malo de Glaucón. "A fe mía, Glaucón, con cuánto ardor los estás puliendo como estatuas para un certamen de premios."<sup>11</sup>

A Tácito se le ha elogiado por el dibujo de sus caracteres; pero los principios que emplea son fundamentalmente viciosos, de tal suerte que sus dibujos son un ultraje a la verdad histórica. Sin duda encontró apoyo en las filosofías estoica y epicúrea de su tiempo a que ya aludí, esas filosofías derrotistas que, partiendo de la suposición de que el hombre bueno no puede conquistar o gobernar un mundo perverso, le enseñaban el modo de vivir sin mancharse con sus maldades. Esta falsa antítesis entre el carácter individual del hombre y su medio ambiente social justifica, en cierto sentido, el método de Tácito de presentar las acciones de un personaje histórico como provenientes exclusivamente de su carácter personal, sin admitir, ni la manera en que las acciones de un hombre pueden ser parcialmente determinadas por su ambiente, ni la manera en que el carácter mismo puede amoldarse por las potencias a que está sujeto un hombre por su ambiente. En realidad, según Sócrates alegó contra Glaucón, el carácter individual considerado independientemente de su medio es una abstracción y en modo alguno corresponde a una realidad existente. Lo que un hombre hace sólo en una proporción muy limitada depende del tipo de hombre que sea. Nadie

<sup>10</sup> Furneaux, en *Cornelii Taciti Annalium Libri I-IV*, edited... for the use of schools (Oxford, 1886), pp. 3-4.

<sup>11</sup> Platon, *Repubblica*, 361 d.

puede resistir las fuerzas de su medio; o conquistista al mundo, o el mundo lo conquistista a él.

Es así como Tito Livio y Tácito se levantan el uno junto al otro como los dos grandes monumentos que atestiguan la esterilidad del pensamiento histórico de Roma. Tito Livio intentó una tarea verdaderamente grandiosa, pero fracasó, porque su método era demasiado elemental para manejar la complejidad de sus materiales, y porque su narración de la historia antigua de Roma está demasiado compenetrada de elementos fabulosos para que pueda contársese entre las obras maestras del pensar histórico. Tácito intentó un nuevo abordaje, el didáctico-psicológico; pero en lugar de significar un enriquecimiento del método histórico, significó un empobrecimiento, e indica una decadencia en el índice de la honestidad histórica. Los historiadores subsecuentes bajo el Imperio Romano, no solamente no superaron los obstáculos que frustraron a Tito Livio y a Tácito, sino que jamás llegaron a igualarlos. A medida que transcurría el Imperio, más y más se contentaron los historiadores con la abyecta tarea de compilar, amontonando con espíritu desprovisto de crítica, lo que encontraban en obras anteriores y ordenándolo sin ninguna finalidad, excepto, en el mejor caso, la edificación o bien alguna otra especie de propaganda.

## § 10. ÍNDOLE DE LA HISTORIOGRAFÍA GRECO-ROMANA

### 1) Humanismo

Considerada en conjunto, la historiografía greco-romana representa, por lo menos, una de las cuatro características enumeradas en la Introducción (§ 2): es humanística. Es un relato de la historia humana, de la historia de los hechos del hombre, de sus propósitos, sus éxitos y sus fracasos. Ciertamente admite agencias divinas; pero la función de semejante intervención se halla estrictamente limitada. La voluntad de los dioses manifestada en la historia aparece raras veces; en los historiadores de primer orden apenas se encuentra y en esos casos se trata tan sólo de una voluntad que apoya y secunda la voluntad del hombre, permitiéndole vencer allí donde, de otro modo, habría fracasado. Los dioses carecen de proyectos propios respecto al curso de los negocios humanos, se concretan a otorgar el éxito o a decretar el fracaso de los planes humanos. Esta es la razón por la cual un análisis más penetrante de las acciones humanas, al descubrir en ellas mismas los motivos de sus éxitos y de sus fracasos, tiende a eliminar del todo a los dioses para sustituirlos por meras personificaciones de la actividad humana, como el numen del emperador, la diosa Roma, o las virtudes troqueladas en las monedas

romanas imperiales. El desarrollo final de semejante tendencia consiste en localizar la causa de todos los acontecimientos históricos en la personalidad, ya individual, ya comunitaria, de agentes humanos. La noción filosófica que sustenta esa tendencia es la idea de la voluntad humana eligiendo libremente sus propios fines y limitada en el éxito que logre en su persecución sólo por el despliegue de su propia energía y por la capacidad del intelecto que los aprehenda y que arbitra los medios para su consecución. Esto implica que cuanto acontece en la historia, acontece como resultado directo de la voluntad humana, y que hay alguien directamente responsable de ese acontecer, ya para aplauso, ya para censura, según la cosa sea buena o mala.

El humanismo greco-romano, sin embargo, adolecía de una debilidad especial característica, porque su visión psicológica o moral era inadecuada: estaba fundada, en efecto, en la idea de que el hombre es esencialmente un animal racional, con lo que quiero significar la doctrina de que todo ser humano individual es un animal capaz de razón. En la medida en que cualquier hombre dado desarrolla esa capacidad y se convierte de hecho, y no sólo potencialmente, en racional, triunfa en la vida. Según la idea helénica, ese hombre se convierte en una fuerza de la vida política y en un hacedor de historia; según la idea helénicoromana, se hace capaz de vivir sabiamente, escudado por su racionalidad, en un mundo loco y malvado. Ahora bien, la idea de que todo agente es total y directamente responsable de cuanto hace es una idea ingenua que no toma en cuenta ciertos factores importantes de la experiencia moral. Por una parte, no es posible negar que el carácter del hombre se forma por sus actos y sus experiencias: el hombre mismo sufre cambios de acuerdo con el desarrollo de sus actividades. Por otra parte, hay la circunstancia de que en proporción muy considerable los hombres no saben lo que hacen hasta que lo han hecho, si acaso. Es fácil exagerar el grado en que las gentes obran con una clara noción de sus fines, sabiendo qué efectos persiguen. Lo más del obrar humano es ensayo, es experimental; dirigido, no por un conocimiento de la meta, sino más bien por el deseo de saber cuál será el resultado. Si examinamos retrospectivamente nuestras acciones o cualquier trecho de historia, vemos que algo se va realizando a medida que se despliega la acción y que, sin embargo, no estaba presente en nuestra mente, ni en la de nadie, cuando la acción que lo generó dio comienzo. La doctrina ética del mundo greco-romano concedía demasiada importancia al proyecto deliberado o a los propósitos del agente; y demasiada poca a la fuerza de una actividad ciega embarcada en un proceso de acción carente de finalidad prevista, pero conducida a esa finalidad sólo por el necesario desarrollo del proceso mismo.

## § 11. INDOLE DE LA HISTORIOGRAFÍA GRECO-ROMANA

## II) Sustancialismo

Si el humanismo, débil y todo, es el mérito principal de la historiografía greco-romana, su defecto principal es el sustancialismo. Quiero decir que dicha historiografía está construida sobre la base de un sistema metafísico cuya categoría fundamental es la categoría de sustancia. Sustancia no quiere decir materia o sustancia física; es más, muchos metafísicos griegos creían que ninguna sustancia podía ser material. Para Platón, así parece, las sustancias son inmateriales, aunque no mentales; son formas objetivas. Para Aristóteles, en última instancia, la única sustancia que en definitiva es real, es la mente. Ahora bien, una metafísica sustancialista implica una teoría del conocimiento según la cual sólo lo inmutable es cognoscible. Pero lo inmutable no es histórico; lo histórico es el suceso transitorio. La sustancia a la que le acontece un suceso, o de cuya naturaleza procede, carece de interés para el historiador. Por lo tanto, el intento de pensar en el orden de lo histórico y de pensar en términos de sustancia eran incompatibles.

En Heródoto tenemos un esfuerzo por alcanzar un punto de vista verdaderamente histórico. Para él los sucesos tenían importancia en sí mismos y eran cognoscibles por sí mismos. Pero ya en Tucídides el punto de vista histórico empieza a opacarse por el sustancialismo. Para Tucídides los sucesos tienen sobre todo importancia por la luz que arrojan sobre entidades eternas y sustanciales de las cuales aquéllos solamente son accidentes. La corriente de pensar historicista que manaba tan libremente en Heródoto empieza a congelarse.

A medida que avanza el tiempo ese proceso de congelación continúa, y en tiempos de Tito Livio la historia alcanza el punto de solidificación. Desde entonces se acepta lisa y llanamente el distinguo entre acto y agente, visto como un caso particular de sustancia y accidente. Se acepta lisa y llanamente que el asunto peculiar del historiador es ocuparse de actos que nacen en el tiempo, que se desarrollan en el tiempo a través de sus etapas y que terminan en el tiempo. El agente de donde proceden, puesto que es una sustancia, es eterno e inmutable y, por lo tanto, se sitúa fuera de la historia. A fin de que puedan derivarse actos de ese agente, el agente mismo tiene que permanecer inmutable a lo largo de la serie de sus actos, porque tiene que existir con anterioridad al comienzo de esa serie, y nada de cuanto acontece durante el proceso de la serie en marcha puede añadir o quitarle nada. La historia no puede explicar de qué manera se generó un agente o de qué modo sufrió una mudanza de naturaleza, porque

es metafísicamente axiomático que un agente, siendo una sustancia, nunca pudo haber sido generado y nunca puede sufrir una alteración de naturaleza. Ya vimos de qué modo estas ideas afectaron la obra de Polibio.

No es infrecuente contrastar a los filósofos romanos con los filósofos griegos, de donde podríamos pensar que si los romanos fueron tan poco filosóficos como se dice, no habrían permitido que ciertas consideraciones metafísicas afectaran su trabajo histórico. Eso fue, sin embargo, lo que aconteció; y la forma tan completa en que los tercios y prácticos romanos adoptaron la metafísica sustancialista de los griegos no aparece tan sólo en sus historiadores; aparece, en efecto, con igual evidencia en sus juristas. El derecho romano, de un cabo al otro, se apoya en un marco de principios metafísicos sustancialistas que se refleja en todos los detalles.

Daré a continuación dos ejemplos del modo como esa influencia se deja sentir en las obras de los dos mayores historiadores romanos.

Primeramente, en Tito Livio. Tito Livio se propuso escribir la historia de Roma. Ahora bien, un historiador moderno entendería ese propósito en el sentido de una historia de cómo llegó Roma a ser lo que en efecto llegó a ser; es decir, una historia del proceso que produjo las instituciones peculiarmente romanas y que modeló el carácter típicamente romano. Pero a Tito Livio no se le ocurre semejante interpretación. Roma es la heroína de su relato; Roma es el agente cuyas acciones describe; Roma, por lo tanto, es una sustancia inmutable y eterna. Desde que empieza el relato, Roma ya está allí fabricada de antemano y completa, y cuando se llega al fin del libro, Roma no ha sufrido alteración espiritual ninguna. Las tradiciones empleadas por Tito Livio como fuentes hacían remontar ciertas instituciones, tales como los augurios, la legión, el senado y otras, a la época más antigua de la ciudad, todo bajo el supuesto de que desde entonces habían permanecido iguales. De esta suerte, en Tito Livio, el origen de Roma aparece como un milagroso y súbito nacimiento de la ciudad tal como era en años posteriores. Un paralelo de semejante modo de comprender lo histórico sería imaginar a un historiador de Inglaterra que supusiera que la creación del parlamento con sus lóres y sus comunes se remontaba a Hengist.\* A Roma se le llama "la ciudad eterna". ¿Por qué? Porque la gente todavía piensa en Roma de la misma manera que Tito Livio, es decir, por su sustancia, no históricamente.

\* Hengist y Horsa, los dos hermanos caudillos que encabezaron la primera expedición sajona de Inglaterra. En 455 Horsa sucumbió en la batalla contra el rey Vortigern y desde entonces Hengist reinó con sus hijos en Kent. [T.]

Segundo, en Tácito. Hace muchos años que Furneaux<sup>12</sup> indicó que cuando Tácito describe la manera en que la personalidad de un hombre como Tiberio se derrumbó por el peso del mando, pinta el proceso, no como un cambio en la estructura o conformación del carácter, sino como la revelación de ciertos rasgos psicológicos que hasta ese momento habían sido ocultados con hipocresía. ¿A qué se debe que Tácito deforme de ese modo los hechos? ¿Se trata, acaso, de una motivación rencorosa calculada para pindejar en negro el carácter de los hombres que ha elegido para desempeñar el papel de malvados? ¿O bien se trata, acaso, del cumplimiento de un propósito retórico, a fin de exhibir ejemplos terribles que ilustren la lección moral y que adornen su arrollo psicológico, una idea tan habitual entre nosotros, es para Tácito una imposibilidad metafísica. El "carácter" de una persona es agente, no es acción; las acciones van y vienen; pero los "caracteres" (según nosotros los llamamos), es decir, los agentes de donde proceden las acciones, son sustancias y, por lo tanto, eternos e inmutables. Ciertos rasgos en el carácter de un Tiberio o de un Nerón, que sólo aparecen en una época relativamente tardía de sus vidas, debieron estar siempre allí. Un hombre bueno no puede convertirse en malo; un hombre que en la vejez muestra ser malo debió ser igualmente malo en la juventud, sólo que escondía hipócritamente sus vicios. O como decían los griegos, *ἀρχὴ δὲ νόου βέλτερος*.<sup>13</sup> El poder no altera el carácter de un hombre, sólo exhibe lo que ese hombre ya era.

Resulta, pues, que la historiografía greco-romana era incapaz de mostrar de qué modo había surgido algo; precisaba suponer que todos los agentes que aparecen en el escenario histórico estaban ya hechos con anterioridad a la historia, y su conexión con los sucesos históricos es igual a la conexión entre una máquina y sus movimientos. El alcance de la historia queda limitado a la descripción de lo que hacen las gentes y las cosas; pero la índole de las gentes y de las cosas permanece fuera de su campo de visión. La némesis de esta actitud sustancialista fue el escepticismo histórico: a los acontecimientos, en cuanto que eran puramente accidentes transitorios, se les consideraba incognoscibles; el agente, en cuanto que era sustancia, era cognoscible; pero no para el historiador. ¿Cuál, entonces, era la utilidad de la historia? Para el platonismo la historia podía tener un valor pragmático, y esta noción acerca del único valor de la historia se intensifica desde Isócrates hasta Tácito. A medida que ese proceso avanza va produciendo una especie de derrotero respecto a la exactitud en la labor histórica y una insensibilidad en la mente histórica en cuanto tal.

<sup>12</sup> *The Annals of Tacitus* (Oxford, 1896), vol. I, p. 158.

<sup>13</sup> Citado en Bias en *Aristoteles, Nic. Eth.* 1130 a 1.

## Segunda Parte

### LA INFLUENCIA DEL CRISTIANISMO

#### § 1. EL FERMENTO DE LAS IDEAS CRISTIANAS

Tres grandes crisis han ocurrido en la historia de la historiografía europea. La primera fue la crisis del siglo V a. C., cuando surgió la idea de la historia como una ciencia, es decir, como una forma de la investigación, como *ιστορίη*. La segunda fue la crisis de los siglos IV y V d. C., cuando la idea de la historia fue moldeada de acuerdo con la influencia revolucionaria del pensamiento cristiano. Ahora nos toca describir este proceso y mostrar de qué modo el Cristianismo echó por la borda dos nociones capitales de la historiografía greco-romana, a saber: 1) la idea optimista de la naturaleza humana; y 2) la idea sustancialista de entidades eternas subyacentes al proceso del ocurrir histórico.

1) La experiencia moral que se expresaba en el Cristianismo contenía, como uno de sus elementos más importantes, un sentido de la ceguera humana en la acción; pero no una ceguera fortuita motivada por la falta individual de visión, sino una ceguera necesaria en cuanto inherente a la acción misma. Según la doctrina cristiana es inevitable que el hombre actúe en la oscuridad sin saber qué resultados se seguirán de su acción. Esa incapacidad de alcanzar fines claramente concebidos de antemano, que en griego se dice *ἀγνοία*, no dar en el clavo, ya no se considera como accidental, sino como un elemento permanente de la naturaleza humana que procede de la condición del hombre en cuanto hombre. Tal es el pecado original que San Agustín pone tan de relieve, y que relacionó psicológicamente con la fuerza del deseo natural. Desde este punto de vista, la acción humana no está motivada por la visión de unos fines preconcebidos por el intelecto; está movida a *tergo* por inmediato y ciego deseo. No se trata, sin embargo, tan sólo del hombre vulgar e inculto, se trata del hombre en cuanto tal, que hace lo que desea hacer en vez de proponerse un plan racional de acción. El deseo ya no es el caballo domado de la metafísica platónica; es un caballo desbocado, y el "pecado" (para usar el término técnico de la teología) a que nos conduce no es un pecado que cometemos deliberadamente, es un pecado inherente y original en nuestra naturaleza. De aquí se sigue que los logros del hombre no se deben a sus propias fuerzas de voluntad e inteligencia, sino a algo que está más allá del hombre y que le provoca desear fines que merezcan ser perseguidos. El hombre, pues, se porta, desde el punto de vista del historiador, como si fuera el sabio arquitecto

de su propio destino; pero la sabiduría revelada en sus actos no es sabiduría propia, es la sabiduría de Dios, a cuya gracia se debe que los deseos del hombre se encaminen hacia fines dignos. De esta suerte los proyectos realizados por la acción del hombre (por ejemplo, el proyecto de la conquista del mundo por Roma) se cumplen, no porque el hombre los haya concebido y haya decidido sobre su bondad y sobre los medios para ejecutarlos, sino porque los hombres, haciendo de cuando en cuando lo que en el momento querían hacer, han ejecutado los designios divinos. Esta concepción de la gracia es el correlativo de la concepción del pecado original.

II) La doctrina metafísica de sustancia de la filosofía greco-romana fue puesta en crisis por la doctrina cristiana de la creación. Según esta doctrina nada es eterno salvo Dios, y todo lo demás ha sido creado por Dios. El alma humana deja de ser considerada como existiendo *ab aeterno* en el pasado, y en ese sentido se le niega su inmortalidad; cada alma se tiene como una nueva creación de Dios. De la misma manera, pueblos y naciones, considerados como comunidades, no son sustancias eternas, sino creaciones divinas. Y lo que ha sido creado por Dios, Dios puede modificarlo por medio de una nueva orientación de su naturaleza encaminada hacia otros fines. Es así como Dios puede, por operación de gracia, provocar desarrollos en la índole de las personas o de los pueblos ya creados. Aun las así llamadas sustancias, que todavía toleraba el pensamiento cristiano primitivo, no eran sustancias verdaderas, según las concibieron los pensadores de la Antigüedad. El alma humana todavía recibe el nombre de sustancia; pero se la concibe ahora como una sustancia creada por Dios en un momento dado y dependiente de Dios respecto a la continuidad de su existencia. Al mundo natural se le llama también sustancia; pero con la misma limitación. Dios mismo todavía se denomina sustancia; pero su índole, en cuanto sustancia, es incognoscible: no solamente indiscrutable por la humana razón dejada a sí misma, sino incognoscible en el sentido de incapacidad de ser revelada. Cuanto podemos saber de Dios son sus actos. Y a medida que el fermento cristiano se hacía sentir, hasta esas cuasi-sustancias desaparecieron. Fue en el siglo XIII cuando Santo Tomás de Aquino echó por la borda el concepto de sustancia divina y definió a Dios en términos de acción, lo definió como *actus purus*. En el siglo XVIII Berkeley acabó con el concepto de sustancia material, y Hume con el de sustancia espiritual. Fue entonces cuando quedó listo el escenario para la tercera crisis en la historia de la historiografía europea y para la largamente aplazada aparición de la historia, por fin, como ciencia.

La introducción de las ideas cristianas tuvo un efecto triple sobre el modo en que se concebía la historia:

a) Surgió una nueva posición respecto a la historia, según la cual el proceso histórico no es la realización de los propósitos humanos, sino divinos, propósitos éstos, que son un propósito para el hombre, un propósito para ser realizado en la vida humana y a través de la actividad de la voluntad del hombre, y donde la parte de Dios en el proceso se concreta a la predeterminación de los fines y a determinar de cuando en cuando los objetos apetecidos por el hombre. De esta suerte, cada agente humano sabe lo que apetece y procura alcanzarlo; pero no sabe por qué lo apetece, siendo la razón de esto que Dios le ha despertado ese apetito a fin de adelantar el proceso de realización de Sus divinos propósitos. En un sentido, pues, el hombre es el agente de toda la historia, porque todo cuanto pasa en la historia pasa por voluntad suya; pero en otro sentido Dios es el único agente histórico, porque sólo debido a la actividad de Su providencia, las operaciones de la voluntad humana conducen en cualquier momento a un resultado dado, y no a un resultado diferente. Pero, además, en un sentido, el hombre es el fin para el cual acontecen los sucesos históricos, puesto que los propósitos divinos consisten en la bienaventuranza del hombre; pero en otro sentido el hombre existe meramente como un medio para la realización de los fines de Dios, puesto que Dios lo creó solamente con el fin de realizar Sus propósitos en términos de vida humana. Gracias a esta nueva actitud respecto a la acción humana, la historia resultó enormemente beneficiada, porque la admisión de que cuanto acontece en la historia no necesita acontecer porque alguien lo haya querido deliberadamente es una condición previa indispensable para la comprensión de cualquier proceso histórico.

b) Esta nueva manera de entender la historia permite ver, no sólo las acciones de los agentes históricos, sino la existencia y naturaleza de esos agentes, en cuanto instrumentos o vehículos de los propósitos divinos y, por lo tanto, históricamente importantes. Del mismo modo que el alma individual es una cosa creada en la plenitud del tiempo y poseedora, precisamente, de esas características que requiere el momento si los propósitos de Dios han de cumplirse, así también una cosa como Roma no es una entidad eterna, sino una cosa transitoria que ha surgido a la existencia en el momento adecuado de la historia para cumplir una función determinada y para dejar de ser una vez que esa función haya sido cumplida. Fue ésta una revolución profunda en el pensamiento histórico: significaba que el proceso de las mudanzas históricas no se concebía ya como deslizándose, por decirlo así, sobre la superficie de las cosas, afectando tan sólo a sus accidentes, sino afectando su sustancia misma e implicando, de ese modo, una verdadera creación y una verdadera destrucción. Se trata de la aplicación a la historia de la concep-

ción cristiana de Dios, es decir, de la concepción de un creador divino que saca al mundo de la nada, y no ya de un supremo obrero que fabrica al mundo empleando una materia preexistente. También aquí el beneficio que saca la historia es inmenso, porque la admisión de que el proceso histórico crea sus propios vehículos, de tal suerte que las entidades como Roma o Inglaterra no son presupuestos, sino productos de ese proceso, es el primer paso hacia la comprensión de las características peculiares de la historia.

c) Las dos modificaciones en el concepto de historia que acabamos de puntualizar proceden, según vimos, de las doctrinas cristianas del pecado original, de la gracia y de la creación. Una tercera modificación procede del universalismo de la actividad cristiana. Para el cristiano, todos los hombres son iguales ante Dios: ya no hay pueblo elegido; no hay raza o clase privilegiada; no existe ninguna sociedad cuyos destinos sean más importantes que los demás. Todas las personas y todos los pueblos quedan incluidos en la realización de los designios divinos y, por lo tanto, el proceso histórico es de la misma índole en todo lugar y en todo tiempo; cada parte de él lo es de una misma totalidad. Al cristiano ya no puede satisfacerle la historia romana o la historia judía, ni cualquiera historia parcial y particularista. Exige una historia mundial, una historia universal cuyo tema sea el desarrollo general de la realización de los propósitos de Dios respecto al hombre. La comunicación de las ideas cristianas trajo la superación, no tan sólo del humanismo y del sustancialismo de la historiografía greco-romana, sino también de su particularismo.

## § 2. CARACTERÍSTICAS DE LA HISTORIOGRAFÍA CRISTIANA

Toda historia escrita a base de las nociones cristianas tendrá que ser necesariamente universal, providencial, apocalíptica y comprenderá el discurso histórico en épocas o períodos.

I) Será una historia *universal*, o historia del mundo, remontrándose al origen del hombre. Describirá la manera como surgieron las diversas razas humanas y cómo poblaron las diversas partes habitables de la tierra. Describirá el orto, y el ocaso de las civilizaciones y de las potestades. La historia ecuménica greco-romana no es universalista en el mismo sentido, porque tiene un centro de gravedad particularista: Grecia o Roma constituyen el centro en cuyo torno gira la historia. Pero la historia universal de los cristianos supone una revolución copernicana en cuanto a que la idea misma de un tal centro de gravedad desaparece.

II) Adscribirá los sucesos, no a la sabiduría de sus agentes humanos, sino a las operaciones de la *Providencia* que pre-ordena su curso. La historia teocrática del Cercano Oriente no es pro-

videncial en el mismo sentido, porque no es universal, sino particularista. Al historiador teocrático le interesan los acontecimientos de una sociedad particular, y el dios que preside sobre ellos es un dios para quien esa sociedad en particular es un pueblo elegido. La historia providencial, en cambio, trata ciertamente a la historia como un drama escrito por Dios; pero un drama en que ningún personaje es el favorito del autor.

III) Se pondrá a la tarea de descubrir un ordenamiento inteligible en el curso general de los acontecimientos y, especialmente, concederá importancia central en ese ordenamiento a la vida histórica de Cristo, que, notoriamente, es uno de los rasgos capitales pre-determinados del ordenamiento. Hará que el relato cristalice en torno a ese suceso, interpretando los anteriores como encaminados hacia él o como preparándolo, y a los sucesos posteriores como desarrollo de sus consecuencias. Dividirá a la historia, por lo tanto, en dos partes, antes y después del nacimiento de Cristo, dotando a cada una de un singular y peculiar carácter propio: la primera parte tendrá un carácter anticipatorio que consiste en un ciego preparar para un suceso que aún no se revela; la segunda tendrá un carácter contrario, pues que la revelación ya se ha hecho. A una historia partida así en dos períodos, un período de tinieblas y un período de luz, llamare historia apocalíptica.

IV) Habiendo dividido al pasado en dos, naturalmente se tenderá, entonces, a subdividirlo, distinguiendo de ese modo, otros sucesos, no tan decisivos como el nacimiento de Cristo, pero importantes a su modo, de tal suerte que cuanto acontezca después de ellos aparecerá de diferente calidad a cuanto aconteció antes. Es así como la historia quedará dividida en épocas o *períodos*, cada uno dotado de características peculiares propias, y cada uno separado del anterior por un acontecimiento que, en el idioma técnico de esta clase de historiografía, se califica de creador de época.

Los cuatro elementos que hemos enunciado fueron, de hecho, introducidos conscientemente en el pensamiento histórico por los primitivos cristianos. Tomemos el ejemplo de Eusebio de Cesárea que vivió en el siglo III y principios del siglo IV. En su *Crónica*, Eusebio se propuso relatar una historia universal donde de todos los sucesos caían dentro de un único marco cronológico, en lugar de tener los acontecimientos griegos fechados por olimpiadas; los romanos, por consules y así los otros. Lo que hizo Eusebio era compilación, pero algo muy distinto a las compilaciones de los eruditos paganos de fines del Imperio, porque estaba inspirado por un propósito nuevo, el propósito de mostrar que los acontecimientos relatados formaban un ordenamiento que tenía por centro la natividad de Cristo. El mismo fin guió a Eusebio en la composición de otra obra, la llamada *Præparatio Evan-*

*gética*, donde mostraba que la historia del mundo pre-cristiano podía comprenderse como un proceso cuya finalidad era culminar en la Encarnación. La religión judía, la filosofía griega y el derecho romano prestaban su concurso para hacer una matriz donde la revelación cristiana podía echar raíces y desarrollarse hasta la madurez. Si Cristo hubiera venido al mundo en cualquier otro momento, el mundo no habría sido capaz de recibirlo.

Eusebio fue uno entre los muchos que pugnaban por desplegar en detalle las consecuencias de la concepción cristiana del hombre, y cuando advertimos que muchos de los Padres, como San Jerónimo, San Ambrosio y aun San Agustín, hablan despectivamente y hasta con hostilidad de la sabiduría y de la literatura paganas, es preciso comprender que semejante menosprecio no procede de falta de educación o de una indiferencia inculta hacia el saber en cuanto tal, sino del ardor con que esos hombres perseguían un nuevo ideal del conocimiento, laborando en medio de la oposición general en pro de una reorientación de la estructura entera del pensamiento humano. En el caso de la historia, el único que aquí nos importa, esa nueva orientación, no solamente tuvo éxito en su día, sino que dejó su herencia como un enriquecimiento permanente del pensamiento histórico.

Fue así como se convirtió en lugar común el concepto de la historia como esencialmente historia universal, donde las luchas tales como las sostenidas entre Grecia y Persia, entre Roma y Cartago son vistas imparcialmente por el interés que ofrecen sus desenlaces desde el punto de vista de la posteridad y no por el éxito de uno de los combatientes. El símbolo de semejante universalismo es la adopción de un solo marco cronológico para todos los sucesos. La cronología universal única, invento de San Isidoro de Sevilla en el siglo VII, popularizada en la siguiente centuria por el Venerable Beda, en que todo se fecha hacia adelante y hacia atrás a partir del nacimiento de Cristo, todavía muestra hoy el origen de donde viene.

La idea providencialista se convirtió en un lugar común. Así, por ejemplo, los libros de texto escolares nos enseñan que en el siglo XVIII los ingleses conquistaron un imperio en un acceso de distracción: es decir, que realizaron lo que a nosotros nos parece, al considerarlo retrospectivamente, como un plan, aunque en esa época no había tal plan en la mente de nadie.

La idea apocalíptica se convirtió en un lugar común, si bien es cierto que los historiadores han situado su momento apocalíptico en lugares muy diversos: en el Renacimiento, la invención de la imprenta, el movimiento científico del siglo XVI, la Ilustración del siglo XVIII, la Revolución Francesa, el movimiento liberal del siglo XIX o hasta, como acontece con los historiadores marxistas, en el futuro. Pero también la idea de sucesos creadores de época se ha convertido en lugar común, y con ella la

idea de dividir la historia en periodos cada uno dotado de carácter peculiar propio.

Todos estos elementos, tan familiares al pensamiento histórico moderno, faltan del todo en la historiografía greco-romana y fueron elaborados, consciente y diligentemente, por los primitivos cristianos.

### § 3. LA HISTORIOGRAFÍA MEDIEVAL

La historiografía medieval que se dedicó a elaborar esos conceptos es, en un sentido, la continuación de la historiografía helénica y romana. El método no fue modificado. El historiador medieval todavía depende de la tradición para obtener los hechos, y carece de armas eficaces para criticar esa tradición. En esto está a la par con Tito Livio, y exhibe las mismas debilidades y las mismas excelencias. No tiene a su disposición ningún medio para estudiar el desarrollo de las tradiciones que llegan hasta él, ni para analizarlas en demanda de sus varios componentes. Su único criterio es un criterio personal, que ni es científico, ni sistemático, y que frecuentemente lo hace caer en lo que, a nosotros, nos parece boba credulidad. Por otra parte, exhibe a menudo gran mérito estilístico y poder imaginativo. Por ejemplo, el humilde monje de San Albano que nos ha dejado las *Flores Historiarum*, obra atribuida a Mateo de Westminster,\* nos relata cuentos acerca del rey Alfredo y los pasteles, acerca de Lady Godiva, del rey Canuto en la playa de Bosham, y de tantos otros, que aunque fabulosos, son joyas literarias imperecederas que, no menos que la historia de Tucídides, merecen estimarse como *κρίματα* & así.

Pero a diferencia de Tito Livio, el historiador medieval considera sus fuentes desde un punto de vista universalista. Hasta en la Edad Media el nacionalismo era una fuerza muy real; pero un historiador que adulaba las rivalidades y el orgullo nacionales sabía que no cumplía con su deber. Su obligación no era alabar a Inglaterra o a Francia, sino narrar los *gesta Dei*. Contemplaba la historia, no como el puro juego de finalidades humanas, en que simpatizaba con el lado de sus amigos, sino como un proceso dotado de una necesidad objetiva propia, que incluía hasta al más inteligente y poderoso agente humano, pero no porque Dios fuese destructor y malévoló, como en Heródoto, sino porque Dios es providente y positivo, y porque tiene un plan propio que ningún hombre puede alterar; de tal manera que el agente humano se ve arrollado por la corriente de los designios

\* Monje benedictino legendario del siglo XV. Las *Flores Historiarum*, publicadas por primera vez en 1567 por el arzobispo Parker, traducidas en 1833 por Yonge, y publicada la traducción por Luard en 1890. [T.J.]

divinos, y llevado por ella, con o sin su consentimiento. La historia, en cuanto voluntad de Dios, se ordena a sí misma y ese orden no depende de la voluntad de ordenarla que pueda tener su agente humano. Surgen proyectos que logran realizarse; pero que son proyectos que ningún hombre ha proyectado, y hasta aquellos que piensan que deliberadamente han tratado de impedir el surgimiento de tales proyectos, en realidad han contribuido a ello. Pueden asesinar a César, pero no por eso detienen la caída de la República; es más, el asesinato mismo le da un nuevo impulso a la caída. De aquí resulta que el curso total de los acontecimientos históricos es el criterio que sirve para juzgar a los individuos que toman parte en ellos.<sup>1</sup> El deber del individuo consiste en convertirse en voluntario instrumento para fomentar los propósitos objetivos del curso de la historia. Si se obstina en lo contrario, es impotente para detenerlo o alterarlo, y sólo consigue asegurar de ese modo su propia condenación, frustrándose a sí mismo y reduciendo su vida a la esterilidad. Esta es una doctrina patristica: que el Diabolo es, según lo define el primitivo escritor cristiano Hipólito, ὁ ἀντιθέτων τοῦ καλοῦ κακοῦ.

La gran tarea de la historiografía medieval consistía en el descubrimiento y la explicitación del objetivo o plan divino de la historia. Era un plan de desarrollo temporal y, por lo tanto, de despliegue a través de una serie definida de etapas, y fue, precisamente, la consideración sobre ese hecho lo que produjo la concepción de edades históricas, cada una iniciada por un suceso creador de época. Ahora bien, el intento de discernir periodos en la historia es señal de adelanto y madurez del pensamiento historiográfico, porque indica que se tiene valor para interpretar los hechos en lugar de sólo registrarlos; pero en esto, como en todo lo demás, el pensamiento medieval, aunque nunca deficiente en denuedo y originalidad, se mostró incapaz de cumplir sus promesas. Para ilustrar lo anterior tomaré un solo ejemplo de la manera en que se concebían los periodos históricos en la Edad Media. En el siglo XII Joaquina de Floris dividió la historia en tres periodos: el reino del Padre o del Dios no encarnado, es decir, la edad pre-cristiana; el reino del Hijo o la edad cristiana, y el reino del Espíritu Santo que daría principio en el futuro. Semejante alusión a una edad futura delata una característica importante de la historiografía medieval. Si a un historiador medieval se le preguntara como sabía que en la historia había un plan objetivo, respondería que por revelación: era parte de lo que Cristo había revelado acerca de Dios. Y semejante revelación ofrecía, no tan sólo la clave de cuanto Dios había obrado

en el pasado, sino de lo que iba a hacer en el futuro. La revelación cristiana, pues, ofrecía una visión de toda la historia del mundo, desde su creación en el pasado hasta su fin en el futuro, dentro de la perspectiva intemporal y eterna de Dios. De esta suerte, la historiografía medieval miraba hacia el fin de la historia como algo predeterminedo por Dios y al mismo tiempo, como algo que el hombre sabía de antemano por revelación. Contenta, pues, esa historiografía en sí misma una escatología.

Lo escatológico es siempre un elemento perturbador en la historia. Al historiador compete averiguar el pasado, no el futuro, y cuando vemos que un historiador pretende poder determinar el futuro, debemos estar seguros de que algo se ha descarrado en su concepción fundamental de lo histórico. Pero es más, podemos saber en qué consiste el descarrío. Lo que acontece en tales casos es que ha dividido la realidad única del proceso histórico en dos cosas separadas, una que es la determinante y otra que es la determinada, o sea la ley abstracta y el hecho; lo universal y lo particular. Y es que ha hipostasiado lo universal en un falso particular que se supone existe por sí y para sí mismo, pero que al mismo tiempo se le concibe en ese aislamiento como determinante del curso de los sucesos particulares.

Lo universal, así aislado del proceso temporal, no opera en ese proceso, sólo opera sobre el proceso. El proceso temporal resulta ser algo pasivo y modelado por una fuerza intemporal que opera sobre él desde fuera. De aquí que, puesto que esa fuerza opera en todo tiempo de la misma manera, el conocimiento de cómo opera ahora es conocimiento también de cómo operará en el futuro, y si sabemos de qué modo esa fuerza ha determinado en un momento dado el curso de los sucesos, sabemos también ahora de qué modo habrá de determinarlo en cualquier otro momento, de donde se sigue la posibilidad de predecir el futuro. Así, en el pensamiento medieval, la oposición radical entre los propósitos objetivos de Dios y los subjetivos humanos, oposición concebida de tal suerte que los designios divinos aparecen como la imposición de un plan objetivo sobre la historia, prescindiendo de los propósitos objetivos del hombre, conduce inevitablemente a la idea de que los propósitos humanos no significan nada en el discurrir histórico, y que la única fuerza que lo determina es la naturaleza divina. Sígnese, pues, que la naturaleza divina ha sido revelada, que aquellos a quienes semejante revelación ha sido hecha por fe, pueden, por fe, ver lo que necesariamente será el futuro. Esto podrá parecer afín al sustancialismo; pero se trata de algo muy diferente, a saber: trascendentalismo. Para la teología medieval, Dios no es sustancia, sino acto puro; y la trascendencia quiere decir que se concibe la actividad divina, no a través y dentro de las opera-

<sup>1</sup> El famoso aforismo de Schiller *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* es una conocida máxima medieval revivida en las postimerías del siglo XVIII y típica del medievalismo que de tantas maneras caracteriza a los románticos.

ciones humanas, sino fuera de ellas y gobernándolas; no es innamente al mundo de la acción humana, lo trasciende.

Lo que aconteció, pues, es que el péndulo del pensamiento osciló desde el humanismo unilateral y abstracto de la historiografía greco-romana, hasta el teocentrismo, igualmente unilateral y abstracto, del medievo. Se reconoce la mano de la providencia en la historia; pero se reconoce de tal manera que al hombre ya nada le queda por hacer. Una consecuencia de esto, según hemos visto, es que el historiador cayó en la falacia de decir que podía predecir el futuro. Otra consecuencia fue que, en su anhelo por descubrir el plan general de la historia, y en su creencia de que ese plan era divino y no humano, tendía a buscar la esencia de la historia fuera de la historia misma, alejando su mirada de las acciones humanas a fin de percibir el plan divino. De aquí que el detalle real de las acciones humanas resultaba relativamente insignificativo, y el historiador olvidó ese deber tan principal suyo que consiste en estar dispuesto a ejercitar una paciencia infinita en la búsqueda de lo que en realidad aconteció. Esta es la razón de la terrible debilidad en el método crítico de la historiografía medieval. Semejante debilidad no era casual; no dependía de la escasez de fuentes y materiales a disposición de los eruditos; dependía de la limitación, no de lo que podían hacer, sino de lo que querían hacer. No procuraban un relato preciso y científico de los hechos reales de la historia; querían un relato científico y preciso de los atributos divinos, una teología incommoviblemente establecida en la doble roca de la fe y de la razón, que les permitiera determinar *a priori* lo que debió haber pasado y lo que debía pasar en el proceso histórico.

La consecuencia de esto es que cuando se considera la historiografía medieval desde el punto de vista de un historiador erudito, el tipo de historiador que sólo tiene interés en la exactitud de los hechos, aparece, no tan sólo insatisfactoria, sino deliberrada y aun repugnantemente fuera de quicio. De hecho, el historiador del siglo XIX, que en general no conocía otro punto de vista, sentía profunda antipatía para la historiografía medieval. En nuestros días, sin embargo, en que no estamos tan obsesionados por las exigencias de la exactitud crítica y más interesados en la interpretación de los hechos, podemos verla con menos animosidad. Hasta tal punto hemos retrocedido hacia la concepción historiográfica medieval, que a las naciones y civilizaciones las concebimos como surgiendo y cayendo en acatamiento a una ley que tiene poco que ver con los propósitos de los seres humanos que las integran, y quizá nos inclinamos a aceptar teorías que presentan las grandes mudanzas históricas como debidas a alguna dialéctica que opera de un modo objetivo, y que modela el proceso histórico dentro de una necesidad independiente de la voluntad del hombre. Esto nos acerca bastante a

los historiadores medievales, y si hemos de evitar los errores a que conduce el tipo de ideas que tuvieron, no será inútil estudiar la historiografía medieval para ver cómo la antitesis entre necesidad objetiva y voluntad subjetiva trajo el descuido en la exactitud histórica e hizo caer a los historiadores en una indolencia credulidad y en una ciega aceptación de las tradiciones. El historiador medieval tuvo todos los motivos para ser, en ese sentido, poco científico: nadie había descubierto entonces la manera de criticar las fuentes y de comprobar científicamente los hechos, porque en eso consistió la tarea historiográfica de los siglos que siguieron al fin de la Edad Media. Pero para nosotros, ahora que ese trabajo ha sido hecho, ya no hay excusa posible, y si volviéramos a la concepción medieval de la historia con todos sus errores, estaríamos ilustrando y precipitando esa ruina de la civilización que algunos historiadores, quizá prematuramente, ya proclamaban.

#### § 4. LOS HISTORIADORES DEL RENACIMIENTO

Al finalizar la Edad Media una de las tareas principales del pensamiento europeo fue imprimir una nueva orientación a los estudios históricos. Los grandes sistemas teológicos y filosóficos que habían proporcionado la base para la determinación del plano general apriorístico de la historia ya no eran de aceptación, y con el Renacimiento se volvió a la visión humanística de la historia fundada en los antiguos. La exactitud en la investigación tenía importancia, porque ya no se sintió que las acciones humanas fueran insignificantes frente al plan divino. Una vez más el pensamiento histórico puso al hombre en el centro de sus preocupaciones. Sin embargo, y a pesar del nuevo interés que despertaba la cultura greco-romana, la concepción renacentista del hombre era muy diferente a la que tenía esa cultura. Y cuando un escritor como Maquiavelo, a principios del siglo XVI, expresó sus ideas acerca de la historia en la forma de un comentario a los primeros diez libros de Tito Livio, en modo alguno se limitó a reproducir lo que Tito Livio pensaba de la historia. Para el historiador renacentista el hombre no era el que había dibujado la antigua filosofía, un hombre que controlaba sus actos y que labraba su destino con su intelecto, era un hombre a la manera de la concepción cristiana, una criatura de pasión e impulsos, y de esta suerte, la historia se convirtió en la historia de las pasiones humanas, consideradas como la manifestación necesaria de la naturaleza del hombre.

Los primeros resultados positivos de este nuevo movimiento consistieron en la limpia de cuanto en la historiografía medieval era fantástico y mal fundado. Se mostró, por ejemplo, por Juan

Bodino,<sup>2</sup> a mediados del siglo XVI, que la traza comúnmente aceptada que dividía la historia en los periodos de los Cuatro Imperios, no se fundaba en interpretaciones exactas de los hechos, sino en un plan arbitrario sacado del Libro de Daniel;<sup>3</sup> y fueron muchos los eruditos, la mayor parte de origen italiano, que se pusieron a la tarea de arruinar las leyendas acerca de sus propios orígenes. Polidoro Virgilio, por ejemplo, a principios del siglo XVI, acabó con el viejo cuento que atribuía a Bruto el Troyano la fundación de Bretaña, y sentó las bases para una historia crítica de Inglaterra.

Ya para los primeros años del siglo XVII, Bacon podía resumir la situación al dividir su mapa de los conocimientos en los tres grandes reinos de la poesía, la historia y la filosofía, presididos, respectivamente, por las tres facultades, la imaginación, la memoria y el entendimiento. Pero decir que la memoria preside sobre la historia es tanto como decir que la labor esencial de la historia es recordar y registrar el pasado en sus hechos verdaderos y tal como verdaderamente acontecieron. Lo que allí hizo Bacon no fue sino insistir en que la historia sea, ante todo, un interesarse en el pasado por el pasado mismo. Esto equivale a negar la pretensión del historiador a predecir el futuro, y al mismo tiempo niega la idea de que la función principal del historiador sea descubrir el plan divino que norma los hechos. Su interés debe estar en los hechos mismos.

Pero la posición de la historia así definida era precaria. Se había liberado de los errores del pensamiento medieval, pero todavía le faltaba encontrar su función propia. Tenía ya un programa bien definido: el redescubrimiento del pasado; pero carecía de métodos y principios para cumplir ese programa. En realidad, la definición baconiana de la historia como el reino de la memoria era un error, porque el pasado sólo pide investigación histórica en la medida en que no es o no puede ser recordado. Si el pasado pudiera recordarse íntegramente saldrían so-

<sup>2</sup> *Methodus ad faciliem historiarum cognitionem* (1566), cap. VII; "Confutatio eorum qui quatuor monarchias... statuunt".

<sup>3</sup> Ilustra bien las tendencias medievalistas del romanticismo de finales del siglo XVIII, a que ya aludí en el caso de Schiller, el hecho de que Hegel desentierre la vieja y refutada idea de los Cuatro Imperios en aquel pasaje acerca de la historia mundial que viene al final de su *Philosophie des Rechts*. El lector de Hegel, habituado a la inveterada costumbre que tiene ese autor de dividir todo en triadas, de acuerdo con el modelo de su dialéctica, se sorprende al encontrar que el esquema de la historia mundial contenido en el pasaje arriba citado aparece dividido en cuatro secciones, como sigue: "El Imperio Oriental, el Imperio Griego, el Imperio Romano y el Imperio Germánico". Dicho lector puede pensar que, por fin, los hechos han venido a dialéctica hegeliana. Lo cierto es, sin embargo, que no son los hechos los que han desbordado el plan dialéctico; es la recrudescencia de una forma medieval de dividir la historia.

brando los historiadores. Por eso, ya en la época de Bacon encontramos a un contemporáneo suyo, Camden,\* trabajando sobre la topografía y arqueología de Bretaña, dentro de la mejor tradición renacentista, y mostrando que la historia no recordada podía reconstruirse a base de datos, un tanto de la misma manera como, en esa época, los naturalistas ya empleaban datos para fundar sus teorías científicas. El problema de cómo puede el historiador suplir con su entendimiento las deficiencias de su memoria fue una cuestión que Bacon no llegó nunca a preguntarse.

##### § 5. DESCARTES

El aspecto constructivo del pensamiento del siglo XVII se centró en los problemas de las ciencias naturales, dejando a un lado los problemas históricos. Al igual que Bacon, Descartes distinguió entre poesía, historia y filosofía y añadió un cuarto término, la teología; pero de estas cuatro cosas, sólo a la filosofía, comprendida en sus tres grandes ramas: matemáticas, física y metafísica, aplicó su nuevo método, porque únicamente en este campo tenía la esperanza de alcanzar un conocimiento seguro e indubitable. La poesía, para Descartes, era más un don de la naturaleza que una disciplina; la teología dependía de la fe y de la revelación; la historia, por más interesante, más instructiva y más valiosa que fuera para la formación de una actitud práctica en la vida, no podía, sin embargo, aspirar a la verdad, porque los acontecimientos que relataba jamás acontecieron exactamente de la manera en que los relataba. De esta suerte, la reforma del conocimiento que Descartes se propuso instaurar y que de hecho instauró, no comprendía al pensamiento histórico, porque para él, estrictamente hablando, la historia no era en absoluto una rama del conocimiento.

Merece la pena examinar de cerca el párrafo que Descartes dedica a la historia en la primera parte del *Discurso del Método*:

Pero creía también que ya había dedicado bastante tiempo a las lenguas e incluso a la lectura de los libros antiguos y a sus historias y a sus fábulas. Pues es casi lo mismo conversar con gentes de otros siglos, que viajar. Bueno es saber algo de las costumbres de otros pueblos, para juzgar las del propio con mejor acierto, y no creer que todo lo que es contrario a nuestras modas es ridículo y opuesto a la razón, como suelen hacer los que no han visto nada. Pero el que emplea demasiado tiempo en viajar, acaba por tornarse extranjero en su propio

\* William Camden (1551-1623). La obra que lo hizo famoso, *Britannia*, fue publicada en latín por vez primera en 1586 y en 1607 salió la sexta edición corregida y aumentada por el autor. La primera traducción al inglés es de 1610; pero la mejor es la de Gough y Nichols, publicada en 1789. Segunda edición: 1806. [T.]

país; y al que estudia con demasiada curiosidad lo que se hacía en los siglos preteritos, ocúpsele de ordinario que permanece ignorante de lo que se practica en el presente. Además, las fábulas son causa de que imaginemos como posibles acontecimientos que no lo son; y aun las más fieles historias, supuesto que no cambian ni aumenten el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten por lo menos, casi siempre, las circunstancias más bajas y menos ilustres, por lo cual sucede que lo restante no aparece tal como es y que los que ajustan sus costumbres a los ejemplos que sacan de las historias, se exponen a caer en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas y a concebir desigunos, a que no alcanzan sus fuerzas.\*

Aquí Descartes hace cuatro afirmaciones que será bueno distinguir con claridad: 1) Evasión histórica, es decir, que el historiador es un viajero que de tanto vivir alejado de lo suyo se convierte en un extraño par. su propia época. 2) Pirronismo histórico, es decir, que los relatos históricos no son narraciones fidedignas del pasado. 3) Idea anti-utilitaria de la historia, es decir, que los relatos que no son fidedignos no pueden ayudarnos en la comprensión de lo que es realmente posible y, por lo tanto, que no nos sirven de guías para nuestros actos en el presente. 4) La historia provoca la creación de castillos en el aire, es decir, que los historiadores, aun en el mejor de los casos, desfiguran el pasado al presentarlo como algo más digno y espléndido de lo que fue en realidad.

1) Una manera de contestar la idea de que la historia es una evasión sería demostrar que el historiador solamente puede examinar auténticamente el pasado en la medida en que está firmemente enraizado en el presente. En otras palabras, que el historiador no debe saltar fuera de su propia época histórica, sino que debe ser, en todos sentidos, un hombre de su tiempo y ver al pasado según se ofrece desde ese punto de vista. Ésta es la réplica verdadera a la tesis cartesiana; pero para poderse aducir faltaba que la teoría del conocimiento hubiese avanzado más allá de los límites hasta donde la llevó Descartes. No fue sino en tiempo de Kant cuando los filósofos concibieron al conocimiento como dirigido hacia un objeto relativo al punto de vista personal del sujeto cognoscente. La "revolución copernicana" de Kant contenía implícitamente, aunque Kant no la desarrolló, una teoría acerca de cómo el conocimiento histórico no sólo es posible sin que el historiador abandone su punto de vista, sino que, precisamente, es posible porque no lo abandona.

2) Afirmar que los relatos históricos narran sucesos que no pudieran haber acontecido es tanto como afirmar que existe un criterio, distinto a los relatos que tenemos, para discernir lo

\* Traducción de Manuel G. Morrate. [T.]

que pudo haber acontecido. Descartes presagía aquí una actitud crítica auténtica de lo histórico que, de desarrollarse plenamente, sería la réplica a su propia objeción.

3) Los eruditos del Renacimiento, al revivir muchos elementos propios de la concepción greco-romana de la historia, revivieron la idea de que el valor de la historia era de orden pragmático, como enseñanza en el arte de la política y de la vida práctica. Semejante idea era inevitable mientras no hubiera una base teórica para la alternativa, es decir, para la creencia en que el valor de la historia es teórico y que consiste en el hallazgo de la verdad. Descartes tuvo sobrada razón para rechazar aquella idea, y en realidad anticipó la afirmación que hace Hegel en la introducción a su *Filosofía de la historia*, de que la lección práctica que contiene la historia es que nadie aprende nada de la historia. Pero Descartes no advirtió que la labor histórica de su tiempo, realizada por gente como Buchanan y Grocio, y mejor aun por hombres pertenecientes a la generación que despuntaba, como Tillemont y los eruditos bolandistas, era un trabajo inspirado por el amor a la verdad, y que la concepción pragmática que criticaba ya no tenía vigencia cuando escribía su *Discurso del método*.

4) Al afirmar que los relatos históricos contenían exageraciones que amplificaban la grandiosidad y esplendor del pasado, Descartes postulaba de hecho un criterio para, precisamente, poder criticar el contenido de esos relatos y extraer de ellos la verdad que ocultan o desfiguran. Si Descartes hubiera prolongado su pensamiento habría podido establecer un método o código de normas de la crítica histórica. De hecho, quien estableció aquella regla fue Vico a principios de la siguiente centuria. Pero Descartes no comprendió el valor de su observación, porque sus intereses intelectuales estaban orientados decididamente en la dirección de las matemáticas y de la física, y cuando fijó su atención en la historia incurrió en el equívoco de tomar lo que era una fértil sugerencia para el adelanto del método histórico por una demostración de que ese adelanto era imposible.

Es así, pues, cómo la situación de Descartes con respecto a la historia es curiosamente ambigua. Por lo que toca a las intenciones, su obra es un empeño en oscurecer con dudas el valor de la historia, cualquiera que fuese ese valor, porque Descartes quería desviar de la historia la atención de la gente y encauzarla hacia las ciencias exactas. En el siglo XIX la ciencia se desarrolló independientemente de la filosofía, porque los idealistas post-kantianos adoptaron una actitud cada vez más escéptica hacia ella, laguna que apenas hoy día comienza a llenarse. Entre ese extraño momento y el que hubo en el siglo XVII entre la historia y la filosofía hay un paralelo exacto: ambos obedecen a una causa paralela, es a saber: el escepticismo histórico de Descartes.

## § 6. LA HISTORIOGRAFÍA DE DESCARTES

En realidad, el escepticismo de Descartes no descorazonó a los historiadores. Por lo contrario, se comportaron más bien como si se tratase de un reto o de una invitación a trabajar por cuenta propia en busca de un método que les mostrara que la historia crítica no era posible, para después volver a la filosofía con un nuevo mundo de conocimientos entre las manos. Durante la segunda mitad del siglo XVII surgió una nueva escuela de pensamiento histórico que, pese a la paradoja de la designación, puede llamarse la historiografía cartesiana, un poco del mismo modo como el teatro clásico francés de esa misma época ha sido llamado escuela de la poesía cartesiana. La llamo historiografía cartesiana, porque, al igual que la filosofía cartesiana, estaba fundada en el escepticismo sistemático y en el reconocimiento pleno de ciertos principios críticos. El postulado principal de esa nueva escuela historiográfica consistía en que el testimonio de esa nueva escuela documentales, es decir, las fuentes escritas, no puede admitirse sin sujetarlo antes a un proceso crítico fundado en, por lo menos, tres reglas metódicas: 1) la regla cartesiana implícita de que ninguna autoridad debe inducirnos a creer lo que sabemos que no pudo haber pasado; 2) la regla de que es necesario confrontar y armonizar las distintas autoridades, y 3) la regla de que las autoridades documentales deben verificarse empleando testimonios no documentales. La tarea histórica así concebida todavía descansaba en textos escritos, o sea en lo que Bacon había llamado la memoria; pero los historiadores estaban aprendiendo a manejar sus fuentes con un espíritu profundamente crítico.

Como ejemplos de esta escuela ya cité a Tillemont y a los bolandistas. La *Historia de los emperadores romanos*\* fue el primer intento de escribir la historia de Roma a base del empuje sistemático en reconciliar las afirmaciones de distintas autoridades. Los bolandistas, una escuela de eruditos benedictinos,† se propusieron reescribir las vidas de los santos, empleando méto-

\* Sebastien Lenain de Tillemont (1637-1698). Su *Histoire des Empereurs* se publicó, los cuatro primeros volúmenes, entre los años 1690 a 1697 y los dos últimos, en 1701 y 1738. [T.J.]

† El autor parece haber incurrido en una confusión entre los bolandistas, asociación jesuítica inspirada por el trabajo histórico de J. van Bollandus (1596-1665), y la escuela benedictina fundada por J. Mabillon (1632-1707). La confusión es en cierto modo explicable si se considera la semejanza en los títulos de las dos grandes obras históricas producidas por ambas escuelas. La de los bolandistas se llama *Acta Sanctorum* (una colección de vidas de los santos distribuida según el día de la semana en cada mes) y la de los benedictinos se llama también *Acta Sanctorum*, sólo que se refiere únicamente a los santos de la Orden. [T.J.]

dos críticos para purgar los relatos de todo elemento milagroso exagerado, y de ese modo fueron los primeros que se enfrentaron a fondo con los problemas relativos a crítica de fuentes y los primeros en estudiar la manera en que se desarrollan las tradiciones. A este período de la historiografía y especialmente a los bolandistas debemos la idea de analizar las tradiciones, lo que permite comprender las deformaciones que sufren los hechos para llegar a nosotros, y de este modo se liberó la ciencia histórica del antiguo dilema entre admitir como cierta la tradición entera o rechazarla como falsa. Al mismo tiempo se iniciaron estudios de detalle acerca de las potencialidades de las monedas, de las inscripciones, de los fueros y de otros documentos no-literarios, como medios para verificar e ilustrar los relatos y descripciones de los historiadores. Fue precisamente en esta época cuando, por ejemplo, John Horsley de Morpeth en Northumberland hizo la primera colección sistemática de inscripciones romanas en Inglaterra, siguiendo los pasos de los eruditos italianos, franceses y alemanes.

Pero este movimiento apenas fue advertido por los filósofos. El único de primer rango que no permaneció indiferente fue Leibniz, quien aplicó los nuevos métodos de investigación histórica al estudio de la historia de la filosofía con resultados extraordinarios, y tanto, que podemos llamarlo el fundador moderno de esa disciplina. Leibniz, es cierto, no escribió por extenso sobre el asunto; pero toda su obra da testimonio de los conocimientos que tenía el autor acerca de la filosofía antigua y medieval, y es a él a quien debemos la idea de la filosofía como una tradición histórica continuada, donde los avances obedecen, no a la postulación de ideas nuevas y revolucionarias, sino conservando y desarrollando lo que él llamó la *philosophia perennis*, es decir, el conjunto de verdades permanentes e inmutables que siempre han sido conocidas. Es claro que en semejante concepto se subraya demasiado la permanencia y muy poco el cambio; se comprende la verdad filosófica demasiado como un depósito inmutable de verdades externa y eternamente conocidas, y muy poco como algo que siempre necesita ser re-creado por medio de un esfuerzo intelectual que trascienda el pasado; pero ésta es tan sólo una manera de decir que la concepción de la historia en Leibniz pertenece muy típicamente a una época en que todavía no se habían aclarado bien las relaciones entre lo permanente y lo mutable, entre las verdades de razón y las verdades de hecho. Leibniz indica un *rapprochement* entre las esferas entonces extrañadas de la filosofía y la historia; no significa todavía, sin embargo, un contacto efectivo entre ellas.

A pesar de esta fuerte inclinación historicista de Leibniz y a pesar de los luminosos trabajos de Spinoza, que le conceden el título de fundador de la crítica bíblica, la tendencia general de

la escuela cartesiana era marcadamente anti-histórica. Y fue precisamente esta circunstancia la que acarrió la ruina y el descrédito del cartesianismo. El nuevo y poderoso movimiento del pensar histórico que, por decirlo así, se desarrollaba a contracorriente de la filosofía cartesiana, era, por su existencia misma, una refutación de esa filosofía. Y cuando llegó el momento de atacar a fondo sus principios, las personas que emprendieron ese ataque eran, muy naturalmente, gente cuyos intereses estaban orientados hacia la historia. En seguida daré cuenta de dos de tales ataques.

### § 7. ANTI-CARTESIANISMO

#### 1) *Vico*

El primer ataque viene de Vico, que trabajaba en Nápoles a principios del siglo XVIII. El interés fundamental de la obra de Vico consiste en el hecho de que, ante todo, era un bien adiestrado y brillante historiador que se propuso la tarea de formular los principios del método histórico, de la misma manera como Bacon había formulado los relativos al método científico. En el curso de ese empeño, Vico se vio colocado frente a la filosofía cartesiana como algo que era motivo de polémica. No impugnó la validez del conocimiento matemático; pero sí impugnó, en cambio, la teoría cartesiana del conocimiento con su implicación de que ningún otro tipo de conocimiento era posible. Por lo tanto, Vico atacó el principio cartesiano que postulaba la idea clara y distinta como criterio de la verdad. Indicó que sólo se trataba, en realidad, de un criterio subjetivo o psicológico. El hecho de que yo piense mi idea como clara y distinta solamente prueba que creo en ella, pero no que sea verdad. Vico, al afirmar eso, está esencialmente de acuerdo con la idea de Hume de que creer no es sino percibir con especial vivacidad. Cualquiera que crea, dice Vico, por más falsa que sea, puede convencernos por su aparente auto-evidencia, y nada hay más fácil que pensar que nuestras creencias son de suyo evidentes, cuando en realidad sólo son ficciones sin fundamento, alcanzadas por argumentos sofisticados: una vez más, una coincidencia con Hume. Lo que necesitamos, afirma Vico, es un principio que nos permita distinguir lo que puede conocerse de aquello que no puede conocerse, es decir, una doctrina de los necesarios límites del conocer humano. Esta idea, ya se habrá advertido, pone a Vico en línea con Locke, cuyo empiricismo crítico ofrecería el punto de partida para el otro ataque principal contra el cartesianismo.

Vico encuentra el principio que busca en la doctrina de que *verum et factum convertuntur*, es decir, que la condición para que se pueda conocer algo con verdad, o sea, para que se le pue-

da entender y no solamente percibir, consiste en que el sujeto que conoce haya fabricado aquello que se conoce. Según este principio la naturaleza sólo es inteligible para Dios; pero las matemáticas son inteligibles para el hombre, porque los objetos del pensamiento matemático son ficciones o hipótesis construidas por el matemático. Todo ejemplo de pensar matemático comienza por un *fiat*: sea ABC un triángulo y sea  $AB = AC$ . Si el matemático puede tener un conocimiento verdadero del triángulo, es porque por ese acto de volición suya ha construido el triángulo; porque ése es su *factum*. Ahora bien, esto no es "idealismo" en el sentido usual del término: la existencia del triángulo no depende del conocimiento que se tenga de él; conocer las cosas no es crearlas; por lo contrario, nada puede ser conocido si antes no ha sido creado, y el problema de si una mente dada puede conocerlo depende del modo como ha sido creado.

Se sigue del principio *verum-factum* que la historia, que muy marcadamente es algo hecho por la mente humana, es algo especialmente propio para ser objeto del conocimiento humano. Vico considera el proceso histórico como un proceso por el cual los seres humanos construyen sistemas de lenguajes, costumbres, leyes, gobiernos, etc., o sea, que Vico piensa la historia como historia de la génesis y desarrollo de las sociedades humanas y de sus instituciones. Aquí tenemos por primera vez una idea completamente moderna acerca de lo que constituye la materia de la ciencia histórica. Ya no existe una antitesis entre las acciones aisladas del hombre y el plan divino que les comunica unidad, como acontece en la historiografía medieval. Mas, por otra parte, no hay indicación alguna de que el hombre primitivo (por quien Vico sentía un interés muy particular) haya previsto el desenlace de los desarrollos que iniciaba; el plan de la historia es un plan completamente humano, pero no pre-existe en la forma de una intencionalidad no realizada encaminada hacia su propia y gradual realización. El hombre no es un puro demiurgo que modela la sociedad humana a la manera del dios platónico que modela al mundo en conformidad a un modelo ideal; como Dios mismo, el hombre es un verdadero creador que trae a la existencia, tanto a la forma como a la materia en la común labor de su propio desarrollo histórico. El hombre crea de la nada aquello de que está constituida la sociedad humana, y por eso ese material es en todos sus detalles un *factum* humano, algo, pues, eminentemente cognoscible por la mente del hombre en cuanto tal.

En este pensamiento Vico nos ofrece los resultados de sus extensas y fructíferas investigaciones históricas en cuestiones tales como el derecho y el lenguaje. Ha descubierto que tales investigaciones son capaces de entregar un conocimiento tan indubitable como el conocimiento que Descartes había circunscrito a los resultados de las investigaciones matemáticas y físicas, y

expresa la manera como ha surgido este conocimiento diciendo que, de hecho, el historiador es capaz de reconstruir en su propia mente el proceso por medio del cual esas cosas han sido humanamente creadas en el pasado. Hay una especie de armonía pre-establecida entre la mente del historiador y el objeto que se propone estudiar; pero esta armonía pre-establecida, a diferencia de la postulada por Leibniz, no descansa en el milagro; descansa en la común naturaleza del hombre que vincula al historiador con los hombres cuyas obras examina.

Esta nueva actitud hacia la historia es profundamente anti-cartesiana, porque la estructura entera del sistema cartesiano está condicionada por un problema que no aparece en el mundo de lo histórico, el problema del escepticismo, el problema de la relación entre las ideas y las cosas. Descartes, iniciando sus investigaciones acerca del método de las ciencias naturales desde el punto de vista escéptico que predominaba entonces en Francia, tuvo que empezar asegurándose de que, en realidad, había un mundo de la materia. Para la historia, según la concebía Vico, ese problema no podía existir. El punto de vista escéptico, en efecto, es imposible. Para Vico, la historia no se ocupa del pasado en cuanto pasado; se ocupa, en primera instancia, con la estructura actual de la sociedad en que vivimos; con los modos y con las costumbres en que comulgamos con la gente que nos rodea, y para estudiar estas cosas no hace falta preguntar si realmente existen. La pregunta carece de sentido. Cuando Descartes contempla el fuego se pregunta si, además de su propia idea del fuego, hay un fuego real. Para Vico, cuando examina una cosa como el idioma italiano que se hablaba en su época, no puede surgir una pregunta como la de Descartes. La distinción, en efecto, entre la idea de una tal realidad histórica y la realidad misma no tendría sentido. El idioma italiano es exactamente lo que la gente que lo usa piensa que es. Para el historiador, el punto de vista humano es lo definitivo. Lo que Dios piense acerca del idioma italiano es una cuestión que no está obligado a plantearse y que, por otra parte, sabe que no puede contestar. La búsqueda de la cosa en sí es, para él, una inquisición tan sin sentido como inútil; y el propio Descartes casi reconoció esto cuando dijo<sup>4</sup> que en asuntos de moral su norma consistía en aceptar las leyes y las instituciones del país donde vivía, y en regir su conducta de acuerdo con las mejores opiniones que eran comúnmente recibidas por la gente que lo rodeaba, admitiendo, así, que el individuo no puede construir *a priori* esas cosas por sí mismo, sino que tiene que reconocerlas como hechos históricos de la sociedad en que vive. Ciertamente, Descartes adoptó esa norma de un modo provisional, con la esperanza de que algún día llegaría

a edificar su propio sistema moral sobre una base metafísica; pero es no menos cierto que ese día nunca llegó, como, dada la naturaleza de la cosa, nunca podía llegar. La esperanza de Descartes no es sino un ejemplo de la extremosa idea que se había hecho acerca de las posibilidades de la especulación *a priori*. La historia es un tipo de conocimiento en que las cuestiones acerca de las ideas y acerca de los hechos no son susceptibles de distinción, y la esencia de la filosofía cartesiana consiste, precisamente, en distinguir entre esos dos tipos de cuestiones.

La concepción que Vico tuvo de la historia, como una forma del conocimiento filosóficamente justificada, va acompañada de una concepción del conocimiento histórico susceptible de un amplio desarrollo. Contestada por el historiador la pregunta acerca de la posibilidad del conocimiento histórico en general, puede proceder a resolver ciertos problemas históricos hasta entonces insolubles. Esto se logra con la elaboración de un método histórico bien definido que exhiba las reglas que le sirven de principios. A Vico le interesaba particularmente lo que llamó la historia de los periodos remotos y oscuros, es decir, que le interesaba ampliar el conocimiento histórico, y a este respecto estableció ciertas normas metódicas.

Primero, sostenía que ciertos periodos de la historia mostraban un carácter general que informaba todos los detalles particulares, carácter que, por otra parte, reaparecía en otros periodos históricos, de suerte que dos periodos distintos podían tener las mismas características generales, de donde era posible deducir analógicamente el uno del otro. Ejemplificó las semejanzas generales entre el periodo homérico de la historia griega y la Edad Media europea, dándoles a ambas épocas el nombre genérico de periodos heroicos. Los rasgos comunes eran, por ejemplo, la existencia en una y otra de un gobierno de la aristocracia guerrera, de una economía agrícola, de una literatura de baladas, de una ética fundada en la idea de la hazaña personal y de la lealtad, y otras cosas por el estilo. Así, para saber más de lo que Homero nos dice acerca de la edad homérica, debemos estudiar la Edad Media para ver en seguida hasta qué punto lo que aprendemos es aplicable a la Grecia primitiva.

Segundo, demostró que esos periodos semejantes tendían a repetirse en un mismo orden. A cada periodo heroico sigue un periodo clásico, donde el pensamiento predomina sobre la imaginación, la prosa sobre la poesía, la industria sobre la agricultura, y una ética fundada en la paz sobre una ética fundada en la guerra. A su vez, al periodo clásico sigue una decadencia que es un estado de barbarie; pero una barbarie muy distinta a la barbarie heroica de la imaginación. Es la que Vico llama la barbarie de la reflexión, donde todavía predomina el pensamiento, pero un pensamiento exhausto de posibilidades creadoras que

<sup>4</sup> *Discurso del método*, parte III.

sólo elabora un espeso tejido de pedantescas y artificiosas distinciones que nada significan. A veces Vico formula el ciclo histórico de la siguiente manera: primero el principio dirigente de la historia es la fuerza bruta; sigue la fuerza valerosa o heroica; viene después la justicia valerosa; después la originalidad deslumbrante, en seguida la reflexión constructiva y, por último, una especie de opulencia manirrota y despilfarradora que destruye cuanto ha sido edificado. Vico, sin embargo, comprende muy bien que semejante ciclo contiene una formulación demasiado rígida y que es preciso admitir la posibilidad de innumerables excepciones.

Tercero, el movimiento cíclico de la historia no es una pura rotación de fases iguales; el movimiento es en espiral y no en círculo: la historia jamás se repite, sino que el retorno a cada nueva fase se reviste de formas distintas de las precedentes. De esta suerte, por ejemplo, la barbarie de la Edad Media se diferencia de la barbarie pagana de la edad homérica por todo aquello que la convierte en una forma de expresión de la mentalidad cristiana. A esta razón se debe, es decir, a que la historia constantemente crea novedades, que la ley cíclica no permitiera predecir el futuro, rasgo que separa a Vico de la antigua idea greco-romana que vela en la historia un movimiento circular (así, por ejemplo, Platón, Polibio y ciertos historiadores renacentistas como Maquiavelo y Campanella), y que, en cambio, lo sitúa dentro del principio, cuya importancia fundamental ya he subrayado, de que el verdadero historiador nunca profetiza.

Sentadas esas reglas metodológicas, Vico procede a enumerar ciertos prejuicios contra los cuales el historiador debe estar siempre en guardia; algo así como los "ídolos" del *Novum Organum* de Bacon. Cinco son las fuentes de error que discierne Vico: 1. Tener una idea desorbitada acerca de la magnificencia de la antigüedad, es decir, el prejuicio que consiste en exagerar la riqueza, el poder, la grandiosidad, etc., del período estudiado por el historiador. El principio que aquí enuncia Vico en forma negativa es el principio de que el interés verdadero de un período del pasado no estriba en el valor intrínseco de sus realizaciones consideradas aisladamente, sino en la relación que guarda dicho período dentro del conjunto del discurso histórico. Se trata, por otra parte, de un prejuicio muy frecuente. Me he dado cuenta, por ejemplo, de que los interesados en la civilización romana de las provincias están mal dispuestos a admitir (como lo he demostrado con pruebas arqueológicas) que el Londres romano sólo tenía aproximadamente de 10 mil a 15 mil habitantes. Les sólo tenía aproximadamente de 50 mil a 100 mil, porque se han gustaría que hubiera tenido de 50 mil a 100 mil, porque se han formado opiniones magníficas acerca de la antigüedad.

2. La vanagloria nacional. Toda nación tiene el prejuicio, tratándose de su propio pasado, de presentarlo a la luz más favo-

table. Las historias de Inglaterra escritas por ingleses para lectores ingleses no detallan los fracasos militares de Inglaterra, y así en lo demás.

3. La vanagloria de los doctos. Esto, según lo interpreta Vico, da lugar a un prejuicio particular del historiador, que consiste en la suposición por parte suya de que la gente de quienes trata se parecen a él en lo erudito y docto y, en general, en creer que se trata de gente de tipo reflexivo. La mente académica imagina que las personas por quienes se interesa debieron ser también personas académicas. Pero en realidad, así pensaba Vico, los hombres de más eficacia histórica han sido los de mentalidad menos académica. La combinación de un intelecto reflexivo con la grandeza histórica es muy rara. El patrón de valores que rige la vida personal del historiador es muy distinto al patrón que rige las vidas de los personajes de quienes escribe.

4. La falacia de las fuentes, o sea lo que Vico llama la sucesión escolástica de las naciones. Este error consiste en creer que cuando dos naciones tienen una idea o una institución semejante, se debe pensar que la una lo aprendió de la otra. Vico muestra que esa manera de ver implica la negación del poder creador original de la mente humana, la cual puede muy bien redescubrir ideas por sí sola, sin necesidad de tener que aprenderlas de alguien. Le sobra razón a Vico cuando previene a los historiadores contra el peligro de aquel error. De hecho, además, aun en los casos en que es un hecho que una nación ha sido maestra de otra, como China del Japón, Grecia de Roma, Roma de Galla, y así sucesivamente, la nación enseñada invariablemente aprende, no lo que la maestra tiene que enseñar, sino tan sólo las lecciones para las cuales ha sido preparada por su propio y previo desarrollo histórico.

5. Por último, existe el prejuicio de suponer que los antiguos estaban mejor informados que nosotros acerca de los tiempos que les están más cercanos. En realidad, para citar un ejemplo que no es de Vico, los eruditos de la época del rey Alfredo sabían mucho menos de lo que nosotros sabemos acerca de los orígenes anglosajones. La amonestación de Vico contra este prejuicio es de gran importancia, porque, desarrollada por su lado positivo, se convierte en el principio de que el conocimiento del historiador no depende de la continuidad de una tradición, sino que le es dable, por métodos científicos, reconstruir la imagen de una época pasada que no ha sacado de tradición alguna. Tenemos aquí el rechazo explícito de la idea que hace depender a la historia de lo que Bacon llamó memoria, o en otras palabras, de las afirmaciones de las autoridades.

Pero Vico no se conforma con amonestaciones negativas; se alarga a proponer ciertos métodos que permiten al historiador trascender los límites marcados por las puras afirmaciones de las

autoridades. Cuanto a este respecto nos dice Vico son hoy día lugares comunes para el historiador; pero no olvidemos que en su época se trata de indicaciones revolucionarias.

1. Muestra la manera de aprovechar la filología para iluminar la historia. Las etimologías revelan el tipo de vida de un pueblo en el momento en que su idioma se estaba creando. El historiador tiene por meta la reconstrucción de la vida mental, las ideas, del pueblo que estudia; mas, entonces, el repertorio de las palabras de ese pueblo indica cuál era el repertorio de sus ideas; y la manera en que usa metafóricamente una palabra vieja con un nuevo sentido a fin de expresar una idea nueva, indica cuál era el repertorio de sus ideas antes de que surgiera la nueva idea. De esta suerte, por ejemplo, las palabras latinas *intelligere* y *disserere* muestran cómo, cuando los romanos necesitaron palabras para significar entender y discutir, tomaron prestadas del vocabulario agrícola las palabras que significan esplugar y sembrar.

2. Vico hace el mismo uso de la mitología. Los dioses de las religiones primitivas representan una manera semipoiética de expresar la estructura social del pueblo que los inventó. De esta suerte, Vico leyó en la mitología greco-romana una representación de la vida doméstica, económica y política de los antiguos. Esos mitos eran el modo en que una mente primitiva e imaginativa se expresó a sí misma lo que una mente más reflexiva habría afirmado en códigos legales y éticos.

3. Postula Vico un nuevo método (novedad que a nosotros nos parecerá bien extraña) en la utilización de las tradiciones. Deben, dice, aceptarse, no como literalmente ciertas, sino como el confuso recuerdo de hechos que han sido deformados a través de un medio ambiente cuyo índice de refracción podemos determinar hasta cierto punto. Todas las tradiciones son verdaderas; pero ninguna significa lo que dice. Para descubrir su sentido, pues, es preciso averiguar qué tipo de gente las inventó y qué cosa podría significar ese tipo de gente al decir ese tipo de cosas.

4. A fin de dar con la clave de esa reinterpretación es necesario recordar que en cierto estado de su desarrollo la mente tiende a crear el mismo tipo de productos. Los salvajes, en todo tiempo y en todo lugar, son mentalmente salvajes. De aquí que si estudiamos los salvajes modernos podremos saber cómo eran los salvajes antiguos, y de ese modo averiguaremos la manera de interpretar los mitos y las leyendas salvajes que ocultamente contienen los hechos de la historia antigua más remota. Los niños son, en cierto sentido, salvajes, por eso los cuentos de hadas de los niños también pueden servir para el mismo fin. Los campesinos modernos son personas imaginativas y poco reflexivas; sus ideas, pues, arrojan luz sobre las ideas de las sociedades primitivas; y así pueden citarse otros ejemplos.

En suma, Vico logró dos cosas. Primero, aprovechó plena-

mente los adelantos de metodología crítica alcanzados por los historiadores de finales del siglo XVII, y no conformándose con eso, dio un paso más, demostrando que el pensamiento histórico puede ser, además de crítico, un pensamiento constructivo, puesto que Vico supo liberarlo de su dependencia respecto a las autoridades documentales y convertirlo de ese modo en un conocimiento verdaderamente original y autónomo, capaz de alcanzar, por medio del análisis científico de los datos, verdades completamente olvidadas. Segundo, desarrolló los principios filosóficos implícitos en su labor histórica, hasta el punto de hacer posible el contra-ataque a la filosofía científica y metafísica del cartesianismo, exigiendo una fundamentación más amplia para la teoría del conocimiento, y criticando la estrechez y abstracción de la doctrina que entonces predominaba. En realidad, Vico se adelantó demasiado a su época para que su pensamiento pudiera influir perceptiblemente de un modo inmediato. El mérito extraordinario de su obra no fue reconocido sino cuando, dos generaciones más tarde, el pensamiento alemán había alcanzado por cuenta propia, gracias al espléndido florecimiento de los estudios históricos en Alemania a finales del siglo XVII, una situación semejante a aquella de donde partió Vico. Cuando aconteció eso, los escritores alemanes lo redescubrieron, concediéndole un gran valor a su obra, y de esta suerte ejemplificaron la propia doctrina de Vico, de que las ideas no se propagan por "difusión", como los artículos comerciales, sino por el descubrimiento independiente que cada nación hace de aquello que necesita en cualquier etapa de su propio desarrollo.

## § 8. ANTI-CARTESIANISMO

### II) Locke, Berkeley y Hume

El segundo ataque al cartesianismo, y seguramente el más eficaz por lo que toca a las consecuencias históricas, fue el lanzado por la escuela de Locke, cuya culminación es Hume. En un principio, el empiricismo de esa escuela, aunque ya en consciente oposición a Descartes, no había cobrado conciencia de su relación con el problema del pensamiento histórico. Pero a medida que se desarrolló fue posible advertir que los postulados por los que pugnaba podían ponerse al servicio de la historia, así sólo fuera en un sentido negativo, es decir, con el fin de arruinar el cartesianismo que había borrado a la historia del mapa de los conocimientos. Ni Locke ni Berkeley dan muestras en sus escritos filosóficos de que los problemas del pensamiento histórico les hayan preocupado. (No debe olvidarse, sin embargo, que si Locke llamó a su propio método el "método histórico llano"

es porque no era del todo ajeno a la relación entre su propio anti-cartesianismo y el estudio de la historia. En su *Ensayo*, Introducción, § 2, explica que por ese método pretende "dar razón de los modos por donde nuestro entendimiento llega a alcanzar esas nociones que tenemos de las cosas". Locke, por lo tanto, trata nuestras "nociones de las cosas" de un modo exactamente igual a como Vico trata las maneras y costumbres; en ambos casos se descarta el problema cartesiano acerca de la relación entre las ideas y las cosas como problema inexistente.) Pero lo cierto es que la avidez con que adoptaron la filosofía de Locke los hombres de la Ilustración en Francia, Voltaire y los enciclopedistas, cuyos intereses se orientaban decididamente hacia la historia, muestra que esa filosofía podía esgrimirse como un arma a favor del pensamiento histórico, primero en la defensiva y más tarde en el contra-ataque hacia la tradición cartesiana. Y en efecto, la rebelión contra el cartesianismo es el rasgo capital negativo del pensamiento francés en el siglo XVIII; sus principales rasgos positivos son, en cambio, primero el tono cada vez más marcadamente historicista y segundo, la adopción de un tipo de filosofía lockiana, y es obvio que entre estos tres rasgos hay mutua interdependencia.

Es fácil enumerar los puritos esenciales de la filosofía de Locke: Claramente se advertirá que en cada uno hay, por el lado negativo, anti-cartesianismo y, por el lado positivo, un avance hacia la reorientación de la filosofía en dirección de la historia.

1. Rechazo de la concepción de las ideas innatas e insistencia sobre el hecho de que el conocimiento procede de la experiencia. La concepción de ideas innatas es una concepción anti-histórica. En efecto, si todo conocimiento consiste en la explicitación de nuestras ideas innatas, y si todas esas ideas están presentes como potencialidades en toda mente humana, se sigue que todo posible conocimiento puede producirse teóricamente de nuevo por todo ente humano por sí solo sin ayuda de nadie, y no hay, por lo tanto, necesidad alguna de esa elaboración común del conjunto de los conocimientos que es la tarea privativa de la historia. Por otra parte, si todo conocimiento se funda en la experiencia, se trata de un producto histórico: la verdad, según ya lo había advertido Bacon,<sup>5</sup> es hija del tiempo; el conocimiento de más quietas es el fruto de la experiencia más madura y rica. Es así, pues, como en el libro primero del *Ensayo* de Locke encontramos ya implícita una visión histórica del conocimiento.

2. Negación de todo argumento cuyo objeto sea tender un puente entre las ideas y las cosas. Tal negación se funda en la doctrina de que el conocimiento se ocupa, no con una reali-

dad diferente de nuestras ideas, sino con el acuerdo o desacuerdo de nuestras ideas mismas. Esta doctrina aplicada a la ciencia física es obviamente paradójica, porque en esa ciencia pretendemos el conocimiento de algo irreducible a ideas; pero aplicada a nuestro conocimiento histórico de las instituciones humanas, como la ética, los idiomas, el derecho y la política, no sólo no es paradójica, sino que es, según ya vimos, la manera más natural de considerar esas cosas.

3. Negación de que haya ideas abstractas e insistencia en que todas las ideas son concretas. Este postulado, que Berkeley mostró estar implícito en Locke, es paradójico si se aplica a las matemáticas y a la física; pero, una vez más, es obviamente la manera natural de pensar acerca de la historia, donde el conocimiento consiste, no en generalizaciones abstractas, sino en ideas concretas.

4. La idea de que el conocimiento humano necesariamente se queda corto respecto a la verdad y a la certeza absolutas, pero que es capaz de alcanzar (según textualmente dice Locke) el grado de certidumbre requerido por nuestra condición, o (como dice Hume) que la razón es ineficaz para dispersar las nubes de la duda, pero que por sí sola la Naturaleza (nuestra naturaleza humana) basta para ese fin y nos impone en la vida práctica una necesidad absoluta de vivir, de hablar y de comportarnos como la demás gente. Esta idea no puede ser muy grata a un cartesiano cuya mirada está fija en los problemas matemáticos y físicos; pero ofrece una base sólida al conocimiento histórico, el cual, de manera precisa, se ocupa con lo que John Locke llama nuestra condición, es decir, el estado real de los asuntos humanos, o sea la manera en que viven, hablan y se comportan los hombres.

Acontece, pues, que la escuela inglesa reorientó a la filosofía hacia lo histórico, aunque en términos generales no fue muy consciente de ello. De todos modos es claro que Hume advirtió esa circunstancia mejor que sus predecesores. Alguna significación, en efecto, debe tener el hecho de que un pensador tan resuelto y profundo haya abandonado los estudios filosóficos en favor de los históricos, cuando tenía aproximadamente treinta y cinco años. Y si a la luz de los intereses que más tarde lo ocuparon, consideramos su obra filosófica en busca de alusiones a la historia, encontramos algunas, no muchas, pero suficientes para mostrar que desde entonces Hume se interesaba por la historia, que pensaba en ella de un modo filosófico y que sentía una extraña seguridad en que sus propias teorías filosóficas podrían explicar los problemas que suscitaban.

Quiero examinar dos de esas alusiones. En la primera vemos que Hume aplica los principios de su filosofía al caso particular del conocimiento histórico concebido dentro del espíritu de la

<sup>5</sup> *Novum Organum*, lib. I, § lxxxiv, citando a Avlio Celio, *Noctes Atticas*, xii, 11.

metodología elaborada por los eruditos de finales del siglo XVII. He aquí el primer texto.

Creemos que César fue asesinado en el palacio senatorial en los idus de marzo, porque este hecho ha sido establecido por el testimonio unánime de los historiadores, quienes concuerdan en asignarle al acontecimiento esa fecha y ese lugar. Tenemos aquí presentes, ya a nuestra memoria, ya a los sentidos, unos ciertos caracteres y letras, caracteres de los cuales también recordamos haber sido empleados como signos de ciertas ideas; y estas ideas, o bien estuvieron en la mente de quienes presenciaron inmediatamente aquel acontecimiento y recibieron las ideas directamente de su existencia, o bien proceden del testimonio de otros, y sucesivamente de otros testimonios, por una sucesión patente, hasta que llegamos a quienes fueron testigos de vista y espectadores del acontecimiento. Es obvio que toda esta cadena argumentativa o trabazón de causas y efectos está fundada primero en aquellos caracteres o letras, que se ven o se recuerdan, y que sin la autoridad, ya de la memoria, ya de los sentidos, todo nuestro razonamiento sería quimérico y carente de base.<sup>6</sup>

Aquí los datos se le dan al historiador por percepción directa: son lo que Hume llama impresiones; el historiador tiene frente a sí unos documentos, y la cuestión consiste en saber por qué esas impresiones lo constriñen a creer que César fue asesinado en una cierta fecha y en un cierto lugar. La contestación de Hume es fácil, consiste en que la asociación de esas señales visibles con ciertas ideas es una cuestión de hecho, garantizada por nuestra memoria. Puesto que la asociación es constante, creemos que quienes primitivamente escribieron esas palabras significaron con ellas o que nosotros mismos significáramos, y de esta suerte creemos, suponiendo su veracidad, que ellos creyeron lo que dijeron, es decir, que en realidad presenciaron, en la fecha y en el lugar que dicen, el asesinato de César. Esta solución al problema histórico es bastante satisfactoria, según tal problema se ofrecía a un historiador de principios del siglo XVIII, quien podía darse por satisfecho mostrando que el conocimiento histórico era un sistema de creencias razonables fundadas en la autoridad de los testimonios. Y si el filósofo podía demostrar además, como lo hizo Hume, que todos los otros conocimientos no eran sino sistemas de creencias razonables, la pretensión de la historia a ser incluida en el mapa de los conocimientos quedaba plenamente justificada.

En segundo lugar, Hume sabía muy bien que el pensamiento filosófico de su época había tachado de dudosa la validez del conocimiento histórico. Por esta razón Hume se empeña en refutar el argumento que habitualmente se empleaba en ese sentido; pero especialmente tuvo interés en ello, porque podía parecer

<sup>6</sup> *Treatise of Human Nature*, lib. I, parte III, § 4.

(Hume piensa que injustificadamente) que tal argumento encontrara apoyo en su propia filosofía. Dice:

Es evidente que no hay ningún hecho de la historia antigua del que podamos estar seguros, si no es a través de una infinidad de causas y efectos, y a través de una cadena argumentativa de extensión casi inmensurable. Antes que el conocimiento del suceso pueda llegar al primer historiador, es preciso que haya pasado por muchas bocas; y después de haber sido consignado por escrito, cada copia nueva es un nuevo objeto, de cuya conexión con el anterior solamente se sabe por experiencia y observación. Del anterior razonamiento, entonces, quizá pueda concluirse que se ha perdido la prueba de toda la historia antigua, puesto que la cadena de causas aumenta y se extiende aun más.

Pero Hume continúa para mostrar que semejante conclusión es contraria al sentido común: la prueba de la historia antigua no se pierde por la pura extensión de la cadena de causas. Hume piensa, en efecto, que

aunque los eslabones son innumerables... se trata, sin embargo, de eslabones que son todos de la misma clase, y que dependen de la fidelidad de los impresores y copistas... No hay variación en los pasos. Conociendo a uno, conocemos a todos, y después de haber dado uno, ya no podemos tener escrupulo respecto a los restantes.<sup>7</sup>

Vemos, pues, que ya por los veintitantos años, cuando escribió el *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume había reflexionado acerca de los problemas del pensamiento histórico; había decidido que las objeciones cartesianas contra ese tipo de conocimiento no tenían validez, y había llegado a elaborar un sistema filosófico que, en su opinión, refutaba esas objeciones y situaba a la historia en igualdad de certidumbre con cualquiera otra ciencia. No me atrevería a tanto como llamar a la filosofía de Hume una defensa explícita del pensamiento histórico; pero no cabe duda que esa fue una de las cosas que implícitamente se propuso, y me parece que si cuando Hume concluyó su obra filosófica se preguntó por lo que en ella había logrado, bien pudo decir con justicia que, por lo menos, demostró, entre otras cosas, que la historia era un tipo de conocimiento legítimo y válido; en realidad más legítimo que casi todos los otros, porque no promete más de lo que puede alcanzar y no depende de ninguna hipótesis metafísica problemática. Dentro del general escepticismo en que desembocó el pensamiento de Hume, las ciencias que más padecieron fueron aquellas cuyas pretensiones eran más dogmáticas y absolutas; el torbellino de su crítica filosófica, que redujo todo conocimiento a la categoría de una pura creencia natural y razonable, no afectó a la historia, puesto que era el

<sup>7</sup> *Ibid.*, § 13.

único tipo de pensamiento que podía conformarse con semejante reducción. Con todo y todo, lo cierto es que Hume no advirtió plenamente el alcance de su filosofía respecto a la historia; y en cuanto historiador, al igual que los otros de la Ilustración, no llegó a concebir científicamente la historia, por impedimento de una visión sustancialista de la naturaleza humana que, en realidad, estaba en contradicción con sus principios filosóficos.

### § 9. LA ILUSTRACIÓN

Hume, por su obra como historiador, y su contemporáneo un poco mayor, Voltaire, encabezan una escuela nueva de pensamiento histórico. La obra de estos dos escritores, junto con la de sus seguidores, puede designarse como la historiografía de la Ilustración. Por Ilustración, *Aufklärung*, quiere significarse ese empeño, tan característico de los principios del siglo XVIII, de secularizar todos los aspectos de la vida y del pensamiento humano. Se trata de una revolución, no sólo contra el poder de la religión constituida, sino contra la religión en cuanto tal. Voltaire se consideraba el jefe de una cruzada contra el Cristianismo, que combatía bajo la divisa *Ecrasez l'infâme*, significando por *l'infâme* a la superstición, o sea a la religión considerada como una función de cuanto era atrasado y bárbaro en la vida humana. La teoría filosófica en que se sustentaba ese movimiento consistía en pensar que ciertas formas de la actividad mental eran formas primitivas condenadas a la ruina al llegar la mente a su madurez. Vico pensaba que la poesía es la manera natural que tiene para expresarse la mente salvaje o infantil; la poesía más sublime, cree Vico, es la poesía de las edades bárbaras o heroicas, la poesía de Homero o de Dante; pero a medida que el hombre se desarrolla, la razón prevalece sobre la imaginación y lo pasional, y la poesía queda desplazada por la prosa. Como etapa intermedia entre la manera poética o puramente imaginativa que la experiencia tiene de presentarse a sí misma, y la manera prosaica o puramente racional, Vico situó una tercera manera, o sea la mítica o semi-imaginativa. Esta etapa intermedia del desarrollo histórico se caracteriza porque interpreta la totalidad de la experiencia desde el punto de vista religioso. De esta suerte, Vico piensa que el arte, la religión y la filosofía son tres modos distintos que tiene la mente humana para expresar o formular ante sí misma la totalidad de su experiencia. Estos tres modos no pueden convivir en paz, el uno junto al otro; están en una relación de sucesión dialéctica en un orden definido, de donde se sigue que la actitud religiosa ante la vida está condenada a ser superada por una actitud racional o filosófica. Ni Voltaire, ni Hume llegaron a formular conscientemente

una teoría semejante a la que acabamos de enunciar. Parece probable que si hubieran tenido noticia de ella la habrían adoptado, identificándose a sí mismos y a sus colegas con el agente que ya estaba en vías de poner fin a la era religiosa de la historia para inaugurar la era no-religiosa o racional. De hecho, sin embargo, la actitud polémica que adoptaron respecto a la religión era demasiado violenta y unilateral para que una tal teoría viniera en su ayuda, puesto que concedía a la religión un lugar en la historia. Para ellos la religión era algo carente de todo valor positivo; era un puro error debido a la hipocresía interesada y sin escrúpulos de un tipo de hombres llamados sacerdotes, quienes, así parece que pensaban, la inventaron como instrumento para dominar a las mayorías. Para Hume, Voltaire y sus amigos, las palabras religión, sacerdote, Edad Media, barbarie y otras por el estilo, no eran designaciones con un sentido histórico, filosófico o sociológico, como para Vico; eran simplemente palabras de injuria que tenían un sentido emocional, mas no un sentido conceptual. Tan pronto como un término como el de "religión" o el de "barbarie" adquiere un sentido conceptual, la cosa mentada por él tiene que ser considerada como algo que desempeña una función positiva en la historia y, por lo tanto, no se trata de un puro error o mal, sino de una cosa dotada de valor propio dentro de su propio lugar. Una perspectiva verdaderamente histórica consiste en ver que todo en la historia tiene su propia razón de ser y que todo existe en beneficio de los hombres cuyas mentes han creado comúnmente esa historia. Pensar que una etapa dada de la historia es completamente irracional, equivale a considerar la historia, no como historiador, sino como un panfletista, o sea, un escritor polémico de ocasión. De tal suerte, la perspectiva histórica de la Ilustración no era auténticamente histórica; en sus propósitos capitales era polémica y anti-histórica.

Tal es la razón que explica por qué escritores como Voltaire y como Hume contribuyeron tan escasamente en la tarea de perfeccionar los métodos de la investigación histórica. Simplemente adoptaron los métodos de la generación anterior, elaborados por gente como Mabillon, Tillemont y los bolandistas, y aun en el empleo de esos métodos no se ciñeron a un espíritu verdaderamente científico. Su interés en la historia por la historia misma no era bastante para hacerlos perseverar en la tarea de reconstruir los sucesos de las edades antiguas. Voltaire declaró abiertamente que no era posible alcanzar un conocimiento histórico seguro respecto a los acontecimientos anteriores al final del siglo XV, y la *Historia de Inglaterra* de Hume es una obra muy superficial, hasta que llega a esa misma época, la época de los Tudor. La verdadera causa de la limitación de sus intereses a la época moderna consiste en que, dada su estrecha concepción de lo racional, no podían sentir simpatía (por lo tanto

carecían de penetración) hacia lo que para ellos eran periodos irracionales de la historia. Su interés sólo comenzaba a despertar cuando la historia comenzaba a ser la historia de un espíritu moderno semejante al suyo, es decir, un espíritu científico. En términos económicos ese espíritu se traduce en espíritu de industria y comercio modernos, y en términos políticos, en espíritu de despotismo ilustrado. Carecían de toda idea de las instituciones como creación del espíritu de un pueblo a lo largo de su desarrollo histórico; las concebían, en cambio, como invenciones, es decir, como ardidés de unos hombres ingeniosos, impuestos por ellos sobre las masas. Su idea de que la religión era un artificio del gremio sacerdotal no era sino la aplicación de ese principio general, el único que aceptaban, a un caso particular histórico en que tal aplicación no podía hacerse.

La Ilustración en su sentido más estrecho, es decir, como un movimiento esencialmente polémico y negativo, una cruzada contra la religión, jamás pudo elevarse más allá de su origen, y Voltaire fue siempre su mejor y más característico vocero. Pero pudo desarrollarse en varias direcciones sin perder su carácter original. Fundada como estaba la Ilustración en la idea de que la vida humana es y ha sido siempre, en lo general, un menester ciego e irracional, si bien capaz de convertirse en algo racional, contenía en sí el germen de dos desarrollos inmediatos, a saber: uno de mirada hacia atrás o más estrictamente histórico, que mostraría al pasado histórico como el resultado del juego de fuerzas irracionales; el otro de mirada hacia adelante o más estrictamente práctico o político, que predecía e intentaba realizar una edad de oro donde se establecería el reino de la razón.

a) Como ejemplos de la primera tendencia podemos citar a Montesquieu y a Gibbon. Montesquieu tuvo el mérito de hacer tema de las diferencias entre las distintas naciones y culturas; pero no comprendió el rasgo esencial de tales diferencias. En lugar de explicar su historia con referencia a la razón humana, quiso explicarla como debida a diferencias del clima y de la geografía. En otras palabras, al hombre se le considera como parte de la naturaleza, y la explicación de los acontecimientos históricos se busca en el orden de los hechos naturales. Esta manera de concebir la historia la convierte en una especie de historia natural del hombre, en una antropología, donde las instituciones ya no aparecen como creaciones libres de la razón humana realizadas a lo largo de su desarrollo, sino como efectos obligados de causas naturales. Y de hecho Montesquieu concibió la vida humana como un reflejo de las condiciones de clima y geografía, no distinta a la vida vegetal, lo cual implica que las mudanzas históricas no son sino los modos en que una cosa única e inmutable, la naturaleza del hombre, reacciona ante diversos estímulos. Seméjante modo de mal entender la naturaleza humana y el obrar humano

es la falla de cualquier teoría que, como la de Montesquieu, intenta explicar los rasgos de una civilización por medio de hechos geográficos. Sin duda existe una relación entrañable entre una cultura y su ambiente natural; pero lo que determina su índole no son los hechos de ese ambiente, sino lo que el hombre logra sacar de ellos, y esto depende del tipo de hombre que sea. Como historiador, Montesquieu carecía de sentido crítico; pero su insistencia en las relaciones que hay entre el hombre y su ambiente (aunque entendió mal dichas relaciones) y en los factores económicos, que a su parecer están por debajo de las instituciones políticas, fue algo, no sólo importante en sí, sino importante para el desarrollo futuro del pensamiento histórico.

Gibbon, un historiador típico de la Ilustración, estaba de acuerdo con esa manera de pensar hasta el grado de que, para él, la historia podía ser todo menos una prueba de la sabiduría humana. Pero en lugar de encontrar su principio positivo en las leyes de la naturaleza que, por decirlo así, sustituyen en la doctrina de Montesquieu a la sabiduría del hombre y crean para él las organizaciones sociales que<sup>no</sup> podría crear por cuenta propia, Gibbon localiza la energía motivadora de la historia en la irracionalidad misma del hombre, de tal suerte que su relato histórico exhibe lo que él llama el triunfo de la barbarie y de la religión. Pero es claro que para que pueda haber tal triunfo es preciso que previamente exista algo sobre lo cual triunfa esa irracionalidad, y por eso Gibbon inicia su relato en una edad de oro en que la razón presidía sobre un mundo dichoso, la edad del periodo antonino. Seméjante concepción de una edad de oro en el pasado le concede a Gibbon un lugar peculiar entre los historiadores de la Ilustración, y lo asimila, por una parte, con sus predecesores, los humanistas del Renacimiento y, por otra, con sus sucesores, los románticos de finales del siglo XVIII.

b) En su aspecto futurista, que postulaba una edad de oro que pronto habría de instaurarse, la Ilustración encuentra un representante en Condorcet, cuyo *Esquisse d'un tableau des progrès de l'esprit humain*, escrito durante la Revolución Francesa mientras estaba en prisión esperando la ejecución de la pena capital, promete un futuro utópico, donde ya no habrá tiranos y esclavos, ni sacerdotes y engañados, y donde la gente se comportará de un modo racional en el gozo de la vida y de la libertad, y en la busca de la dicha.

De los ejemplos que hemos dado, resultará claro que la historiografía de la Ilustración es apocalíptica en grado extremo, como, en efecto, lo indica la palabra misma de "Ilustración". Para estos escritores la cuestión central de la historia es el despertar del espíritu científico moderno. Antes, todo era superstición y tinieblas, error e impostura, y de esto no puede haber historia, no

solamente porque es asunto que no merece estudiarse, sino porque no hay en ello un desarrollo racional o necesario: su historia no es sino el relato debido a algún idiota, lleno de ruido y de furor, pero que nada significa.

De esta suerte, estos escritores de la Ilustración carecían de todo concepto acerca de los orígenes o de los procesos históricos que les explicara el que para ellos era el hecho fundamental de la historia, a saber, la génesis del espíritu científico moderno. La razón pura no puede brotar de la pura irracionalidad, no puede haber un desarrollo que vincule la una a la otra. Para la Ilustración, pues, el amanecer del espíritu científico era un puro milagro, un acontecimiento que ni había sido preparado en el curso anterior de los sucesos, ni había sido motivado por una causa que fuese suficiente para esos efectos. Claro está que semejante incapacidad para explicar o explicitar históricamente lo que aparecía como el acontecimiento capital de la historia es sintomática: significa, en términos generales, que esos escritores no tenían a su disposición ninguna teoría satisfactoria de causación histórica, y que no podían creer en serio en el origen y génesis de nada. En consecuencia, en sus obras históricas las causas invocadas son superficiales en grado de absurdas. Fueron estos historiadores de la Ilustración quienes, por ejemplo, inventaron la grotesca idea de que el Renacimiento en Europa se debió a la caída de Constantinopla y a la expulsión subsecuente de los docetos, que emigraron en busca de nuevo hogar. Típica de esta actitud es, también, aquella observación de Pascal de que si la nariz de Cleopatra hubiera sido más larga la historia del mundo habría sido distinta; observación típica, ciertamente, pero típica de la bancarrota de la metodología histórica, que, desesperanzada de encontrar explicaciones auténticas, admite las causas más triviales para explicar los más importantes hechos. Semejante incapacidad para descubrir las causas genuinamente históricas está en relación, sin duda, con la teoría de la causación de Hume, según la cual nunca podemos advertir la conexión que liga a cualesquiera dos sucesos dados<sup>8</sup>.

Quizá la mejor manera de sintetizar lo que es la historiografía de la Ilustración sería decir que hizo suya la concepción de la investigación histórica elaborada por los historiadores eclesiásticos de finales del siglo XVII, para emplearla en contra de ellos, manejándola con un espíritu celiberradamente anticlerical en lugar de un espíritu deliberadamente clerical. No se hizo esfuerzo alguno por elevar la historia a un nivel superior al de la propaganda; por lo contrario, fue ése el aspecto en que se hizo hincapié, puesto que la cruzada en pro de la razón todavía era una guerra santa. Y Montesquieu dijo en el clavo cuando dijo<sup>8</sup> que,

<sup>8</sup> "Voltaire... est comme les moines, qui récrivent pas pour le sujet

en espíritu, Voltaire era un historiador monástico que escribía para monjes. Es cierto, sin embargo, que los escritores de esta época lograron algunas conquistas. A pesar de su intolerancia y de su sinrazón, lucharon por la tolerancia; incapaces como fueron de apreciar el poder creador del espíritu popular, escribieron desde el punto de vista del súbdito y no del gobierno, con lo que pusieron en relieve por primera vez la historia de las artes y de las ciencias, de la industria, el comercio y de la cultura en general. Superficiales como fueron en la busca de las causas, por lo menos las buscaron, y de esa suerte concibieron implícitamente a la historia (a pesar de Hume) como un proceso en que un suceso conduce necesariamente a otro. De esta suerte había en su pensamiento un fermento que tendía a desacreditar sus propios dogmas y a superar sus limitaciones. En lo profundo, debajo de la superficie de su obra, había una concepción del proceso histórico como un proceso que se desarrollaba, no por la voluntad de dioses ilustrados, ni por los planes rígidos de un Dios trascendente, sino por una necesidad propia, una necesidad innatamente en la que la sinrazón misma no es sino una forma disfrazada de la razón.

#### § 10. LA CIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA

En el párrafo primero de esta Parte advertí que el ataque de Hume contra la noción de una sustancia espiritual fue el precursor filosófico de la historia científica, porque acabó con los últimos vestigios del sustancialismo del pensamiento greco-romano. En el § 8 mostré de qué modo John Locke y sus seguidores reorientaron la filosofía en dirección de la historia, aunque no tuvieron plena conciencia de ello. Lo que impidió que la historiografía del siglo XVIII se convirtiera en científica al cosechar los frutos de la revolución filosófica fue una inadvertida reliquia de sustancialismo implícita en la pesquisa de la Ilustración por establecer una ciencia de la naturaleza humana. Del mismo modo en que, por ejemplo, los antiguos historiadores romanos concibieron que el carácter de una persona no era algo que hubiese venido a existir, sino algo que siempre había existido y que siempre había sido lo mismo, así, también, los historiadores del siglo XVIII, que reconocieron que toda historia verdadera es la historia de la humanidad, supusieron que la naturaleza humana había existido desde la creación del mundo exactamente como existía entre ellos. A la naturaleza humana se la concebía sustancialmente como algo estático y permanente, un sustrato inalterable del curso de las mudanzas históricas y de todas las *qu'ils traitent, mais pour la gloire de leur ordre. Voltaire écrit pour son convent*" (*Pensées diverses en Œuvres*, Paris, 1866, vol. II, p. 427).

actividades del hombre. La historia nunca se repeta, pero la naturaleza humana permanecía eternamente inmutable.

Semejante supuesto aparece, según vimos, en Montesquieu, pero también se encuentra en el fondo de todo el pensamiento filosófico del siglo XVIII, para no mencionar épocas anteriores. Las ideas innatas del cartesianismo constituyen el modo de pensar que le es natural a la mente humana en cuanto tal, en todas partes y siempre. La comprensión humana según la entiende Locke es algo que se supone idéntico en todas partes, si bien imperfectamente desarrollado en los niños, los idiotas y los salvajes. La mente que, para Kant, es en cuanto intuitiva el origen del espacio y del tiempo, en cuanto entendimiento el origen de las categorías, y en cuanto razón el origen de las ideas de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, resulta ser una inteligencia puramente humana; pero Kant supone, sin lugar a duda, que es la única clase de inteligencia humana que existe o que ha existido. Hasta un pensador tan escéptico como Hume acepta tal suposición, según ya indiqué. En la Introducción al *Tratado sobre la naturaleza humana*, David Hume explica los propósitos de su trabajo diciendo que "todas las ciencias están en relación, en mayor o menor grado, con la naturaleza humana, y por más que algunas parezcan apartarse de ella, no dejan siempre de regresar por una u otra vía".

Hasta las *matemáticas*, la *filosofía natural* y la *religión natural* (es decir, las tres ciencias cartesianas, matemáticas, física y metafísica) "dependen en cierto grado de la ciencia del HOMBRE, puesto que caen dentro del conocimiento de los hombres, y se las juzga por las potencias y facultades de éste." Por lo tanto, la "ciencia del hombre", es decir, la ciencia que investiga los "principios y las operaciones de nuestra facultad de razonar", "nuestros gustos y sentimientos" y "a los hombres en cuanto reunidos en sociedad", es "la única base sólida de todas las demás ciencias".

En todo esto, Hume no sospecha en absoluto que la naturaleza humana que analiza en su obra filosófica es la naturaleza de un europeo occidental de principios del siglo XVIII, y que el mismo intento emprendido en una época o en un lugar enormemente diferentes podría arrojar un resultado no menos diferente. Siempre supone que *nuestra* facultad de razonar, *nuestros* gustos y sentimientos, y así sucesivamente, son algo perfectamente uniforme e invariable que sustenta y condiciona todos los cambios históricos. Ya indiqué que su ataque a la idea de una sustancia espiritual, de haber sido efectivo, hubiera acarreado la ruina de esa manera de concebir la naturaleza humana como algo sólido, permanente y uniforme; pero no aconteció eso, porque Hume sustituyó la idea de una sustancia espiritual con la idea de tendencias constantes de asociar ideas en modos particulares, y tales

leyes de asociaciones eran tan uniformes e inalterables como cualquier sustancia.

La abolición de la sustancia espiritual propuesta por Hume se reduce a establecer el principio de que no debemos nunca separar lo que es una mente de lo que esa mente hace, y que, por lo tanto, la naturaleza de una mente no es sino los modos en que piensa y obra. Fue así como el concepto de una sustancia natural se resolvió en el concepto de un proceso mental. Pero esto no requería en sí una concepción histórica de la mente, porque todos los procesos no son procesos históricos. Un proceso solamente es histórico cuando crea sus propias leyes, y de acuerdo con la teoría de Hume acerca de la mente, las leyes de los procesos mentales están ya hechas y son inalterables desde su principio. Hume no concibió la mente como capaz de aprender a pensar y a obrar de modos nuevos a medida que se desarrollaba el proceso de su actividad. Es cierto que creyó que su nueva ciencia de la naturaleza humana, si instaurada con éxito, conduciría a un mayor progreso de las artes y de las ciencias; pero no porque se modificase la naturaleza humana misma (eso, jamás lo sugirió como posible), sino porque se mejoraría nuestra comprensión de ella.

Hablando filosóficamente, esa concepción es en sí contradictoria. Si aquello que llegamos a comprender mejor es algo distinto a nosotros, por ejemplo, las propiedades químicas de la materia, nuestra mejor comprensión no mejora en modo alguno la cosa misma. Si, por otra parte, aquello que comprendemos mejor es nuestro propio entender, todo adelanto de esa ciencia es un adelanto, no sólo en su sujeto, sino también en su objeto. Llegando a pensar más verdaderamente acerca de la comprensión humana es como llegamos a mejorar nuestra propia comprensión. De esta suerte, el desarrollo histórico de la ciencia de la naturaleza humana acarrea un desarrollo histórico en la naturaleza humana misma.

Esto se les ocultó a los filósofos del siglo XVIII, porque fundaron su programa de una ciencia de la mente en la analogía de las ciencias naturales establecidas, sin advertir que el paralelo entre ambos casos no es perfecto. Algunos pensadores como Bacon advirtieron que el adelanto en nuestros conocimientos naturales daría mayor poder sobre la naturaleza, lo que es bien cierto. Conocer la fórmula química de la brea de hulla, por ejemplo, significa que esa materia deja de ser un residuo para convertirse en la materia prima de ciertos tintes, resinas y otros productos; pero el hecho de que se hayan realizado semejantes descubrimientos químicos no altera en modo alguno la naturaleza de la brea de hulla y sus derivados. La naturaleza permanece fija, y es la misma la entendamos o no. Para decirlo en términos de Berkeley, es el pensamiento de Dios, no el nuestro, el que hace que la

naturaleza sea lo que es; llegando a conocer la naturaleza no creamos nada, tan sólo repensamos por nuestra cuenta los pensamientos de Dios. Los filósofos del siglo XVIII supusieron que esos principios se aplicaban exactamente al conocimiento de nuestra propia mente, a la cual llamaron naturaleza humana a fin de expresar su concepción de su semejanza con la naturaleza propiamente dicha. Pensaron que la naturaleza humana permanece fija, con total independencia de lo poco o mucho que se sepa acerca de ella, exactamente del mismo modo que la naturaleza permanece fija. Supusieron como indubitable un principio falaz que puede enunciarse en la forma de una regla de tres: conocimiento de la naturaleza: naturaleza: conocimiento de la mente: mente, y semejante suposición deformó fatalmente de dos modos su manera de concebir la historia.

1) Suponiendo que la naturaleza humana es una constante, se imposibilitaron para concebir una historia de la naturaleza humana misma, porque semejante concepción implica que la naturaleza humana no es una constante, sino una variable. El siglo XVIII quiso una historia universal, una historia del hombre; pero una auténtica historia del hombre tendría que ser una historia de cómo el hombre ha llegado a ser lo que es, y esto implicaba pensar que la naturaleza humana, la naturaleza humana que de hecho existía en el siglo XVIII europeo, era el producto de un proceso histórico, en tanto que se la consideraba como el presupuesto inalterable de un tal proceso.

2) El mismo error los condujo a una visión falsa, no sólo del pasado, sino del futuro, porque los obligó a creer en el advenimiento de una utopía en la cual se habrían resuelto todos los problemas de la vida humana. Porque si la naturaleza humana misma no sufre cambio cuando la comprendemos mejor, todo nuevo descubrimiento que hagamos acerca de ella será una solución a los problemas que nos preocupan por nuestra ignorancia, y no creará ningún nuevo problema. Por eso, nuestro progresivo conocimiento de la naturaleza humana irá descargándonos gradualmente de las dificultades que de momento nos abruman y, por consecuencia, la vida humana se irá haciendo mejor y mejor, y más y más dichosa. Y si los adelantos de la ciencia de la naturaleza humana llegaran a descubrir las leyes fundamentales que presiden sus manifestaciones, cosa que los pensadores de esa época creían posible por analogía con la manera en que los sabios del siglo XVII habían descubierto las leyes fundamentales de la física, entonces se habría realizado el milenio. De esta suerte la concepción dieciochesca del progreso se fundaba sobre la misma falsa analogía entre el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento de la mente. Pero la verdad es que si la mente humana logra conocerse mejor, por eso mismo opera de modos distintos y nuevos. Una raza de hombres que llegara a alcanzar

el tipo de auto-conocimiento que constituía la meta de los pensadores del siglo XVII obraría de un modo hasta ahora desconocido, y ese nuevo modo de obrar provocaría nuevos problemas morales, sociales y políticos, y el milenio estaría tan lejano como siempre.\*

\* Hasta aquí la traducción es de Edmundo O'Gorman. [N. del ed.]

*Tercera Parte*

## EL UMBRAL DE LA HISTORIA CIENTÍFICA

## § 1. ROMANTICISMO

ANTES de que fuera posible ningún progreso ulterior en el pensamiento histórico se necesitaban dos cosas: primera, había que ensanchar el horizonte de la historia a través de una investigación más comprensiva de aquellas épocas que la Ilustración había tachado de oscuras o bárbaras y a las que había dejado en la sombra; y segunda, precisaba atacar la concepción de la naturaleza humana como algo uniforme e inmutable. Fue Herder el primero que llevó a cabo avances de importancia en estas dos direcciones; pero en lo relativo a la primera le asistió la obra de Rousseau.

Rousseau fue un hijo de la Ilustración, pero a través de su reinterpretación de los principios de ésta se convirtió en el padre del movimiento romántico. Cayó en la cuenta de que los gobernantes no darían a su pueblo nada que el pueblo mismo no estuviere dispuesto a aceptar y, en consecuencia, alegaba que el déspota ilustrado que aconsejaba Voltaire era impotente a menos que existiera un pueblo ilustrado. En el lugar de la idea de una voluntad despótica, imponiendo a un pueblo pasivo lo que el déspota sabía que le era provechoso, Rousseau pensó en una voluntad general del pueblo en conjunto encaminada a obtener sus intereses comunes.

En la esfera de la política práctica esto suponía un optimismo o utopismo no muy distinto al de escritores como Condorcet, aunque tenía diferente base. En efecto, si la Ilustración basaba sus sueños utópicos en la esperanza de conseguir gobernantes ilustrados, los románticos basaban los suyos en la esperanza de lograr un pueblo ilustrado mediante la educación popular. Pero en la esfera de la historia los resultados fueron muy diferentes y a decir verdad revolucionarios. La voluntad general, tal como la concebía Rousseau, aunque pudiera ser más o menos ilustrada, había existido siempre y siempre había estado en acción. A diferencia de la razón en la teoría de la Ilustración, no había llegado al mundo en fecha relativamente reciente. Por tanto, el principio de acuerdo con el cual explicaba Rousseau la historia, era un principio que podía aplicarse no solamente a la historia reciente del mundo civilizado, sino también a la historia de todas las razas y de todos los tiempos. Épocas de barbarismo y superstitión se volvieron, al menos en principio, inteligibles y fue posible considerar el conjunto de la historia humana, si no como la histo-

ria de la razón humana, al menos como la historia de la voluntad humana.

Más aún, la idea de la educación en Rousseau depende de la doctrina de que el niño, por muy poco desarrollado que esté, tiene una vida propia, con sus propios ideales y conceptos, y que el maestro debe comprender y simpatizar con esta vida, tratarla con respeto y cooperar a su desarrollo de un modo que sea apropiado y natural a sí misma. Esta concepción, aplicada a la historia, significa que el historiador no debe hacer nunca lo que los historiadores de la Ilustración hacían constantemente, a saber, considerar con desprecio y disgusto las edades pasadas, sino que hay que considerarlas con simpatía y encontrar en ellas la expresión de logros humanos genuinos y valiosos. Rousseau se apasionó tanto con esta idea que llegó a afirmar (en su *Discurso sobre las artes y las ciencias*) que el salvajismo primitivo es superior a la vida civilizada; aunque posteriormente se desdijo de esta exageración,<sup>1</sup> y la única parte que de ella sobrevivió como posesión permanente de la escuela romántica fue el hábito de volver la mirada a épocas primitivas como representantes de una forma de sociedad que tenía un valor propio, valor que el desarrollo de la civilización ha perdido. Cuando se compara, por ejemplo, la completa ausencia de simpatía hacia la Edad Media de que hace gala Hume con la intensa simpatía por la misma que hallamos en Sir Walter Scott, se puede advertir cómo esta tendencia había enriquecido la perspectiva histórica del romanticismo.

En esta faceta de su pensamiento, el Romanticismo representa una nueva tendencia a encontrar valores e intereses positivos en civilizaciones muy diferentes de la propia. Esto, en sí mismo, podía resultar en una fútil nostalgia del pasado, en un anhelo, por ejemplo, de resucitar la Edad Media; pero de hecho esa tendencia no se desarrolló a causa de otra idea del Romanticismo, a saber, la concepción de la historia como progreso, como desarrollo de la razón humana o de la educación de la humanidad. De acuerdo con esta idea, las etapas pasadas de la historia conducen necesariamente al presente; una forma dada de civilización sólo puede existir cuando le ha llegado la hora, y tiene su valor justamente porque ésas son las condiciones de su existir; por tanto, si pudiéramos resucitar la Edad Media no haríamos otra cosa que retroceder a una etapa en el proceso que nos ha conducido al presente, y el proceso continuaría como antes. Así, los románticos concebían el valor de una etapa pasada de la historia, como la Edad Media, de doble manera: en parte como algo de valor permanente en sí mismo, como logro único del espíritu humano, y en parte como tomando su lugar en un curso de desarrollo que conduce hacia cosas aún más valiosas.

<sup>1</sup> Por ejemplo, por implicación en el *Contrato Social*, I, viii.

De esta manera, los románticos tendían a considerar el pasado en cuanto tal, con admiración y simpatía semejantes a las que sentían los humanistas por la antigüedad greco-romana; pero con todo y la semejanza, la diferencia era muy grande.<sup>2</sup> La diferencia era, en principio, que los humanistas despreciaban el pasado en cuanto tal, pero consideraban ciertos hechos pasados como desarticulados, por así decirlo, del proceso temporal a causa de su propia excelencia intrínseca, convirtiéndose así en clásicos o modelos permanentes a imitar; ralentiza que, por su parte, los románticos admiraban o simpatizaban con estos o aquellos logros porque reconocían en ellos el espíritu de su propio pasado, valioso para ellos porque era suyo.

Esta simpatía romántica por el pasado, ejemplificada en el obispo Percy con su colección de baladas medievales inglesas, no disminuía el abismo que lo separaba del presente sino que en realidad presuponia ese abismo, insistiendo conscientemente en la vasta disimilitud entre la vida de nuestros días y la del pasado. De esta manera se contrarrestó la tendencia de la Ilustración de preocuparse tan sólo del presente y del pasado más reciente, y la gente se inclinó a pensar en el pasado como todo él digno de estudio y como integrando una totalidad. El radio de acción del pensamiento histórico se ensanchó enormemente, y los historiadores comenzaron a pensar en toda la historia del hombre como en un proceso único de desarrollo desde su principio en el salvajismo hasta su final en una sociedad perfectamente racional y civilizada.

## § 2. HERDER

La primera y en algunos aspectos la más importante expresión de esta nueva actitud ante el pasado fue la obra de Herder *Ideen zur Philosophie der Menschengeschichte*, escrita en cuatro volúmenes publicados entre 1784 y 1791. Herder ve la vida humana como estrechamente reacionada con su escenario en el mundo natural. El carácter general de este mundo, tal como él lo concibió, era el de un organismo dispuesto de tal modo que pudiera desarrollar dentro de sí organismos superiores. El uni-

<sup>2</sup> Por esta razón Walter Pater cometió un error al incluir un capítulo sobre Winckelmann en su obra sobre el Renacimiento. El estudio de Winckelmann sobre el arte griego no se parece en nada a los realizados por los eruditos del Renacimiento. Él concibió una idea profundamente original, la idea de que hay una historia del arte que no debe confundirse con las biografías de los artistas: una historia del arte mismo, que se desarrolla a través de la obra de artistas sucesivos, sin que ellos adviertan conscientemente tal desarrollo. Para esta concepción el artista es meramente el vehículo inconsciente de una etapa particular en el desarrollo del arte. Ideas similares aplicaron después Hegel y otros a la historia de la política, la filosofía y otras disciplinas del espíritu humano.

verso físico es una especie de matriz dentro de la cual, en una región especialmente favorecida, que desde este punto de vista puede considerarse como su centro, se cristaliza una estructura peculiar: el sistema solar. Este, a su vez, es una matriz dentro de la cual sus condiciones especiales dan origen a la Tierra que, hasta donde nos es dado saberlo, es algo peculiar entre los planetas por ser un teatro adecuado a la vida y en tal sentido, en cuanto asiento de la etapa siguiente en la evolución, es el centro del sistema solar. Dentro de la estructura material de la Tierra se originan formaciones minerales especiales, organismos geográficos especiales (los continentes), etc. La vida, en su forma primitiva como vida vegetal, es una elaboración ulterior o cristalización de una especie altamente compleja. La vida animal es una especialización ulterior de la vida vegetal, siendo la vida humana una especialización ulterior de la animal. En cada caso la nueva especialización existe en un medio ambiente que consiste en la matriz no-especializada de la cual ha surgido, y no es en sí misma más que un punto focal en el que se realiza completamente la naturaleza íntima de esa matriz. De esta manera el hombre es el animal perfecto o típico; los animales son las plantas perfectas, y así sucesivamente. Y del mismo modo, a dos escalones de distancia, la naturaleza humana es la perfección de la naturaleza de las plantas: de esta suerte, explica Herder, el amor sexual en el hombre es realmente lo mismo que el florecer y fructificar de las plantas, llevado a una potencia superior.

La posición general de Herder ante la naturaleza es francamente teleológica. Piensa en cada etapa de la evolución como si la naturaleza la hubiese concebido a manera de preparación para la siguiente. Ninguna de ellas es un fin en sí misma. Pero con el hombre el proceso llega a una culminación, porque el hombre es un fin en sí mismo: porque el hombre, en su vida racional y moral, justifica su propia existencia. Puesto que el propósito de la naturaleza al crear al hombre es crear un ser racional, la naturaleza humana se desarrolla a sí misma como un sistema de potencias espirituales cuyo pleno desarrollo está todavía en el futuro. Así, pues, el hombre es un eslabón entre dos mundos, el mundo natural del cual ha crecido y el mundo espiritual que, a decir verdad, no cobra existencia a través de él, puesto que existe eternamente en forma de leyes espirituales, pero que se realiza en la tierra.

En cuanto ser natural, el hombre se divide en las diversas razas de la humanidad, cada una de ellas estrechamente relacionada con su medio ambiente geográfico y cada una con características físicas y mentales moldeadas por ese ambiente; pero cada raza, una vez formada, es un tipo específico de humanidad que tiene características permanentes, propias, que no dependen de su relación inmediata con su ambiente sino con sus propias pe-

cularidades congénitas (de la misma manera como una planta formada en un medio ambiente sigue siendo la misma cuando la trasplantan a otro). Las facultades sensoriales e imaginativas de las diferentes razas están, por lo mismo, genuinamente diferenciadas; cada raza tiene su propia concepción de la felicidad y su propio ideal de vida. Pero esta humanidad racialmente diferenciada es, a su vez, una matriz de la que emerge un tipo más elevado de organismo humano, a saber, el organismo histórico, o sea, una raza cuya vida en vez de permanecer estática se desarrolla con el tiempo en formas cada vez más altas. El centro privilegiado en que surge esta vida histórica es Europa, debido a sus peculiaridades geográficas y climáticas; de manera que sólo en Europa la vida humana es genuinamente histórica, mientras que en China o la India o entre los nativos de América no hay verdadero progreso histórico, sino una civilización estática inmutable o una serie de cambios en que viejas formas de vida son remplazadas por nuevas formas sin ese desarrollo ininterrumpido y acumulativo que es la peculiaridad del progreso histórico. Europa es, por tanto, una región privilegiada de la vida humana, de la misma manera como el hombre es privilegiado entre los animales, los animales entre los organismos vivientes y los organismos entre los existentes terrenales.

El libro de Herder contiene una asombrosa cantidad de pensamientos fértiles y valiosos. Es uno de los libros más ricos y sugerentes de cuantos existen sobre esos temas. Pero el desarrollo del pensamiento o es en él, con frecuencia, impreciso y precipitado. Herder no era un pensador cauto; saltaba a las conclusiones por métodos analógicos sin ponerlos a prueba, y no era crítico de sus propias ideas. Por ejemplo, no es realmente cierto que Europa sea el único país con historia, aunque sin duda era el único sobre el que los europeos, en la época de Herder, tenían mucho conocimiento histórico. Y su doctrina de la diferenciación de razas, paso fundamental de toda su tesis, no debe aceptarse sin escrutinio.

Herder, hasta donde yo sé, fue el primer pensador que reconoció, de manera sistemática, que hay diferencias entre diferentes clases de hombres, y que la naturaleza humana no es uniforme sino diversificada. Por ejemplo, él señaló que lo que hace que la civilización china sea lo que es no puede ser la geografía ni el clima de China, sino sólo la peculiar naturaleza de los chinos. Si se colocan en el mismo ambiente diferentes clases de hombres explotarán los recursos de ese ambiente de distinta manera y crearán así distintas clases de civilización. En consecuencia, el factor determinante en la historia son las peculiaridades especiales no del hombre en general sino de esta o aquella clase de hombre. Estas peculiaridades especiales las consideraba Herder como peculiaridades raciales: es decir, las características psico-

lógicas hereditarias de las variedades de la especie humana. Herder es, por tanto, el padre de la antropología, queriendo decir con eso la ciencia que: *a*) distingue varios tipos físicos de seres humanos, y *b*) estudia las maneras y costumbres de estos varios tipos como expresiones de peculiaridades psicológicas que se dan con las físicas.

Este fue un importante y nuevo paso en la concepción de la naturaleza humana, porque reconocía que la naturaleza humana no era un dato sino un problema: no era algo uniforme en todas partes, sino algo variable, cuyas características especiales exigían investigación aparte en casos especiales. Pero aun así, la concepción no era genuinamente histórica. Se consideraban las características psicológicas de cada raza como fijas y uniformes, de manera que, en lugar de la idea de la Ilustración de una sola naturaleza humana fija, tenemos ahora la idea de varias naturalezas humanas fijas. Cada una de éstas se considera no como un producto histórico, sino como un supuesto previo de la historia. Todavía no hay idea de que el carácter de un pueblo es lo que es por la experiencia histórica de ese mismo pueblo; por el contrario, se considera su experiencia histórica como mero resultado de su carácter fijo.

En nuestros tiempos hemos visto sobradamente las perversas consecuencias de esta teoría como para estar en guardia contra ella. La teoría racial de la civilización ha dejado de ser científicamente respetable. Hoy día sólo la conocemos como excusa física para la soberbia y el odio nacionales. La idea de que hay una raza europea cuyas virtudes peculiares la facultan a dominar el resto del mundo, o de una raza inglesa cuyas cualidades innatas la hacen tomar el imperialismo como deber, o de una raza nórdica cuyo predominio en Norteamérica es la condición necesaria de la grandeza norteamericana, y cuya pureza en Alemania es indispensable a la pureza de la cultura germana, es científicamente carente de base y políticamente desastrosa. Sabemos que la antropología física y la antropología cultural son estudios diferentes y encontramos difícil concebir cómo pudo haberlos confundido nadie. En consecuencia, no nos inclinamos a agradecer a Herder que haya echado a andar tan pernicioso doctrina.

Sería posible defenderlo diciendo que su teoría de la diferencia racial no proporciona en sí misma ninguna base para creer en la superioridad de ninguna raza sobre otra. Podría argüirse que sólo implica que cada tipo de hombre tiene su propia forma de vida, su propio concepto de la felicidad y su propio ritmo de desarrollo histórico. Desde este punto de vista, las instituciones sociales y las formas políticas de diferentes pueblos pueden diferir sin ser intrínsecamente mejores o peores unas que otras, y la bondad de cierta forma política nunca es una bondad absoluta sino una bondad relativa al pueblo que la ha creado.

Pero ésta no sería una interrelación legítima del pensamiento de Herder. Desde su punto de vista es esencial que las diferencias entre las instituciones sociales y políticas de diferentes razas se deriven no de la experiencia histórica de cada raza, sino de sus peculiaridades psicológicas innatas, y esto es fatal para una auténtica comprensión de la historia. Las diferencias entre culturas diferentes que pueden explicarse según estos lineamientos no son diferencias históricas, como las que hay, digamos, entre la cultura medieval y la renacentista, sino diferencias no-históricas como las que hay entre una comunidad de abejas y una comunidad de hormigas. La naturaleza humana ha sido dividida, pero todavía es la naturaleza humana, todavía naturaleza y no espíritu; y en términos de política práctica esto significa que se asimila la tarea de crear o mejorar una cultura a la de crear o mejorar una raza de animales domésticos. Una vez aceptada la teoría racial de Herder, no hay manera de escapar a las leyes matrimoniales de los nazis.

Por tanto, el problema que Herder transmitió a sus sucesores, fue el problema de pensar claramente la distinción entre naturaleza y hombre: la naturaleza como un proceso o suma de procesos gobernados por leyes ciegameamente obedecidas, el hombre como un proceso o suma de procesos gobernados (como Kant habría de decirlo) no por ley sino por conciencia de ley. Faltaba demostrar que la historia es un proceso de este segundo tipo: es decir, que la vida del hombre es una vida histórica porque es una vida mental o espiritual.

### § 3. KANT

El primer volumen de Herder se publicó en la primavera de 1784, cuando el filósofo tenía cuarenta años. Kant, de quien había sido discípulo, evidentemente leyó el libro tan pronto como apareció, y aunque disenta de él en muchas de sus doctrinas, como habría de revelarlo su algo acre reseña de un año más tarde, lo estimuló a pensar por sí mismo en los problemas que suscitaba y a escribir un ensayo por su cuenta que constituye su obra principal en filosofía de la historia. Influida por su discípulo, Kant ya tenía sesenta años cuando leyó la primera parte de las *Ideen*, y su espíritu se había formado en la Ilustración según arraigó en Alemania bajo la égida de Federico el Grande y de Voltaire, a quien Federico había traído a la corte prusiana. En consecuencia, Kant representa, comparado con Herder, cierta tendencia astringente hacia el anti-romanticismo. En el verdadero estilo de la Ilustración, considera la historia pasada como un espectáculo de irracionalidad humana y anticipa una Utopía de vida racional. Lo que es realmente notable en él es la manera

como combina el punto de vista de la Ilustración con el romántico, de manera muy semejante a como combina en su teoría del conocimiento, racionalismo y empirismo.

El ensayo a que me he referido se publicó en noviembre de 1784, y se titula *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)*. El estudio de la historia no era uno de los intereses principales de Kant; pero su excepcional capacidad para recoger los hilos de una discusión filosófica aun cuando fuera sobre un tema del cual sabía relativamente poco, lo capacizó para desarrollar sugerencias que había encontrado en escritores como Voltaire, Rousseau y Herder y producir algo nuevo y valioso, de la misma manera como su estudio sobre Baumgarten lo capacizó para escribir una obra de suma importancia sobre la estética, aunque su cultura artística era de las más superficiales.

Kant empieza su ensayo diciendo que aunque como noímenos o cosas en sí, los actos humanos se determinan por leyes morales, sin embargo, como fenómenos, desde el punto de vista de un espectador, se determinan de acuerdo con leyes naturales como efectos de ciertas causas. La historia, al narrar el curso de las acciones humanas, las trata como fenómenos y por lo mismo los ve como sujetos a leyes naturales. Descubrir estas leyes es ciertamente difícil, si no imposible; pero de cualquier manera vale la pena considerar si el curso de la historia puede o no mostrar un desarrollo en la humanidad semejante al que la biografía revela en un solo individuo. Aquí Kant está utilizando la idea romántica de la educación de la humanidad no como un dogma o principio aceptado, sino como lo que él llama *Idea* en su propio lenguaje técnico, es decir, como un principio guía de la interpretación a cuya luz consideramos los hechos para ver si mejora nuestra comprensión de ellos. Como ejemplo de lo que quiere decir, señala que cada matrimonio es en sí mismo, tal como sucede en la realidad, un acto moral perfectamente libre de parte de ciertas personas; pero las estadísticas muestran en realidad una sorprendente uniformidad y, por tanto, desde el punto de vista del historiador, las estadísticas pueden considerarse como acusando la existencia de alguna causa que determinara, de acuerdo con una ley de la naturaleza, cuántos matrimonios han de celebrarse cada año. De la misma manera como el estadígrafo maneja estos actos libres como si estuvieran determinados en esa forma, así el historiador puede considerar la historia humana como si fuera un proceso determinado de la misma manera de acuerdo con una ley. Si así es, ¿qué clase de ley sería ésta? Ciertamente no se debería a la sabiduría humana, porque si pasamos revista a la historia encontramos que en conjunto no es un registro de la humana sabiduría sino más bien un registro de la humana locura,

vanidad y maldad. Aun los filósofos, observa Kant, aunque se les tiene por sabios, no lo son lo suficiente para planear sus propias vidas y vivir de acuerdo con las reglas que han hecho para sí mismos. En consecuencia, si hay un progreso general en la vida de la humanidad, ese progreso no se debe, ciertamente, a un plan trazado por el hombre para su propia guía. Pero no por eso dejaría de existir un plan, es decir, un plan de la naturaleza que el hombre cumple sin caer en la cuenta de ella. Descubrir ese plan en la historia humana sería una tarea apropiada para un nuevo Kepler, y explicar su necesidad requeriría otro Newton.

Kant no explica lo que quiere decir por plan de la naturaleza. A fin de interpretar la frase tenemos que acudir a la segunda mitad de la *Crítica del juicio*, donde se expone la concepción de teología en la naturaleza. Aquí encontramos que, según Kant, la idea de que la naturaleza tiene propósitos es una idea que no podemos en verdad probar ni rechazar mediante la investigación científica; pero es una idea sin la cual no podemos entender la naturaleza de ninguna manera. No la creemos realmente del mismo modo como creemos una ley científica, pero la adoptamos como un punto de vista, abiertamente subjetivo, desde el cual no sólo es posible sino provechoso, y no sólo provechoso sino necesario, considerar los hechos de la naturaleza. Una especie de plantas o animales se nos presenta como si hubiese sido ingeniosamente dispuesta de manera de mantenerse individualmente por medio de la nutrición y la auto-defensa y colectivamente por medio de la reproducción. Por ejemplo, vemos que un puero espín cuando está asustado, se enrolla hasta convertirse en una bola espinosa. No pensamos que se deba a la histeria individual de este puero espín en particular; todos los pueros espines lo hacen, y lo hacen por naturaleza; es como si la naturaleza hubiese dotado al puero espín de ese mecanismo defensivo particular para protegerlo contra enemigos carnívoros. Al llamarlo mecanismo defensivo utilizamos el lenguaje de la metáfora; porque un mecanismo supone una invención y una invención implica un inventor; pero el punto de vista de Kant es que si no empleamos metáforas de este tipo no podemos absolutamente hablar o pensar de la naturaleza. De parecida manera, sostiene él, no podemos pensar en la historia sin emplear metáforas similarmente teleológicas. Empleamos frases como la conquistista del mundo mediterráneo por Roma; pero en realidad lo que queremos decir por Roma es solamente este o aquel romano individual, y lo que queremos decir por conquista del mundo mediterráneo no es más que la suma de esta o aquella guerra o administración que llevaron a cabo estos hombres. Ninguno de ellos dijo en realidad "estoy desempeñando mi papel en un gran movimiento, la conquista del mundo mediterráneo por Roma"; pero actuaban como si lo dijieran y nosotros, al mirar la historia

de sus acciones, encontramos que sólo pueden considerarse estas acciones como si estuviesen gobernadas por el propósito de lograr esa conquista, la cual, como en verdad no fue el propósito de este o aquel romano individual, describimos metafóricamente como propósito de la naturaleza.

Podría observarse también que desde el punto de vista de Kant, era tan legítimo hablar de un plan de la naturaleza revelado en los fenómenos estudiados por el historiador, como hablar de leyes de la naturaleza reveladas en los estudios por el hombre de ciencia. Lo que las leyes de la naturaleza son para el hombre de ciencia, son los planes de la naturaleza para el historiador. Cuando el hombre de ciencia se describe a sí mismo como descubriendo leyes de la naturaleza, no quiere decir que haya un legislador llamado naturaleza; lo que quiere decir es que los fenómenos muestran una regularidad y un orden que no sólo puede sino que debe ser descrito mediante alguna metáfora de ese tipo. De manera semejante, cuando el historiador habla de un plan de la naturaleza que se desarrolla en la historia, no quiere decir que exista una mente real llamada naturaleza que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia, quiere decir que la historia procede como si existiera tal mente. Con todo, este paralelismo entre plan de la naturaleza y ley de la naturaleza contiene implicaciones que traicionan una seria debilidad en la filosofía de la historia de Kant.

Hemos visto que los filósofos del siglo XVIII, en general, presentan la mente equivocadamente al asimilarla a la naturaleza. En particular, hablaban de la naturaleza humana como si fuera simplemente una clase especial de naturaleza, cuando de lo que hablaban en realidad era de la mente, o algo radicalmente distinto de la naturaleza. Kant trató de evitar este error con su distinción, basada en Leibniz, entre fenómenos y cosas en sí. Pensaba que lo que hace naturaleza a la naturaleza, lo que le da las peculiaridades gracias a las cuales la reconocemos como naturaleza, es el hecho de ser un fenómeno, es decir, el hecho de que se la mira desde afuera, desde el punto de vista de un espectador. Si pudiéramos penetrar en los fenómenos y revivir en nuestras mentes su vida interior, entonces, pensaba Kant, desaparecerían sus características naturales; los apreenderíamos como cosas en sí, y al hacerlos descubriríamos que su realidad íntima es mente. Todo es en realidad y en sí mismo mente; fenoménicamente, o desde el punto de vista del espectador, todo es naturaleza. De esta suerte, la acción humana, tal como la experimentamos en nuestra propia vida interior, es mente, es decir, actividad moral libre y autodeterminante; pero la acción humana vista desde fuera, como la ve el historiador, es tan naturaleza como cualquier otra cosa, y por la misma razón, o sea, porque se la mira, se la convierte, de esa manera, en fenómeno.

Concedido este principio, Kant está ciertamente justificado en llamar al plan de la historia plan de la naturaleza, porque el paralelismo entre leyes de la naturaleza en la ciencia y planes de la naturaleza en la historia es completo. Pero el principio mismo está abierto a graves dudas porque distorsiona tanto la ciencia como la historia. a) Distorsiona la ciencia porque implica que detrás de los fenómenos de la naturaleza, tal como los estudia el hombre de ciencia, hay una realidad, la naturaleza tal como es en sí misma, que no es nada más que mente; y éste es el fundamento de ese punto de vista místico sobre la naturaleza, tan prevalente a fines del siglo XVIII y principios del XIX, que en vez de tratar los fenómenos naturales como cosas dignas de estudio por mor de ellos mismos, los trataba como una especie de velo que ocultaba una realidad espiritual en cierta manera afin a nosotros mismos. b) Distorsiona la historia porque implica que el historiador es un mero espectador de los sucesos que describe. Esta implicación la manifiesta Hume explícitamente en su ensayo *The Study of History*: "Ver toda la raza humana, desde el principio de los tiempos, pasar, por así decirlo, en revista ante nosotros... ¿qué espectáculo puede imaginarse tan magnífico, tan variado, tan interesante?"<sup>4</sup> Esta actitud ante la historia la daba Kant por supuesta, y para él sólo podía tener un significado. Si la historia es un espectáculo, es un fenómeno; si es un fenómeno, es naturaleza, porque la naturaleza, para Kant, es un término epistemológico y significa cosas vistas como espectáculo. Sin duda, Kant no hacía más que aceptar un lugar común de su época; con todo, estaba equivocado porque la historia no es un espectáculo. Los sucesos de la historia no "pasan en revista" ante el historiador. Han acabado de suceder antes de que él empiece a pensar en ellos. Tiene que re-crearlos dentro de su propia mente, re-actualizando por sí mismo aquella porción de la experiencia de los hombres que tomaron parte en ellos que a él le interese comprender. A la ignorancia de esto se debe que el siglo XVIII, al considerar falsamente la historia como espectáculo, redujera la historia a la naturaleza, subordinando los procesos históricos a leyes de geografía y climatología, como en Montesquieu, o a leyes de biología humana, como en Herder.

Así pues, el paralelo de Kant entre las leyes de la naturaleza y el plan de la naturaleza arrastra en la errónea actitud ante la historia, característica de su época. Y, sin embargo, mediante su especial concepción de lo que era el plan de la naturaleza, dio un importante paso hacia la disolución del error. Su propia obra ética era manifiestamente "metafísica" (en el sentido que él concedía a la palabra), es decir, era el intento de discutir la mente, no en su aspecto fenoménico como una especie de la naturaleza,

sino como cosa en sí; y aquí identificaba la esencia de la mente como libertad, es decir, en su propio sentido de la palabra "libertad", no como mera libertad de elección sino como autonomía, o sea la capacidad de hacer leyes para uno mismo. Esto le permitió adelantar una nueva interpretación de la idea de la historia como la educación de la raza humana. Para él, significaba el desarrollo de la humanidad hasta llegar al estado de plenitud mental, es decir, de plenitud de libertad. En consecuencia, Kant comprendía el plan de la naturaleza en la historia como un plan del desarrollo de la libertad humana. En la primera sección de sus *Principios fundamentales de la metafísica y la moral*, pregunta: ¿Cuál es el propósito de la naturaleza al dotar al hombre de razón? Y responde: No puede ser hacer feliz al hombre, no puede ser más que darle la capacidad de convertirse en agente moral. El propósito de la naturaleza al crear al hombre es, por tanto, el desarrollo de la libertad moral; y el curso de la historia humana puede concebirse, en consecuencia, como la consumación de este desarrollo. De esta manera, el análisis que hace Kant de la naturaleza humana como naturaleza esencialmente moral o libertad es lo que le proporciona la clave decisiva para su concepto de la historia.

Ahora podemos volver al resumen del razonamiento de Kant. El propósito de la naturaleza al crear cualquiera de sus creaturas es, por supuesto, la existencia de esa creatura, la realización de su esencia. La teología de la naturaleza es una teología interna, no externa: la naturaleza no hace la hierba para alimentar a las vacas, ni a las vacas para alimentar a los hombres; hace la hierba para que haya hierba y así sucesivamente. La esencia del hombre es su razón; por tanto, hace a los hombres para que sean racionales. Ahora bien, es peculiaridad de la razón que no pueda ser completamente desarrollada en el lapso de la vida de un solo hombre. Nadie, por ejemplo, puede inventar todas las matemáticas por su cuenta. Quien se dedique a las matemáticas tiene que aprovechar la obra ya hecha por otros. El hombre es un animal con la peculiar facultad de aprovechar la experiencia de otros; y tiene esta facultad porque él es racional, porque la razón es una especie de experiencia en que esto es posible. Si lo que uno quiere es comida, el hecho de que otra vaca haya comido determinada hoja de hierba sólo le impide a uno comer esa hoja; pero si lo que uno busca es conocimiento, el hecho de que Pitágoras haya descubierto el teorema sobre el cuadrado de la hipotenusa le entrega a uno esa parcela de conocimiento con mayor facilidad de como uno lo hubiera obtenido por sí mismo. En consecuencia, el propósito de la naturaleza para el desarrollo de la razón humana es un propósito que sólo puede realizarse plenamente en la historia de la raza humana y no en una vida individual.

<sup>4</sup> *Philosophical Works* (Edimburgo, 1826), IV, 531.

Kant ha logrado aquí la notable hazaña de demostrar por qué debería haber tal cosa como la historia; la hay, nos demuestra, porque el hombre es un ser racional, y el desarrollo cabal de sus potencialidades requiere, por tanto, un proceso histórico! Es un razonamiento paralelo a aquél por medio del cual demuestra Platon, en el segundo libro de *La república*, por qué debe haber una comunidad. Así como ante los sofistas, que sostenían que el Estado es artificial, demostraba Platon que era natural, porque se basaba en el hecho de que el hombre individual no es auto-dependiente, sino que necesita los servicios económicos de otros a fin de satisfacer sus propios deseos, o sea, que como un ser económico tiene que tener un Estado donde vivir; de manera semejante demuestra Kant que, como ser racional, el hombre debe tener un proceso histórico donde vivir.<sup>1</sup>

La historia es, pues, un progreso hacia la racionalidad, que es al mismo tiempo un avance en la racionalidad. Claro está que éste era, en la época de Kant, un lugar común tanto de la Ilustración como del pensamiento romántico. Debemos cuidarnos de no confundirlo con la identificación, aparentemente similar pero, en realidad, muy diferente de la historia con el progreso del siglo XIX sostenida que todos los procesos temporales eran, en cuanto tales, de carácter progresivo, y que la historia es un progreso simplemente porque es una secuencia de sucesos en el tiempo: así, pues, la progresividad de la historia era para estos pensadores simplemente un caso de la evolución o progresividad de la naturaleza. Pero el siglo XVIII consideraba la naturaleza como no progresiva, y pensaba la progresividad de la historia como algo que diferenciaba la historia de la naturaleza. Se pensaba que podían existir incluso sociedades humanas sin progreso en la racionalidad, las cuales serían sociedades sin historia, como las sociedades no históricas o meramente naturales de las abejas o las hormigas. Sin embargo, Kant pensaba que fuera del estado de la naturaleza había progreso y, por tanto, pregunta: ¿Por qué la sociedad humana progresa en vez de estancarse, y cómo se produce este progreso?

La pregunta es urgente porque él piensa que una sociedad no histórica o estancada sería la más feliz; sería una sociedad en que la gente viviría apaciblemente en un estilo amistoso y sencillo, como en el estado de la naturaleza pintado por Locke, donde los hombres podrían "ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieran a bien, dentro de los límites de la ley natural", un "estado también de igualdad, en que todo poder y jurisdicción es recíproco, sin que al uno competa más que al otro", porque cada hombre tiene igual derecho a castigar transgresiones de la ley natural, "preservar al inocente y frenar a los

transgresores".<sup>5</sup> Como admite libremente Locke, hay inconvenientes en un estado de la naturaleza que se origina del hecho de que, en él, cada hombre es juez en su propia causa; o, como lo dice Kant,<sup>6</sup> tal estado, en el que todos los hombres dejan enmohecer sus facultades sin utilizarlas, no puede considerarse como moralmente deseable, aunque es posible y en muchos respectos atractivo. A decir verdad, ni Locke, ni Kant, ni ninguno otro de su época, creo yo, consideraba el estado de naturaleza sólo como una posibilidad abstracta, mucho menos como una pura ficción. Hobbes, al suscitarse este punto, replicó,<sup>7</sup> primero, que "los pueblos salvajes en varias comarcas de América, si se exceptúa el régimen de pequeñas familias cuya concordia depende de la concupiscencia natural, carecen de gobierno en absoluto", y, en segundo lugar, que "en todas las épocas, los reyes y personas revestidas con autoridad soberana" están en un estado de naturaleza el uno respecto al otro. Locke<sup>8</sup> replica, de parecida manera, que todos los estados soberanos están mutuamente en un estado de naturaleza. Y un ejemplo perfecto del estado de naturaleza, tal como lo entendían estos filósofos, nos lo da la vida de los primeros colonos noruegos de Islandia, tal como la describen las sagas.

Por tanto, la pregunta de Kant es ésta: si es posible tal estado de naturaleza, y es, en general, un estado feliz, aunque inferior desde el punto de vista del desarrollo moral e intelectual, ¿cuál es la fuerza que impele a los hombres a dejarlo atrás y embarcarse en el difícil viaje del progreso? Ante esta pregunta había habido hasta este momento dos respuestas a elegir. De acuerdo con el punto de vista greco-romano, revisado por el Renacimiento y reafirmado por la Ilustración, la fuerza que movía el progreso en la historia humana era la sabiduría humana, la virtud humana, el mérito humano en general. De acuerdo con el punto de vista cristiano, que prevaleció desde fines del Imperio Romano hasta los últimos tiempos de la Edad Media, era la providencial sabiduría y el cuidado de Dios, que obraban a pesar de la necesidad y la maldad humanas. Kant ha dejado tan atrás estos dos puntos de vista que ni siquiera menciona a ninguno de los dos.

Su propia respuesta es la siguiente: esta fuerza es, ni más ni menos, la maldad de la naturaleza humana; los elementos irracionales e inmORALES de soberbia, ambición y codicia. Estos malos elementos de la naturaleza humana hacen imposible la continuación de una sociedad estancada y pacífica. Suscitan el antagonismo entre hombre y hombre, y un conflicto entre los dos

<sup>5</sup> *Ensayo sobre el gobierno civil*, cap. 2, México, Fondo de Cultura Económica, 1941.

<sup>6</sup> *Kant's Theory of Ethics*, trad. T. K. Abbott (Londres, 1923), pp. 40-41.

<sup>7</sup> *Leviathan*, Primera Parte, cap. 13, México, Fondo de Cultura Económica, 1940.

<sup>8</sup> *Loc. cit.*

motivos que impulsan la conducta de todo hombre: el uno es un motivo social, el deseo de una vida práctica y explotar a los otros es un motivo antisocial, el deseo de dominar y explotar a los vecinos. El descontento resultante con su propia posición en la vida, cualquiera que pueda ser esa posición, es el resorte que impulsa al hombre a derrocar el sistema social en que vive, y esta inquietud es el medio de que se vale la naturaleza para producir el mejoramiento de la vida humana. Este descontento no es un descontento divino que se niega a conformarse con el estado de cosas existente, porque no pueda satisfacer las demandas morales de una buena voluntad; no es el descontento del filántropo o del reformador de la sociedad; es un descontento puramente egoísta que, en vista de la felicidad de una vida estancada, ni siquiera obedece a una manera inteligente de ver la ventaja personal del individuo. Para citar a Kant: "El hombre desea la concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para la especie" (obsérvese que no es para el hombre como individuo; ni siquiera para el hombre corporalmente como sociedad o totalidad histórica, sino para el hombre corporalmente como especie o abstracción biológica); "el hombre desea la discordia. El hombre quiere vivir a sus anchas y contento; pero la naturaleza lo compele a dejar atrás el contenido fácil e inactivo, y a entregarse a trabajos y empresas a fin de que éstos lo impulsen a emplear su ingenio en el descubrimiento de medios para superarlos". Es decir, que a la naturaleza no le importa la felicidad humana; ha implantado en el hombre propensiones a sacrificar la felicidad propia y destruir la de otros, al seguir ciegamente estas propensiones se hace el instrumento de la naturaleza en el plan que ella tiene, que ciertamente no es el del hombre, para el adelanto moral e intelectual de la especie humana.

Kant adopta aquí, completamente la posición (pesimista, si así os parece bien llamarla), de que el espectáculo de la historia humana es sobre todo un espectáculo de locura, ambición, codicia y perversidad, y que cualquiera que acuda a ella en busca de ejemplos de sabiduría y virtud sufrirá una desilusión. Este es el punto de vista del *Cándido* de Voltaire, contrapuesto a la confianza leibniziana de que todo es para bien en el mejor de los mundos posibles. Pero él ha elevado este punto de vista al nivel de doctrina filosófica arguyendo que si la historia es el proceso en que el hombre se vuelve racional, no puede ser racional en su principio; por tanto, la fuerza que sirve de resorte al proceso no puede ser la razón humana, sino que debe ser lo opuesto de la razón, es decir, la pasión: ignorancia intelectual y baja moral. Aquí, de nuevo, la teoría kantiana de la historia es una aplicación de la ética kantiana, de acuerdo con la cual la inclinación, el de-

<sup>9</sup> *Idee zu einer a. Gesch.*, párrafo cuarto.

seo, la pasión, es lo opuesto a la razón o a la buena voluntad y es, por tanto, mala en sí misma; es la fuerza contra la cual tiene que luchar la buena voluntad.

Esta doctrina no es indigna de su gran autor. Es inspiradora y estimulante como la de Herder, y mucho mejor pensada. Sin embargo, no está bien fundada. Se basa en un pesimismo retórico acerca de la locura, perversidad y miseria que han caracterizado la historia pasada del hombre. Ésta no es una actitud justa ni cuerda ante los hechos. En todas las épocas del pasado de las que se conoce algo, ha habido ocasiones en que los hombres fueron lo suficientemente sabios como para pensar bien lo que tenían que pensar; lo suficientemente buenos como para hacer eficazmente lo que tenían que hacer, y lo suficientemente felices como para encontrar que la vida no sólo es tolerable sino atractiva. Y si alguien objeta: "Ocasiones, sí, ¡pero cuán pocas!", la respuesta es: "De todas maneras más numerosas que las de la especie opuesta; porque de otra manera toda la vida humana hubiera desaparecido hace mucho."

Y las consecuencias de esta exagerada melancolía ante el pasado se advierten en las exageradas esperanzas de Kant para el futuro. En la última sección de su ensayo anticipa una época en que el hombre habrá llegado a ser racional, en que se habrán domado las ciegas fuerzas del mal, que hasta entonces lo han impulsado a lo largo de la senda del progreso. Habrá entonces un reinado de paz, cuando se haya resuelto el problema de formar un sistema político sano y razonable y se haya alcanzado un milenio político mediante la creación de un sistema racional, tanto de vida nacional como de relaciones internacionales. Se da cuenta a medias de que en los negocios humanos un milenio como éste es una contradicción en los términos; y, sin embargo, la predicción no es una mera excrecencia de su doctrina; es una consecuencia lógica de ella, pues es, por un lado, un optimismo exagerado que equilibra, y se debe, a un pesimismo exagerado por el otro. Esta exagerada división de la historia en un pasado enteramente irracional y un futuro enteramente racional, es la herencia que Kant recibe de la Ilustración. Un conocimiento más profundo de la historia le hubiera enseñado que lo que ha producido el progreso no ha sido la pura ignorancia o la pura maldad, sino la actualidad concreta del esfuerzo humano mismo, con todos sus buenos y malos elementos mezclados.

A pesar de sus exageraciones, Kant ha hecho una gran contribución al pensamiento histórico. Al final de su ensayo bosqueja un programa para una especie de investigación histórica que, dice él, no se ha emprendido todavía y que, añade modestamente, no podría emprenderla alguien tan poco versado en historia como él: una historia universal que muestre cómo la raza humana se ha vuelto más y más racional, y, por tanto, más y más

libre: una historia del auto-desarrollo del espíritu del hombre. Tal empresa, dice, necesitará dos requisitos: conocimiento histórico y cabeza filosófica. La simple erudición no serviría, como tampoco la mera filosofía; las dos han de combinarse en una nueva forma de pensamiento que deba algo a las dos. De parecida manera, Vico, a principios del siglo, pedía lo que describía como una unión de la filología y la filosofía, una atención erudita al detalle y una atención filosófica a los principios. Creo que podemos decir que en los cien años siguientes se hicieron una serie de intentos serios y sostenidos, aunque ciertamente no siempre afortunados, por cumplir el programa de Kant y por considerar la historia como el proceso mediante el cual el espíritu del hombre ha llegado al desarrollo cada vez más pleno de sus potencialidades originales.

La "idea" de Kant, tal como él la llama, puede resumirse en cuatro puntos: I) La *historia universal* es un ideal factible, pero exige la unión del pensamiento histórico con el filosófico: los hechos deben comprenderse además de narrarse, hay que verlos desde adentro y no sólo desde afuera. II) Presupone un *plan*, es decir, exhibe un *progreso*, o muestra algo como que viene progresivamente a ser. III) Lo que así viene a la existencia es la *racionalidad humana*, es decir, inteligencia, libertad moral. IV) El medio por el cual viene a la existencia es la *irracionalidad humana*, es decir, pasión, ignorancia, egoísmo.

Resumiré mi crítica a Kant en unos cuantos breves comentarios en torno a estos puntos. La esencia de estos comentarios es que, como en otras partes de su obra filosófica, ha trazado su antitesis con demasiada rigidez.

I (a) Historia universal e historia particular. La antitesis es demasiado rígida. Si historia universal significa una historia de todo lo que ha ocurrido, es imposible. Si historia particular significa un estudio particular que no supone una concepción definida de la naturaleza y significación de la historia en conjunto, eso también es imposible. Historia particular es sólo un nombre para la historia misma en sus detalles; historia universal es sólo un nombre para la concepción que tiene el historiador de la historia en cuanto tal.

I (b) Pensamiento histórico y pensamiento filosófico. De nuevo la antitesis es demasiado rígida. La unión de los dos, deseada por Kant, es justamente el pensamiento histórico mismo, que ve los sucesos que describe no como simples fenómenos observados, sino desde adentro.

II (a) Toda la historia muestra ciertamente progreso, es decir, es el desarrollo de algo; pero llamar a este progreso plan de la naturaleza, como lo hace Kant, es emplear lenguaje mitológico.

II (b) La meta de este progreso no está, como pensaba Kant, en el futuro. La historia no termina en el futuro sino en el pre-

sente. La tarea del historiador es mostrar cómo ha cobrado existencia el presente; no puede mostrar cómo el futuro habrá cobrado existencia, porque no sabe cuál será ese futuro.

III. Lo que viene a la existencia es ciertamente la racionalidad humana, pero esto no significa la desaparición de la irracionalidad humana. Una vez más la antitesis es demasiado rígida.

IV. La pasión y la ignorancia han hecho ciertamente su obra, y una obra importante, en la historia pasada; pero nunca han sido mera pasión y mera ignorancia; más bien han sido una ciega y desatinada voluntad tirando hacia lo bueno y una vaga y engañada sabiduría.

#### § 4. SCHILLER

El continuador más directo de Kant, tanto en la teoría de la historia como en la teoría del arte, fue el poeta Schiller. Fue un pensador penetrante y bien dotado, en filosofía más bien un brillante *amatateur* que un trabajador perseverante como Kant; pero tuvo sobre Kant la ventaja de ser un poeta distinguido y por algún tiempo, cuando ocupó la cátedra de historia en Jena, un historiador profesional. En consecuencia, de la misma manera como se interpreta la filosofía del arte de Kant trayéndola a la experiencia de un poeta activo, así reintepreta la filosofía de la historia de Kant trayéndola a la experiencia de un historiador activo. Es interesante ver, en su lección inaugural dictada en Jena en 1789, cómo esta experiencia le permite superar ciertos errores de la teoría kantiana.

La lección se titula *La naturaleza y el valor de la historia universal (Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?)*. Schiller sigue a Kant al abogar por el estudio de la historia universal y al reconocer que requiere una mente filosófica así como erudición histórica. Pinta un animado cuadro del contraste entre el *Brotgelehrte* o erudito rutinario (el investigador profesional con su actitud reseca como el polvo hacia los hechos escuetos que son los huesos descarnados de la historia, hombre cuya ambición es volverse en especialista tan estrecho como lo sea posible y seguir sabiendo más y más sobre cada vez menos) y el historiador filósofo que toma la historia como provincia y se ocupa con ver las conexiones entre los hechos y percibir los grandes ritmos del proceso histórico. El historiador filosófico logra estos resultados entrando simpáticamente en las acciones que describe; a diferencia del hombre de ciencia que estudia la naturaleza, no se enfrenta a los hechos como meros objetos de conocimiento; por el contrario, se arroja en ellos y los siente inmediatamente como experiencias propias. Este es realmente el método histórico de la escuela romántica; y lo que Schiller hace,

en efecto, es estar de acuerdo con Kant en cuanto a la necesidad de una actitud filosófica, en contra de una actitud meramente erudita, ante la historia, y sostener que esta actitud filosófica no es sino la actitud romántica, para la cual la simpatía se convierte en elemento integral del conocimiento histórico, elemento que capacita al historiador para adentrarse todavía más en los hechos que estudia.

La historia universal así concebida, es la historia del progreso desde comienzos salvajes hasta la civilización moderna. Hasta aquí, Schiller está de acuerdo con Kant, pero con dos diferencias importantes. I) Mientras que Kant coloca la meta del progreso en un futuro milenio, Schiller la coloca en el presente, y afirma que el propósito último de la historia universal es mostrar cómo el presente, con tales cosas como el lenguaje moderno, la ley moderna, las instituciones sociales modernas, el vestido moderno, etc., vino a ser lo que es. Aquí Schiller supera decididamente a Kant, debido, indudablemente, a su experiencia personal en el trabajo histórico que le enseñó que la historia no arroja luz alguna sobre el futuro y que la serie histórica no puede proyectarse más allá del presente. II) Mientras Kant restringe la tarea de la historia al estudio de la evolución política, Schiller incluye en ella la historia del arte, de la religión, de la economía, etcétera, y en esto vuelve a superar a su predecesor.

##### § 5. FICHTE

Otro discípulo de Kant que desarrolló fértilmente sus ideas sobre la historia fue Fichte, quien publicó sus lecciones de Berlín sobre *Las características de la época actual (Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters)* en 1806. Fichte concuerda con Schiller y se aparta de Kant en concebir al presente como el punto focal donde convergen las líneas del desarrollo histórico: en consecuencia, para él, la tarea fundamental del historiador es comprender el periodo de la historia en que vive. Cada periodo de la historia tiene un carácter peculiar, que penetra en cada detalle de su vida; y la tarea que Fichte se impone en estas lecciones es analizar el carácter peculiar de su propia época, y mostrar cuáles son sus rasgos centrales y cómo los secundarios se derivan de aquéllos. Plantea la cuestión diciendo que toda época es la encarnación concreta de una sola idea o concepto; y aceptando como lo hace la doctrina kantiana de que la historia como un todo es el despliegue de un plan, el desarrollo de algo afín al argumento de un drama, sostiene que las ideas o conceptos fundamentales de varias edades sucesivas forman una secuencia que, por ser una secuencia de conceptos, es una secuencia lógica donde un concepto conduce necesariamente al siguiente. De este modo la

teoría de Fichte sobre la estructura lógica del concepto le sirve como pista para la periodización de la historia.

Todo concepto, piensa él, tiene una estructura lógica que comprende tres fases: tesis, antítesis, síntesis. El concepto está primeramente, contenido en una forma pura o abstracta; luego genera su propio contrario y se realiza como una antítesis entre sí mismo y su contrario; luego se supera la antítesis por la negación del contrario. Ahora bien, el concepto fundamental de la historia (y aquí Fichte vuelve a seguir a Kant) es la libertad racional, y la libertad, como cualquier concepto, debe desarrollarse a través de estas etapas necesarias. De ahí se desprende que el principio de la historia es una época en que la libertad racional está ejemplificada en una forma simple o inmediata sin ninguna oposición: aquí existe la libertad como un instinto ciego, libertad de hacer lo que a uno le venga en gana, y la sociedad que corresponde como encarnación concreta de este concepto es el estado de naturaleza, sociedad primitiva en la que no hay gobierno, ni autoridad, sino sólo gente que hace, hasta donde lo permiten las condiciones, lo que les parece bueno. Sin embargo, de acuerdo con los principios generales de la filosofía de Fichte, una libertad de esta especie primitiva o inmediata sólo puede convertirse en una libertad más genuina generando su contrario: así, por necesidad lógica, surge una segunda etapa en que la libertad del individuo se limita libremente a sí misma mediante la creación de una autoridad contrapuesta a ella, la autoridad de un gobernante que le impone leyes que no ha hecho. Éste es el periodo del gobierno autoritario, donde la libertad misma parece haber desaparecido, pero no ha desaparecido en realidad, ha llegado a una nueva etapa en la que ha creado su propio contrario (el gobernante, como demostraba Hobbes, es creado libremente por la acción conjunta del pueblo que así, voluntariamente, se transforma en súbdito) a fin de convertirse en libertad de un tipo nuevo y mejor, es decir, convertirse en lo que Rousseau llamaba libertad civil para distinguirla de la libertad natural. Pero Hobbes se equivocaba al pensar que el proceso de crecimiento de la libertad acaba aquí. La oposición ha de cancelarse por medio de una tercera etapa, una etapa revolucionaria en que la autoridad es rechazada y destruida, no porque sea una autoridad abusiva sino simplemente porque es autoridad; el súbdito ha llegado a sentir que puede prescindir de la autoridad y tomar el gobierno en sus propias manos, de modo de ser súbdito y soberano a la vez. Por tanto, no es la autoridad lo que se destruye; lo que se destruye es la relación meramente externa entre la autoridad y aquél sobre quien la autoridad se ejercita. La revolución no es anarquía, es el apoderamiento del gobierno por los súbditos.

En lo sucesivo la distinción entre gobernar y ser gobernado

existe todavía como distinción real, pero es una distinción sin diferencia: las mismas personas gobiernan y son gobernadas.

Pero Fichte no se detiene ahí. No identifica su propia época con la época de la revolución. Piensa que sus contemporáneos la han superado. La idea del individuo como poseyendo dentro de sí una autoridad sobre sí mismo es, en su forma primera y más tosca, la idea revolucionaria. Pero también este concepto debe generar su propio contrario, a saber, la idea de una realidad objetiva, de un cuerpo de verdades de suyo existente que sea el criterio de pensamiento y la guía de la conducta. Esta etapa del desarrollo es la ciencia, donde la verdad objetiva es aquello que se impone al pensamiento y donde actuar bien significa actuar de conformidad con el conocimiento científico. La estructura de la mente científica es, por así decirlo, contrarrevolucionaria: podemos destruir los tiranos humanos, pero no podemos destruir los hechos; las cosas son lo que son y sus consecuencias serán las que serán, y si escarnecemos las leyes del hombre no podemos escarnecer las leyes de la naturaleza. Pero, una vez más, el antagonismo entre mente y naturaleza puede y debe superarse, y su superación es el surgimiento de una nueva especie de libertad racional, la libertad del arte, donde se reúnen mente y naturaleza, la mente reconociendo en la naturaleza su contraparte y relacionándose con ella no por vía de obediencia sino por vía de simpatía y amor. El agente se identifica con aquello por mor de lo cual actúa, y así alcanza el más alto grado de libertad. Esto es lo que Fichte considera como rasgo característico de su propia época: la libre devoción del individuo hacia un fin que, aunque objetivo, lo considera como su propio fin.

La principal dificultad con que tropieza el lector al enfrentarse con la posición de Fichte ante la historia, es la dificultad de tolerar lo que parece tan simple. En particular, parece que dos son los errores especialmente flagrantes que operan en su pensamiento: 1) la idea de que el estado actual del mundo es perfecto, que es un logro completo y final de todo aquello que la historia ha estado laborando por producir, y 2) la idea de que la sucesión histórica de las épocas puede determinarse *a priori* por referencia a consideraciones lógicas abstractas. Me parece que puede demostrarse que, a pesar de su aparente simplismo, hay algo de verdad en estas ideas.

1) El historiador (y para el caso, el filósofo) no es Dios, para contemplar el mundo desde lo alto y fuera de él. Es un hombre, y un hombre de su propio tiempo y lugar. Mira al pasado desde el punto de vista del presente: mira a otros países y civilizaciones desde el punto de vista de los propios. Este punto de vista sólo es válido para él y para la gente situada como él; ahora bien, para él es válido. Tiene que mantenerse firme en él porque es el único accesible para él, y a menos que *tenga* un punto de

vista no podrá ver absolutamente nada. Por ejemplo, el juicio pronunciado sobre la Edad Media será necesariamente distinto si el historiador es un hombre de los siglos XVII, XIX o XX. Nosotros, en el siglo XX, sabemos cómo consideraban estas cosas los siglos XVIII y XIX, y sabemos que sus posiciones son posiciones que no podemos compartir. Las calificamos de errores históricos y podemos exhibir razones para rechazarlas. Podemos concebir fácilmente que el trabajo de la historia medieval se hace mejor de lo que se hacía en el siglo XVIII; pero no podemos concebir que se haga mejor de lo que se hace en nuestra propia época, porque si tuviéramos una idea clara de cómo podría hacerse mejor estaríamos en posición de hacerlo mejor, y esta mejor manera de hacerlo sería un hecho consumado. El presente es nuestras propias actividades; llevamos a cabo estas actividades de la mejor manera que sabemos; y, en consecuencia, desde el punto de vista del presente, tiene que haber siempre una coincidencia entre lo que es y lo que debe ser, lo real y lo ideal. Los griegos trataban de ser griegos; la Edad Media trataba de ser medieval; la meta de cada época es ser ella misma; y así el presente es siempre perfecto en el sentido de que siempre logra ser lo que trata de ser. Esto no implica que el proceso histórico no tenga más que hacer; implica solamente que, hasta entonces, sólo ha hecho lo que se proponía, y que no podemos decir qué es lo que va a hacer después.

2) La idea de construir la historia *a priori* parece muy torpe; pero en esto Fichte seguía el descubrimiento de Kant de que en todo conocimiento, de cualquier especie, hay elementos *a priori*. En todo campo de conocimiento hay ciertos conceptos o categorías fundamentales, a los que corresponden ciertos principios o axiomas fundamentales, que pertenecen a la forma o estructura de ese tipo de conocimiento y se derivan (de acuerdo con la filosofía kantiana) no del asunto objetivo, sino del punto de vista del que conoce. Ahora bien, en la historia las condiciones generales de conocimiento se derivan del principio fundamental de que el conocedor se halla colocado en el presente, y sólo desde el punto de vista del presente mira al pasado. El primer axioma de la intuición para la historia (para adoptar la terminología de Kant) es que todo suceso histórico está situado en alguna parte del pasado. Ésta no es una generalización descubierta empíricamente por el historiador en el curso de sus pesquisas, es una condición *a priori* del conocimiento histórico. Pero, de acuerdo con la doctrina kantiana del esquematismo de las categorías, las relaciones temporales son esquemas o representaciones fácticas de relaciones conceptuales: así, la relación temporal de antes y después es un esquema de la relación conceptual de anteceder lógicamente y consecuentemente lógicamente. El universo entero de los sucesos en el tiempo es, de esta suerte, una representación esquematizada del mundo de las relaciones lógicas o conceptuales. El

intento de Fichte por descubrir un esquema conceptual por debajo de la sucesión temporal de los periodos históricos es, por tanto, una aplicación a la historia perfectamente legítima de la doctrina kantiana del esquematismo de las categorías.

Sin duda esta defensa de Fichte es algo débil. Se reduce a decir que si cometió un tonto error a propósito de la historia no hacia más que seguir un tonto error, de una especie más general, cometido por Kant. Pero cualquiera que califique estas nociones de errores tontos es que pretende comprender mejor que Kant y Fichte la relación entre las secuencias lógica y temporal. Desde que Platón dijo en el *Timeo* que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad, los filósofos se han puesto de acuerdo, en su mayor parte, en que había alguna relación entre estas dos cosas y que la secuencia necesaria mediante la cual un suceso conduce a otro en el tiempo, era, de alguna manera, idéntica en carácter a la secuencia necesaria por la cual una cosa conduce a otra en una serie lógica no temporal. Si se niega esto, si se sostiene que la secuencia temporal y la implicación lógica no tienen nada que ver una con otra, el conocimiento histórico se hace imposible, porque se sigue de ahí que nunca podemos decir de un suceso "esto debe haber sucedido"; el pasado nunca podrá aparecer como la conclusión de una inferencia lógica. Si la serie temporal es un mero añadido de sucesos desconectados, no podremos jamás abrimos paso con razonamientos del presente al pasado. Pero el pensamiento histórico consiste precisamente en retroceder razonando de esta manera; y, por tanto, se basa en la suposición (o, como hubieran dicho Kant y Fichte, en el principio *a priori*) de que hay una conexión interna o necesaria entre los sucesos de una serie temporal de tal manera que un suceso conduce necesariamente hasta otro y podemos razonar de vuelta del segundo al primero. De acuerdo con este principio sólo hay una manera cómo pudo haber venido a la existencia el estado actual de cosas, y la historia es el análisis del presente con el fin de ver qué debe haber sido este proceso. No estoy defendiendo la manera particular en que Fichte reconstruyó la historia pasada de su propia época; la encuentro muy defectuosa, y sus fallas (en tanto fallas de principio) se deben a que sigue a Kant en la separación demasiado neta entre los elementos *a priori* del conocimiento y los empíricos. Esto le hizo pensar que la historia puede reconstruirse sobre una base puramente *a priori* sin confiarse a la evidencia empírica de los documentos; pero, hasta el punto en que insistía en que todo el conocimiento histórico contiene conceptos y principios *a priori*, estaba en lo justo, y comprendió la naturaleza de la historia mejor que aquellos que lo ridiculizan porque consideran que la historia es puramente empírica.

En un respecto la filosofía de la historia de Fichte logra un adelanto importante sobre la de Kant. En Kant hay dos concep-

ciones presupuestas por la historia misma: 1) un plan de la naturaleza, concebido como algo que se formó por adelantado a su propia ejecución; 2) naturaleza humana, con sus pasiones, concebida como la materia sobre la que se ha de realizar esta forma. La historia misma es el resultado de imponer esta forma pre-existente sobre esta materia pre-existente. Así, el proceso histórico no se concibe como realmente creador: es simplemente un juntar dos abstracciones, y no hay intento para demostrar por qué habían de juntarse, o siquiera de por qué cualquiera de ellas, para no decir las dos, habría de existir. La teoría de Kant se apoya, de hecho, en una serie de suposiciones desconectadas ninguna de las cuales intenta justificar. La teoría de Fichte es lógicamente mucho más simple y está mucho menos expuesta al cargo de multiplicar entidades innecesariamente. La única cosa que presupone como requerida antes del comienzo de la historia, es el concepto mismo, con su propia estructura lógica, y la relación dinámica entre los elementos de esa estructura. La fuerza impulsora de la historia es justamente este movimiento dinámico del concepto, de manera que en lugar de dos cosas, un plan y una fuerza impulsora, en Fichte sólo hay una, siendo el plan un plan dinámico (la estructura lógica del concepto) que se suministra su propia fuerza motivadora. Los frutos de este descubrimiento fichteano maduraron en Hegel.

#### § 6. SCHELLING

Schelling era más joven que Hegel, y bien puede ser objeto de disputas si las doctrinas que Hegel compartió con Schelling las alcanzó pensando independientemente o bajo la influencia de Schelling. Pero como Schelling publicó un sistema de filosofía (quizás más de uno) donde incluía sus meditaciones sobre la historia mucho antes de que Hegel escribiera el primer boceto de su filosofía de la historia en la *Enciclopedia* de Heidelberg, será conveniente decir antes algo acerca de los puntos de vista de Schelling.

Schelling dio un desarrollo más sistemático a las ideas de Kant y Fichte, y su pensamiento giró en torno a dos principios: primero, la idea de que todo lo que existe es cognoscible, es decir, una encarnación de la racionalidad o, en su propio lenguaje, una manifestación de lo Absoluto; segundo, la idea de una relación entre dos términos que, aunque contrarios, son ambos, de esta manera, encarnación de lo Absoluto: siendo lo Absoluto una identidad en la cual desaparecen las diferencias de los dos. Esta estructura de dos términos reaparece a través de toda su filosofía.

Según Schelling<sup>10</sup> hay dos grandes reinos de lo cognoscible: la naturaleza y la historia. Cada uno de ellos, en cuanto inteligible, es una manifestación de lo Absoluto, pero lo encarnan de maneras opuestas. La naturaleza consiste en cosas distribuidas en el espacio, cuya inteligibilidad consiste meramente en la manera como están distribuidas, o en las relaciones regulares y determinadas entre ellas. La historia consiste en los pensamientos y acciones de mentes, que no solamente son inteligibles sino inteligentes, inteligibles para ellas mismas, no simplemente para algo diferente a ellas: por tanto, son una encarnación más adecuada de lo Absoluto porque contienen en sí mismas ambas partes de la relación de conocimiento, son sujeto al mismo tiempo que objeto. En cuanto objetivamente inteligible, la actividad de la mente en la historia es necesaria: en cuanto subjetivamente inteligente, es libre. El curso del desarrollo histórico es así la génesis completa de la conciencia de sí de la mente como al mismo tiempo libre y sujeta a la ley, es decir, moral y políticamente autónoma (aquí Schelling sigue a Kant). Las etapas por las cuales pasa este desarrollo están determinadas por la estructura lógica del concepto mismo (aquí sigue a Fichte): por tanto, en sus más amplios rasgos puede dividirse en dos: primero una fase donde el hombre concibe lo absoluto como naturaleza, donde la realidad se concibe como rota y dispersa en realidades separadas (politeísmo), y donde las formas políticas vienen a la existencia y perecen como organismos naturales sin dejar nada tras sí; y segundo, una fase donde lo absoluto se concibe como historia, o sea, como un desarrollo continuo donde el hombre ejecuta los propósitos de lo Absoluto, cooperando con la providencia en el plan que ésta tiene para el desarrollo de la racionalidad humana. Ésta es la época moderna, en que la vida humana está gobernada por el pensamiento científico, histórico y filosófico.

La más importante de las concepciones que Schelling trata de redondear aquí es la de que, en la historia, el mismo Absoluto alcanza una existencia plena y cabal. Incluso Fichte pensaba que la estructura lógica del concepto estaba completa antes del comienzo de la historia y servía como presuposición del proceso; en Schelling la estructura dinámica del Absoluto no es la base del elemento dinámico en la historia, sino que es ese elemento mismo. El universo material siempre ha sido inteligible en tanto que ha sido siempre una manifestación del Absoluto; pero el Absoluto no puede ser idéntico con lo apenas inteligible; porque la mera inteligibilidad es una mera potencialidad, que debe actualizarse volviéndose realmente comprendida. La naturaleza *qua* inteligible exige un conocedor que la comprenda, y sólo exhibe su plena esencia cuando hay una mente que la conoce. Entonces, por

<sup>10</sup> *Sistema de idealismo trascendental*, 1800. *Werke* (Stuttgart y Augsburg, 1858), parte 1, vol. III, pp. 587-604.

primera vez se da un verdadero conocedor y un verdadero conocido, y la racionalidad, que es el Absoluto, ha avanzado a una más alta y completa manifestación de sí misma. Pero aquí surge ahora una nueva especie de inteligibilidad: la mente misma no sólo es un conocedor sino un cognoscible, y, en consecuencia, lo Absoluto no puede estar satisfecho con una situación en que la mente conoce la naturaleza, tiene que haber una etapa ulterior en que la mente se conoce a sí misma. A medida que avanza el proceso de auto-conocimiento, nuevas etapas de auto-conocimiento enriquecen la mente que conoce y crean así para ella nuevas cosas para que las conozca. La historia es un proceso temporal en que tanto el conocimiento como lo cognoscible vienen progresivamente a la existencia, y esto se expresa denominando a la historia auto-realización del Absoluto, donde el Absoluto significa, por igual, la razón como lo cognoscible, y la razón como el cognoscente.

### § 7. HEGEL

La culminación del movimiento histórico que empezó con Herder en 1784, vino con Hegel, cuyas lecciones sobre filosofía de la historia se pronunciaron por primera vez en 1822-1823. Cualquiera que lea su *Filosofía de la historia*, sin hacer caso de más, no podrá menos de considerarla una obra profundamente original y revolucionaria, donde la historia aparece por primera vez, plenamente desarrollada, en el escenario del pensamiento filosófico. Pero cuando se considera el trabajo de sus predecesores, su libro se vuelve menos sorprendente y menos original.

Propone una nueva especie de historia que ha de llamarse filosofía de la historia (el propósito y la terminología databan de los tiempos de Voltaire); pero la filosofía de la historia no es para él una reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia en misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica en cuanto distinta de la meramente empírica, es decir, historia no simplemente *comprobada* como hechos sino *comprendida* por aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos como acontecieron. Esta historia filosófica sería una historia universal de la humanidad (aquí Hegel sigue a Herder) y mostraría un progreso desde los tiempos primitivos hasta la civilización de nuestros días. El asunto de esta historia es el desarrollo de la libertad, que es idéntica a la razón moral del hombre tal como se muestra en un sistema externo de relaciones sociales, de manera que la pregunta a la que tiene que responder la historia filosófica es la pregunta de cómo cobró existencia el Estado (todo esto tomado de Kant). Pero el historiador nada sabe del futuro; la historia no culmina en una Utopía futura sino en el presente

actual (esto es Schiller). La libertad del hombre es lo mismo que su conciencia de su libertad, de tal modo que el desarrollo de la libertad es un desarrollo de la conciencia, un proceso de pensamiento o desarrollo lógico, en el cual se alcanzan sucesivamente las diversas fases o momentos necesarios del concepto (esto es Fichte). Finalmente, la historia filosófica muestra no simplemente un proceso humano sino un proceso cósmico, un proceso en el cual el mundo llega a realizarse en auto-conciencia como espíritu (esto es Schelling). De esa manera, cada uno de los rasgos característicos de la filosofía de la historia en Hegel está sacado de sus predecesores, pero él ha combinado sus puntos de vista con extraordinaria habilidad en una teoría tan coherente y unificada que merece consideración aparte como conjunto, y, por tanto, me propongo llamar la atención sobre algunos de sus rasgos sobresalientes.

Primero, Hegel se niega a abordar la historia por vía de la naturaleza. Insiste en que la historia y la naturaleza son distintas. Cada una de ellas es un proceso o cúmulo de procesos; pero los procesos de la naturaleza no son históricos: la naturaleza no tiene historia. Los procesos de la naturaleza son cíclicos; la naturaleza gira ininterminablemente y nada se construye o se erige con la repetición de tales revoluciones. Cada amanecer, cada primavera, cada marea es como la anterior: la ley que gobierna el ciclo no cambia a medida que el ciclo se repite. La naturaleza es un sistema de organismos superiores e inferiores, dependiendo los superiores de los inferiores; lógicamente, los organismos superiores son posteriores a los inferiores, pero no temporalmente; Hegel niega rotundamente la teoría evolutiva que hace a los superiores desarrollarse con el tiempo a partir de los inferiores, afirmando que quienes lo creen así confunden una sucesión lógica con una temporal. Por el contrario, la historia nunca se repite; su movimiento no viaja en círculos sino en espirales, y las repeticiones aparentes siempre se diferencian por haber adquirido algo nuevo. Así las guerras reaparecen de tiempo en tiempo en la historia, pero cada nueva guerra es en algunos respectos una nueva especie de guerra, debido a las lecciones aprendidas por los humanos en la anterior.

Hay que conceder a Hegel el mérito de haber señalado una importante distinción; pero la señaló equivocadamente. Tiene razón al distinguir los procesos no-históricos de la naturaleza y los procesos históricos de la vida humana; pero se equivoca al reforzar esta distinción negando la doctrina de la evolución. Desde Darwin nos hemos visto obligados a aceptar esa doctrina y a concebir el proceso de la naturaleza como asemejándose al proceso de la historia en una manera que Hegel pensaba que no se asemejaba, a saber, produciendo incrementos de sí mismo a medida que avanza. Pero sigue siendo cierto que el proceso de

la naturaleza es diferente al proceso de la historia—que, por ejemplo, la sucesión de periodos geológicos no es una verdadera sucesión histórica—porque es peculiar de la historia el que el historiador recree en su propia mente los pensamientos y motivos de los agentes cuyas acciones narra, y ninguna sucesión de acontecimientos será una sucesión histórica a menos que consista en actos cuyos motivos, al menos en principio, puedan recrearse de esta suerte. La geología nos presenta una serie de *acontecimientos*; pero la historia no es historia a menos que nos presente una serie de *actos*. Así pues, la conclusión de Hegel es justa al afirmar que no hay historia excepto la historia de la vida humana, y eso no meramente como vida, sino como vida racional, la vida de seres pensantes.

En segundo lugar, y derivando inmediatamente de esto, toda la historia es la historia del pensamiento. En tanto que las acciones humanas son meros sucesos, el historiador no puede comprenderlos; estrictamente hablando, no puede ni siquiera asegurar que hayan ocurrido. Sólo son cognoscibles para él como la expresión exterior de pensamientos. Por ejemplo, para reconstruir la historia de una lucha política como la que hubo entre los emperadores romanos del siglo I y la oposición senatorial, lo que tiene que hacer el historiador es ver cómo concebían los dos partidos la situación política reinante, y qué giro se proponían dar a la situación; tiene que captar sus ideas políticas concernientes a su presente vivo y concernientes a su posible futuro. Aquí, de nuevo, Hegel estaba ciertamente en lo justo; no es saber lo que hicieron las gentes sino comprender lo que pensaban, lo que constituye la tarea apropiada del historiador.

En tercer lugar, la fuerza que es el resorte principal del proceso histórico (para usar la expresión de Kant) es la razón. Ésta es una doctrina muy importante y difícil. Lo que Hegel quiere decir con esto es que todo lo que sucede en la historia sucede por la voluntad del hombre, porque el proceso histórico consiste en acciones humanas; y la voluntad del hombre no es sino el pensamiento del hombre expresándose exteriormente en acción. Si se dice que el pensamiento humano está con frecuencia o en general muy lejos de ser razonable, Hegel replicará que éste es un error debido a no aprehender la situación histórica en que acontece un pensamiento. El pensar nunca se da *in vacuo*; se da siempre en una persona determinada en una situación determinada; y cada persona históricamente es una situación histórica, piensa y actúa tan racionalmente como esa persona en esa situación *puede* pensar y actuar, y nadie puede hacer más. Este es un principio muy fértil y valioso, que Hegel fraguó con importantes consecuencias. Sostenía que el hombre abstractamente racional concebido por la Ilustración no es nada real; la realidad es siempre un hombre que es al mismo tiempo racional y apasio-

nado, nunca puramente lo uno o lo otro, siendo sus pasiones las de un ser racional y sus pensamientos los de un ser apasionado; y, además, sin pasión no hay razón ni acción. Por tanto, probar que alguien actuó de cierta manera por pasión —por ejemplo, un juez que sentenciara a un criminal en un acceso de cólera o un estadista que atropellara la oposición por motivos de ambición— no es probar que haya actuado irracionalmente; porque la sentencia del juez o la política del estadista pueden ser justas o prudentes no obstante el elemento pasional en su ejecución. Por lo mismo sostiene Hegel que el hecho admitido de que la historia humana se muestre como una exhibición de pasiones no prueba que no esté controlada por la razón. Hegel piensa en la pasión, por así decirlo, como la materia de que está hecha la historia; desde un punto de vista es una exhibición de pasiones y nada más, pero al mismo tiempo es una exhibición de razón, porque la razón utiliza la pasión misma a manera de instrumento para consumir sus fines.

Esta idea de la *astucia de la razón*, la idea de la razón que engaña a las pasiones para utilizarlas como sus agentes, es una dificultad famosa en la teoría de Hegel. Hegel parece personificar la razón en algo fuera de la vida humana, lo cual, a través de la agencia de hombres ciegos y apasionados, efectúa propósitos que son los suyos y no los de los hombres. Quizá a veces caiga Hegel en una posición como la teológica de la Edad Media, donde los planes que se ejecutan en la historia son los planes de Dios y de ningún modo los planes del hombre; o (si es posible distinguir entre las dos) en la posición cripto-teológica de los historiadores de la Ilustración y de Kant, donde los planes ejecutados en la historia no son los planes del hombre sino los de la naturaleza. Sin embargo, en general está claro que lo que Hegel quería hacer era apartarse de esta posición. La razón cuyos planes se ejecutan en la historia no es, para Hegel, ni una razón natural abstracta ni una razón divina trascendente, sino la razón humana, la razón de personas finitas. Y la relación que él afirma entre razón y pasión no es una relación entre Dios o la naturaleza, como racionales, y el hombre, como apasionado, sino una relación entre la razón humana y la pasión humana. Esto es lo que debe recordarse cuando se dice que la posición de Hegel ante la historia es racionalista; su racionalismo es de especie muy curiosa porque concibe los elementos irracionales como esenciales para la razón misma. Esta idea de la relación íntima entre razón y sinrazón en la vida humana, y en la mente en cuanto tal, anuncia en verdad una nueva concepción del hombre, dinámica en vez de estática, y significa que Hegel trabaja para apartarse de la teoría abstracta y estática de la naturaleza humana que prevaleciera en el siglo XVIII.

En cuarto lugar, puesto que toda la historia es la historia del

pensamiento y muestra el auto-desarrollo de la razón, el proceso histórico es, en el fondo, un proceso lógico. Las transiciones históricas son, por así decirlo, transiciones lógicas puestas en una escala temporal. La historia no es sino una especie de lógica, donde la relación de prioridad y posteridad lógica no es tanto reemplazada como enriquecida o consolidada al convertirse en una relación de prioridad y posteridad temporal. De ahí se desprende que los desarrollos que tienen lugar en la historia nunca son accidentales, son necesarios; y nuestro conocimiento de un proceso histórico no es simplemente empírico, es *a priori*, podemos ver su necesidad.

Nada en la filosofía de Hegel ha suscitado más protestas y hostilidad que su idea de la historia como un proceso lógico desarrollado en el tiempo y de nuestro conocimiento de él como *a priori*; pero ya he alegado, en conexión con Fichte, que esta idea no es tan absurda como parecería a primera vista; y en verdad la mayor parte de las objeciones a ella son simplemente malos entendidos. El error de Fichte, como señalé en el §5, fue pensar que la historia podía reconstruirse sobre una base puramente *a priori* sin recurrir a la prueba empírica. Por otra parte, los críticos de Hegel han caído comúnmente en el error contrario de creer que el conocimiento histórico es puramente empírico, y ese es un error que también discutí en el §5. Hegel evitó ambos errores. A semejanza de Kant, Hegel distinguía entre el puro conocimiento *a priori* y el conocimiento que contiene elementos *a priori*, y consideraba la historia como un ejemplo no del *a priori*, pero mas del segundo. La historia, según su punto de vista, consistía en acontecimientos empíricos que eran la expresión exterior del pensamiento, y los pensamientos detrás de los acontecimientos —no los acontecimientos mismos— formaban una cadena de conceptos lógicamente conectados. Cuando se presta atención solamente a los acontecimientos y no a los pensamientos que hay detrás de ellos no se advierte ninguna conexión necesaria, y los que echan en cara a Hegel que piense que hay conexiones necesarias en la historia ven la historia empíricamente, como meros hechos externos, y nos aseguran con justicia que cuando la ven de esa manera no advierten conexiones lógicas. Con justicia, hubiera respondido Hegel; entre los meros acontecimientos *no hay ninguna*. Pero la historia consiste en acciones, y las acciones tienen un dentro y un fuera; por fuera son meros acontecimientos, relacionados en el espacio y el tiempo, pero no de otra manera; por dentro son pensamientos, ligados mutuamente por conexiones lógicas. Lo que Hegel hace es insistir en que el historiador debe trabajar primero empíricamente estudiando los documentos y otras pruebas históricas; sólo de esta manera puede establecer lo que son los hechos. Pero luego debe considerar los hechos desde adentro y decirnos cómo se ven desde ese pun-

to de vista. Y para él no es réplica decirle que se ven diferentes desde afuera.

Esta contestación me parece que se aplica incluso al más serio y sistemático de los críticos de Hegel, es decir, Croce. Croce sostiene que toda la filosofía de la historia de Hegel es un colosal desatino, producido por la confusión de dos cosas bien diferentes, a saber: oposición y distinción. Los conceptos, dice Croce, se relacionan por oposición: bueno y malo, verdadero y falso, libertad y necesidad, etc., etc.; y la teoría de su relación, admite él, ha sido bien expuesta por Hegel en la teoría de la dialéctica, que describe la manera como queda un concepto en una relación necesaria con su propio contrario, generando primero para negarlo después, así que la manera como vive el concepto es creando y superando oposiciones. Pero las cosas individuales que son instancias de los conceptos nunca se relacionan entre sí por medio de oposiciones, sólo por medio de distinciones; en consecuencia, las relaciones entre ellas nunca son dialécticas, y en la historia, que es la historia de acciones individuales y de personas y civilizaciones, no hay, en consecuencia, dialéctica, en tanto que la filosofía de la historia de Hegel gira entera sobre el principio de que cada proceso histórico es un proceso dialéctico en el que una forma de vida, por ejemplo, Grecia, genera su propio contrario, en este caso Roma, y de esta tesis y antítesis brota una síntesis, en este caso el mundo cristiano.

Con ser tan plausible la posición de Croce, no llega realmente al corazón del problema. Supone que al hablar de la historia no deberíamos emplear palabras como oposición o antagonismo, y síntesis o reconciliación: por ejemplo, no deberíamos decir que despotismo y liberalismo son doctrinas políticas opuestas, sólo deberíamos decir que son diferentes; no deberíamos hablar de oposición, sino sólo de diferencia entre *whigs* y *torres*, o católicos y protestantes. Ahora bien, es verdad que no necesitamos emplear términos como oposición (permítidme llamarlos términos *dialécticos*) al hablar solamente de los acontecimientos externos de la historia; pero cuando hablamos de los pensamientos internos que sustentan estos acontecimientos, me parece que no podemos evitarlos. Por ejemplo, podemos describir los meros sucesos externos de la colonización de Nueva Inglaterra sin emplear el lenguaje dialéctico; pero cuando tratamos de ver estos acontecimientos como un intento deliberado de parte de los Padres Peregrinos para realizar en términos de práctica una idea protestante de la vida, hablamos de pensamientos y tenemos que describirlos en términos dialécticos; tenemos que hablar, por ejemplo, de la oposición entre la idea congregacional de las instituciones religiosas y la idea episcopal, y admitir que la relación entre la idea de un sacerdocio basado en la sucesión apostólica y la idea de uno no basado en eso es una relación dialéctica. Des-

de este punto de vista la civilización griega es la realización de la idea griega de la vida, es decir, la concepción griega del hombre; la civilización romana es la realización de la concepción romana del hombre; y entre estas dos concepciones la relación, según demuestra el mismo Croce, es una relación dialéctica. Pero esto es todo lo que Hegel jamás sostuvo.

Un quinto punto, por el cual Hegel ha sido acremente criticado, es su doctrina de que la historia no termina en el futuro sino en el presente. Por ejemplo, el muy capaz y comprensivo escritor suizo Eduard Fueter dice<sup>11</sup> que una filosofía de la historia que traza el curso de la vida humana desde sus comienzos hasta el fin del mundo y el juicio final, como lo hacían los pensadores medievales, es cosa respetable y digna; pero la filosofía de la historia de Hegel, que hace terminar la historia no en el juicio final sino en el día de hoy, sólo acaba por glorificar e idealizar el presente, negando que sea posible ningún progreso ulterior y proveyendo una justificación pseudo-filosófica para una política de rígido y obtuso conservadurismo.

Pero también aquí está Hegel, como Fichte, con toda seguridad, en lo justo. La filosofía de la historia es, de acuerdo con su idea de ella, la historia misma filosóficamente considerada, es decir, vista desde adentro. Pero el historiador no tiene conocimiento del futuro; ¿qué documentos, qué pruebas tiene para afirmar hechos que todavía no ocurren? Y mientras más filosóficamente considera la historia, más claramente reconoce que el futuro es y será siempre un libro cerrado para él. La historia *tiene* que terminar con el presente porque no ha sucedido nada más. Pero esto no significa glorificar el presente ni pensar que es imposible un progreso futuro. Sólo significa reconocer el presente como un hecho y caer en la cuenta de que no sabemos qué futuro progreso habrá. Como lo decía Hegel, el futuro es un objeto no de conocimiento sino de esperanzas y temores; y esperanzas y temores no son historia. Si Hegel, en la política práctica, al final de su vida, fue un conservador obtuso, ésa fue la culpa de Hegel en cuanto hombre; no hay razón para considerarlo como defecto de su filosofía de la historia.

Pero, aunque en estos puntos Hegel parece tener la razón contra sus críticos, es imposible leer su *Filosofía de la historia* sin sentir que, con ser la obra magnífica que es, tiene grandes defectos. No me refiero simplemente a la ignorancia de Hegel de los muchos hechos históricos que se han descubierto desde su época; me refiero a algo más profundo en el método y estructura misma de su obra. Es sorprendente, y muchos lectores lo han advertido, que, como historiador, Hegel se muestra superior en sus lecciones sobre la historia de la filosofía, que son un autén-

<sup>11</sup> *Geschichte der neuen Historiographie* (Munich y Berlín, 1911), p. 433.

tico triunfo del método histórico y han sido el modelo de todas las historias subsecuentes del pensamiento. Esto significa que su método, basado como estaba en el principio de que toda la historia es la historia del pensamiento, no sólo era legítimo sino brillantemente eficaz cuando el asunto de que trata era el pensamiento en su mayor pureza, es decir, el pensamiento filosófico; pero no es éste el tema de su *Filosofía de la Historia*.

El mismo Hegel sostenía que había muchas clases de pensamiento, y que difieren en grado como tipos más o menos perfectos de racionalidad. Al fondo viene lo que él llama mente subjetiva, la especie de pensamiento que es materia de la psicología, donde el pensamiento apenas es más que la conciencia del organismo viviente de sus propias sensaciones. Luego, en el siguiente punto más alto de la escala, viene lo que él llama la mente objetiva, donde se expresa el pensamiento creando manifestaciones exteriores de sí mismo en sistemas políticos y sociales. Luego, en el tope, viene la mente absoluta, en sus tres formas de arte, religión y filosofía. Estas trascienden la esfera de la vida social y política y superan la oposición entre sujeto y objeto, el pensador y la institución o ley que encuentra en la existencia y a la cual tiene que obedecer: una obra de arte, una creencia religiosa, o un sistema filosófico es una expresión perfectamente libre y, al mismo tiempo, perfectamente objetiva de la mente que la concibe.

Ahora bien, en la *Filosofía de la Historia*, Hegel restringe el campo de su estudio a la historia política. Aquí sigue a Kant; pero Kant tenía una buena razón para hacerlo y Hegel no. Apoyándose en esta distinción entre fenómenos y cosas en sí, Kant, como hemos visto, consideraba como fenómenos los acontecimientos históricos, como acontecimientos en una serie temporal de la que el historiador es un espectador. Las acciones humanas, como cosas en sí, son a sus ojos acciones morales; y pensaba que las mismas acciones que, como cosas en sí, eran acciones morales, eran, como fenómenos, acciones políticas. De ahí que la historia deba y sólo pueda ser la historia de la política. Cuando Hegel repudió la distinción kantiana entre fenómenos y cosas en sí, repudió por implicación las doctrinas kantianas de que toda la historia es historia política y de que la historia es un espectáculo. De ahí que la posición central del Estado en su *Filosofía de la Historia* sea un anacronismo, y para ser coherente consigo mismo debía haber sostenido que la tarea del historiador es estudiar no tanto el proceso de la mente objetiva como la historia de la mente absoluta, es decir, el arte, la religión y la filosofía. Y de hecho casi la mitad de las obras de Hegel está dedicada al estudio de estas tres cosas. La *Filosofía de la Historia* es una excrecencia ilógica en el cuerpo de las obras de Hegel. El fruto legítimo de su revolución en el método histórico, hasta donde puede hallarse

ese fruto en sus propios escritos, son los ocho volúmenes titulados *Estética*, *Filosofía de la religión* e *Historia de la filosofía*.

Por tanto, la crítica corriente de Hegel se equivoca. Empieza reconociendo que su filosofía de la historia es un tanto insatisfactoria, lo cual todos tienen que admitir, y alega: "Esto es lo que resulta de tratar la historia como racional. La moraleja es que la historia no es pensamiento humano que se desenvuelve, sino sólo hechos brutos." La crítica justa opinaría: "Esto es lo que resulta de tratar la historia política por sí sola como si fuese toda la historia. La moraleja es que los desarrollos políticos debiera concebirllos el historiador como integrados con desarrollos económicos, artísticos, religiosos y filosóficos, y que el historiador no debiera contentarse con nada que no sea una historia del hombre en su realidad concreta." A decir verdad, fue esta segunda crítica la que parecería haber influido consciente o inconscientemente sobre ciertos historiadores del siglo XIX.

#### § 8. HEGEL Y MARX

La historiografía del siglo XIX no abandonó la creencia de Hegel de que la historia es racional—hacer semejante cosa hubiera sido abandonar la historia misma—sino que más bien se propuso consumir una historia de la mente concreta insistiendo en los elementos que Hegel había descuidado en su formal *Filosofía de la Historia*, y trabajándolos en un todo integral. Entre sus discípulos más inmediatos, Baur se especializó en la historia de la doctrina cristiana y Marx en la historia de la actividad económica, mientras que Ranke iba a aplicar más tarde, sistemáticamente, su concepto de los movimientos o periodos históricos como la realización de una concepción o idea tal como el protestantismo. El capitalismo en Marx o el protestantismo en Ranke son una "idea" en el verdadero sentido hegeliano: un pensamiento, una concepción de la vida del hombre mantenida por el hombre mismo y, de esta suerte, afín a una categoría kantiana, pero una categoría históricamente condicionada: una manera de acuerdo con la cual llega a pensar la gente en cierta época, y trasarse con que la idea se cambia, mediante una dialéctica propia, en otra idea diferente y con que la manera de vida que expresaba ya no se sostiene, sino que se resquebraja y se transforma en la expresión de una segunda idea que reemplaza a la primera.

La posición marxista ante la historia tiene el vigor y la debilidad de la de Hegel: su fuerza para abrirse paso entre los hechos hasta alcanzar el nexa lógico de los conceptos que les sirven de fundamento; su debilidad al elegir un aspecto de la vida humana (el político en Hegel, el económico en Marx) como si este

aspecto por sí solo fuese plenamente racional. Marx, como Hegel, insistía en que la historia humana no es un conjunto de historias diferentes y paralelas, económica, política, artística, religiosa, etc., sino una sola historia. Pero también como Hegel, concebía esta unidad no como una unidad orgánica en la que cada hilo del proceso de desarrollo conservaba su propia continuidad así como sus conexiones íntimas con los otros, sino como una unidad en la que sólo había un hilo continuo (en Hegel el hilo de la historia política, en Marx el de la historia económica), sin que los otros factores tuvieran continuidad propia, sino que eran, para Marx, en cada punto de su desarrollo, meros reflejos del hecho económico básico. Esto comprometió a Marx con la paradoja de que si algún pueblo tiene por ejemplo ciertos puntos de vista filosóficos, no los tiene por razones filosóficas, sino tan sólo por razones económicas. Los estudios históricos de la política, el arte, la religión, la filosofía, contruidos sobre este principio, no pueden tener verdadero valor histórico; son meros ejercicios de ingenio donde, por ejemplo, el real e importante problema de descubrir la conexión entre el cuaquerismo y la banca se elimina al decir que, en efecto, el cuaquerismo es solamente de la manera como los banqueros piensan de la banca. Sin embargo, la paradoja marxista sólo es sintomática de un naturalismo anti-histórico que infecta mucho del pensamiento de Marx y que puede ilustrarse mejor por referencia a su actitud ante la dialéctica de Hegel.

Marx es el autor de la famosa jactancia de que había tomado la dialéctica de Hegel y la "había puesto cabeza abajo"; pero no quiso decir al pie de la letra lo que dijo. La dialéctica de Hegel empieza con el pensamiento, sigue con la naturaleza y acaba en la mente. Marx no invirtió este orden. Se refería solamente al primero y segundo términos, no al tercero, y quería decir que mientras la dialéctica de Hegel empezaba con el pensamiento y seguía con la naturaleza, su propia dialéctica empezaba con la naturaleza y seguía con el pensamiento.

Marx no era un ignorante en filosofía, y jamás supuso ni por un momento que la prioridad del pensamiento sobre la naturaleza en Hegel significara que Hegel consideraba la naturaleza como producto de la mente. Sabía que Hegel, como él mismo, consideraba la mente como un producto (el producto dialéctico) de la naturaleza. Sabía que la palabra "pensamiento", en el sentido en que Hegel denominaba a la lógica "la ciencia del pensamiento", significaba no aquel o que piensa, sino aquello que el pensamiento piensa. Para Hegel la lógica no es una ciencia de "cómo pensamos", es una ciencia de formas platónicas, de entidades abstractas, de "ideas", si nos acordamos de tomar en serio la advertencia del propio Hegel de que no debemos suponer que las ideas existen solamente en la cabeza de la gente. Ese sería

"idealismo subjetivo", cosa que Hegel abominaba. Según él, las ideas sólo entraban en la cabeza de la gente porque la gente pensaba; y si las "ideas" no hubiesen sido independientes del hecho de que las gentes las pensarán, no hubiese habido gente o, ciertamente, tampoco ningún mundo de la naturaleza; porque estas "ideas" eran el único marco lógico dentro del cual era posible un mundo de naturaleza y hombres, de seres sin pensamiento y seres pensantes.

Estas "ideas" no sólo constituían el marco de la naturaleza, también constituían el marco de la historia. La historia, como las acciones en que el hombre expresaba sus pensamientos, ya tenía trazados de antemano los contornos generales de su estructura por las condiciones únicas bajo las cuales puede existir la actividad pensante, la mente. Entre estas condiciones se hallan las dos siguientes: primera, que la mente surja dentro de un mundo de naturaleza y continúe habitándolo; segunda, que obre aprendiendo esas necesidades que se mueven detrás de la naturaleza. De acuerdo con esto, las actividades históricas del hombre, como actividades que tienen lugar y prosiguen, tienen lugar y prosiguen en un medio ambiente natural, y no podrían proseguir de otra manera; pero su "contenido", es decir, lo que la gente piensa en particular y lo que la gente hace en particular, de manera de expresar este pensamiento, no lo determina la naturaleza sino las "ideas", las necesidades que la lógica estudia. De esta suerte la lógica es la clave de la historia, en el sentido de que los pensamientos y acciones de los hombres, tal como los estudia la historia, siguen un plan que es la versión coloreada del plan que la lógica ha dibujado ya en blanco y negro.

Esto es lo que pensaba Marx al decir que había parado de cabeza la dialéctica de Hegel. Al hacer esta afirmación, lo que tenía *in mente* era la historia, quizá la única cosa en que Marx se interesaba realmente. Y el meollo de su frase era que, mientras para Hegel —a causa de que la lógica precedía a la naturaleza— correspondía a la lógica determinar el modelo de acuerdo con el cual trabajaba la historia, y a la naturaleza solamente correspondía determinar el ambiente en que se efectuaba este trabajo, para Marx la naturaleza era algo más que el medio ambiente de la historia, era la fuente de donde derivaba su modelo. Pensaba que era inútil sacar de la lógica modelos para la historia, como el famoso modelo hegeliano para las tres etapas de la libertad: "Para el mundo oriental, es libre uno; para el mundo greco-romano, algunos son libres; para el mundo moderno, todos son libres." Era mejor sacar modelos del mundo de la naturaleza, como lo hizo Marx con su no menos famoso de "comunismo primitivo, capitalismo, socialismo", donde el significado de los términos deriva abiertamente no de "ideas" sino de hechos naturales.

Lo que hacía Marx era reafirmar el principio fundamental del naturalismo histórico del siglo XVIII, el principio de que los acontecimientos históricos tienen causas naturales. Este principio lo reafirmó, sin duda alguna, con una diferencia. El lado hegeliano en el *pedigree* de su pensamiento le daba a éste el derecho de llevar en su divisa el término "dialéctico". El materialismo sobre el cual insistía tan vigorosamente no era un materialismo dieciochesco común y corriente, era un "materialismo dialéctico". La diferencia no carece de importancia; pero no hay que exagerarla. El materialismo dialéctico seguía siendo materialismo. Y el meollo del acto de su estidiogitación hecho por Marx con la dialéctica hegeliana era, en consecuencia, éste: que mientras Hegel había roto las amarrias con el naturalismo histórico del siglo XVIII, y no había alcanzado ciertamente una historia autónoma, excepto de una manera parcial, aunque sí la había exigido (porque una historia que no reconociera otra autoridad que no fuera la de la necesidad lógica bien podría reclamar con justicia el título de autónoma), Marx volvió la espalda a esta exigencia y sujetó la historia, una vez más, a ese dominio de la ciencia natural del cual Hegel la había proclamado libre.

El paso que dio Marx fue retrógrado; pero, como tantos otros pasos retrógrados, lo fue más en apariencia que en realidad; porque el territorio que evacuaba era un territorio que jamás había sido ocupado efectivamente. Hegel había exigido una historia autónoma, pero de hecho nunca la había logrado. Había visto, proféticamente, por así decirlo, que la historia debía liberarse en principio de la tutela de la ciencia natural; pero en su propio pensamiento histórico no había alcanzado la plenitud de esa liberación. Es decir, no la había alcanzado con respecto a lo que de ordinario llamaba historia, a saber, la historia económica y política, campo en el que Hegel no era maestro y en el que casi siempre se contentaba con métodos de "tijeras-y-engrudo". Sin embargo, en su historia de la filosofía y sólo en ella ocupó efectivamente un campo histórico, y es aquí donde debe haberse convencido, como ha convencido a más de un lector, que su exigencia de autonomía para el pensamiento histórico estaba, en principio, justificada. Esa es una de las razones que explican por qué el materialismo dialéctico siempre ha alcanzado sus mayores éxitos con la historia económica y la política, y sus mayores fracasos con la historia de la filosofía.

Si la reversión por Marx de la dialéctica hegeliana fue un paso atrás, fue también el preliminar de un avance. Se basaba en las realidades de la situación que Hegel legó a sus discípulos, y, en particular, produjo un gran avance en el manejo de aquella particular especie de historia, la historia económica, en que Hegel era débil y Marx excepcionalmente fuerte. Si todo el tratamiento moderno de la historia filosófica se deriva de Hegel

como el gran maestro moderno del tema, todo el tratamiento moderno de la historia económica se deriva en el mismo sentido de Marx. No obstante, si la práctica de la investigación no puede quedarse hoy día donde la dejó Hegel para la historia de la filosofía, o donde la dejó Marx para la historia de la economía, tampoco puede quedarse la teoría de la historia donde la dejó Marx, Hegel, con su "filosofía de la historia", o donde la dejó Hegel, con su "materialismo dialéctico". Estos fueron expedientes mediante los cuales un tipo de historia que no había pasado de la etapa de "tijeras-y-engrudo" intentó disimular los defectos inherentes a esa etapa con la adopción de métodos no históricos. Pertenecen a la embriología del pensamiento histórico. Las condiciones que los justificaban, y que ciertamente los necesitaban, dejaron ya de existir.

#### § 9. EL POSITIVISMO

No fue mucha la influencia inmediata que el materialismo de Marx y sus colegas ejerció en la práctica histórica, pues ésta, en el siglo XIX, llegó a sospechar cada vez más de todas las filosofías de la historia como especulaciones sin base. Esta actitud estaba conectada con una tendencia general, en el mismo siglo, hacia el positivismo. El positivismo puede definirse como la filosofía actuando al servicio de la ciencia natural, así como en la Edad Media la filosofía actuaba al servicio de la teología. Pero los positivistas tenían su propia noción (noción más bien superficial) de lo que era la ciencia natural. Pensaban que consistía en dos cosas: primera, comprobar hechos; segunda, fijar leyes. Los hechos los descubrían inmediatamente la percepción sensorial. Las leyes se establecían generalizando por inducción a partir de estos hechos. Bajo esta influencia surgió una nueva especie de historiografía que puede llamarse historiografía positivista.

Arrojándose con entusiasmo en la primera parte del programa positivista, los historiadores se pusieron a comprobar todos los hechos que pudieron. El resultado fue un enorme aumento de conocimientos históricos detallados, basados hasta un grado sin precedentes en el examen exacto y crítico de las pruebas históricas. Ésta fue la época que enriqueció la historia con la recopilación de enormes masas de materiales cuidadosamente tamizados, como los expedientes de las nóminas de reservas y franquicias; el *corpus* de inscripciones latinas; nuevas ediciones de textos históricos, y fuentes de todos los órdenes y el aparato entero de la investigación arqueológica. El mejor historiador, como Mommsen o Maitland, se convirtió en el más grande maestro del detalle. La conciencia histórica se identificó con una escrupulosidad infinita a propósito de cualquiera y de cada cosa, o ar-

creta aislada. Se hizo a un lado la idea de la historia universal como sueño vano, y el ideal de la literatura histórica fue la monografía.

Pero a través de todo este periodo, no dejó de sentirse cierta inquietud respecto del propósito último de toda esta investigación detallada. Se había emprendido de acuerdo con el espíritu del positivismo, según el cual la comprobación de hechos era solamente la primera etapa de un proceso cuya segunda etapa era el descubrimiento de leyes. Fin cuanto a los historiadores, siguieron en su mayor parte alegremente dedicados a comprobar nuevos hechos; el campo por descubrir era inagotable y no pedían nada mejor que explorarlo. Pero los filósofos que comprendían el programa positivista miraban con reservas este entusiasmo. ¿Cuándo, se preguntaban, van a embarcarse los historiadores en la segunda etapa? Y al mismo tiempo, la gente común y corriente, que no era especialista en historia, se aburría; no veía la importancia de que se descubriera o no este o aquel hecho; y gradualmente se abrió un abismo entre el historiador y el hombre inteligente no especialista. Los filósofos positivistas se quejaban de que mientras se apegara a los meros hechos la historia no era científica; los hombres comunes y corrientes se quejaban de la falta de interés de los hechos que trata la luz. Estas dos quejas coincidían bastante. Cada una de ellas implicaba que la simple comprobación de hechos, por los hechos mismos, era insatisfactoria, y que su justificación estaba más allá de sí misma en algo ulterior que podía o debía hacerse con los hechos así comprobados.

Fue en esta situación cuando Augusto Comte exigió que se utilizaran los hechos históricos como materia prima de algo más importante y más genuinamente interesante que ellos mismos. Toda ciencia natural, decían los positivistas, empezaba por comprobar hechos y luego procedía a descubrir sus conexiones causales; al aceptar esta afirmación, Comte proponía que hubiera una nueva ciencia denominada sociología, que empezaría por descubrir los hechos de la vida humana (lo cual sería la tarea de los historiadores) y luego procedería a descubrir las conexiones causales entre tales hechos. De esta suerte, el sociólogo sería una especie de super-historiador, que elevaría a la historia al rango de ciencia, al pensar científicamente en torno a los mismos hechos sobre los cuales el historiador sólo pensaba empíricamente.

Este programa era muy semejante al programa kantiano y post-kantiano de reinterpretar masas de hechos en una grandiosa filosofía de la historia. La única diferencia estaba en que para los idealistas este proyecto de super-historia habría de basarse en una concepción de la mente como algo peculiar y distinto de la naturaleza, mientras que para los positivistas se basaba en la concepción de que la mente no era en modo alguno distinta, en

lo fundamental, de la naturaleza. Para los positivistas, el proceso histórico era de idéntica especie al proceso natural, y por eso los métodos de la ciencia natural eran aplicables a la interpretación de la historia.

A primera vista, parece como si este programa barrera, de un solo ademán displicente, todos los avances que el siglo XVIII había conquistado tan laboriosamente en la comprensión de la historia. Pero no era así el caso. La nueva negación positivista de una distinción fundamental entre naturaleza e historia, no implicaba en realidad un rechazo de la concepción de la historia del siglo XVIII, tanto como una crítica de la concepción dieciochesca de la naturaleza. Señal de esto es que el pensamiento del siglo XIX en general, aunque hostil a mucho de la filosofía hegeliana de la historia, era mucho más fundamentalmente hostil a su filosofía de la naturaleza. Hegel, como hemos visto, consideraba las diferencias entre organismos superiores e inferiores como lógicas, no como temporales, y de esta suerte rechazaba la idea de la evolución. Pero en la generación posterior a su muerte, se comenzó a pensar en la vida de la naturaleza como en una vida progresiva, y, hasta ese punto, como una vida semejante a la de la historia. En 1859, año en que Darwin publicó *El origen de las especies*, esta concepción no era nueva. En los círculos científicos, la concepción de la naturaleza como un sistema estático donde todas las especies eran (según la antigua frase) creaciones especiales, había sido superada desde mucho tiempo antes por la concepción de las especies como viniendo a la existencia en un proceso temporal. La novedad de la idea de Darwin no era que creyese en la evolución, sino que sostuviese que se producía por lo que llamaba selección natural, proceso semejante a la selección artificial por la cual el hombre mejora las razas de animales domésticos. Pero la mentalidad popular no lo reconoció claramente, y Darwin se convirtió en el campeón y, a decir verdad, en el inventor de la idea misma de evolución. De esta suerte, en cuanto al efecto general sobre la cultura, *El origen de las especies* figura como el primer libro que informó a todo el mundo que se había abandonado la vieja idea de la naturaleza como un sistema estático.

El efecto de este descubrimiento fue aumentar enormemente el prestigio del pensamiento histórico. Hasta ese momento, la relación entre el pensamiento histórico y el científico, es decir, el pensamiento acerca de la historia y el pensamiento acerca de la naturaleza, había sido antagónica. La historia exigía para sí una materia esencialmente progresiva; la ciencia una esencialmente estática. Con Darwin, el punto de vista científico capitulaba ante el histórico, y ambos estaban ahora de acuerdo en concebir su materia como progresiva. Ahora se podría utilizar la evolución como término genérico que abarcaría por igual el progreso his-

tórico y el natural. La victoria de la evolución significaba, en los círculos científicos, que la reducción positivista de la historia a la naturaleza, estaba cualificada por una reducción parcial de la naturaleza a la historia.

Este *rapprochement* tenía sus peligros. Tendía a dañar la ciencia natural por conducir a la suposición de que la evolución natural era automáticamente progresiva, creadora, por su propia ley, de formas de vida cada vez mejores; y podía haber dañado a la historia a través de la suposición de que el progreso histórico dependía de la misma llamada ley de la naturaleza y de que los métodos de la ciencia natural, en su nueva forma evolutiva, eran adecuados para el estudio de los procesos históricos. Lo que evitó este daño a la historia, fue el hecho de que para entonces el método histórico se había encontrado a sí mismo, y se habla vuelto más definido, sistemático y consciente de sí de lo que fuera medio siglo antes.

Los historiadores de principios y mediados del siglo XIX habían trabajado un nuevo método de manejar las fuentes: el método de la crítica filológica. Consistía éste esencialmente en dos operaciones: primera, el análisis de las fuentes (que todavía significaban fuentes literarias o narrativas) en sus partes componentes, distinguiendo en ellas elementos primarios y posteriores, y capacitando de esta suerte al historiador para que discriminara entre las porciones más dignas y menos dignas de confianza; segunda, la crítica interna de las partes más dignas de confianza, mostrando cómo el punto de vista del autor afectaba su exposición de los hechos, y capacitando así al historiador para hacerse cargo de las distorsiones de tal modo producidas. El ejemplo clásico de este método es el tratamiento de Tito Livio por Niebuhr, donde alega que una gran parte de lo que solía tomarse como historia romana primitiva es una ficción patriótica de un periodo muy posterior; y que aun el estrato más primitivo no es puro hecho histórico sino algo análogo a la literatura de baladas, una épica nacional (como él la llama) del antiguo pueblo romano.

Detrás de esa épica, Niebuhr percibía la realidad histórica de la primera Roma como una sociedad de campesinos granjeros. No es necesario que haga la historia de este método pasando por Herder hasta Vico; lo que importa destacar es que hacia mediados del siglo XIX ya se había convertido en posesión segura de todos los historiadores competentes, al menos en Alemania.

Ahora bien, el resultado de poseer este método fue que los historiadores sabían cómo hacer su propio trabajo a su manera, y ya no corría mucho riesgo de que los extravíara la intentada asimilación del método histórico al científico. A partir de Alemania el nuevo método se difundió gradualmente por Francia e

Inglaterra, y donde quiera que hizo acto de presencia enseñó a los historiadores que tenían una tarea por cumplir absolutamente especial, una tarea sobre la cual el positivismo no tenía nada útil que enseñarles. Velan que su trabajo consista en comprobar hechos mediante el empleo de este método crítico, y rechazar la invitación que les hacían los positivistas para apresurarse a alcanzar una supuesta segunda etapa, el descubrimiento de leyes generales. En consecuencia, los historiadores más capaces y competentes hicieron de lado, tranquilamente, las pretensiones de la sociología comtiana, y llegaron a considerar que les bastaba con descubrir y exponer los hechos mismos: en las famosas palabras de Ranke, *wie es eigentlich gewesen*.<sup>12</sup> La historia, como el conocimiento de hechos individuales, se separaba gradualmente, en cuanto estudio autónomo, de la ciencia, en cuanto conocimiento de leyes generales.

Pero aunque esta creciente autonomía del pensamiento histórico lo capacitó para resistir hasta cierto punto las formas extremas del espíritu positivista, de todas maneras se vio profundamente influido por ese espíritu. Como ya he explicado, la historiografía del siglo XIX aceptó la primera parte del programa positivista, la recopilación de hechos, si bien declinó la segunda, el descubrimiento de leyes. Pero todavía consideraba sus hechos de manera positivista, es decir, como separados o atómicos. Esto condujo a los historiadores a adoptar dos reglas de método en su tratamiento de los hechos: I) Cada hecho habría de considerarse como una cosa capaz de ser comprobada mediante un acto cognoscitivo o proceso de investigación separado, y de esta suerte el campo total de lo históricamente cognoscible, fue correlative en una infinidad de hechos minúsculos cada uno de los cuales habría de considerarse por separado. II) Cada hecho habría de considerarse no sólo como independiente de todo el resto de considerarse no sólo como independiente de todo el resto sino como independiente del cognoscente, de manera que habría que eliminar todos los elementos subjetivos (como se denominaban) del punto de vista del historiador. El historiador no debía pronunciar juicios sobre los hechos: sólo tenía que decir lo que eran.

Estas dos reglas de método tenían cierto valor: la primera adiestraba a los historiadores para atender con precisión a los detalles, la segunda los adiestraba para evitar que coloreasen su materia con sus propias reacciones emocionales. Pero ambas eran viciosas en principio. La primera desembocaba en el corolario de que nada era problema legítimo para la historia a menos que fuese un problema microscópico, o que fuese capaz de ser tratado como un grupo de problemas microscópicos. Así fue como Mommsen, con mucho el más grande historiador de la era po-

<sup>12</sup> *Geschichte der romanischen und germanischen Völker*, prefacio a la primera edición (Werke, Leipzig, 1874, vol. xxxv-xxxvii, p. vii).

sitivista, pudo recopilar un *corpus* de inscripciones o manual de derecho romano constitucional con exactitud casi increíble, y pudo mostrar cómo hacer uso del *corpus* tratando, por ejemplo, los epítafios militares estadísticamente para averiguar de esa manera dónde se reclutaban las legiones en épocas diferentes; pero su intento por escribir una historia romana se quebró exactamente en el punto en que sus propias contribuciones a la historia romana empezaban a ser importantes. Dedicó su vida al estudio del Imperio Romano y su *Historia de Roma* termina en la batalla de Accio. Por tanto, el legado del positivismo a la historiografía moderna, de este lado de su obra, es una combinación de maestría sin precedentes en problemas a pequeña escala con debilidad sin precedentes en el manejo de problemas a gran escala.

La segunda regla, contra el pronunciamiento de juicios sobre los hechos, produjo efectos no menos paralizadores. No sólo impidió a los historiadores que discutieran de manera apropiada y metódica cuestiones como: ¿Fue prudente esta o aquella política? ¿Fue sólido este o aquel sistema económico? ¿Fue un adelanto este o aquel movimiento en la ciencia o en el arte o en la religión y si así fue, por qué?; también les impidió comparar o criticar los juicios pronunciados por gente del pasado acerca de sucesos o instituciones contemporáneos a ella; por ejemplo, pudieron recapitular todos los hechos a propósito del culto a los emperadores en el mundo romano, pero como no se permitían formar juicios sobre su valor y significación como fuerza religiosa y espiritual, no pudieron comprender lo que realmente sentía acerca de ello el pueblo que lo practicaba. ¿Qué pensaban los antiguos de la esclavitud? ¿Cuál era la actitud del pueblo común y corriente de la Edad Media hacia la Iglesia y su sistema de credo y doctrina? En un movimiento como el surgimiento del nacionalismo, ¿cuánto se debía a la emoción popular, cuánto a las fuerzas económicas y cuánto a una política deliberada? Preguntas como éstas, que para los historiadores románticos habían sido objeto de investigación metódica, los métodos positivistas las descartaron como ilegítimas. La negativa a juzgar los hechos vino a significar que la historia sólo podía ser la historia de acontecimientos externos, no la historia del pensamiento de donde se desprendían estos acontecimientos. Ésta fue la razón de que la historiografía positivista se empañanara en el viejo error de identificar la historia con la historia política (por ejemplo, en Ranke y todavía más en Freeman) e ignorarse la historia del arte, de la religión, de la ciencia, etc., porque éstos eran temas que no podía manejar. Por ejemplo, la historia de la filosofía no se estudió en todo ese período con el éxito con que lo hiciera Hegel, y acabó por aparecer una teoría (que a un historiador romántico, o a nosotros hoy día, hubiera parecido simplemente cómica) de que la filosofía o el arte no tienen una historia propiamente tal.

Todas estas consecuencias se desprendieron de un cierto error en la teoría histórica. El concepto de la historia como ocupándose con hechos y nada más que con hechos puede parecer inofensiva, pero ¿qué es un hecho? De acuerdo con la teoría positivista del conocimiento, un hecho es algo dado inmediatamente en la percepción. Cuando se dice que la ciencia consiste primordialmente en la comprobación de hechos y luego en el descubrimiento de leyes, los hechos son aquí hechos observados directamente por el hombre de ciencia; por ejemplo, el hecho de que este conejillo de Indias, contrae el tétano después de recibir una inyección de este cultivo. Si alguien pone en duda ese hecho, puede repetir el experimento con otro conejillo de Indias, que servirá lo mismo, y, en consecuencia, para el hombre de ciencia, la cuestión de si los hechos son realmente lo que se dice que son no es nunca un problema vital, porque siempre podrá reproducirlos ante sus propios ojos. En la ciencia, pues, los hechos son hechos empíricos, hechos percibidos tal como ocurren.

En la historia la palabra "hecho" tiene un sentido muy distinto. El hecho de que, en el siglo II, se empezaron a reclutar las legiones fuera de Italia, no se da inmediatamente. Se llega a él inferencialmente, mediante un proceso de interpretación de los datos de acuerdo con un complicado sistema de reglas y supuestos. Una teoría del conocimiento histórico descubriría lo que son estas reglas y supuestos y preguntaría hasta qué punto son necesarios y legítimos. Todo esto lo pasaban totalmente por alto los historiadores positivistas, quienes, de esta suerte, nunca se plantearon la pregunta difícil: ¿Cómo es posible el conocimiento histórico? ¿Cómo y bajo cuáles condiciones puede el historiador conocer hechos que, estando ahora más allá de toda recreación o repetición, no pueden ser para él objetos de percepción? Su falsa analogía entre hechos científicos y hechos históricos les impidió hacerse esta pregunta. Debido a esta falsa analogía pensaron que tal pregunta podía no necesitar respuesta. Pero debido a la misma falsa analogía, equivocaron siempre la naturaleza de los hechos históricos y, en consecuencia, deformaron el verdadero trabajo de la investigación histórica en la manera que he descrito.

## § 1. INGLATERRA

## 1) Bradley

EN LA filosofía europea hubo hacia fines del siglo XIX una especie de primavera de nuevos brotes, después del invierno que sobrevino a la muerte de Hegel. En su aspecto principalmente nueva dirección del pensamiento se mostró principalmente como rebelión contra el positivismo. Pero el positivismo, aunque era en realidad un sistema filosófico, se negaba a reclamar ese título. Alegaba ser solamente científico. De hecho no era más que la metodología de la ciencia natural elevada al nivel de metodología universal, identificándose la ciencia natural misma con el conocimiento. En consecuencia, un ataque contra el positivismo estaba condenado a aparecer, además, como una rebelión contra la ciencia y también como una rebelión contra el intelecto en cuanto tal. En el fondo no era ninguna de estas dos cosas. No era una rebelión contra la ciencia, era una rebelión contra la filosofía que alegaba que la ciencia era la única manera de conocimiento que existía o que podría existir jamás. No era una rebelión contra el intelecto, era una rebelión contra la teoría que limitaba el intelecto al tipo de pensamiento característico de la ciencia natural. Pero toda rebelión contra algo es una rebelión de interés de otra cosa, y en su aspecto positivo esta nueva dirección del pensamiento era un esfuerzo (que se volvía cada vez más claro a medida que el movimiento progresaba hacia su madurez) por vindicar la historia como una forma de conocimiento distinta de la ciencia natural y, sin embargo, válida por derecho propio.

Con todo, los primeros defensores de estas nuevas ideas hicieron su obra a la sombra del positivismo, y tuvieron grandes dificultades para eludir el punto de vista positivo. Si en ciertos puntos de su pensamiento lograron superar esta dificultad, en otros recayeron en el positivismo. En consecuencia, cuando volvemos la mirada al movimiento, lo vemos como una confusa mezcla de positivismo y varios matices anti-positivistas; y cuando tratamos de criticar sus resultados y reducirlos al orden, pronto caemos en la cuenta de que la manera más fácil de conseguirlo sería eliminar los elementos anti-positivistas y considerarlo como una exposición incoherente del positivismo. Naturalmente, esta interpretación sería falsa; equivaldría a considerar el fermento del

nuevo brote como las vacilaciones de un pensamiento débil e inconsistente, así como a desarrollar las ideas de estos nuevos filósofos exactamente en la dirección equivocada, retrocediendo ante las dificultades que suscitan en lugar de enfrentarse a ellas y superarlas. Al analizar el pensamiento de un filósofo, de la misma manera que al analizar, digamos, una situación política, siempre aparecen incoherencias y contradicciones; estas contradicciones se dan siempre entre elementos retrogrados y elementos progresivos, y es de la mayor importancia, si hemos de esperar algún provecho de nuestro análisis, distinguir correctamente cuáles son los elementos progresivos y cuáles los retrogrados. El gran mérito de estudiar históricamente nuestro tema está en que nos permite hacer con certeza esta distinción.

En Inglaterra, el jefe del nuevo movimiento a que me he referido fue F. H. Bradley, y su primera obra publicada se ocupó específicamente con los problemas de la historia. Esta obra fue *The Presuppositions of Critical History*, escrita en 1874. La situación que generó este ensayo fue el estado en que se encontraba la crítica bíblica tal como había sido desarrollada por la escuela de Tübingen, especialmente F. C. Baur y David Strauss. Estos teólogos alemanes habían aplicado los métodos de la crítica histórica a los relatos del Nuevo Testamento, y el resultado fue sumamente destructivo para la creencia en la plausibilidad de esos relatos. Sin embargo, la destructividad de este resultado no se debió simplemente al empleo de los métodos críticos, sino al espíritu positivista con que se manejaron esos métodos. El historiador crítico es aquel que ya no se contenta con decir: "Las autoridades afirman que ocurrió tal y tal suceso y, por tanto, yo creo que así fue", sino que dice: "Las autoridades afirman que sucedió y a mí me toca decidir si dicen o no la verdad". Por tanto, los historiadores críticos estaban obligados a preguntar si los relatos del Nuevo Testamento, en este o aquel particular, reportaban hechos históricos o ficciones que brotaron como parte de la tradición legendaria de una nueva secta religiosa. Cualquier alternativa era teóricamente posible. Tomemos, por ejemplo, la historia de la resurrección de Jesucristo. Thomas Arnold, que fue profesor de historia en Oxford, así como director de Rugby, la describía como el hecho mejor atestiguado de la historia. Pero, replicaban los críticos, el hecho de que esté bien atestiguado sólo prueba que lo creyó mucha gente, no que haya sucedido. Hasta ahí sus argumentaciones estaban bien fundadas, pero sus nociones positivistas empezaron a evidenciarse cuando afirmaron que podían demostrar: a) que no puede haber sucedido, b) que quienes lo creyeron tenían buenas razones para creerlo aunque no haya sucedido. a) No puede haber sucedido, según ellos, porque fue un milagro y un milagro es un quebrantamiento de las leyes de la naturaleza; la ciencia descubre las leyes de la naturaleza y, por

tanto, todo el prestigio y la autoridad de la ciencia se arrojan en la balanza para negar que la resurrección haya ocurrido realmente. *b)* Pero los miembros de la Iglesia primitiva no tenían espíritu científico; vivían en una atmósfera donde nada significaba la diferencia entre lo que podía y lo que no podía suceder; todos creían en milagros en aquellos tiempos, y, por lo mismo, es más que natural que sus imaginaciones inventaran milagros como éste, tan honroso para su propia Iglesia y que reflejaba tan gran gloria en su fundador.

El resultado fue que los críticos, sin la menor tendencia anti-religiosa o anti-cristiana, sino por el contrario, deseando basar sus propias creencias cristianas únicamente en la sólida roca de hechos históricos críticamente establecidos, se pusieron a reescribir el Nuevo Testamento dejando fuera los elementos milagrosos. Al principio no advirtieron hasta qué punto caían en el escepticismo respecto a los orígenes cristianos, pero pronto se planteó el problema: si se omiten los milagros junto con todo lo demás cortado de la misma tela ¿qué es lo que queda? Según la teoría crítica los primeros cristianos incluyeron los milagros solamente porque eran gente acientífica, imaginativa y crédula; pero semejante hecho no sólo vicia su testimonio respecto a los milagros sino también respecto a todo lo demás. ¿Por qué entonces hemos de creer que Jesús vivió siquiera? Seguramente, alegaban los críticos más extremistas, todo lo que el Nuevo Testamento puede decirnos en verdad es que existieron sus autores y que eran la clase de personas que muestran ser en sus escritos, es decir, una secta de judíos con extrañas creencias, que por una combinación de circunstancias se elevaron gradualmente al señorío religioso del mundo romano. Un escepticismo histórico radical resultó no del empleo de los métodos críticos, sino de una combinación de esos métodos con nociones positivistas no criticadas e inadvertidas.

Este es, pues, el trasfondo del ensayo de Bradley. En vez de tomar partido con o contra los críticos en la controversia que se desató en torno a sus conclusiones, se impone la tarea de investigar filosóficamente sus métodos y los principios de los cuales dependían. Empieza por el hecho de que existe la historia crítica, y de que toda la historia es hasta cierto punto crítica, puesto que ningún historiador se limita a copiar las afirmaciones de sus autoridades tal como las encuentra. Entonces "la historia crítica debe tener un criterio"; y es claro que ese criterio sólo puede serlo el historiador mismo. La manera como maneje a sus autoridades dependerá y debe depender de lo que lleve él a su estudio. Ahora bien, el historiador es un hombre con experiencia propia; experimenta el mundo en que vive y es esta experiencia la que lleva consigo a la interpretación del testimonio histórico. No puede limitarse a ser un tranquilo espejo que refleje lo

que le dice ese testimonio; y nada le dice hasta que se haya esforzado y haya trabajado por interpretarlo, porque en sí mismo no pasa de ser "una huella de ríjidos testigos, un caos de desconjuntadas y discrepantes narraciones". Lo que él haga con este tumulto de materiales depende de lo que él sea, es decir, del conjunto de experiencias que lleve consigo al trabajo. Pero el testimonio sobre el cual tiene que trabajar se compone a su vez de testimonios, es decir, de afirmaciones de diversas gentes, y como pretenden ser afirmaciones de hechos objetivos y no simples registros de sentimientos subjetivos, contienen juicios e inferencias y están expuestas a error. Lo que le toca hacer al historiador crítico es decidir si las personas cuyo testimonio utiliza juzgaban, en esta o aquella ocasión, correcta o equivocadamente. Esta decisión tiene que hacerla sobre la base de su propia experiencia, su experiencia le dice qué clase de cosas pueden suceder, y éste es el canon con el cual critica los testimonios.

La dificultad se presenta cuando nuestro testigo afirma un hecho sin analogía posible con nuestra propia experiencia. ¿Podemos creerle o debemos rechazar esa parte de su testimonio? La respuesta de Bradley es que si en nuestra experiencia tropezáramos con un hecho distinto de todo lo que hubiéramos visto antes, deberíamos considerarnos con derecho a creer en su realidad sólo después de verificarlo mediante "el examen más cuidadoso repetido con frecuencia". He aquí, pues, los únicos términos según los cuales puedo crear semejante hecho o testimonio: debo asegurarme de que el testigo es un observador tan concienzudo como yo mismo, y de que también él ha verificado su observación de la misma manera que yo, en cuyo caso, "su juicio es para mí precisamente lo mismo que el mío propio". En otras palabras, tiene que ser la clase de hombre que no permite que en sus creencias acerca de lo que ha pasado influya una posición religiosa, o de cualquier otro tipo, ante el mundo, que yo no comparto; porque si es así, su juicio no puede ser el mismo que el mío; y para comprobar el hecho tiene que haberse tomado el mismo trabajo que yo. Pero en la historia no es posible satisfacer estas condiciones; porque el testigo es siempre hijo de su época, y el simple progreso del conocimiento humano hace imposible que su punto de vista y su norma de exactitud sean idénticos a los míos. En consecuencia, no hay testimonio histórico que pueda establecer la realidad de hechos que carecen de analogía en nuestra experiencia actual. Todo lo que podemos hacer en casos donde trata de hacerlo y fracasa, es concluir que el testigo ha cometido un error, y tratar este mismo error como un hecho histórico que debe explicarse. En ocasiones es posible inferir cuál es el hecho que comunicó equivocadamente; en ocasiones no es posible hacerlo, y sólo podemos afirmar que el testimonio existe pero que no poseemos los datos suficientes para reconstruir el hecho.

Tal es, en esquema, el argumento de Bradley. Es tan rico y honda tanto en el tema que ningún comentario breve podría hacerle justicia. Pero trataré de separar en él los puntos que parecen satisfactorios de aquellos que lo son menos.

En el aspecto positivo, Bradley tiene absoluta razón al sostener que el conocimiento histórico no es mera aceptación pasiva de testimonios, sino una interpretación crítica de ellos; que esta crítica supone un criterio; y que el criterio es algo que el historiador lleva consigo al trabajo de interpretación, es decir, que el criterio es el historiador mismo. Tiene razón al sostener que aceptar testimonios significa convertir el pensamiento del testigo en nuestro propio pensamiento, o sea, revivir ese pensamiento en nuestra propia mente. Por ejemplo, si un testigo afirma que César murió asesinado y yo acepto su afirmación, mi propia afirmación "este hombre estaba en lo justo al decir que César murió asesinado"—implica una afirmación mía propia—César fue asesinado", lo cual es la afirmación original del testigo. Sin embargo, Bradley se detiene a punto de dar el siguiente paso y caer en la cuenta de que el historiador no sólo revive en su propia mente el pensamiento del testigo, sino el pensamiento del agente cuya acción reporta el testigo.

Donde me parece que Bradley se equivoca es en su manera de concebir la relación entre el criterio del historiador y aquello a lo cual lo aplica. A él le parece que es el historiador quien lleva a su trabajo un conjunto pre-tabricado de conocimientos mediante el cual juzga las afirmaciones contenidas en sus autoridades. Debido a que este conjunto de conocimiento se concibe como ya hecho, no puede modificársele por el propio trabajo del historiador *en cuanto* historiador, sino que tiene que estar ahí, completo, antes de que el historiador empiece su trabajo histórico. En consecuencia, se considera esta experiencia no como consistiendo en conocimiento histórico, sino como conocimiento de alguna otra especie, y Bradley la concibe, de hecho, como conocimiento científico, es decir, conocimiento de las leyes de la naturaleza. Aquí es donde el positivismo de la época empieza a infectar el pensamiento de Bradley. Considera que el conocimiento científico del historiador le proporciona los medios para distinguir entre lo que puede y lo que no puede suceder; y concibe este conocimiento científico a la manera positivista, como basado sobre la inducción derivada de los hechos observados según el principio de que el futuro se asemejará al pasado y lo desconocido a lo conocido.

La lógica inductiva de John Stuart Mill es la sombra que se cierne sobre toda esta parte del ensayo de Bradley. Pero en esta lógica misma hay una incongruencia básica. Por una parte, pretende que el pensamiento científico nos revela leyes de la naturaleza a las cuales no puede haber excepciones; por la otra, sos-

tiene que esta revelación se basa en la inducción derivada de la experiencia y que, por lo tanto, nunca podrá darnos un conocimiento universal que rebasa la esfera de lo probable. De ahí que, en última instancia, se venga abajo el intento de basar la historia en la ciencia; porque aunque pudieran darse hechos incongruentes con las leyes de la naturaleza tal como las concebimos (es decir, los milagros podrían ocurrir<sup>1</sup>), el acceamiento de estos hechos es tan improbable que ningún posible testimonio podría convencernos de ello. Este *impasse* arruina verdaderamente toda la teoría; porque lo que es verdad en el caso extremo del milagro es, en principio, verdad a lo que se refiere a cualquier acontecimiento. Y no dudo que fue la conciencia de esto lo que llevó a Bradley, después de componer su ensayo, a dedicarse al examen concienzudo de la *Lógica* de Mills cuyos resultados publicó en sus *Principles of Logic* nueve años más tarde.

Bradley vio con toda justeza que el criterio del historiador es algo que éste lleva consigo al estudio del testimonio histórico, y que este algo es simple y sencillamente el historiador mismo; pero es él mismo no en cuanto científico, como pensaba Bradley, sino en cuanto historiador. Es sólo por la práctica del pensar histórico como aprende a pensar históricamente. Su criterio, por lo tanto, nunca está ya hecho de antemano; la experiencia de donde se deriva es su experiencia del pensar histórico, y crece con cada brote que se produce en su conocimiento histórico. El criterio de la historia es la historia misma; no depende para su validez de nada que esté fuera de ella; es una forma autónoma de pensamiento con sus propios principios y sus propios métodos. Sus principios son las leyes del espíritu histórico y no otros; y el espíritu histórico se crea a sí mismo en la labor de la investigación histórica. Esta era una pretensión demasiado audaz en favor de la historia, para una época en que reinaba la ciencia natural como la soberana absoluta del mundo intelectual; pero es la pretensión que implica lógicamente el pensamiento de Bradley, y con el tiempo se vio que era necesaria y justa.

Aunque el mismo Bradley no hizo explícita esta pretensión, y aunque en su carrera filosófica posterior no volvió explícitamente al problema de la historia, sí procedió a construir, primero, una lógica orientada (aunque los lectores pocas veces lo advierten) hacia la epistemología de la historia, y después una metafísica en la que se concebía la realidad desde un punto de vista radicalmente histórico. No puedo exponer esto aquí en detalle, pero lo ilustraré en pocas palabras. En los *Principles of Logic*, la tenaz polémica de Bradley contra la lógica positivista tiene un aspecto constructivo en la manera como recurre constantemente al conocimiento histórico y a su análisis. Por ejemplo, al tratar del contenido cuantitativo de los juicios sostiene<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Op. cit.*, segunda edición, Oxford, 1922, vol. 1, p. 188.

que lo abstracto universal y lo abstracto particular no existen: "Tanto lo *concreto* particular como lo *concreto* universal tienen realidad, y son denominaciones distintas de lo individual. Lo que es real es lo individual y este individual, aunque uno y el mismo, tiene diferencias internas. En consecuencia, puede considerarse de dos maneras opuestas. En tanto que es uno respecto a otros individuos, es particular. En tanto que es el mismo a través de su diversidad es universal." Aquí afirma Bradley la identidad del juicio universal y del individual que, como habría de explicar Croce veinte años más tarde, es la definición del conocimiento histórico. Y con el fin de demostrar que la historia es lo que él piensa, Bradley procede a ilustrar su tesis diciendo: "De tal suerte un hombre es lo particular en virtud de sus relaciones limitantes y exclusivas respecto a los otros fenómenos; pero es universal porque es uno a través de todos sus diferentes atributos. Se la puede llamar particular, o también universal, porque, al ser individual es en realidad los dos... Lo individual es al mismo tiempo un concreto particular y un concreto universal."

No podía haber afirmación más clara de la doctrina de que la realidad no consiste ni en particulares aislados ni en universales abstractos, sino de hechos individuales cuyo ser es histórico. Y esta doctrina es la tesis fundamental de la *Lógica* de Bradley. Cuando acudimos a *Appearance and Reality* encontramos el mismo pensamiento llevado más adelante, hacia otra etapa. Aquí la tesis fundamental es que la realidad no es otra cosa que sus apariencias, que se oculta tras ellas, pero son estas apariencias mismas con las cuales constituye un todo del cual podemos decir que forma un sistema único que consiste en experiencia, y que todas nuestras experiencias forman parte de él. Una realidad así definida no puede ser otra cosa que la vida misma de la mente, es decir, la historia. Aun el último problema que Bradley dejó sin resolver, transparente el hecho de que la historia era la cosa que trataba de comprender y a manera precisa como estuvo a punto de comprenderla. Los términos del problema son como sigue: la realidad no solamente es experiencia, es experiencia inmediata, tiene la inmediatez de la sensación. Pero el pensar divide, distingue, mediatiza; por tanto, justo en la medida en que pensamos acerca de la realidad la deformamos y destruimos su inmediatez, y así el pensamiento no puede captarla nunca. Vivimos la realidad en el flujo inmediato de nuestra vida mental, pero al pensar cesamos de vivirla, porque deja de ser inmediata: la fragmentamos en partes distintas, y esta fragmentación destruye su inmediatez y, por lo tanto, se destruye a sí misma. De esta suerte, Bradley ha legado un dilema a sus sucesores. O la realidad es el flujo inmediato de la vida subjetiva, en cuyo caso es subjetiva pero no objetiva, se disfruta pero no es posible conocerla, o es aquello que conocemos, en cuyo caso es objetiva y no

subjetiva y es un mundo de cosas reales externas a la vida subjetiva de nuestra mente y externas las unas respecto de las otras. El mismo Bradley agarró el primer cuerno del dilema; pero agarrar cualquiera de los dos es caer en el error fundamental de concebir la vida de la mente como un mero flujo inmediato de percepciones y sensaciones, vacío de toda reflexión y autoconocimiento. Concebida de esta manera, la mente es ella misma, pero no se conoce a sí misma; el ser de esta mente es tal como para hacer imposible el auto-conocimiento.

## II) *Los sucesores de Bradley*

El efecto de la obra de Bradley en la filosofía inglesa subsecuente fue inducir, en general, a aceptar este error como verdad axiomática y a agarrarse al segundo cuerno del dilema resultante. En Oxford, el resultado fue Cook Wilson y el realismo de Oxford; en Cambridge, fue Bertrand Russell y el realismo de Cambridge. El realismo significaba en ambos casos la doctrina de que lo que la mente conoce es algo diferente a ella misma, y que la mente en sí misma, la actividad de conocer, es experiencia inmediata y, por lo tanto, incognoscible. Alexander ha expresado el dilema bradleyano con admirable claridad cuando asienta que el conocimiento es una relación entre dos cosas, una mente y su objeto, y que lo mismo la mente no se conoce, sino que sólo se goza a sí misma. De esta suerte, todo lo que conocemos queda colocado fuera de la mente y constituye un conjunto de cosas cuyo nombre colectivo apropiado es naturaleza; a la historia, que es el conocimiento que de sí misma tiene la mente, se la califica y elimina como imposible. Este razonamiento se deriva sin duda de la tradición empirista del pensamiento inglés, pero no directamente. No se basa en Locke y Hume porque la finalidad primaria de éstos era enriquecer y fomentar el conocimiento que de sí misma tiene la mente; se basa en el empirismo naturalista del siglo XIX, donde (fidel a los principios del positivismo) el conocimiento significaba las ciencias naturales. La reacción contra Bradley, debida en última instancia a las propias fallas de Bradley, ha reforzado y afirmado esta tradición, de manera que la filosofía inglesa de la última generación se ha orientado deliberadamente hacia las ciencias naturales, y se ha apartado del problema de la historia con una especie de repugnancia instintiva. Su problema fundamental ha sido siempre nuestro conocimiento del mundo exterior tal como se da en la percepción y se concibe en el pensamiento científico. Cuando se hurga en su literatura en busca de cualquier discusión, por superficial que sea, de los problemas de la historia, los resultados sorprenden por su mezquin-

<sup>2</sup> *Space, Time, and Deity* (Londres, 1920), vol. I, pp. 11-13.

dad. En torno a ese tópico parece haber en general una conspíración de silencio.

Robert Flint hizo un serio esfuerzo por habérselas con la filosofía de la historia en varios volúmenes publicados entre 1874 y 1893; pero éstos se limitaron a una recopilación y discusión de puntos de vista expuestos por otros autores, y aunque son obras eruditas y concienzudas arrojan poca luz sobre el tema, porque Flint nunca pensó su posición personal y, en consecuencia, su crítica de otros es superficial e incompleta.

Los otros escasos filósofos ingleses que han tratado el problema de la historia desde Bradley, no han contribuido con nada de valor en los últimos años. Bosanquet, que estuvo estrechamente asociado con Bradley, trató la historia con manifiesto desprecio como una forma falsa del pensamiento, tratándola como "la dudosa narración de acontecimientos sucesivos"<sup>3</sup> Es decir, suponía correcta la posición positivista de que la materia de la historia consiste en hechos aislados, separados unos de otros en el tiempo, y consideraba que si tal era la naturaleza de esos hechos, entonces el conocimiento histórico resultaba imposible. En su *Logica*, donde concede gran atención a los métodos de la investigación científica, nada se dice de los métodos de la historia. En otra parte describe la historia como "forma híbrida de la experiencia, incapaz de ningún grado considerable de 'ser o veracidad'"<sup>4</sup> en la cual se concibe equivocadamente la realidad al tratarla como contingente.

Este malentendido tan absoluto respecto de la historia, ha vuelto a reexponerlo y destacarlo en años recientes el doctor Inge,<sup>5</sup> quien sigue a Bosanquet al concebir platónicamente el objeto propio del conocimiento como un mundo intemporal de pura universalidad. También se refleja en tratados de lógica como los de Cook Wilson y Joseph, donde se pasan en silencio los problemas especiales del pensar histórico. Todavía más recientemente, el tipo de lógica que pretende estar más al día ha inspirado un libro de texto cuya autora es la señorita L. Susan Stebbing (*A Modern Introduction to Logic*, 2ª ed., Londres, 1933). Este libro contiene un capítulo sobre el método histórico (capítulo XIX, esp. pp. 382-8), que en sustancia se deriva de un manual francés bien conocido, escrito por Langlois y Seignobos (*Introduction aux études historiques*, Paris, 1898), donde se expone la forma pre-científica de la historia que yo denomino historia "de-tijeras-y-engrudo"; por lo tanto, es tan útil para un lector moderno como sería una discusión en torno a la física que no hiciera mención de la relatividad.

<sup>3</sup> *The Principle of Individuality and Value* (Londres, 1912), p. 79.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 78-9.

<sup>5</sup> *God and the Astronomers* (Londres, 1933), caps. III y IV.

### III) *Historiografía de fines del siglo XIX*

Aquellos que a fines del siglo XIX se entregaban a la investigación histórica se interesaban muy poco en la teoría de lo que estaban haciendo. Como era característico de la época positivista, los historiadores de ese periodo despreciaban más o menos abiertamente, como cosa de convención profesional, la filosofía en general y la filosofía de la historia en particular. En su desprecio por la filosofía hacían eco, en parte, a la alharaca del positivismo de que las ciencias naturales habían destronado por fin al pensamiento filosófico; pero también, en parte, reaccionaban contra el mismo positivismo, porque también el positivismo era una filosofía, al sostener la doctrina de que las ciencias naturales eran el tipo perfecto del conocimiento; y aun el menos reflexivo de los historiadores podía ver que una ciega adoración de las ciencias naturales tiene que ser hostil a la investigación histórica. Su desprecio por la filosofía de la historia no tenía que ver con la de Hegel o cualquiera otra genuina filosofía de la historia, de las cuales nada sabían; se dirigía contra las invenciones positivistas como el intento de Buckle por descubrir leyes históricas, o como la identificación que hizo Herbert Spencer de la historia con la evolución natural. En la mayor parte de los casos, los historiadores ingleses de fines del siglo XIX siguieron de esta suerte su camino sin detenerse mucho a manifestar pensamientos generales referentes a su trabajo; en las raras ocasiones en que lo hicieron, como por ejemplo en el libro de Freeman, *The Methods of Historical Study* (Londres, 1886), o aquí y allá en lecciones inaugurales, nada resultó digno de mención.

A pesar de este despego general de los historiadores ingleses para con el pensar filosófico, su medio ambiente intelectual influyó en ellos muy decisivamente. A fines del siglo XIX la idea de progreso se convirtió casi en artículo de fe. Esta concepción no era sino una concepción de orden metafísico derivada del naturalismo evolutivo, y subrepticamente introducida en la historia por el ambiente de la época. Sin duda tenía sus raíces en el concepto dieciochesco de la historia como el progreso de la raza humana en y hacia la racionalidad; pero en el siglo XIX, la razón teórica había llegado a significar el dominio de la naturaleza (pues el conocimiento se equiparaba con las ciencias naturales, y las ciencias naturales, a los ojos del público, con la tecnología), y la razón práctica había llegado a significar la persecución del placer (pues la moralidad se equiparaba con la promoción de la mayor felicidad del mayor número, y la felicidad con la cantidad de placer). Desde el punto de vista del siglo XIX, el progreso de la humanidad significaba hacerse más y más rico y más sana cada vez mejor. Y la teoría evolucionista de Spencer parecía

demonstrar que tal progreso tiene que proseguir necesariamente, y proseguir indefinidamente; mientras que las condiciones económicas entonces reinantes en Inglaterra parecían corroborar la doctrina, cuando menos en el caso más interesante.

A fin de caer en la cuenta de los extremos a donde llegó este dogma del progreso, es necesario rebajarse a curiosos a las más acedas reliquias de la historia de tercera categoría. Un cierto Robert Mackenzie publicó en 1880 un libro titulado *The Nineteenth Century*—*A History*, donde pintaba el siglo como una época de progreso a partir de un estado de barbarie, ignorancia y bestialidad, que apenas puede exagerarse, para llegar a un reino de ciencia, ilustración y democracia. La Francia anterior a la revolución era un país en que la libertad estaba enteramente extinguída, el rey era una de las más perversas y bajas criaturas humanas, la nobleza omnipotente para oprimir e inmiscuirse para utilizar su poderío. Bretaña (que no Inglaterra, porque el autor era escocés) presenta un cuadro pintado con los mismos colores a excepción de que las leyes criminales salvajes, y las condiciones industriales brutalizadoras desempeñaban un papel más importante. Un rayo de sol aparece en la escena con el advenimiento de la Ley de Reforma, el más benéfico acontecimiento en la historia de Inglaterra, que anuncia el advenimiento de una nueva era en que las leyes, en vez de ser uniformemente egoístas en propósitos, se aplicaban sin distinción a liquidar inicuas preferencias. Sigue un brillante período durante el cual se enmendaban los errores con toda la celeridad posible; todo el mundo se volvía rápidamente cada vez más feliz, hasta que se llegaba a una culminación de júbilo con las deslumbrantes victorias de Crimea. Pero no menos deslumbrantes eran las victorias de la paz; entre ellas se incluyen el comercio del algodón, la magnífica idea de la locomoción a vapor, que despertó el adormecido amor al viaje y enseñó a los pueblos de distintas partes del globo a amarse en vez de odiarse como antes; la audaz hazaña de tender una senda eléctrica en las profundidades del Atlántico, que dio a cada aldea el privilegio de comunicarse instantáneamente con cualquier parte del mundo habitado; los periódicos, por medio de los cuales se presentan los mismos tópicos a todos los espíritus cada mañana, generalmente con inteligencia y moderación, a menudo con habilidad consumada; los rifles de retrocarga, los barcos acorazados, la artillería pesada y los torpedos (estas cosas también entre las bendiciones de la paz); una consunción enormemente acrecentada de té, azúcar y bebidas alcohólicas, cerillas de fósforo, etc., etc. Hago gracia al lector de toda mención a los capítulos acerca de Francia, Prusia, Austria, Italia, Rusia, Turquía, los Estados Unidos de América y el Papado, y entro de lleno en la conclusión del autor:

La historia humana es un registro de progreso—un registro de conocimientos acumulados y sabiduría creciente, de adelanto continuo desde un nivel inferior de inteligencia y bienestar a otro más alto. Cada generación deja a la que le sigue los tesoros que ella heredó a su vez, benéficamente modificados por su propia experiencia, acrecentados con los frutos de todas las victorias que ella misma ha ganado. El ritmo de este progreso... es irregular e incluso espasmódico... pero el estancamiento sólo es aparente... El siglo XIX ha presenciado un progreso de rapidez sin precedentes porque ha visto el derrumbe de las barreras que impedían el progreso... El despotismo estorba y frustra las fuerzas que la providencia ha concedido al hombre para que progrese; la libertad asegura para estas fuerzas su natural radio de acción y ejercicio... El aumento del bienestar del hombre, rescatado del malicioso dominio de obstinados príncipes, se deja ahora a la benéfica regulación de grandes leyes providenciales.

Estos arranques, si bien estuvieron de moda en el momento de su publicación, eran ya anticuados una década más tarde, cuando todavía se reimpriman. El spencerismo evolucionista, con su fe en la herencia de las características adquiridas y en la benéfica bondad de la ley natural, había sido remplazado para esa época por un nuevo naturalismo de tinte más sombrío. Huxley pronunció en 1893 su notable conferencia sobre *Evolution and Ethics*, en la cual sostuvo que el progreso sólo era posible encarándose a la ley natural, "atajando el proceso cósmico a cada paso y sustituyéndolo por otro que puede denominarse el proceso ético". La vida del hombre, hasta el punto en que sigue las leyes de la naturaleza, es la vida de un bruto que sólo difiere de los otros brutos porque es más inteligente. La teoría de la evolución, concluida, no proporcionaba base alguna a la esperanza del milenio. El resultado de tales meditaciones fue que los historiadores estudiaron el pasado con nuevo espíritu de desinterés. Empezaron a pensar en él como el campo propio para un estudio desapasionado, y por lo mismo verdaderamente científico, del cual habría que desterrar el espíritu partidista, la alabanza y la culpa. Empezaron a criticar a Gibbon, no porque hubiese tomado partido en contra del cristianismo, sino por el simple hecho de haber tomado partido; a Macaulay no por ser un historiador *wring* sino por ser un historiador de partido. Fue éste el período de Stubbs y Maitland, el período durante el cual los historiadores ingleses dominaron por primera vez los métodos críticos de los grandes alemanes y aprendieron a estudiar los hechos con todo detalle con un aparato apropiado de erudición.

#### IV) Bury

Un historiador de ese período se destaca entre los otros por tener un equipo absolutamente extraordinario de aprendizaje filo-

sófico. J. B. Bury no era un poderoso intelecto filosófico, pero leyó una buena porción de filosofía y cayó en la cuenta de que había problemas filosóficos relacionados con la investigación histórica. En consecuencia, su obra adquirió cierta conciencia de sí. En el prefacio de su *History of Greece* hace la extraordinaria admisión de que el libro está escrito desde el propio punto de vista del autor; en la introducción a la edición de Gibbon, Bury explica los principios de que se ha valido para editarlo, y en varios ensayos dispersos discute puntos de teoría histórica. Empezó también obras semi-filosóficas tales como un libro histórico sobre *The Idea of Progress* y otro más breve titulado *A History of Freedom of Thought*.

Estas obras revelan a Bury como un positivista en la teoría histórica, si bien perplejo e incongruente. La historia consiste para él, según la auténtica manera positivista, en un compendio de hechos aislados, cada uno de los cuales se puede comprobar o investigar sin referencia a los otros. De tal suerte pudo sumar la muy extraña hazaña de poner a Gibbon al día por medio de notas al pie, añadiendo al agregado de conocimiento ya contenido en aquellas páginas los numerosos hechos que se habían comprobado en el tiempo transcurrido, sin sospechar que el descubrimiento mismo de estos hechos resultaba de una mentalidad histórica tan diferente de la de Gibbon que el resultado de la operación no era muy distinto al de añadir un *obligato* de saxófono a un madrigal isabelino. No advirtió jamás que un nuevo hecho añadido a una masa de hechos viejos implica la transformación total de éstos. Esta posición ante la historia, que considera a ésta como consistente en partes separadas, alcanzó su expresión clásica, para el público inglés, en las historias de Cambridge, modernas, medievales y antiguas, vastas recopilaciones donde los capítulos, y a veces hasta las subdivisiones de los capítulos, las escribían muy diversas manos, mientras se daba al editor la tarea de coordinar el fruto de esta producción en masa a fin de que formara un todo. Bury fue uno de los editores, aunque el esquema original se debió a Lord Acton, una generación antes.

Si seguimos el desarrollo del pensamiento de Bury<sup>8</sup> acerca de los principios y métodos de la historia, lo encontramos, en 1900, todavía contento de tratar la supervivencia del Imperio Oriental de acuerdo con la estricta fórmula del positivismo; el tratamiento de un acontecimiento no como único en sí mismo sino como representante de un cierto tipo, y su explicación mediante el descubrimiento de una causa aplicable no a él solo sino a todo acontecimiento que pertenezca al mismo tipo general. Aquí el

<sup>8</sup> Presento aquí un extracto de mi reseña sobre sus últimos *Selected Essays*, editados por H. W. V. Temperley (Cambridge, 1930) en la *Englistk Historical Review*, 1931, p. 461.

método es exactamente el de las ciencias empíricas de la naturaleza tal como lo analiza la lógica positivista. Hacia 1903, cuando dictó su lección inaugural en Cambridge, Bury había comenzado a rebelarse contra este método. En esa lección proclamó que el pensar histórico, tal como lo comprendemos ahora, es cosa nueva en el mundo, que apenas si tendrá un siglo de existencia, y que no es de ninguna manera lo mismo que la ciencia natural, sino que tiene un carácter propio que ofrece a la humanidad una nueva perspectiva y un nuevo arsenal de armas intelectuales. ¿Qué no podremos hacer, pregunta, con el mundo humano en que vivimos cuando advirtamos las posibilidades de esta nueva actitud intelectual para con él? Aquí se ve claramente y se expone de manera impresionante el carácter único del pensar histórico; pero cuando Bury pasa a preguntar qué es esta nueva cosa, replica: "La historia es simplemente una ciencia, nada más, nada menos." La lección nos muestra una mente desgarrada entre dos concepciones: una, oscura pero poderosa, de la diferencia entre ciencia e historia, la otra, clara y paralizadora, de la identidad indistinguible entre ambas. Bury ha hecho un violento esfuerzo por liberarse de esta última concepción pero ha fracasado.

Al año siguiente, consciente de su fracaso, volvió a la carga en una conferencia sobre *The Place of Modern History in the Perspective of Knowledge*. ¿Es la historia, pregunta, un mero depósito de hechos acumulados para uso de sociólogos y antropólogos, o es una disciplina independiente que ha de estudiarse por mor de ella misma? No puede dar respuesta a esta pregunta porque advierte que es filosófica y que, por lo tanto, cae fuera de su competencia. Pero sí se arriesgó a contestarla hipotéticamente. Si adoptamos una filosofía naturalista,

entonces, pienso yo, debemos concluir que el lugar de la historia, dentro del marco de semejante sistema, está subordinado a la sociología o la antropología... Pero en una interpretación idealista del conocimiento ocurre de otra suerte... Si el pensamiento no es el resultado, sino la presuposición, de los procesos de la naturaleza, se sigue de ahí que la historia, de la cual es el pensamiento la fuerza característica y guiadora, pertenece a un orden de ideas diferente al reino de la naturaleza y exige una interpretación distinta.

Ahí deja el problema. El momento fue dramático en el desarrollo de su mente. Su convicción de la dignidad y valor del pensamiento histórico había entrado en conflicto declarado con su propio aprendizaje y principios positivistas. Consagrado como estaba al servicio de la historia, aceptó las consecuencias.

En 1909 publicó un ensayo sobre *Darwinism and History*, donde atacaba deliberadamente la idea de que los acontecimientos históricos pueden explicarse por referencia a leyes generales.

Uniformidades, sí, leyes generales, no. Lo que realmente los determina es "la coincidencia fortuita". Ejemplos son "la muerte repentina de un jefe, un matrimonio sin sucesión", y, en general, la función decisiva de la individualidad, a la cual elimina falsamente la sociología con el fin de facilitarse la tarea de asimilar la historia a la uniformidad de la ciencia. El "capítulo de los accidentes" penetra en todas partes como elemento perturbador de los procesos históricos. En un ensayo titulado *Cleopatra's Nose* (1916) repite la misma idea. La historia no se determina por secuencias causales tales como las que forman la materia de la ciencia, sino por la fortuita "colisión de dos o más cadenas independientes de causas". Aquí, las palabras mismas del argumento de Bury parecen hacer eco a las de Cournot en sus *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes* (París, 1872), donde expuso una idea de lo fortuito basada en la distinción entre "causas generales" y "causas especiales": definiendo lo fortuito como "*l'indépendance mutuelle de plusieurs séries de causes et d'effets qui concourent accidentellement*" (la cursiva es suya; *op. cit.*, I, I). Una nota en *Idea of Progress* de Bury<sup>7</sup> junto con una de sus notas a *Darwinism and History*,<sup>8</sup> sugiere que puede haber derivado su propia doctrina de Cournot, quien, sin embargo, la desarrolla señalando que en tanto sea cualquier cosa meramente fortuita no puede haber historia de ella. La verdadera función de la historia, según él sostiene, es distinguir lo necesario de lo meramente accidental. Bury desarrolla, o más bien desintegra, esta teoría añadiendo a ella la doctrina de que, hasta el punto en que la historia es individual, todo en ella es accidental y nada necesario; pero después de ilustrar lo que quiere decir concluye su ensayo con la sugerencia "de que a medida que transcurre el tiempo las contingencias se vuelven menos importantes en la evolución humana y el azar tiene menos poder sobre el curso de los sucesos".

La impresión que el último párrafo del ensayo causa al lector es dolorosa. Con gran esfuerzo había llegado Bury en los doce años precedentes a una concepción de la historia como conocimiento de lo individual. Se dio cuenta, al comienzo de ese proceso, que esta concepción era esencial a la dignidad y valía del pensar histórico. Pero, hacia 1916 se siente tan insatisfecho con lo que ha descubierto, que se prepara para renunciar a ello; para ver en esta misma individualidad un elemento irracional (por accidental) en el mundo y esperar que, con la marcha de la ciencia, pueda eliminarse algún día. Si hubiese captado firmemente su propia idea, se hubiera dado cuenta de que esta esperanza era vana (puesto que había probado realmente, en las pá-

ginas anteriores, que los accidentes, en el sentido que él daba a la palabra, tienen que suceder necesariamente) y también que, al abrirla, se convertirla en traidor a su propia vocación histórica.

Esta conclusión desastrosa, de la que nunca se apartó más tarde, se debió al hecho de que, en lugar de considerar la individualidad como la sustancia misma del proceso histórico, nunca había pensado en ella más que como una interferencia parcial y ocasional con secuencias que, en su estructura general, son secuencias causales. La individualidad sólo significaba para él lo extraordinario, lo excepcional, una interrupción en el curso normal de los acontecimientos, y el curso normal de los acontecimientos significa un curso de acontecimientos causalmente determinado y científicamente comprensible. Pero Bury sabía, o había sabido en 1904, que la historia no consiste en acontecimientos causalmente determinados y científicamente comprensibles; éstas son ideas apropiadas a la interpretación de la naturaleza, y la historia, como dijera entonces con tanta justicia, "exige una interpretación diferente". Si hubiera desarrollado lógicamente las ideas de su primer ensayo hubiera concluido que la individualidad, en lugar de aparecer en la historia sólo de vez en cuando en forma de lo accidental o contingente, es precisamente aquello con lo cual se hace la historia; lo que le impidió adelantar hacia esta conclusión fue su prejuicio positivista de que la individualidad en cuanto tal es ininteligible, y que, en consecuencia, las generalizaciones de la ciencia son la única forma posible de conocimiento.

De esta suerte, después de caer en la cuenta de que una filosofía "idealista" era la única que podría dar razón de la posibilidad del conocimiento histórico, Bury recayó en la filosofía "naturalista" que había tratado de repudiar. La frase "contingencia de la historia" expresa este colapso final de su pensamiento. Contingencia significa ininteligibilidad; y la contingencia de la historia es simplemente una designación para "el papel de lo individual" visto a través de los anteojos de un positivismo para el cual nada es inteligible excepto lo que es general. El profesor Norman H. Baynes, sucesor de Bury como nuestro más grande estudioso de la historia romana de fines del imperio y bizantina, ha hablado amargamente de "la devastadora doctrina de la contingencia en la historia" que oscureció la penetración histórica de Bury hacia el final de su vida. La crítica es justa. Bury habla hecho lo mejor de su obra bajo la inspiración de una fe en la autonomía y dignidad del pensamiento histórico; pero la atmósfera de positivismo en que se había formado su mente minó esta fe, y redujo el objeto propio del conocimiento histórico al nivel de algo que era ininteligible precisamente porque no era un objeto de pensamiento científico.

<sup>7</sup> Londres, 1920, p. 368.

<sup>8</sup> *Selected Essays*, p. 37.

v) *Oakeshott*

Con todo, Bury dio a los historiadores un ejemplo de cómo intentar el abordaje de las implicaciones filosóficas de su propio trabajo, y el ejemplo no se perdió. En Cambridge lo siguió, cuando menos un historiador de la siguiente generación, un historiador armado con una preparación infinitamente superior a la de Bury en cuestiones filosóficas. Me refiero a Michael B. Oakeshott, de Gains College, quien publicó un libro titulado *Experience and its Modes* (Cambridge, 1933), en el que trataba extensa y magistralmente el problema filosófico de la historia. La tesis general del libro es que la experiencia es "un todo concreto que el análisis divide entre experimentar y lo que es experimentado"; y la experiencia no es (como para Bradley) conciencia inmediata, el simple flujo de sensaciones y sentimientos, sino que es también y siempre pensamiento, juicio, comprobación de realidad. No hay sensación que no sea también pensamiento, ni intuición que no sea también juicio, ni volición que no sea también conocimiento. Estas distinciones, así como las que hay entre sujeto y objeto, no son de ninguna manera arbitrarias o irracionales; no representan ninguna disección falsa de la experiencia misma, son elementos integrales de ella; pero son distinciones, no divisiones, y sobre todo son distinciones dentro de la experiencia, no distinciones entre elementos de la experiencia y algo ajeno a ella. Por tanto, el pensamiento en cuanto tal no es, como en Bradley, una falsificación de la experiencia que supone el rompimiento de su immediatez; el pensamiento es experiencia misma; y el pensamiento, en cuanto "experiencia sin reserva o impedimento, sin presuposición o postulado, sin límite o categoría", es filosofía.

Aquí se trasciende el dilema de Bradley. Porque la experiencia ya no se concibe como inmediata, sino como contenido dentro de sí mediación o pensamiento, lo real ya no se divide en aquello que "conoce" pero no puede ser conocido ("conoce" porque un conocimiento donde el cognoscente no puede decir: "Yo conozco" no es conocimiento), y lo que es "conocido" pero no puede conocer. Se reestablece el derecho de la mente de conocerse a sí misma.

Ahora se suscita la pregunta: ¿Cuál es la diferencia entre formas de pensamiento tales como historia y ciencia? Cada una de ellas es un intento por enfocar la realidad (es decir, la experiencia) desde un particular punto de vista, en términos de una categoría particular. La historia es la manera como concebimos el mundo *sub specie praeteritorum*: su diferencia es el intento por organizar el mundo entero de la experiencia en la forma de acontecimientos pasados. La ciencia es la manera como concebimos el mundo *sub specie quantitatis*: su diferencia es el intento por organizar el mundo de la experiencia como un sistema de

medidas. Tales intentos difieren radicalmente del de la filosofía, porque en la filosofía no hay semejante postulado primario e inviolable. Si exigimos una fórmula paralela relativa a la filosofía e interrogamos: "¿En términos de qué, pues, busca la filosofía concebir el mundo de la experiencia?", no hay respuesta a semejante pregunta. La filosofía no es el intento por concebir la realidad de alguna manera en particular, sino sólo de concebirla.

Oakeshott afirma esta idea diciendo que mientras la filosofía es experiencia misma, la historia, la ciencia, etc., son "modos" de experiencia. La experiencia se "modifica" (esta concepción viene, por supuesto, de Descartes y Spinoza) deteniéndola en cierto punto para construir ahí, utilizando el punto de detención como postulado o categoría fijo, un "mundo de ideas" en términos de ese postulado. Semejante mundo de ideas no es un elemento constituyente de la experiencia misma, no es, por así decirlo, un tramo de su río, sino un remanso, una digresión de su flujo infinito. Sin embargo, no es "un mundo de meras ideas". No sólo es coherente en sí mismo, es una manera de representar la experiencia en total. No es un mundo, una esfera separada de la experiencia en que se como en cosas especiales de una manera especial, sino que es el mundo, tal como se le ve desde ese punto fijo de la experiencia y, por tanto, sujeto a esa calificación, visto con justeza.

La historia es, pues, experiencia como totalidad, concebida como un sistema de acontecimientos pasados. Desde este punto de vista, Oakeshott hace una exposición brillante e incisiva de los fines del pensar histórico y de la índole de su objeto. Empieza por demostrar que la historia es un todo o un mundo. No consiste en sucesos aislados. Esto lo lleva a un ataque vigoroso y triunfante contra la teoría positivista de la historia como una serie de acontecimientos externos los unos a los otros, cada uno de los cuales ha de aprenderse (si en verdad algo puede aprenderse de esa manera) en aislamiento de los demás. "La serie histórica—concluye (*op. cit.*, p. 92)—es un espantajo." La historia no es una serie sino un mundo, lo cual significa que sus diversas partes se apoyan unas en otras, se critican unas a otras, se hacen mutuamente inteligibles. En segunda, demuestra que la historia no es solamente un mundo sino un mundo de ideas. No es un mundo de acontecimientos objetivos que el historiador exhiba de alguna manera del pasado y los convierte en objeto de un conocimiento presente. Es el mundo de las ideas del historiador. "Hay que desechar la distinción entre la historia tal como aconteció [el curso de los acontecimientos] y la historia tal como se la piensa, la distinción entre historia misma e historia meramente experimentada; la distinción no es sólo falsa, sino que carece de sentido" (p. 93). Cuando el historiador imagina que no

hace otra cosa sino conocer acontecimientos pasados, tal como sucedieron en realidad, lo que verdaderamente hace es organizar su conciencia presente, como podemos advertir cuando reflexionamos en la imposibilidad de separar "lo que nos ha sobrevenido" de "nuestra interpretación de ello" (p. 94). Esto no significa que sea un mundo de meras ideas; las meras ideas son abstracciones y no se las encuentra en ninguna parte de la experiencia; como todas las ideas reales, las del historiador son ideas críticas, verdaderas ideas, pensamientos.

Más aún, la historia es como toda forma de experiencia en que empieza con un mundo dado de ideas y termina haciendo coherente ese mundo. Los datos o materiales con que empieza el historiador no son independientes de su experiencia, son su experiencia histórica misma en su forma inicial: son ideas ya concebidas a la luz de los propios postulados históricos del historiador, y la crítica del conocimiento histórico se dirige primariamente no al descubrimiento de materiales desconocidos sino a la revisión de estos postulados iniciales. En consecuencia, el crecimiento del conocimiento histórico no se produce mediante la adición de nuevos hechos a los ya conocidos, sino mediante la transformación de las viejas ideas a la luz de las nuevas. "El proceso del pensar histórico no es nunca un proceso de incorpación; es siempre un proceso por el cual un mundo dado de ideas se transforma en un mundo que es más que un mundo" (p. 99).

Esto por lo que se refiere a las generalidades. Pero ¿qué son en particular los postulados en virtud de los cuales la experiencia histórica es historia y no experiencia en general o en alguna otra forma especial? El primer postulado es la idea del pasado. Pero la historia no es el pasado en cuanto tal. El pasado histórico es un pasado especial, no el pasado simplemente recordado, ni el pasado simplemente imaginado; no es un pasado que simplemente pudiera haber sido o que simplemente debe haber sido; no es todo el pasado, porque, aunque se ha trazado con frecuencia errónea y arbitrariamente, la distinción entre pasado histórico y un pasado no histórico es una distinción verdadera; no es el pasado práctico, el pasado al cual nos sentimos unidos personalmente, como en el amor patriótico para con los hazñas pasadas de nuestro país o el valor religioso que atribuimos a las circunstancias en que nació nuestro credo. El pasado histórico es "el pasado por mor de él mismo" (p. 106), el pasado en tanto que es pasado, distinto del presente e independiente de él: un pasado fijo y acabado, un pasado muerto. O mejor aún, ésta es la manera como el historiador piensa de él. Pero pensar así es olvidar que la historia es experiencia. Un pasado fijo y acabado es un pasado divorciado de la experiencia presente, y, por tanto, divorciado del testimonio histórico (puesto que el testimonio

histórico es siempre presente) y por lo mismo incognoscible. "Lo que realmente ocurrió" es sólo "lo que los testimonios nos obligan a creer" (p. 107). De esta suerte, los hechos de la historia son hechos presentes. El pasado histórico es el mundo de las ideas que el testimonio histórico presente crea en el presente. En la inferencia histórica no nos movemos de nuestro mundo presente a un mundo pasado; el movimiento en la experiencia es siempre un movimiento dentro de un mundo presente de ideas.

El resultado paradójico es que el pasado histórico no es en manera alguna pasado, es presente. No es un pasado que sobrevive en el presente; tiene que ser el presente. Pero no es el presente en cuanto tal, el meramente contemporáneo. Es presente porque toda experiencia es presente; pero no simplemente presente. También es pasado, y esta preteridad supone una modificación de su carácter como experiencia. El pasado histórico no se contraponen al mundo presente de la experiencia como algo diferente; es una organización especial de ese mundo *sub specie praeteritum*. "La historia, por ser experiencia, es presente...; pero por ser historia, la formulación de la experiencia en cuanto totalidad *sub specie praeteritum*, es la afirmación continua de un pasado que no es pasado y de un presente que no es presente" (p. 111). Esto significa, a mi parecer, que el pensamiento del historiador es una experiencia perfectamente genuina, pero lo que experimenta es lo que ocurre ahora en su mente; en tanto lo coloque, por así decirlo, alargando el brazo en el pasado, está entendiéndolo equivocadamente, disponiéndolo en casilleros imaginarios del pretérito que es, en realidad, todo presente y no pasado en manera alguna. Y esto no implica que esté cometiendo errores históricos para con el pasado. No hay pasado, excepto para una persona comprendida en el modo histórico de experiencia; y para ella el pasado es lo que cuidadosa y críticamente piensa que es. No comete error en cuanto historiador, el único error que comete es el error filosófico de disponer en el pasado lo que en realidad es todo experiencia presente.

No voy a analizar todo el razonamiento de Oakeshott. Ya he dicho lo suficiente para indicar su dirección general y carácter. Lo primero que hay que decir de él es que vindica enteramente la autonomía del pensamiento histórico. El historiador es el señor de su propia casa; no le debe nada ni al hombre de ciencia ni a nadie. Y esta casa no la ha construido ni amueblado con meras ideas de su cosecha, que pueden o no corresponder con las ideas de otros historiadores o con el pasado real que todos ellos tratan por igual de conocer; es una casa que todos los historiadores habitan y no consiste en ideas acerca de la historia sino en la historia misma. Desde este doble punto de vista —la autonomía y objetividad del pensamiento histórico, que no son sino dos denominaciones para su racionalidad, para su carácter como forma

genuina de experiencia— puede Oakeshott criticar sin dificultad toda forma de positivismo histórico, sea en la forma como lo enseña Bury, al que alude frecuentemente con penetrante agudeza, o como lo practican los antropólogos naturalistas y su jefe, Sir James Frazer. Más aún, aunque realmente no lo hace, se halla en posición de dispar toda objeción filosófica a la idea misma de la historia, tales como las que presentan autores como Bosanquet y el doctor Inge.

Esto constituye un nuevo y valioso logro del pensamiento inglés. Pero hay un problema ulterior que, según mi leal saber y entender, Oakeshott no ha sabido resolver. La historia no es para él una fase o elemento necesario de la experiencia en cuanto tal; por el contrario, es un remanso de pensamiento debido a una detención de la experiencia en cierto punto. Si preguntamos por qué había de haber tal detención, no tenemos respuesta. Si preguntamos si tal detención se justifica, es decir, si la experiencia misma se enriquece con ella, la respuesta es en sentido negativo. La experiencia genuina, no deformada por ninguna detención, sólo puede ser la filosofía. El historiador es un filósofo que se ha salido del camino filosófico para jugar un juego que no es menos arbitrario por ser uno de un número potencialmente infinito de tales juegos, entre los cuales se encuentran el de la ciencia y el de la vida práctica. El problema que Oakeshott no ha podido resolver es la cuestión de por qué hay o debería haber algo como la historia. No dudo que él expondría estas cosas de distinta manera: lo que yo llamo no poder resolver la cuestión él lo describe como descubrimiento de que la cuestión no tiene respuesta. Para él es un mero hecho que la experiencia se detiene en ese punto. Pero yo considero que esta creencia es incongruente con sus propios principios filosóficos. Un simple hecho, divorciado de otros, es para él (como para mí) una monstruosidad; en sus propias palabras, no es nada real, sino una abstracción. Si la filosofía es experiencia concreta no podrá tolerar semejantes cosas; no podrá separar el *qué* del *por qué*. Por tanto, la doble pregunta es legítima e inevitable, a saber, primera, ¿cuál es exactamente el punto de la experiencia en el cual se detiene ésta para convertirse en historia, y cómo se llega a este punto en el desarrollo de la experiencia misma? Segunda, ¿cómo y por qué sucede que cuando se llega a este punto a veces ocurre ahí una detención? A estas preguntas no ha respondido Oakeshott; y sólo podía haberlas contestado haciendo lo que no ha hecho, a saber, dando tal cuenta de la experiencia, tal mapa del río de la experiencia, que mostrara la posición de este y otros puntos en los que pueda haber detenciones.

Me veo obligado a pensar que la razón por la que no lo hizo es que, a pesar de su insistencia sobre la concepción de la experiencia no como mera inmediatez sino como conteniendo en sí

misma pensamiento, juicio, afirmación de realidad, no trabajó las implicaciones de esta concepción. La concepción implica que la experiencia no es un mero flujo impreciso de ideas, sino que se comprende a sí misma, es decir, tiene rasgos y los capta. Implica también que los modos de experiencia surgen de estos rasgos y son, por tanto, de alguna manera, no accidentales sino necesarios, no remansos al margen de la corriente sino tramos o corrientes o remolinos, partes integrales de su flujo. Implica igualmente que formas especiales de la experiencia como la historia deben concebirse en alguna forma como integradas dentro del todo de la experiencia.

Este fracaso en explicar cómo y por qué surge la historia dentro de la experiencia como uno de sus modos necesarios desemboca, a menos que esté yo equivocado, en el fracaso por aclarar uno de los rasgos de la historia misma. Hemos visto que Oakeshott expone un dilema: el objeto del pensamiento histórico es o presente o pasado, el historiador lo considera como pasado, pero es ahí donde se equivoca; ése es de hecho el error filosófico que lo convierte en historiador; en realidad es presente. Y esto está conectado con otro dilema que Oakeshott expone al principio de su razonamiento: o tenemos que pensar en la experiencia histórica desde adentro, tal como aparece al historiador, o desde afuera, tal como aparece al filósofo; pero, obviamente, nuestra pesquisa es filosófica y, por lo tanto, tenemos que rechazar de plano el punto de vista del historiador. Ahora bien, en la escuela me parece que en vez de apegarse a este programa escapa entre los cuernos de su segundo dilema exponiendo la naturaleza de la experiencia histórica tal como aparece a los ojos de alguien que es simultáneamente historiador y filósofo. Digo esto porque su exposición de la naturaleza de la historia aclara, a medida que avanza, puntos de principio donde la confusión y el error embarazarían, y en realidad han embarazado, el trabajo del historiador. A menos que yo ande equivocado, el mismo Oakeshott es un historiador más capaz por haber aclarado estos puntos. Su filosofía se ha penetrado en su historia, y en lugar de desembocar en una situación donde la experiencia histórica—que siguió simple y sencillamente lo que siempre fue—ha sido estudiada con éxito por algo totalmente distinto, a saber, el pensamiento filosófico, la experiencia histórica misma ha sido revivificada e iluminada por ese pensamiento.

Volvamos ahora al primer dilema: o presente o pasado pero no ambos. Según Oakeshott, el historiador es un historiador justamente porque comete el error filosófico de pensar que el presente es pasado. Pero él mismo ha denunciado ese error. Un error denunciado, si se capta realmente su refutación, ya no tiene poder alguno sobre el intelecto. Por tanto, la denuncia de este error debiera producir sin más la desaparición de la historia en

cuanto modo de experiencia. Pero no hay tal; para Oakeshott la historia sigue siendo una genuina y legítima actividad del pensamiento. ¿Por qué? Yo sólo puedo atribuirlo a que el llamado error no era de ninguna manera un error. Una vez más, hay un escape entre los cuernos del dilema. Si el historiador piensa que su pasado es un pasado muerto comete ciertamente un error; pero Oakeshott supone que no hay una tercera alternativa a la disyuntiva de que el pasado es un pasado muerto o no es pasado sino simplemente presente. La tercera alternativa es que fuera un pasado vivo, un pasado que, debido a que fue pensamiento y no un mero acontecimiento natural, puede revivirse en el presente y en esa reactualización conocerse como pasado. Si se pudiera aceptar esta tercera alternativa, obtendríamos el resultado de que la historia no se basa en un error filosófico y que, por tanto, no es, en el sentido de Oakeshott, un modo de experiencia, sino una parte integral de la experiencia misma.

La razón por la cual elimina Oakeshott esta tercera alternativa (lo cual hace sin discutirla, ni siquiera la menciona) está, creo yo, conectada con su fracaso de no haber captado las consecuencias de admitir que la experiencia contiene en sí un elemento de mediación, pensamiento o afirmación de la realidad. De una experiencia meramente inmediata, como la de la sensación pura (si acaso existe semejante cosa), puede decirse con verdad que lo que está dentro de ella no puede estar también fuera de ella. Lo subjetivo es puramente subjetivo y no puede ser también objetivo. Pero en una experiencia que es mediación o pensamiento, lo que se experimenta es real y se experimenta como real. Por tanto, en la medida en que la experiencia histórica es pensamiento, lo que experimenta o piensa como pasado es realmente pasado. El hecho de que es también presente no le impide ser pasado, más de lo que yo, cuando percibo un objeto distante (donde percibir significa no sólo sensación sino pensamiento) el hecho de que yo lo perciba aquí le impida estar allá. Si yo miro al sol y me deslumbro, mi deslumbramiento está sólo aquí, en mí y no en el sol; pero en la medida en que yo percibo el sol, al pensar "lo que me deslumbra está ahí, en el cielo", lo percibo como ahí, lejos de mí. De parecida manera el historiador piensa en su objeto como ahí, o mejor dicho, como alejado de él en el tiempo; y, como la historia es conocimiento y no simple experiencia inmediata, puede experimentar su objeto simultáneamente como entonces y como ahora; ahora, en la inmediatez de la experiencia histórica, pero entonces, en su mediatez.

A pesar de estas limitaciones, la obra de Oakeshott no sólo representa la señal de la marea alta en el pensamiento inglés en torno a la historia, sino que muestra una completa trascendencia del positivismo en que ese pensamiento estaba cogido y del cual habla tratado vanamente de liberarse desde hacia medio siglo

por lo menos. Por tanto, está preñada de esperanzas para el futuro de la historiografía inglesa. Es verdad que no ha logrado demostrar que la historia es una forma necesaria de experiencia; sólo ha demostrado que los hombres están en libertad de ser historiadores, que no tienen ninguna obligación de serlo; pero una vez concedido que eligen serlo, Oakeshott ha demostrado el irrevocable derecho y el perentorio deber que tienen de jugar el juego de acuerdo con las propias reglas de la historia, de no admitir interferencia y de cerrar los oídos a toda analogía que venga del exterior.

#### VI) *Toynbee*

Como contraste con la obra de Oakeshott, que representa la transformación del pensamiento histórico de una etapa positivista a otra nueva etapa que acaso pueda denominar idealista, transformación operada mediante la crítica filosófica de sus principios hecha desde adentro, mencionaré aquí el extraordinario *Study of History*<sup>9</sup> del profesor Arnold Toynbee, que representa una reafirmación del punto de vista positivista. Toynbee nos ha brindado los tres primeros volúmenes de una obra proyectada en dimensiones mucho mayores, y, sea lo que fuere lo que aparezca en los volúmenes posteriores, estos tres nos han dado ya sin duda una muestra suficiente de su método y una indicación en cuanto a sus propósitos. En cuanto a los detalles, la obra es enormemente impresionante por virtud de la casi increíble masa de erudición que contiene; pero no me ocupo aquí con los detalles sino con los principios. El principio más importante parece ser que la materia de la historia es las vidas de ciertas divisiones unitarias de la especie humana que Toynbee denomina sociedades. Una de estas divisiones es la nuestra, a la cual denomina Cristianidad Occidental. Otra es la Cristianidad Oriental o Bizantina. Una tercera es la sociedad Islámica. Una cuarta, la sociedad Hindú. Una quinta, la sociedad del Lejano Oriente. Todas éstas existen como civilizaciones en el día de hoy, pero también podemos descubrir lo que parecen ser reliquias fosilizadas de sociedades ahora extintas; un conjunto de tales reliquias incluye los cristianos monofisitas y nestorianos del oriente, junto con los judíos y los parsis, y otro incluye las diversas ramas del budismo y los jainos de la India. A las diferencias y relaciones entre estas sociedades las denomina ecuménicas; a las diferencias y relaciones dentro de una sola sociedad, como a las que hay entre Atenas y Esparta, o Francia y Alemania, las considera como de un tipo diferente y las denomina provinciales. El campo de estudio del

<sup>9</sup> Vols. I-III, Londres, 1934. Collingwood escribió este pasaje en 1936 y no fue revisado después. Los vols. IV-V de *A Study of History* se publicaron en 1939. J

historiador ofrece a éste una infinita variedad de tareas; pero, entre éstas, las más importantes tienen que ver con discernir y distinguir estas entidades llamadas sociedades y estudiar las relaciones entre ellas.

Este estudio se lleva a cabo por medio de ciertos conceptos o categorías generales. Una de estas categorías es *afiliación* y su correlativo *aperterramiento*, ejemplificada, por ejemplo, en la relación entre nuestra propia sociedad y la helénica de la cual se deriva históricamente. Algunas sociedades son, por así decirlo, sociadas a la Melquizedec, no afiliadas a ninguna otra; algunas no tienen otras afiliadas a ellas; algunas se interrelacionan a través de su afiliación a la misma sociedad progenitora, etc.; de esta suerte, es posible disponer a las sociedades, de acuerdo con el concepto de afiliación, en varias clases que exhiben el concepto de estas diversas maneras. Otra categoría es la de *civilización*, en cuanto distinta de la *sociedad primitiva*. Toda sociedad es primitiva o civilizada; la vasta mayoría son primitivas, y son relativamente pequeñas en extensión geográfica y en población, relativamente cortas de vida, y suelen llegar a su fin por la violencia a manos de una sociedad civilizada o por la destrucción causada por otra incivilizada. Las civilizaciones son más escasas en número e individualmente mayores en escala; pero lo que importa acerca de ellas y hay que tener presente, es que la unidad que forman no es la unidad de un individuo sino de una clase. No existe esa una cosa, la civilización, sino en el sentido de la común índole de "civilización" que pertenece a las muchas diferentes civilizaciones. La unidad de civilización es una ilusión fomentada por la manera peculiar como nuestra propia civilización ha enredado a todas las otras en las mallas de su sistema económico, pero la ilusión se disipa al instante si en vez de atender al mapa económico del mundo consideramos su mapa cultural. Otra categoría es la de *interregno* o *época de perturbaciones*, el período caótico entre la decadencia de una sociedad y el surgimiento de otra afiliada a ella, como la Edad Oscura de Europa entre la muerte del helénismo y el surgimiento de la Cristianidad Occidental. Otra es la del *proletariado interno*, el conjunto de personas dentro de una sociedad que no le debe nada a esa sociedad excepto su vida física, aunque bien pudiera convertirse en el elemento dominante en la sociedad afiliada a esta primera, por ejemplo, los cristianos hacia fines de la sociedad helénica. Otra categoría es la del *proletariado externo* o mundo bárbaro que rodea una sociedad determinada, que se da la mano con el proletariado interno para destruirla cuando se agote su poder creador. Otras son el *Estado universal* y la *Iglesia universal*, organizaciones que concentran en sí mismas, respectivamente, la vida entera política y religiosa de la sociedad en la que surgen. Estudiando los registros históricos a la luz de estas categorías po-

demostramos descubrir muchas sociedades ahora extintas que han sido civilizadas en su tiempo: una siria, una minoica, una sumeria, una hitita, una babilónica, una andina, una mexicana, una maya y una egípcia, esta última la más longeva de todas, pues duró desde el cuarto milenio antes de Cristo hasta el siglo I de nuestra era.

Con estos prolegómenos, Toynbee pone manos a la obra en su tarea principal que es el estudio comparado de las civilizaciones. Su primera cuestión principal es cómo y por qué surgen las civilizaciones; la segunda, es cómo y por qué crecen y la tercera es cómo y por qué se derrumban. Luego procede, de acuerdo con el plan general prefijado a su primer volumen, a estudiar la naturaleza de los estados universales y las iglesias universales, las edades heroicas y los contactos entre civilizaciones en el espacio y el tiempo; la obra entera habrá de cerrarse con secciones dedicadas a las perspectivas de la civilización occidental y a "las inspiraciones de los historiadores".

Empecé a discutir la obra de Toynbee diciendo que representaba una reafirmación del positivismo histórico. Lo que quise decir fue que los principios que constituyen su individualidad son principios derivados de la metodología de la ciencia natural. Estos principios se basan en la concepción de las relaciones externas. El estudio de la naturaleza se ve confrontado por hechos separados, distintos, que pueden contarse, o bien recortarse, alternativamente los fenómenos que se le enfrentan en partes así, contables y distintas. Pasa luego a determinar las relaciones entre los hechos, siendo siempre estas relaciones eslabones que conectan un hecho con otro externo a él. Una colección de hechos eslabonados de este modo forma, a su vez, un solo hecho cuyas relaciones con otros del mismo orden tienen el mismo carácter externo. Si los métodos del hombre de ciencia han de ser efectivos, lo primero que se requiere es que se trace una línea clara entre un hecho y otro. No debe haber confusiones.

Estos son los principios de acuerdo con los cuales trata Toynbee la historia. Lo primero que hace es dividir el campo del estudio histórico en un número especificable de secciones distintas, cada una de las cuales se denomina sociedad. Cada sociedad es enteramente auto-continente. Para Toynbee es cuestión muy importante si la Cristianidad Occidental es una continuación de la sociedad helénica o una sociedad diferente relacionada con ella por afiliación. Según él la respuesta justa es la segunda. Cualquiera que dé la primera, o que empañe la absoluta distinción entre las dos respuestas, ha cometido una ofensa imperdonable contra el primer canon del método histórico tal como él lo concibe. No se nos permite decir que la civilización helénica se convirtió en la Cristianidad Occidental mediante un proceso de desarrollo que supone la acentuación de algunos de sus elemen-

tos, el desvanecimiento de otros, la emergencia de ciertos elementos nuevos dentro de sí y el préstamo de otros tomados de fuentes externas. El principio filosófico implicado al afirmar esto sería el de que una civilización puede desarrollarse en nuevas formas y seguir siendo la misma, mientras que el principio de Toynbee es el de que si una civilización cambia deja de ser la misma y aparece otra nueva. Y este dilema relativo al desarrollo en el tiempo vale igualmente con respecto a los contactos en el espacio. Tales contactos son contactos externos entre una sociedad y otra; por tanto, presupone un corte neto entre una sociedad y sus vecinos. Tenemos que ser capaces de decir exactamente dónde acaba una sociedad y dónde empieza otra. No se nos permite decir que una se diluye en la vecina.

Esta es la concepción positivista de la individualidad, la concepción de acuerdo con la cual el individuo está constituido como tal por hallarse cortado de todo lo demás por una frontera decisiva que distingue claramente lo que está dentro de lo que está fuera. Lo interior y lo exterior son mutuamente excluyentes. Este es el tipo de individualidad que pertenece a una piedra o a cualquier otro cuerpo material. Es la característica primaria del mundo de la naturaleza y distingue ese mundo del mundo de la mente, donde la individualidad no consiste en la separación respecto del medio ambiente sino en la capacidad de absorber el medio ambiente en ella misma. Por tanto, no es lo que la individualidad significa en la historia, en la medida en que el mundo de la historia es un mundo de la mente. El historiador que estudia una civilización distinta de la suya sólo puede aprender la vida mental de esa civilización reviviendo por sí mismo la experiencia de ella. Si el europeo occidental de hoy día estudia históricamente la civilización helénica, entra en posesión de la riqueza mental de esa civilización y la convierte en parte integral de la propia. Podemos decir, de paso, que la civilización occidental se ha formado haciendo exactamente esto, reconstruyendo dentro de su propia mente la mente del mundo helénico y desarrollando la riqueza de esa mente en nuevas direcciones. De tal suerte, la civilización occidental no se relaciona con la helénica en ninguna manera simplemente externa. La relación es interna. La civilización occidental expresa, y, a decir verdad, logra su individualidad no distinguiéndose de la civilización helénica sino identificándose con ella.

Toynbee no ha podido advertirlo porque su concepción general de la historia es en último término naturalista; considera la vida de una sociedad como vida natural y no como vida mental, algo que es en el fondo meramente biológico y que se comprende mejor mediante analogías biológicas. Y esto está conectado con el hecho de que Toynbee nunca llega a la concepción del conocimiento histórico como reactualización del pasado en

la mente del historiador. Considera la historia como mero espectáculo, como algo que consiste en hechos observados y registrados por el historiador, fenómenos presentados externamente a su mirada, no como experiencias en las cuales tiene que penetrar y a las cuales tiene que apropiarse. Ésta no es más que una manera de decir que no ha emprendido ningún análisis filosófico de la manera como se ha alcanzado su conocimiento histórico. Posee de él cantidades enormes, pero lo trata como si fuera algo que encuentra ya hecho en los libros, y el problema que le interesa es sólo el problema de acomodarlo una vez recopilado. Su esquema es, en realidad, un esquema de casilleros complicadamente dispuestos y rotulados, en los cuales puede acomodar hechos históricos prefabricados. Tales esquemas no son viciosos en sí mismos; pero siempre entrañan ciertos peligros, especialmente el peligro de que los hechos así encasillados hay que separarlos de sus contextos por un acto de disección. Este acto, vuelto habitual, conduce a una obsesión: olvida uno que el hecho histórico, tal como existe en la realidad y como el historiador lo conoce realmente, es siempre un proceso en el que algo está cambiándose para convertirse en algo más. Este elemento de proceso es la vida de la historia. A fin de encasillar los hechos históricos, hay que matar primero el cuerpo viviente de la historia (es decir, hay que negar su carácter esencial de proceso) para que sea posible disecarlo.

Por tanto, la crítica que hay que hacer de los principios de Toynbee es doble. Primero, considera la historia misma, el proceso histórico, como dividido por líneas netas en partes mutuamente exclusivas, y niega la continuidad del proceso en virtud del cual cada parte invade e interpenetra otras. Su distinción entre sociedades o civilizaciones es realmente una distinción entre puntos focales del proceso, el cual ha comprendido mal como una distinción entre pedazos o masas de hechos en los cuales se divide el proceso. Segundo, equivoca la relación entre el proceso histórico y el historiador que lo conoce. Considera al historiador como el espectador inteligente de la historia, de la misma manera como el hombre de ciencia es el espectador inteligente de la naturaleza; no logra ver que el historiador es un elemento integral en el proceso de la historia misma que revive en sí mismo las experiencias acerca de las cuales alcanza conocimiento histórico. De la misma manera como se equivocan las diversas partes del proceso considerándolas como fuera las unas de las otras, así se colocan el proceso en general y el historiador como estando fuera el uno del otro. Y estas dos críticas llegan en último término a la misma cosa, a saber, que la historia se convierte en la naturaleza, y que el pasado, en vez de vivir en el presente, como lo hace en la historia, se concibe como pasado muerto, como sucede en la naturaleza. Pero al mismo tiempo debo

añadir que esta crítica sólo afecta principios fundamentales. En los detalles de su obra Toynbee hace gala de un muy fino sentido histórico y sólo raras veces permite que los errores de sus principios falsifiquen su verdadero juicio histórico. Un lugar en que esto ocurre es en su juicio del Imperio Romano, al cual considera como una mera fase de la decadencia del helenismo. Es decir, a causa de su relación con Grecia, demasiado estrecha para que se pueda considerarlo como civilización distinta, y porque ésta es la única condición de acuerdo con la cual podía concederle Toynbee méritos genuinos y propios, el dilema lo obliga a ignorar todo lo que creó y a tratarlo como un mero fenómeno de decadencia. Pero en la historia, tal como acontece en realidad, no hay meros fenómenos de decadencia: toda declinación es también un surgimiento, y sólo las fallas personales de conocimiento o simpatía del historiador—debidas en parte a pura ignorancia, en parte a las preocupaciones de su propia vida práctica—le impiden percibir este doble carácter, al mismo tiempo creador y destructivo, de cualquier proceso histórico que se considere.

## § 2. ALEMANIA

### 1) *Windelband*

En Alemania, hogar de la crítica histórica, se suscitó gran interés hacia fines del siglo XIX—interés que ha ido aumentando en los años siguientes—, por la teoría de la historia y, en particular, por la índole de la distinción entre ella y la ciencia. Entre los bienes que heredó Alemania de su gran período filosófico, la época de Kant y Hegel, estaba la idea de que la Naturaleza y la Historia eran en algún sentido mundos distintos, cada uno de los cuales tenía carácter propio. Los filósofos del siglo XIX solían repetir la distinción como lugar común que pasó con tanta frecuencia de boca en boca que se gastó su significación. Lotze, por ejemplo, en su *Microcosmus*, publicado en 1856, afirmó que la naturaleza es el reino de la necesidad y la historia el reino de la libertad: eco del idealismo pos-kantiano que, en Lotze, no significa nada definido como lo prueban con toda claridad los vagos y huecos capítulos sobre la historia que hay en esa obra. Lotze heredó de los idealistas alemanes, y en particular de Kant, la idea de que el hombre tiene una naturaleza dual; fisiólogo por temprano aprendizaje, insistía en que el cuerpo del hombre no es más que un paquete de mecanismos, pero al mismo tiempo sostenía que la mente del hombre es libre. De esta suerte, el hombre como cuerpo habita el mundo de la naturaleza, pero como mente habita el mundo de la historia. Pero en vez de redondear la relación entre estas dos cosas, como habían hecho los grandes idealistas, Lotze dejó la cuestión entera en el aire y jamás intentó

pensarla a fondo. Su obra es característica de las espesas y emocionales nebulosidades que en Alemania siguieron al colapso de la escuela idealista.

Otros autores alemanes utilizaron otras fórmulas para caracterizar los términos de la misma y familiar antitesis. En su *Gründriss der Historik* (Jena, 1858) el distinguido historiador Droysen definió la naturaleza como la coexistencia de ser (*das Nebeneinander des Seienden*) y la historia como la sucesión de devenir (*das Nacheinander des Gewordenen*), antitesis puramente retórica que debía cualquier plausibilidad que pudiera poseer a su descuido del hecho de que en el mundo de la naturaleza también hay acontecimientos y procesos que se siguen unos a otros en un orden determinado, y que en la historia hay cosas que coexisten, como el liberalismo y el capitalismo, y cuya coexistencia es un problema para el pensamiento histórico. La trivialidad de tales fórmulas demuestra que la gente estaba simplemente presuponiendo la distinción entre naturaleza e historia, no tratando de comprenderla.

El primer intento verdadero por comprenderla se dio con el advenimiento de la escuela neo-kantiana, al finalizar el siglo. De los principios generales de esta escuela se seguía que, para comprender la diferencia entre naturaleza e historia, hay que abordar la distinción desde el lado subjetivo. Es decir, hay que distinguir la manera como el hombre de ciencia y el historiador ejercitan su pensamiento. Fue desde este punto de vista desde donde Windelband, el eminente historiador de la filosofía, abordó el tema en un Discurso Rectoral<sup>10</sup> pronunciado en Estrasburgo en el año de 1894, y que inmediatamente se hizo famoso.

Ahí sostuvo que historia y ciencia eran dos cosas distintas, cada una de ellas con método propio. La ciencia, explicaba, tenía como propósito la formulación de leyes generales; la historia, la descripción de hechos individuales. Bautizó pomposamente esta distinción diciendo que había dos clases de ciencia (*Wissenschaft*): ciencia *nomotética*, que es ciencia en el sentido corriente de la palabra, y ciencia *idiográfica*, que es la historia. Esta distinción entre ciencia como conocimiento de lo universal e historia como conocimiento de lo individual tenía en sí poco valor. Ni siquiera era exacta como afirmación de la diferencia *prima facie*, porque el juicio "éste es un caso de fiebre tifoidea", no es historia sino ciencia, aunque sea la descripción de un hecho individual, y la afirmación "toda la plata romana del siglo III está adulterada", no es ciencia sino historia aunque se trata de una generalización. Claro está que hay un sentido en que puede defenderse contra esta crítica la distinción de Windelband. La generalización a propósito de la moneda del siglo III es realmente una afirmación

<sup>10</sup> *Geschichte und Naturwissenschaft*. Reimpreso en *Prüfungen*, vol. II (5ª ed., Tübinga, 1915), pp. 136-60.

acerca de un hecho individual, a saber, la política monetaria de fines del Imperio Romano, y el diagnóstico de esta enfermedad como tifoidea no es tanto un juicio individual como la inclusión de cierto hecho dentro de una fórmula general, a saber, la definición de la tifoidea. La tarea del hombre de ciencia en cuanto tal no es diagnosticar tifoidea en un caso particular (aunque de manera subsidiaria también es tarea suya) sino definirla en su naturaleza general; y la tarea del historiador en cuanto tal es explorar los rasgos de acontecimientos históricos individuales, no construir generalizaciones, aunque también ésta es cosa que entra en su trabajo como rasgo secundario. Pero al decir esto, se admite que la formulación de leyes y la descripción de individuos no son dos formas mutuamente exclusivas de pensamiento, entre las cuales puede dividirse el carapo entero de la realidad por medio de un convenio amistoso, como piensa Windelband.

Todo lo que hace realmente Windelband en su discusión de las relaciones entre ciencia e historia es presentar una demanda de parte de los historiadores para que los dejen hacer su propio trabajo a su propia manera; representa una especie de movimiento secesionista de parte de los historiadores para separarse del cuerpo general de una civilización sierva de las ciencias naturales. Pero lo que es este trabajo, o cuál es la manera en que puede o debiera hacerse, eso Windelband no puede decirnoslo. Ni tampoco es consciente de esta incapacidad. Cuando habla de una "ciencia idilográfica" implica que puede haber un conocimiento científico, es decir, racional o no empírico, de lo individual; pero, por extraño que parezca en tan erudito historiador del pensamiento, no advierte que la tradición entera de la filosofía europea, desde los primeros griegos hasta sus propios días, había declarado a una voz que este conocimiento es imposible. Lo individual, como existencia pasajera y transitoria, sólo puede percibirse o experimentarse en el momento en que ocurre y no puede ser jamás objeto de esa cosa estable y lógicamente construida que se llama conocimiento científico. El punto lo había expuesto Schopenhauer<sup>11</sup> con toda claridad:

La historia carece de la característica fundamental de la ciencia, a saber, la subordinación de los objetos de la conciencia. Todo lo que puede hacer es presentar una simple coordinación de los hechos que ha registrado. De ahí que no haya sistema en la historia como lo hay en otras ciencias... Las ciencias, siendo sistemas de cogniciones, hablan siempre de tipos; la historia se refiere siempre de individuos. Por tanto, la historia sería una ciencia de los individuos, lo cual implica una auto-contradicción.

<sup>11</sup> *Die Welt als Wille und Vorstellung* (3ª ed., 1859), vol. II, pp. 499-509, *Über Geschichte*.

A esta auto-contradicción se muestra Windelband extrañamente ciego, especialmente en aquellos pasajes en que felicita a sus modernos compatriotas por haber reemplazado la anticuada palabra *historia*, *Geschichte*, por la nueva y mejor *Kulturwissenschaft*, ciencia de la cultura. El único cambio que realmente introduce esta palabra reside en el hecho de su similitud verbal con el nombre de una ciencia natural; es decir, la única razón para adoptarla es que permite a la gente olvidar lo profunda que es la diferencia entre historia y ciencia natural, y borrar esta distinción a la manera positivista, o sea, asimilando la historia al patrón general de la ciencia.

En la medida en que Windelband trató la cuestión de cómo puede haber una ciencia de lo individual, la resolvió diciendo que el conocimiento que tiene el historiador de los acontecimientos históricos consiste en juicios de valor, o sea, fallos sobre el valor espiritual de las acciones que investiga. De tal suerte, el pensamiento del historiador es pensamiento ético, y la historia es una rama de la ética. Pero esto equivale a responder a la pregunta de cómo puede la historia ser una ciencia diciendo que no es una ciencia. En su *Introducción a la filosofía*,<sup>12</sup> Windelband divide la cuestión entera en dos partes: la teoría del conocimiento y la teoría de los valores, y la historia cae en la segunda parte. De esta suerte la historia acaba por salir expulsada por completo de la esfera del conocimiento, y se nos deja con la conclusión de que lo que hace el historiador con lo individual no es conocerlo ni pensarlo, sino intuir de alguna manera su valor, actividad afín a la del artista. Pero, una vez más, se deja sin pensar sistemáticamente la relación entre historia y arte.

## II) Rickert

Estrechamente conectado con el pensamiento de Windelband, aunque mucho más sistemático, está el de Rickert, cuya primera obra sobre el tema se publicó en Friburgo, en 1896. Rickert sostiene, en efecto, que Windelband establecía realmente dos distinciones entre ciencia e historia en vez de una. La primera es la distinción entre pensamiento generalizador y pensamiento individualizador; la segunda es la distinción entre pensamiento valorizador y pensamiento no valorizador. Combinando estas dos distinciones obtiene cuatro tipos de ciencia: 1) no valorizadora y generalizadora, o ciencia natural pura; 2) no valorizadora e individualizadora, o ciencias *quasi*-históricas de la naturaleza como la geología, la biología evolucionista, etc.; 3) valorizadora y generalizadora, o ciencias *quasi*-científicas de la historia como la sociología, la economía, la jurisprudencia teórica, etc., y 4) va-

<sup>12</sup> Trad. ingl., Londres [1921].

lizador e individualizador, o historia propiamente dicha. Más aún, advierte que no es posible defender el intento de Windelband por dividir la realidad en dos esferas mutuamente excluyentes de la naturaleza e historia. La naturaleza, tal cual existe en realidad, no consiste en leyes; consiste en hechos individuales, justamente como la historia. En consecuencia, Rickert llega a la fórmula de que la realidad en términos generales es realmente historia. La ciencia natural es una red de generalizaciones y fórmulas construida por el intelecto humano. En última instancia, es una construcción intelectual arbitraria que no corresponde a ninguna realidad. Ésta es la idea expresada en el título de su libro, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, los límites de la formación de los conceptos científicos. De esta suerte, sus cuatro especies de ciencias forman una escala que tiene por un lado el caso extremo de pensamiento arbitrario y abstracto, una simple manipulación de conceptos artificiales, y en el otro el caso extremo de conocimiento concreto y verdadero, el conocimiento de la realidad en su existencia individual.

A primera vista parece que se trata de un ataque definitivo contra el positivismo. La ciencia natural, de ser el único tipo de conocimiento verdadero, ha sido degradada a la posición de un juego arbitrario de abstracciones, construido en el aire y que llega a su perfección en la medida en que deja fuera la verdad real del hecho concreto; la historia no sólo se considera como una forma posible y legítima de conocimiento, sino como el único conocimiento genuino que existe o puede existir. Pero esta revancha no sólo no hace justicia a la ciencia natural, sino que también considera equivocadamente la historia. Rickert considera la naturaleza, a la manera positivista, como dividida en hechos separados y luego pasa a deformar la historia considerándola, de manera similar, como un conjunto de hechos individuales que difieren supuestamente de los hechos de la naturaleza sólo en que son vehículos de valor. Pero la esencia de la historia no está en su consistir en hechos individuales, por valiosos que puedan ser, sino en el proceso o desarrollo que conduce de uno a otro. Rickert no advierte que la peculiaridad del pensamiento histórico es la manera en que la mente del historiador, en cuanto mente del día de hoy, aprehende el proceso mediante el cual esa mente ha surgido a la existencia a través del desarrollo mental del pasado. Tampoco advierte que lo que da valor a los hechos pasados es el hecho de que no son meros hechos pasados, no son un pasado muerto sino un pasado vivo, una herencia de pensamientos pasados que el historiador hace suyos mediante la acción de su conciencia histórica. El pasado dividido del presente, convertido en simple espectáculo, no puede tener valor alguno; es la historia convertida en naturaleza. De esta suerte, a la larga, el positivismo se venga de Rickert; los hechos históricos

se vuelven meros acontecimientos desconjuntados, y como tales se mantienen unos frente a otros únicamente en la misma especie de relaciones externas de tiempo y espacio, contigüidad, semejanza y causalidad que los hechos de la naturaleza.

### III) *Simmel*

Por el mismo periodo se llevó a cabo un tercer intento de filosofía de la historia, el de Simmel, cuyo primer ensayo<sup>13</sup> sobre el tema data de 1892. Simmel tenía una mente vívaz y versátil, dotada con buena medida de originalidad y penetración, pero no muy capaz de pensamiento sólido, y su obra sobre la historia está llena de buenas observaciones aunque vale poco el estudio sistemático del problema. Advirtió vívidamente que para el historiador no puede haber un conocimiento de los hechos en el sentido empírico de la palabra "conocer". El historiador no podrá jamás trazar relaciones con su objeto, precisamente por que ese objeto es el pasado y consiste en acontecimientos que han cesado de ocurrir y que ya no pueden observarse. En consecuencia, el problema de distinguir entre la historia y la ciencia no se suscita tal como lo presentaban Windelband y Rickert. Los hechos de la naturaleza y los hechos de la historia no son hechos en el mismo sentido de la palabra. Los hechos de la naturaleza son lo que el hombre de ciencia puede percibir o producir en el laboratorio bajo sus propios ojos; en cambio, los hechos de la historia no están de ninguna manera "ahí", todo lo que el historiador tiene ante sí son documentos y reliquias a partir de los cuales tiene que reconstruir los hechos de alguna manera. Más aún, ve que la historia es una cuestión de espíritu, de personalidades humanas, y que la única cosa que permite al historiador reconstruirla es el hecho de que él mismo es un espíritu y una personalidad. Hasta aquí todo es excelente. Pero luego viene el problema de Simmel. El historiador, a partir de sus documentos, construye en su propia mente lo que pretende ser una imagen del pasado. Esta imagen está en su mente y en ninguna otra parte; es una construcción mental subjetiva. Pero pretende que esta construcción subjetiva posee verdad objetiva. ¿Cómo puede ser tal cosa? ¿Cómo es posible proyectar en el pasado la imagen puramente subjetiva que hay en el espíritu del historiador y describirla como algo que ocurrió realmente?

Una vez más, hay que anotar en el activo de Simmel el haber advertido este problema. Pero no puede resolverlo. Sólo puede decir que el historiador se siente convencido de la realidad objetiva de sus construcciones subjetivas, que las considera como algo real, independientemente de que esté pesándolas en ese

<sup>13</sup> *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (Leipzig).

momento. Pero es evidente que ésta no es una solución al problema. La cuestión no es si el historiador siente o no esta convicción, sino con qué derecho la siente. ¿Es una ilusión o tiene algún fundamento firme? Simmel no puede contestar a esta pregunta. Y la razón parece ser que no se había adentrado lo suficiente en la crítica de la noción de hecho histórico. Ha visto con toda justeza que los hechos pasados, en cuanto pasados, no están presentes ante la percepción del historiador; pero por causa de no haber percibido suficientemente la naturaleza del proceso histórico no advierte que la propia mente del historiador es heredera del pasado y ha llegado a ser lo que es mediante la conversión del pasado en presente, de manera que en él el pasado vive en el presente. Piensa en el pasado como en un pasado muerto, y cuando pregunta cómo puede revivirlo el historiador en su propia mente claro está que no puede contestar. Ha confundido el proceso histórico, en el cual el pasado muere al nacer el presente. Esta reducción del proceso histórico a un proceso natural es parte del legado del positivismo, de manera que aquí, una vez más, el fracaso de Simmel en la construcción de una filosofía de la historia se debe a su apartamiento incompleto del punto de vista positivista.

#### IV) Dilthey

La mejor obra sobre la cuestión escrita durante este periodo fue la del solitario y olvidado genio de Dilthey, cuyo primero y único libro sobre esta materia se publicó desde 1883 con el título de *Introducción a las ciencias del espíritu\** (*Einführung in die Geisteswissenschaften*). Pero hasta el año de 1910 siguió publicando ensayos sueltos, siempre interesantes e importantes, en parte sobre la historia del pensamiento, muy señaladamente una serie de estudios muy capaces sobre la formación del espíritu moderno a partir del Renacimiento y la Reforma, y en parte sobre la teoría de la historia. Su intención era escribir una gran *Crítica de la razón histórica*, de acuerdo con el modelo de las críticas de Kant, pero nunca llevó a cabo esta intención.

En la *Introducción a las ciencias del espíritu* adoptó, once años antes que Windelband, la posición de que la historia maneja individuales concretos y las ciencias naturales generalizaciones abstractas. Pero esto no lo condujo a una filosofía de la historia satisfactoria, porque los individuales en que pensaba los concebía como hechos pasados aislados y no se integraban en un genuino proceso de desarrollo histórico. Ya hemos visto (Tercera

Parte, § 9) que esta manera de concebir la historia fue la debilidad característica del pensar histórico durante ese periodo, y también que la misma concepción, en Windelband y Rickert, bloqueó el camino hacia una verdadera comprensión del problema filosófico de la historia.

Pero Dilthey no estaba satisfecho con esta concepción. En ensayos posteriores<sup>14</sup> suscita la cuestión de cómo lleva a cabo realmente el historiador el trabajo de llegar a conocer el pasado si comienza, como lo hace, a partir de documentos y datos que por sí mismos no lo revelan. Estos datos, replica Dilthey, sólo le ofrecen la ocasión de vivir en su propia mente la actividad espiritual que originalmente los produjo. Es en virtud de su propia vida espiritual, y en proporción a la riqueza intrínseca de esa vida, como puede infundir vida en los materiales muertos con que se ve confrontado. De esta suerte, el verdadero conocimiento histórico es una experiencia interna (*Erlebnis*) de su propio objeto, mientras que el conocimiento científico es el intento por comprender (*begreifen*) fenómenos que se le presentan como espectáculos externos. Esta concepción del historiador como viviendo en su objeto, o más bien, de hacer que el objeto viva en él, es un gran adelanto sobre cualquier cosa lograda por cualquiera de los contemporáneos alemanes de Dilthey. Pero todavía queda un problema, porque para Dilthey la vida significa experiencia inmediata, en cuanto distinta de la reflexión o conocimiento; y no basta al historiador *ser* Julio César o Napoleón, puesto que eso no constituye un conocimiento de Julio César o Napoleón más de lo que el hecho obvio de *ser* él mismo constituye un conocimiento de su propia persona.

Dilthey trata de resolver este problema recurriendo a la psicología. Simplemente por el hecho de existir, soy yo mismo; pero sólo mediante el análisis psicológico llego a conocerme a mí mismo, es decir, a comprender la estructura de mi propia personalidad. De modo semejante, el historiador que vive el pasado en su propia mente, si ha de ser historiador, tiene que comprender el pasado que está viviendo. Con sólo vivirlo desarrolla y ensancha su propia personalidad, incorporando en su experiencia la experiencia de otros en el pasado; pero todo lo que quede así incorporado se convierte en parte de la estructura de su personalidad, y todavía se mantiene la regla de que sólo puede comprenderse esta estructura en términos de psicología. Lo que esto significa en la práctica puede verse en una de las últimas obras de Dilthey, donde se ocupa de la historia de la filosofía de acuerdo con su propia fórmula, reduciéndola a un estudio de la psicología de los filósofos, partiendo del principio de que hay ciertos tipos fundamentales de estructura mental, y que cada tipo tiene ante

\* Versión española de Eugenio Jimaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª ed., 1949.

<sup>14</sup> *Gesammelte Schriften*, vol. VII.

el mundo cierta actitud y concepción necesarias.<sup>15</sup> Las diferencias entre filosofías diferentes quedan reducidas así a meras resultantes de diferencias en estructura o disposición psicológica. Pero esta manera de tratar el tema le quita sentido. La única cuestión que importa acerca de una filosofía es si dice verdad o no. Si un filósofo cualquiera piensa como lo hace porque, siendo la clase de hombre que es, no puede menos de pensar así, esta cuestión no se suscita. La filosofía, manejada desde este punto de vista psicológico, deja de ser filosofía.

Esto demuestra que algo anda mal en el razonamiento de Dilthey y no es difícil ver qué es. La psicología no es historia sino ciencia, una ciencia construida de acuerdo con principios naturalistas. Decir que la historia sólo se vuelve inteligible cuando se la concibe en términos de psicología, equivale a decir que el conocimiento histórico es imposible y que el único tipo de conocimiento es el conocimiento científico. La historia por sí sola es mera vida, experiencia inmediata y, por tanto, el historiador en cuanto tal no pasa de experimentar una vida que sólo el psicólogo en cuanto tal puede comprender. Dilthey se ha tropizado con la cuestión que Windelband y los demás no tuvieron la penetración de reconocer. La cuestión de cómo puede haber un conocimiento de lo individual en cuanto distinto de una experiencia inmediata. Dilthey resuelve la cuestión admitiendo que no puede haber tal conocimiento, y recayendo en la posición positivista de que la única manera como se puede conocer lo universal (el objeto propio del conocimiento) es por medio de la ciencia natural o una ciencia construida sobre principios naturalistas. De esta suerte también él, como el resto de su generación, acaba por rendirse al positivismo.

El punto en que su razonamiento se extravía no es menos fácil de identificar. Dilthey, como ya he explicado, alegaba que ser yo mismo es una cosa, a saber, experiencia inmediata, y comprenderme a mí mismo es otra, a saber, ciencia psicológica. Supone que el auto-conocimiento de la mente es idéntico con la psicología. Pero según él mismo, la historia tiene derecho a ese mismo título. Ahora puedo estar experimentando un sentimiento inmediato de incomformidad y puedo preguntarme por qué tengo esta sensación. Puedo responder a esa pregunta pensando que esta mañana recibí una carta donde se criticaba mi conducta de una manera que me parece válida e incontestable. En este caso no estoy haciendo generalizaciones psicológicas; estoy reconociendo en detalle un cierto acontecimiento o serie de acontecimientos individuales, que están ya presentes ante mi conciencia como una sensación de incomodidad o insatisfacción conmigo mismo. Comprender esa sensación es reconocerla como el resultado de cierto

proceso histórico. En este caso la auto-comprensión de mi mente no es sino conocimiento histórico. Demos un paso más. Cuando en mi papel de historiador revivo en propio espíritu cierta experiencia de Julio César, no estoy siendo simplemente Julio César; por el contrario, soy yo mismo y sé que soy yo mismo; la manera como incorpore la experiencia de Julio César en mi propia personalidad no es confundiréme con él, sino distinguiéndome de él y al mismo tiempo haciendo mía su experiencia. El pasado viviente de la historia vive en el presente; pero vive no en la experiencia inmediata del presente, sino sólo en el auto-conocimiento del presente. Esto es lo que Dilthey ha pasado por alto; piensa que el pasado vive en la experiencia inmediata que el presente tiene de sí mismo; pero esa experiencia inmediata no es pensamiento histórico.

De hecho, Dilthey y Simmel han escogido cuernos opuestos del mismo falso dilema. Cada uno de ellos comprende que el pasado histórico, es decir, la experiencia y el pensamiento de los agentes cuyos actos estudia el historiador, tienen que convertirse en parte de la propia experiencia personal del historiador. Entonces cada uno de ellos alega que esta experiencia, por ser suya propia, es meramente privada y personal, una experiencia inmediata dentro de su propia mente y nada objetiva. Cada uno de ellos comprende que tiene que ser algo objetivo si ha de ser objeto de conocimiento histórico. Pero ¿cómo puede ser objetiva si es puramente subjetiva? ¿Cómo puede ser algo cognoscible si es simplemente un estado de su propia mente? Dice Simmel que esto es posible proyectándola en el pasado, con el resultado de que la historia se convierte en pura proyección ilusoria de nuestros propios estados interiores sobre la pantalla en blanco del pasado incognoscible. Por su parte, dice Dilthey que es posible convirtiendo la experiencia en objeto del análisis psicológico, con el resultado de que la historia desaparece del todo y es remplazada por la psicología. La respuesta a ambas doctrinas es que, puesto que el pasado no es un pasado muerto sino que sigue viviendo en el presente, el conocimiento del historiador no se ve absolutamente expuesto al dilema. No se trata de que sea conocimiento del pasado y, en consecuencia, no conocimiento del presente, ni de que sea conocimiento del presente y en consecuencia no conocimiento del pasado; sino que es conocimiento del pasado en el presente, el auto-conocimiento de la propia mente del historiador como la reactualización y revivificación presente de experiencias pasadas.

Estos cuatro hombres iniciaron en Alemania un vigoroso movimiento en favor del estudio de la filosofía de la historia. Wilhelm Bauer, en su *Introducción al estudio de la historia*,<sup>16</sup> llegó

<sup>15</sup> *Das Wesen der Philosophie (Gesammelte Schriften, vol. V).*

<sup>16</sup> *Einführung in das Studium der Geschichte* (Tubinga, 1921).

a decir que en su tiempo se cultivaba con mayor asiduidad la filosofía de la historia que la historia misma. Pero, aunque las prensas han derramado libros y panfletos sobre el tema, las ideas verdaderamente nuevas han sido raras. El problema general que legaron a la posteridad los autores que he analizado, puede exponerse diciendo que es la distinción entre la historia y la ciencia natural, o el proceso histórico y el proceso natural. Parte del principio positivista de que las ciencias naturales son la única forma verdadera de conocimiento, lo cual implica que todos los procesos son procesos naturales; el problema es cómo alejarse de ese principio. Según hemos visto, el principio ha sido negado una y otra vez, pero aquellos que lo negaron no se libraron por completo de su influencia. Por muy vigorosamente que hayan insistido en que la historia es un desarrollo, y un desarrollo espiritual, no han logrado agotar las implicaciones de estas frases y, en última instancia, han recaído en la posición de pensar la historia como si fuera naturaleza. La peculiaridad de un proceso histórico o espiritual es que, puesto que la mente es lo que se conoce a sí mismo, el proceso histórico que es la vida de la mente es un proceso auto-cognoscente, un proceso que se comprende a sí mismo, se critica a sí mismo, se evalúa a sí mismo, etc. La escuela alemana de la *Geschichtspphilosophie* nunca ha captado esta peculiaridad. Siempre ha considerado la historia como un objeto que se enfrenta al historiador de la misma manera que la naturaleza al hombre de ciencia. La tarea de comprenderla, evaluarla o criticarla no la hace por sí misma y para sí misma, sino que se la hace el historiador que está fuera de ella. El resultado de esto es que la espiritualidad o subjetividad que pertenece propiamente a la vida histórica de la mente misma, le es arrebatada para darla al historiador. Esto convierte al proceso histórico en un proceso natural, en un proceso inteligible para un espectador inteligente pero no para sí mismo. La vida de la mente así concebida sigue siendo vida pero deja de ser vida mental para convertirse en vida puramente fisiológica o, en el mejor de los casos, en vida de instinto irracional, en vida, que, por muy enfáticamente que se la califique de vida espiritual, se la concibe como vida natural. El movimiento alemán de que hablo no logra, pues, escapar al naturalismo, es decir, de la conversión de la mente en naturaleza.

#### v) Meyer

A fines del siglo XIX puede verse la forma extrema de este naturalismo en los historiadores positivistas como K. Lamprecht, P. Barth, E. Bernheim (autor de un conocido manual de método histórico<sup>17</sup>), K. Breysig y otros autores, que han concebido la ver-

<sup>17</sup> *Lehrbuch der historischen Methode* (Leipzig, 1889), 6ª ed., 1908.

dadera o más alta tarea de la historia como el descubrimiento de leyes causales que conectan ciertos tipos constantes de fenómenos históricos. Todas las perversiones de la historia hechas de acuerdo con estos lineamientos comparten una característica común, a saber, una distinción entre dos especies de historia: historia empírica, que ejecuta simplemente la humilde tarea de comprobar los hechos, e historia filosófica o científica, que tiene encomendada la tarea más noble de descubrir las leyes que conectan los hechos. Donde quiera que se descubre esta distinción, se habrá delatado la pezuña hendida del naturalismo. No hay tal cosa como historia empírica, porque los hechos no están empíricamente presentes ante la mente del historiador. Son acontecimientos pasados que han de apreenderse no empíricamente sino mediante un proceso de inferencia según principios racionales a partir de datos dados o mejor dicho descubiertos a la luz de estos principios; y no hay tal cosa como la supuesta etapa ulterior de historia científica o filosófica que descubre las causas o leyes de los hechos o que en general los explica, porque un hecho histórico, una vez comprobado en verdad, una vez captado por la reactualización que hace el historiador en su propia mente del pensamiento del agente, está ya explicado. Para el historiador no hay diferencia entre descubrir lo que ha acontecido y descubrir por qué ha acontecido.

Los mejores historiadores de todas partes tienen conciencia de esto en sus trabajos; y en Alemania, muchos de ellos, en parte gracias a su experiencia en la investigación, y en parte gracias a la influencia de los filósofos ya discutidos, han llegado a comprenderlo en grado suficiente para resistir las pretensiones del positivismo, al menos en sus formas más extremas. Pero su comprensión de ello, hasta nuestros días, ha sido parcial en el mejor de los casos y, en consecuencia, aun los más vigorosos opositores del positivismo han estado muy influidos de él y han adoptado una posición algo confusa respecto a cuestiones de teoría y método.

Un buen ejemplo de esto lo tenemos en Eduard Meyer, uno de los más distinguidos entre los historiadores alemanes recientes, cuyo ensayo sobre *La teoría y metodología de la historia* (*Zur Theorie und Methodik der Geschichte*), publicado en Halle en 1902 y más tarde reeditado con revisiones,<sup>18</sup> muestra cómo pensaba un historiador de primera línea acerca de los principios de su propio oficio, en los comienzos del presente siglo. En él, como en Bury, aunque pensado con mayor claridad, hallamos un intento por librar a la historia de los errores y falacias debidos a la influencia de la ciencia natural, una actitud positivista ante su trabajo que a la larga no logra elevarse decisivamente por encima de la atmósfera del positivismo.

<sup>18</sup> *Kleine Schriften* (Halle, 1910), pp. 3-61.

Meyer empieza con una crítica detallada y penetrante de la tendencia positivista que prevalecía en la década 1890-1900 y a la cual acabo de referirme. Si se supone que la tarea de la historia consiste en comprobar leyes generales que gobiernan el curso de los acontecimientos históricos, está expurgada de tres factores que tienen en realidad gran importancia: casualidad o accidente, libre albedrío y las ideas o las exigencias y concepciones de los hombres. Lo históricamente significativo se identifica con lo típico o recurrente. De esta suerte, la historia se convierte en la historia de grupos o sociedades, y el individuo desaparece de ella excepto bajo el disfraz de mero ejemplo de leyes generales. La tarea de la historia, así concebida, es establecer ciertos tipos sociales y psicológicos de vida, que siguen uno a otro en un orden determinado. Meyer cita a Lamprecht<sup>19</sup> como el principal exponente de esta idea. Lamprecht distinguía<sup>20</sup> seis fases de este tipo en la vida de la nación alemana, y generalizaba este resultado por su aplicación a toda historia nacional. Pero, dice Meyer, con este método se destruyen las figuras vivas de la historia para que tomen su lugar vagas generalidades y fantasmas irreales. El resultado es un reino de etiquetas sin sentido alguno. Contra todo esto Meyer alega que el objeto propio del pensamiento histórico es el hecho histórico en su individualidad, y que el azar y el libre albedrío son causas determinantes que no pueden desterrarse de la historia sin destruir su esencia misma. Al historiador en cuanto tal no sólo no le interesan las llamadas leyes de esta pseudo-ciencia, sino que no hay leyes históricas. Breyssig<sup>21</sup> ha intentado fijar veinticuatro de ellas, cada una de las cuales es tan falsa o tan vaga que la historia no puede hallar valor en ellas. Pueden servir como pista para investigar hechos históricos, pero carecen de toda necesidad. El fracaso del historiador por establecerlas no resulta de la pobreza de sus materiales o de la debilidad de su intelecto, sino de la naturaleza propia del conocimiento histórico, cuya preocupación es el descubrimiento y exposición de acontecimientos en su individualidad.

Cuando Meyer deja la polémica y pasa a exponer los principios positivos del pensar histórico, empieza por establecer el primer principio de que su objeto son los acontecimientos pasados o más bien los cambios en cuanto tales. Por tanto, teóricamente, se ocupa con cualquier cambio, pero por costumbre se ocupa solamente con aquellos que afectan a los asuntos humanos. Sin embargo, Meyer no explica ni defiende esta limitación, que es de importancia decisiva, y la ausencia de toda explicación es una seria falla en su teoría. Esta limitación se explica porque el historiador no se ocupa con acontecimientos en cuanto tales, sino

<sup>19</sup> En *Zukunft*, 2 de enero de 1897.

<sup>20</sup> *Deutsche Geschichte* (Berlín, 1892).

<sup>21</sup> *Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte* (Berlín, 1905).

con acciones, es decir, acontecimientos producidos por la voluntad y que expresan el pensamiento de un agente libre e inteligente, pensamiento que el historiador descubre repensándolo en su propia mente; pero esto no lo advierte Meyer, y lo más que se acerca a una posible respuesta a la pregunta "¿Qué es un hecho histórico?" es cuando afirma que "Un hecho histórico es un acontecimiento pasado."

La primera consecuencia de esta falla es embarullar la distinción entre la multiplicidad infinita de acontecimientos que han ocurrido realmente, y el número mucho menor de acontecimientos que el historiador puede o se afana por investigar. Meyer basa esta distinción en el hecho de que el historiador sólo puede conocer aquellos acontecimientos de los cuales tiene testimonios; pero aun en ese caso el número de acontecimientos cognoscibles excede con mucho el número de los que son históricamente interesantes. Muchos acontecimientos son cognoscibles y conocidos, pero ningún historiador los considera acontecimientos históricos. ¿Qué constituye, pues, la historicidad de un acontecimiento? Para Meyer son históricos aquellos acontecimientos que han sido eficaces (*wirkksam*), es decir, que han producido consecuencias. Por ejemplo, la filosofía de Spinoza estuvo largo tiempo sin ejercer influencia alguna, pero más tarde la gente empezó a interesarse en ella y a caer bajo su influencia. Por lo tanto, de ser un hecho no histórico se convirtió en un hecho histórico: es no-histórico para el historiador del siglo XVII, pero se vuelve histórico para el historiador del siglo XVIII. Esta es sin lugar a dudas una distinción arbitraria y perversa. Para el historiador del siglo XVII Spinoza es un fenómeno sumamente interesante aunque fuese o no leído y aceptado como guía de pensadores, porque la formación de su filosofía fue en sí misma una notable conquista del espíritu del siglo XVII. Lo que hace de esa filosofía un objeto para nuestro estudio histórico, no es el hecho de que Novais o Hegel la estudiaran sino el hecho de que *nosotros* podemos estudiarla, reconstruirla en nuestro propio espíritu y, de esta suerte, apreciar su valor filosófico.

La falsa posición de Meyer se debe a una reliquia en su pensamiento del espíritu positivista contra el cual protestaba. Considera que un mero acontecimiento pasado, visto aisladamente, no puede ser objeto de conocimiento histórico, pero piensa que puede llegar a serlo en virtud de sus conexiones con otros acontecimientos, y estas conexiones, las concibe a la manera positivista como conexiones causales externas. Sin embargo, con esto volvemos al punto de partida. Si la importancia histórica de un acontecimiento se define por su eficacia en la producción de acontecimientos ulteriores, ¿qué es lo que constituye la importancia histórica de esos otros? Porque Meyer no se atrevería a sostener que un acontecimiento adquiere importancia histórica por

producir consecuencias que carecen por su parte de importancia histórica. Sin embargo, si la importancia histórica de Spinoza consiste en su influencia sobre los románticos alemanes, ¿en qué consiste la importancia histórica de los románticos alemanes? Si seguimos por aquí llegaremos finalmente hasta nuestros días, y concluiremos que la importancia histórica de Spinoza es su importancia para nosotros aquí y ahora. Más allá no podemos ir; porque, como observa Meyer, es imposible juzgar de la importancia histórica de nada que haya en el presente, puesto que todavía no podemos decir qué va a ser de él.

Esta reflexión priva de su valor a buena parte de la teoría positiva de Meyer acerca del método histórico. La concepción entera del pasado histórico como consistente en acontecimientos encadenados en series causales es fundamental para esa teoría. De ella depende la concepción que tiene Meyer de la investigación histórica como la búsqueda de causas; de la necesidad histórica, como la determinación de un acontecimiento mediante tales causas; de la contingencia histórica o azar, como la intersección de dos o más series causales; de la importancia histórica, como la productividad de efectos ulteriores en series; y así sucesivamente. Todas estas concepciones están teñidas de positivismo y son, en consecuencia, falaces.

El aspecto valioso de esta teoría consiste en su doctrina del interés histórico, único punto donde revela una verdadera comprensión de una verdad de principio. Habiendo caído en la cuenta de que, aun cuando nos redujimos a acontecimientos importantes en el sentido arriba definido, nos vemos todavía confrontados por un número embarazosamente grande de ellos, procede Meyer a reducir este número recurriendo a un nuevo principio de selección basado en el interés del historiador y en el de la vida presente que el historiador representa. Es el historiador, en cuanto agente vivo, quien saca de sí los problemas cuya solución desea encontrar, y de esta suerte construye los indicios con que aborda sus materiales. Este elemento subjetivo es un factor esencial en todo conocimiento histórico. Sin embargo, aun aquí no percibe Meyer la enorme importancia de su propia doctrina. Se preocupa todavía por el hecho de que, por mucha información que tengamos relativa a un período dado, todavía podríamos obtener más, y este más podría modificar los resultados ya considerados como seguros, y entonces afirma que todo conocimiento histórico es incierto. Pero no alcanza a percibir que el problema del historiador es un problema presente, no futuro; que es interpretar los materiales que tiene a la mano, no anticipar futuros descubrimientos. Para citar otra vez a Oakeshott, la palabra "verdad" carece de significado para el historiador a menos que signifique "lo que los testimonios nos obligan a creer". El gran mérito de Meyer reside en su eficaz crítica de la pseudo-

historia sociológica, abiertamente positivista, que estaba de moda en su tiempo. También, en detalles, su ensayo revela constantemente un sentido vígoroso de la realidad histórica. Pero donde se derrumba su teoría es cuando no logra llevar su ataque contra el positivismo hasta su conclusión lógica. Se contenta con allanarse a un realismo ingenuo que trata los hechos históricos como una cosa, y el conocimiento que el historiador tiene de ellos como otra. De esta suerte, concibe la historia, en última instancia, como mero espectáculo visto desde afuera, no como un proceso en el cual está integrado el historiador mismo como parte de él y como su auto-conciencia. Toda intimidad en la relación entre el historiador y su materia desaparece, la concepción de la importancia histórica se vuelve ininteligible, y, en consecuencia, los principios de Meyer acerca del método histórico, dependiendo como lo hacen de la selección de lo importante, se desvanecen en el aire.

#### VI) Spengler

En agudo contraste con la obra de Meyer, y con la obra de los mejores historiadores alemanes del siglo xx, se halla la *recaída de Oswald Spengler en el naturalismo positivista*. Su obra, *Der Untergang des Abendlandes*,<sup>22</sup> ha conocido tal boga en Inglaterra y Estados Unidos, así como en Alemania, que acaso valga la pena indicar aquí otra vez mis razones para considerarla como radicalmente falsa.

Según Spengler, la historia es una sucesión de unidades autónomas individuales que denomina culturas. Cada cultura tiene un carácter propio; cada una de ellas existe a fin de expresar este carácter en cada detalle de su vida y desarrollo. Pero cada una de ellas se asemeja a las otras en que tiene un ciclo vital idéntico al de un organismo. Empieza con la barbarie de una sociedad primitiva; procede a desarrollar una organización política, artes y ciencias, etc., al principio de una manera rígida y arcaica, que después florece en su período clásico y luego se congela en decadencia y finalmente se hunde en un nuevo tipo de barbarie donde todo se comercializa y vulgariza, y ahí acaba su vida. Nada nuevo emerge de esta condición decadente; esa cultura está muerta y su poder creador se ha gastado. Más aún, no sólo es fijo el ciclo de fases, sino el tiempo que tarda; de manera que si hoy, por ejemplo, podemos percibir el punto en que nos hallamos en el ciclo de nuestra propia cultura, podemos predecir con exactitud cuáles serán las futuras fases.

<sup>22</sup> Trad. ingl.: *The Decline of the West*, 2 vols., Londres, 1926-1928. Para una más completa consideración sobre el libro véase mi artículo en *Antiquity*, vol. 1, 1927, pp. 311-25. [Hay trad. esp., *La decadencia de Occidente* (Madrid, Espasa-Calpe), por M. García Morente.]

Esta concepción es abiertamente positivista. Porque se sustituye la historia con una morfología de la historia, con una ciencia naturalista cuyo valor consiste en el análisis externo, en el establecimiento de leyes generales y (señal definitiva de pensamiento no histórico) en la pretensión de predecir el futuro de acuerdo con principios científicos. Los hechos se conciben positivamente como aislados unos de otros en vez de crecer orgánicamente los unos de los otros; pero ahora los hechos son enormes mazacotes de hechos, hechos más grandes y mejores, cada uno con una estructura interna fija, pero cada uno relacionado con los demás de manera no histórica. Sus únicas interrelaciones son: *a)* temporales y espaciales, *b)* morfológicas, es decir, relaciones que consisten en similitudes de estructura. Esta posición anti-histórica y puramente naturalista ante la historia, infecta incluso la concepción spengleriana de los detalles internos de cada cultura tomada por sí sola, porque la sucesión de fases dentro de una cultura, tal como él la concibe, no es más histórica que la sucesión de las diversas fases en la vida de un insecto como huevecillo, larva, crisálida y animal. Así, se niega a cada paso con artificiosas razones la idea del proceso histórico como un proceso mental, donde el pasado se conserva en el presente. Cada fase de una cultura se transforma automáticamente en la siguiente cuando le llega la madurez, independientemente de lo que puedan hacer las personas individuales que en ella viven. Mas aún, la característica única que distingue cualquier cultura de otra, y que permea todos sus detalles (lo helénico de la cultura helénica, la europeidad occidental de la cultura europea occidental, etc.), se concibe no como un ideal de vida llevado a cabo y conseguido por los hombres de esa cultura mediante un esfuerzo espiritual, consciente o inconsciente. Se considera que esta característica les pertenece como posesión natural, de la misma manera como el pigmento pertenece a los negros y los ojos azules a los escandinavos. Así pues, el fundamento entero de la teoría descansa sobre un deliberado y acucioso esfuerzo por eliminar de la historia todo lo que la hace histórica, y poner, en cada punto, una concepción naturalista de principio en lugar de la histórica correspondiente.

El libro de Spengler está cargado de una gran masa de erudición histórica, pero incluso esta masa está deformada y pervertida para que encaje en su tesis. Para tomar un ejemplo entre otros muchos, sostiene que, como parte de su carácter fundamental, la cultura clásica o greco-romana carecía de todo sentido del tiempo y que, por tanto (a diferencia de los egipcios, que tenían un agudo sentido del tiempo), no construyó tumbas para sus muertos. Spengler parece haber olvidado que en Roma se celebraban conciertos semanales de orquesta en el mausoleo de Augusto; que la tumba de Adriano fue por siglos la fortaleza

de los papas, y que por kilómetros y kilómetros, fuera de la ciudad, las antiguas carreteras están bordeadas por la mayor colección de tumbas del mundo entero. Ni aun los pensadores positivistas del siglo XIX, en sus extraviados intentos por reducir la historia a ciencia, fueron más allá en la audaz e inescrupulosa falsificación de los hechos.

Hay similitudes obvias entre Spengler y Toynbee. La diferencia principal es que en Spengler el aislamiento de las diversas culturas es tan completo como el de las monadas leibnizianas. Las relaciones entre ellas de tiempo, lugar y similitud sólo son perceptibles desde el punto de vista apartado del historiador. Para Toynbee estas relaciones, aunque externas, forman parte de la experiencia de las civilizaciones mismas. Es esencial para la posición de Toynbee que algunas sociedades se afilien a otras, porque así se salvaguarda la continuidad de la historia, aunque sólo en una forma que le roba su significado pleno. En la posición de Spengler ninguna afiliación es posible. No hay relación positiva de ninguna especie entre una cultura y otra. Y así, el triunfo del naturalismo, que en Toynbee sólo afecta principios generales, en Spengler penetra todos los detalles.

### § 3. FRANCIA

#### 1) *El espiritualismo de Ravaisson*

Es justo que Francia, cuna del positivismo, sea también el país donde se le ha criticado con mayor tenacidad y brillantez. Y el ataque al positivismo —al cual ha dedicado el pensamiento francés sus mejores energías a fines del siglo XIX y principios del XX—, como tantos otros movimientos revolucionarios y críticos del mismo país, no ha sido más que otra prueba de la indomable congruencia del espíritu francés. La Ilustración, que en el siglo XVIII atacó la fortaleza de la religión establecida, fue en esencia una reafirmación de la razón y la libertad humanas en contra del dogma y la superstición. El positivismo hizo de las ciencias naturales un nuevo sistema de dogma y superstición, y el nuevo despertar de la filosofía francesa, para atacar el nuevo fuerte, podría haber reinscrito en sus pendones el viejo lema *Écrasez l'infâme*.

Este nuevo movimiento del pensamiento francés, a diferencia del alemán, no estaba consciente y explícitamente orientado hacia la historia. Pero una inspección cuidadosa de sus principales características, muestra que la idea de la historia fue una de sus concepciones claves. Si identificamos la idea de la historia con la idea de vida o proceso espiritual, se nos hace visible la proximidad de la conexión, porque es evidente que la idea de proceso espiritual es la idea guía de la filosofía francesa moderna. Aun-

que parezca paradójico, hay una manera en que este movimiento del pensamiento francés capta mejor el problema de la historia que el movimiento paralelo en Alemania. Porque el movimiento alemán, por mucho que hable de historia, piensa siempre en ella en términos de epistemología. Su verdadero interés son los procesos mentales subjetivos del historiador y, con su prejuicio general contra la metafísica (prejuicio en parte neo-kantiano y en parte positivista), evade la tarea de investigar la naturaleza objetiva del proceso histórico mismo, con el resultado de que, como hemos visto, concibe ese proceso como mero espectáculo para la mente del historiador y lo transforma de esta suerte en un proceso natural. Pero el espíritu francés, de tradición resueltamente metafísica, se concentra en la captación del proceso espiritual mismo, con el resultado de que ha llegado muy cerca de resolver el problema de la filosofía de la historia sin haber mencionado jamás la palabra historia.

Todo lo que haré será elegir algunos puntos de este movimiento tan singularmente rico y variado, y demostrar cómo se relacionan con nuestra cuestión principal. Dos temas reaparecen constantemente a través de toda su textura: uno negativo, la crítica de la ciencia natural, y el otro positivo, una exposición de la concepción de la vida o proceso espiritual. Estos son los aspectos negativo y positivo de una sola idea. La ciencia natural, elevada por el positivismo al rango de metafísica, concibe la realidad como un sistema de procesos gobernados en todas partes por la ley de la causalidad. Todo es lo que es porque lo determina otra cosa. La vida espiritual es un mundo cuya realidad es su libertad o espontaneidad. No se trata de un mundo cósmico o sin leyes, sino de un mundo cuyas leyes las hace libremente el mismo espíritu que las obedece libremente. Si tal mundo existe, la metafísica del positivismo tiene que ser falaz. En consecuencia, hay que demostrar que esta metafísica es falsa; hay que atacarla en su propio terreno y refutarla ahí. En otras palabras, hay que demostrar que, por muy justificados que puedan estar en su propia esfera los métodos de la ciencia natural, esta esfera es algo que no abarca la realidad como totalidad. Es una realidad limitada y dependiente, que depende para su existencia misma de la libertad o espontaneidad que el positivismo niega.

Ravaisson,<sup>23</sup> en la década 1860-1870, dio el primer paso hacia este argumento al alegar que la concepción de la realidad como mecánica o gobernada por causas eficientes, no puede sostenerse como doctrina metafísica porque no puede dar cuenta del todo dentro del cual operan estas causas. A fin de que este todo exista y se mantenga a sí mismo tiene que haber en él no sólo un principio de causa eficiente, que encadene una parte con otra, sino también

un principio de teleología o causa final, que organice las partes en un todo. Esta es la concepción de Leibniz de una síntesis de causas eficientes y finales, junto con la doctrina ulterior, también derivada de Leibniz, de que nuestro conocimiento del principio teleológico se deriva de nuestra conciencia de él como el principio funcional de nuestra propia mente. Nuestro conocimiento de nosotros mismos en cuanto espíritu, en cuanto vida auto-creadora y auto-organizadora, nos permite así percibir una vida similar en la naturaleza. Y (aunque el positivismo no logra advertir esto) sólo porque la naturaleza es un organismo que vive teleológicamente hay relaciones causales entre sus partes. Aquí vemos un intento por establecer la realidad del espíritu mediante la resolución de la realidad misma de la naturaleza en espíritu; pero ya sabemos, por nuestro análisis del pensamiento alemán posterior, que tal solución no sólo no hace justicia a la ciencia natural al negar que haya nada genuinamente natural, sino que pone en peligro la concepción del espíritu identificándolo con algo que ha de encontrarse en la naturaleza. El peligro es que un tercer término, ni pura naturaleza ni genuino espíritu, tiende a sustituir a estos dos. Este tercer término es la vida, concebida no como vida espiritual o como el proceso de la mente, sino como vida biológica o fisiológica, concepción fundamental en la obra de Bergson.

## II) *El idealismo de Lachelier*

A fin de escapar a este peligro fue necesario insistir en que la vida del espíritu no es mera vida sino racionalidad, es decir, la actividad de pensar. El hombre que cayó en la cuenta de esto fue Lachelier, uno de los más grandes filósofos franceses modernos. Durante su larga vida como profesor, con quien en ese carácter el pensamiento francés tiene una deuda incalculable, Lachelier publicó poco, pero lo que publicó es un modelo de profundo pensamiento y expresión clara. Su breve ensayo sobre *Psicología y metafísica*<sup>24</sup> es una exposición magistral de la tesis de que la psicología, en cuanto ciencia naturalista, no puede captar la mente como es en realidad; sólo puede estudiar los datos inmediatos de la conciencia, nuestras sensaciones y sentimientos; pero la esencia de la mente es que conoce, es decir, que tiene como objeto no simples estados de ella misma sino un mundo real. Lo que la capacita para conocer es el hecho de que piensa; y la actividad del pensamiento es un proceso libre y auto-creador, que no depende más que de sí mismo para existir. Si preguntamos entonces por qué existe el pensamiento, la única respuesta posible es que la existencia misma, sea lo que fuere ade-

<sup>23</sup> *Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1867).

<sup>24</sup> *Œuvres* (Paris, 1933), vol. I, pp. 169-219.

más de eso, es la actividad de pensar. El centro del argumento de Lachelier es aquí la idea de que el conocimiento mismo es una función de libertad; el conocimiento sólo es posible gracias a que la actividad del espíritu es absolutamente espontánea. De ahí que la ciencia natural, en vez de poner en duda la realidad del espíritu al no descubrirlo en la naturaleza, o de vindicarlo descubriéndolo ahí (lo cual nunca puede hacer), lo vindica de manera bien diferente, al ser en sí misma un producto de la actividad espiritual del hombre de ciencia. Esta clara concepción de la vida del espíritu como una vida que es al mismo tiempo libertad y conocimiento y también conocimiento de su propia libertad, como una vida que ningún pensamiento científico puede percibir o analizar en términos psicológicos, es justamente lo que notamos ausente en la escuela alemana. Todavía no es una teoría de la historia, pero es la base de tal teoría.

Si otros pensadores franceses hubieran captado la concepción de Lachelier, no hubiesen necesitado proseguir las críticas a la ciencia natural que ocuparon tanto lugar en la filosofía francesa de fines del siglo XIX y principios del XX. De hecho, el argumento de Lachelier había destruido los fundamentos de la estructura cuyas edificaciones superiores atacaban ellos, es decir, no la ciencia misma, sino la filosofía que trataba de demostrar que la ciencia era la única forma posible de conocimiento y que, por tanto, por implicación reducía la mente a la naturaleza. No necesito, pues, describir la obra de Boutroux y su escuela, quienes intentaron vindicar la realidad de la vida espiritual poniendo en duda la solidez del conocimiento científico. Pero a fin de mostrar lo que sucedió con estas críticas cuando se lanzaron a fondo y se erigieron en una filosofía constructiva, tengo que decir algo de la obra de Bergson.

### III) *El evolucionismo de Bergson*

El carácter esencialmente constructivo del espíritu de Bergson se revela en el hecho de que su primer libro destaca el lado positivo del tema que he descrito como característico del pensamiento francés moderno. El *Essai sur les Données immédiates de la Conscience* (traducido al inglés en 1913 bajo el título de *Time and Free Will*) es una exposición de las características de nuestra propia vida mental tal como se presentan en la experiencia. Esta vida es una sucesión de estados mentales, pero es una sucesión en un sentido muy especial de la palabra. Un estado no sigue a otro, porque no deja uno de existir cuando el otro empieza, lo que sucede es que se interpenetran uno a otro: el pasado sigue viviendo en el presente, fundido con él, y presente en el sentido de que le confiere una cualidad peculiar que se deriva del hecho de la fusión. Por ejemplo, al escuchar una tonada

no experimentamos las notas por separado. La manera cómo escuchamos cada nota, el estado de la mente que es el escuchar esa nota, se afecta por la manera como escuchamos la anterior y, a decir verdad, todas las anteriores. La experiencia total de oír la tonada es, así, una serie progresiva e irreversible de experiencias que se telescopian una en otra; por consiguiente, no son muchas experiencias, sino una experiencia organizada de manera peculiar.

La manera en que está organizada es tiempo, y esto es, de hecho, lo que el tiempo es: una multiplicidad de partes que, a diferencia de las del espacio, se interpenetran, incluyendo el pasado en el presente. Esta organización temporal es peculiar de la conciencia, y es el fundamento de la libertad, porque, a causa de que el presente contiene el pasado en sí, el presente no está determinado por el pasado como algo externo a él, como por una causa de la cual es el efecto, sino que el presente es una actividad libre y viva que abraza y sustenta su propio pasado por su propio acto.

Hasta aquí, el análisis que hace Bergson de la conciencia ofrece una valiosa contribución a la teoría de la historia, aunque no lo utiliza de esa manera. Ya hemos visto que uno de los elementos de tal teoría debe ser la concepción de la vida mental como un proceso en que el pasado no es un mero espectáculo para el presente, sino que realmente vive en el presente. Pero el proceso que describe Bergson, aunque es un proceso mental, no es un proceso racional. No es una sucesión de pensamientos, es una mera sucesión de sentimientos y sensaciones inmediatos. Estos sentimientos y sensaciones no son conocimiento; tenemos conciencia de ellos de manera puramente subjetiva, no objetiva; al experimentarlos no estamos conociendo nada independiente de la experiencia. Para obtener conocimiento tenemos que mirar fuera de nosotros; y cuando lo hacemos nos encontramos mirando un mundo de cosas separadas unas de otras en el espacio, que no se interpretan ni siquiera en el aspecto tiempo, porque el tiempo dentro del cual cambian es diferente del tiempo interpenetrante de la conciencia interior; es el tiempo-reloj del mundo externo, un tiempo especializado donde tiempos diferentes se excluyen uno a otro justamente como partes del espacio. De esta suerte, la ciencia, que es nuestro conocimiento de este mundo exterior, la obra del intelecto, nos proporciona un contraste total con nuestra experiencia interna, o sea, que el intelecto es una facultad que corta las cosas en parcelas separadas y autónomas. ¿Por qué habíamos de tener una facultad que hace cosa tan extraña? La respuesta que da Bergson es que la necesitamos para el propósito de actuar. En consecuencia, la ciencia natural no es una manera de conocer el mundo real; su valor no reside en su verdad sino en su utilidad; por medio del pensamiento cien-

tífico no conocemos la naturaleza, la desmembramos con el fin de dominarla.

En todas sus obras posteriores Bergson no va más allá de este dualismo original, aunque asume constantemente formas nuevas. La vida de la conciencia sigue siendo para él una vida de experiencia inmediata, vacía de todo pensamiento, de toda reflexión, y toda racionalidad. Su conciencia no es más que la intuición de sus propios estados. En consecuencia, su proceso, aunque se asemeja a un proceso histórico por la manera como preserva su pasado en su presente, no llega a ser un proceso genuinamente histórico porque el pasado que se preserva no es un pasado conocido, es tan sólo un pasado cuyas reverberaciones en el presente se experimenta de manera inmediata, así como el presente mismo se experimenta inmediatamente. Estas reverberaciones mueren al fin; y cuando han muerto, precisamente porque ya no se las experimenta inmediatamente y no se las puede experimentar de otra manera, no puede haber manera de revivirlas. En consecuencia, no puede haber historia; porque la historia no es autovivencia inmediata, es reflexión, mediación, pensamiento. Es una labor intelectual cuyo propósito es pensar la vida de la mente en vez de vivirla simplemente. Pero, según la filosofía de Bergson, esto es imposible: lo que es intento sólo puede vivirse, no pensarse; lo que se piensa es siempre lo de afuera, y lo de afuera es lo irreal, lo que se ha fabricado para los propósitos de la acción.

#### IV) *Historiografía francesa moderna*

El pensamiento francés moderno, al trabajar según estos lineamientos (porque Bergson ha disfrutado y todavía disfruta una popularidad que revela la esencial corrección de su análisis del espíritu de su nación), posee una conciencia peculiarmente incisiva de sí mismo en cuanto proceso vivo y activo, y tiene una habilidad maravillosa para vivificar todo lo que puede absorber en ese proceso. Lo que no puede ser así absorbido el espíritu francés lo concibe como algo de una especie totalmente distinta, como mero mecanismo, con el cual hay que contar en la acción de acuerdo con que sea un mecanismo manejable y útil o un mecanismo inmanejable y hostil, pero que nunca entrará o simpatizará con una vida espiritual afín a él. Así es como la actitud francesa en política internacional se desarrolla de una manera bergsoniana. Y el espíritu de la moderna historiografía francesa actúa de la misma manera. El historiador francés busca, siguiendo la bien conocida regla de Bergson, *s'installer dans le mouvement*, adentrarse en el movimiento de la historia que estudia y sentir que ese movimiento es algo que sucede dentro de él. Al recapitular el ritmo de este movimiento mediante un acto de simpatía

imaginativa, puede expresarlo con extraordinaria brillantez y fidelidad. Para ejemplos no tengo más que referirme a una o dos obras maestras de la literatura histórica francesa reciente, tales como la *Histoire de la Gaule*, de Camille Jullian, o las obras de Elie Halévy sobre *El radicalismo filosófico* o la *Historia del pueblo inglés*. Cuando se ha alcanzado esta penetración simpática, es fácil exponer en unas cuantas páginas las líneas esenciales del proceso; y ésa es la razón por la cual los historiadores franceses exceden a todos los demás en el arte de escribir obras breves y fecundas, populares en el mejor sentido de la palabra, que comunican al público en general un vivo sentimiento del carácter de un período o movimiento, exactamente lo que los historiadores alemanes no pueden hacer entorpecidos en su lucha con los hechos. Pero en cambio, lo que los franceses no pueden hacer es lo que los alemanes hacen tan bien: tratar hechos aislados con precisión y desinterés científicos. El gran escándalo de la erudición francesa reciente, la amplia aceptación de las falsificaciones de Glözel, reveló tanto la debilidad de los eruditos franceses en lo tocante a la técnica científica, como la manera en que una cuestión que debía haber sido puramente técnica la convirtieron en una cuestión de honor nacional. La controversia Glözel, grotesca como fue, dio lugar a la formación de una comisión internacional que la resolviera y, por supuesto, no se aceptaron los hallazgos de esa comisión.

Así pues, en última instancia, el movimiento francés moderno se encuentra preso del mismo error que el alemán. Cada uno de ellos confunde en último término la mente con la naturaleza, y no distingue entre el proceso histórico y el proceso natural. Pero, mientras el movimiento alemán trata de encontrar objetivamente el proceso histórico como existiendo fuera de la mente del pensador, y no logra encontrarlo ahí justamente porque no está fuera, el movimiento francés trata de encontrarlo como existiendo subjetivamente dentro de la mente del pensador, y no lo encuentra porque, al estar encerrado de esta suerte dentro de la subjetividad del pensador, deja de ser un proceso de conocimiento y se convierte en un proceso de experiencia inmediata. Se convierte en un proceso meramente psicológico, en un proceso de sensaciones, sentimientos y percepciones. La raíz del error en ambos casos es la misma. Lo subjetivo y lo objetivo se consideran como dos cosas diferentes, heterogéneas en su esencia, por muy íntimamente que se relacionen. Esta concepción está en lo justo en el caso de la ciencia natural, donde el proceso del pensamiento científico es un proceso espiritual o histórico que tiene como su objeto un proceso natural; pero se equivoca en el caso de la historia, donde el proceso del pensamiento histórico es homogéneo con el proceso mismo de la historia, siendo ambos procesos de pensamiento. El único movimiento filosófico que

ha captado firmemente esta peculiaridad del pensamiento histórico y la ha empleado como principio sistemático, es el que inició Croce en Italia.

#### § 4. ITALIA

##### 1) *El ensayo de Croce en 1893*

La filosofía italiana moderna es mucho menos rica en autores competentes y en variedad de puntos de vista que la francesa o la alemana; y, en particular, su literatura en torno a la filosofía de la historia en cuanto tal, aunque más considerable que la francesa, abulta muy poco al lado de la alemana. Pero en comparación con la filosofía francesa es más importante para el tema de la historia, porque lo aborda directamente y lo coloca en el centro de sus problemas; y emplea, respecto de la alemana, con la ventaja de que la tradición de trabajo histórico, que en Alemania apenas si va más allá del siglo XVIII, en Italia llega hasta Maquiavelo y hasta el mismo Petrarca. Desde el siglo XIX los directores del pensamiento italiano han estado construyendo una tradición de investigación histórica seria y sostenida; y la longitud, variedad y riqueza de esta tradición da un peso especial a los juicios que los italianos modernos pronuncian acerca de una materia que se ha incrustado en los huesos mismos de su civilización.

En 1893, cuando Benedetto Croce escribió su primer ensayo sobre teoría de la historia, a la edad de veinte y siete años, no sólo era un historiador de cierta distinción, sino que tenía detrás de sí cierta cantidad de pensamiento filosófico italiano reciente sobre el mismo tema. Sin embargo, absorbió este pensamiento tan completamente, que, por lo que toca a nuestros fines, podemos prescindir de él.

El ensayo se titulaba *La historia subsumida bajo el concepto general del arte*.<sup>25</sup> Se había discutido por esos años, especialmente en Alemania, la cuestión de si la historia era una ciencia o un arte, y la mayor parte de las veces se había contestado que era una ciencia. Hay que recordar que el ataque de Windelband contra esta respuesta no se produjo hasta 1894. Por tanto, se puede comparar provechosamente el ensayo de Croce con el de Windelband. En muchos aspectos se asemejan, pero aun en esta etapa temprana de su carrera era evidente que Croce superaba a Windelband en inteligencia filosófica y que penetraba más en la verdadera cuestión que se ventilaba.

Empezó por despejar la concepción de arte. Señaló que el arte no es ni un medio de dar y recibir placer sensorial, ni una

<sup>25</sup> *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'Arte*. Reimpreso en *Primi Saggi* (Bari, 1919).

representación de hechos naturales, ni la construcción y goce de un sistema de relaciones formales (las tres teorías que por entonces gozaban mayor favor), sino la visión intuitiva de la individualidad. El artista ve y representa esta individualidad. Su publicación la ve tal como él la ha representado. Así pues, el arte no es una actividad de las emociones, sino una actividad cognoscitiva: es conocimiento de lo individual. Por el contrario, la ciencia es conocimiento de lo general. Su tarea es construir conceptos generales y establecer las relaciones entre ellos. Ahora bien, la historia se ocupa totalmente con hechos individuales concretos. "La historia —dice Croce— no tiene más que un deber: narrar hechos." Lo que se llama buscar las causas de estos hechos no es más que examinar más de cerca los hechos mismos y aprehender las relaciones individuales entre ellos. Es inútil, por absurdo, llamar a la historia "ciencia descriptiva", porque el hecho de que sea descriptiva hace que ya no sea ciencia. Aquí Croce da por adelantado la respuesta justa a Windelband. Sin duda el término "descriptiva" puede emplearse como nombre para la razón analítica y generalizadora que la ciencia empírica da de su objeto; pero si el término significa lo que significa en la historia, la frase "ciencia descriptiva" es una *contradicción in adjecto*. La finalidad del hombre de ciencia es comprender hechos en el sentido de reconocerlos como ejemplos de leyes generales; pero no es en este sentido como la historia comprende su objeto: lo contempla, y eso es todo. Esto es exactamente lo que hace el artista; de manera que la comparación entre historia y arte, ya hecha por Dilthey en 1883, y por Simmel en 1892, a los cuales cita Croce, es enteramente justa. Pero para él la relación llega más allá de una mera comparación, es una identidad. Historia y arte son precisamente la misma cosa: la intuición y representación de lo individual.

Evidentemente, no se podía dejar ahí la cuestión. Si la historia es arte, es al menos una especie muy peculiar de arte. Todo lo que el artista hace es afirmar lo que ve; el historiador tiene que hacer esto y además asegurarse de que lo que ve es la verdad. Croce plantea el problema diciendo que el arte en general, en el sentido lato, representa o narra lo posible; la historia representa o narra lo que ha acontecido realmente. Claro está que lo que ha acontecido no es imposible; si lo fuera no hubiese acontecido; lo real cae así dentro de la esfera de lo posible, no fuera de ella, y de esta suerte la historia en cuanto narración de lo real cae dentro del arte como la narración de lo posible.

Tal es el meollo del ensayo de Croce. Atrajo mucha atención y se le criticó en muchas partes; pero al leer hoy día las críticas se advierte que las respuestas de Croce estaban en general justificadas, y que había penetrado más en el tema que ninguno de sus críticos. La verdadera debilidad de su argumento es aquella

hacia la cual él mismo llama la atención en su prefacio a una impresión que hizo del ensayo veintiséis años más tarde:

No percibí —escribe— el nuevo problema suscitado por la concepción de la historia como representación artística de lo real. No ví que una representación en que lo real se distingue dialécticamente de lo posible es algo más que una representación o intuición meramente artística; se produce por virtud del concepto; no ciertamente el concepto empírico o abstracto de la ciencia, sino el concepto que es filosofía y que, como tal, es a un tiempo representación y juicio, universal e individual.

En otras palabras, el arte es pura intuición y no contiene pensamiento; pero, a fin de distinguir lo real de lo meramente posible, uno tiene que pensar; en consecuencia, definir la historia como la intuición de lo real, es tanto como decir a la vez que es arte y que es más que arte. Si la frase "ciencia descriptiva" es una *contradicción in adjecto*, también lo es la frase "intuición de lo real"; porque la intuición, justamente por ser intuición y no pensamiento, nada sabe de ninguna distinción entre lo real y lo imaginario.

Aun con esta debilidad, esta primera teoría de Croce marca ya un avance sobre la posición alemana a la que tanto se asemeja. Cada una de ellas echa mano de la distinción entre lo individual y lo universal a manera de clave para la distinción entre historia y ciencia. Cada una de ellas se queda con problemas no resueltos en la mano. Pero la diferencia está en que los alemanes se contentaban con seguir llamando ciencia a la historia, sin responder a la cuestión de: cómo es posible una ciencia de lo individual, y el resultado fue que concebían la ciencia histórica y la ciencia natural como dos especies de ciencia, concepción que dejaba la puerta abierta al naturalismo, que se re-filtraba en la idea de la historia por la vía de las asociaciones tradicionales de la palabra "ciencia". Croce, al negar que la historia fuera una ciencia, se apartó de golpe de... naturalismo y volvió la cara hacia una idea de la historia como algo radicalmente distinto de la naturaleza. Hemos visto que el problema de la filosofía, en todas partes, a fines del siglo XIX, era el problema de liberarse de la tiranía de la ciencia natural; la audacia de la innovación de Croce fue, por tanto, exactamente lo que exigía la situación. Fue el corte neto que hizo en 1893, entre la idea de la historia y la idea de la ciencia, lo que le permitió desarrollar la concepción de la historia y llevarla más lejos que cualquier otro filósofo de su generación.

Tardó Croce algún tiempo en advertir dónde estaba el talón de Aquiles de su primera teoría. En su primera obra filosófica en gran escala, la *Estética* de 1902, repite todavía su posición ori-

ginal ante la historia. La historia no busca leyes, dice,<sup>26</sup> ni urde concepciones, no usa la inducción ni la deducción, no demuestra, la historia narra. En la medida en que su tarea es presentar el espectáculo de un individuo completamente determinado, es idéntica al arte. Y luego procede Croce a suscitar la pregunta de cómo difiere la historia de la pura imaginación del arte, y la contesta a la vieja manera, diciendo que la historia distingue, cosa que no hace el arte, entre lo real y lo irreal.

## II) Segunda posición de Croce: la "Lógica"

No fue sino en su *Lógica*, publicada en 1909, donde se enfrentó a la cuestión de cómo era posible esta distinción. La lógica es la teoría del pensamiento, y sólo el pensamiento puede distinguir entre verdad y falsedad que distingue la historia de lo que es el arte en sentido estricto (y el único verdadero, como Croce admitiría ahora). Pensar es hacer juicios, y la lógica distingue tradicionalmente dos clases de juicios, el universal y el individual. El juicio universal define el contenido de una concepción, como cuando decimos que los tres ángulos de cualquier triángulo son iguales a dos ángulos rectos. El juicio individual expone una cuestión de hecho individual, como cuando decimos que este triángulo abarca la propiedad de fulano de tal. Estas son las dos clases de cognición que se han denominado *a priori* y empíricas (Kant), *vérités de raison* y *vérités de fait* (Leibniz), relaciones entre ideas y realidades (Hume), etcétera.

Ahora bien, argumenta Croce,<sup>27</sup> la división tradicional de las verdades en estas dos clases es falsa. Distinguir entre la existencia de lo individual como simple cuestión de hecho, como *vérité de fait*, y las *vérités de raison*, implica que la existencia de lo individual es irracional. Pero eso es absurdo. Un hecho individual no podría ser lo que es si no hubiese razones de él. Y por otra parte distinguir entre una verdad universal como *vérité de raison* y las *vérités de fait* implica que las verdades universales no se realizan en cuestiones de hecho. Pero ¿qué es una verdad universal a menos que sea universalmente verdadera de los hechos a los cuales se aplica?

Croce concluye que la verdad necesaria o universal y la verdad contingente o individual no son dos especies diferentes de cognición sino elementos inseparables en toda cognición real. Una verdad universal es verdadera solamente en cuanto se realiza en un caso particular. Lo universal, como lo dice Croce, tiene que encarnar en lo individual. Y luego pasa a demostrar que aun en juicios que a primera vista parecen ser entera y abstracta-

<sup>26</sup> Trad. ingl., 2ª ed. (Londres, 1922), pp. 26-8.

<sup>27</sup> Trad. ingl. (Londres, 1917), pp. 198 ss.

mente universales, definiciones puras, existe realmente lo que denomina un elemento histórico, un elemento de *esto, aquí y ahora*, puesto que la definición la ha urdido un pensador histórico individual para enfrentarse a un problema que ha surgido en un momento especial de la historia del pensamiento. Por otra parte, el juicio individual o histórico no es mera intuición de un hecho dado o aprehensión de un dato sensorial, sino que es un juicio con un predicado; este predicado es un concepto, y este concepto está presente ante la mente de la persona que hace el juicio, como una idea universal de la cual, si esa persona comprende su propio pensamiento, tiene que poder dar una definición. De esta suerte, sólo hay una clase de juicio, y es al mismo tiempo individual y universal: individual en tanto que describe un estado de cosas individual, y universal en tanto que lo describe pensándolo bajo conceptos universales.

Justremos este doble razonamiento: primero, que el juicio universal es realmente individual. John Stuart Mill definía un acto bueno como aquel que procura el mayor bienestar para el mayor número. Esto parece a primera vista un juicio absolutamente no histórico, verdadero para todos los tiempos y lugares, si es realmente verdadero. Pero lo que hacía Stuart Mill al afirmarlo era describir lo que queremos decir cuando calificamos de "buena" una acción; y en este caso, la primera persona del plural no significa todos los seres humanos en todas partes y siempre, sino ingleses del siglo XIX con las ideas morales y políticas propias de su tiempo. Stuart Mill describe, bien o mal, una fase particular en la historia de la moralidad humana. Puede no advertir que eso es lo que está haciendo; pero eso es lo que hace.

Segundo, que el juicio individual de la historia es universal en el sentido de que su predicado es un concepto del cual podría y tendría que haber una definición. Abro al acaso un libro de historia y leo la frase siguiente: "No hay que olvidar que monarcas tales como Luis XI y Fernando el Católico, no obstante sus crímenes, completaron la obra nacional de convertir a Francia y España en dos grandes y poderosas naciones." Esta frase implica que el autor y el lector comprenden los términos "crimen", "nación", "poderosa", etc., y que los comprenden en el mismo sentido; e implica que el autor y el lector poseen en común cierto sistema de ideas éticas y políticas. La frase, en cuanto juicio histórico, supone que estas ideas son coherentes y lógicamente defendibles; es decir, presupone una filosofía ética y política. Es a través de esta filosofía ética y política como captamos la realidad histórica de Luis XI; y al contrario, es a causa de que encontramos realizados los conceptos de esta filosofía en Luis XI como podemos captar lo que son esos conceptos.

Esta es la doctrina de Croce de la implicación mutua de lo universal o juicio definitivo y lo individual o juicio histórico, y

su solución al problema de cómo la filosofía (es decir, el juicio universal) se relaciona con la historia. En vez de colocar la filosofía y la historia fuera la una de la otra, en dos esferas mutuamente excluyentes, haciendo así imposible una adecuada teoría de la historia, las reúne en un todo, en un juicio cuyo sujeto es lo individual mientras que su predicado es lo universal. De tal suerte que la historia ya no se concibe como mera intuición de lo individual, no se lirrita a aprehender lo individual, en cuyo caso sería arte; juzga lo individual, y de ahí que la universalidad, el carácter *a priori* que pertenece irremediamente a todo pensamiento, se halle presente en la historia bajo la forma del predicado del juicio histórico. Lo que convierte al historiador en pensador es el hecho de que piensa los significados de estos predicados, y encuentra estos significados incorporados en los individuales que contempla. Pero este pensar el significado de un concepto es filosofía; de ahí que la filosofía sea parte integral del pensar histórico mismo; el juicio individual de la historia es un juicio solamente porque contiene en sí, como uno de sus elementos, pensar filosófico.

### III) *Historia y filosofía*

Esto supone una muy notable y original actitud ante la relación entre filosofía e historia. Hasta entonces se había supuesto en general que la filosofía era la reina de las ciencias, y que la historia ocupaba un humilde lugar en alguna parte entre los subditos, o en las orillas del reino. Pero para Croce, en esta fase culminante de su pensamiento, la tarea de la filosofía está confiada a pensar el significado de conceptos que en cuanto funciones reales del pensamiento existen solamente como predicados de juicios históricos. Sólo hay una clase de juicio, el juicio individual de la historia. En otras palabras, toda realidad es historia y todo conocimiento es conocimiento histórico. La filosofía es solamente un elemento constituyente dentro de la historia; es el elemento universal en un pensamiento cuyo ser concreto es individual.

Esto puede compararse con la posición alemana que encontramos, por ejemplo, en Rickert, de que toda realidad es histórica. Pero Rickert ha llegado a esta doctrina por la vía del principio nominalista de que todos los conceptos son meras ficciones del intelecto, lo cual implica que el juicio "Luis XI cometió crímenes" es una proposición puramente verbal y significa "la palabra crimen es una palabra que yo aplico a las acciones de Luis XI". Para Croce, "crimen" no es una palabra sino un concepto, y la afirmación de que Luis XI cometió crímenes es, por tanto, una afirmación no sobre el uso arbitrario que de las palabras hace el historiador, sino acerca de las acciones de Luis XI.

Rickert y Croce podrían ponerse de acuerdo en que el hecho histórico es la única realidad; pero los significados que atribuirían a estas palabras son enteramente distintos. Rickert querría decir que la realidad consiste en acontecimientos aislados y unitarios, meros particulares concebidos tal como se conciben los particulares, por ejemplo, en la lógica de Stuart Mill; particulares que no tienen elemento alguno de universalidad, mientras que lo universal se añadiría a lo particular mediante un acto arbitrario de la mente, Croce querría decir que la realidad consiste en conceptos o universales encarnados en hechos particulares, siendo lo particular no otra cosa que la encarnación de lo universal.

#### IV) *Historia y naturaleza*

Pero ¿qué ha sido de la ciencia natural y cómo se relaciona el proceso natural en la perspectiva crociana de lo histórico? La respuesta es que, para él, la ciencia natural no es conocimiento sino acción. Traza una distinción muy neta entre los conceptos de la ciencia y los conceptos de la filosofía. Los conceptos de la filosofía son funciones del pensamiento, universales y necesarias. Afirmarlos significa simplemente que el pensamiento se piensa a sí mismo. Es imposible, por ejemplo, pensar sin pensar que nuestro pensamiento es verdadero. De esta suerte, el acto de pensar al afirmarse a sí mismo afirma la distinción entre verdad y falsedad. Por el contrario, los conceptos de la ciencia son construcciones arbitrarias; no hay uno solo entre ellos que necesite pensarse. Son de dos especies, empíricos, como los conceptos de gato o rosa, y abstractos, como los conceptos de triángulo o de movimiento uniforme. En el primer caso, el concepto es tan sólo una manera en que queremos agrupar ciertos hechos que con igual verdad podríamos agrupar de otra manera. En el segundo, el concepto no tiene ejemplos concretos; no puede ser verdad porque es verdad de nada; todo lo que podemos hacer es plantearlo y elaborar hipotéticamente sus implicaciones. Estas construcciones arbitrarias no son en realidad conceptos, sino que podemos llamarlas ficciones conceptuales; Croce las denomina también pseudo-conceptos. Y la totalidad de la ciencia natural consiste en pensamiento acerca de pseudo-conceptos. Pero ¿con qué fin se construyen pseudo-conceptos? ¿Qué son? No son errores, insiste Croce, más de lo que son verdades. Su valor es un valor práctico. Al hacerlos manipulamos, en maneras útiles para nosotros, realidades que no por eso comprendemos mejor, pero que por eso se vuelven más manejables para nuestros propósitos. Aquí vemos a Croce adoptar la teoría pragmática de la ciencia natural que ya hemos encontrado en Bergson. Pero hay esta diferencia importante: que, mientras que para Bergson la realidad que así manipulamos no es nada en sí misma sino ex-

perencia interna inmediata, que hace ininteligible la manera como cualquier acción nuestra o de cualquiera otro puede convertirla en hechos espaciales objetivos, para Croce la realidad que convertimos en naturaleza al aplicarle pseudo-conceptos es en sí misma historia, secuencias de hechos que acontecen realmente y son cognoscibles para nuestro pensamiento histórico tal como son en realidad. Es un hecho histórico el que observemos a un gato dando muerte a un pájaro; como todos los hechos históricos, ésta es la encarnación de un concepto en un lugar y tiempo particulares; y el verdadero y único modo de conocerlo es en cuanto hecho histórico. Conocido como tal toma su sitio en el cuerpo del conocimiento histórico. Pero, en vez de conocerlo tal como es en realidad, podemos fabricar para nuestros propios propósitos los pseudo-conceptos *gato* y *pájaro*, y llegar de este modo a la regla general de que no hay que dejar a un gato a solas con un canario.

De esta suerte, para Croce, la naturaleza es en un sentido real y en otro un sentido irreal. Es real si la naturaleza significa acontecimientos individuales tal como acontecen y se les observa acontecer; pero en ese sentido, la naturaleza es sólo una parte de la historia. Es irreal si la naturaleza significa un sistema de leyes generales abstractas, porque estas leyes no son sino los pseudo-conceptos bajo los cuales disponemos los hechos históricos que observamos y recordamos y esperamos.

Según este punto de vista desaparece la distinción que he hecho a veces, en los capítulos precedentes, entre procesos naturales y procesos históricos. La historia ya no es, en ningún sentido especial, conocimiento de lo humano en cuanto opuesto al mundo natural. Es simplemente el conocimiento de los hechos o acontecimientos tal como suceden en realidad, en su individualidad concreta. Queda una distinción, pero no es una distinción entre hombre o espíritu y naturaleza. Es la distinción que hay entre aprehender la individualidad de una cosa interiorizándose en ella con el pensamiento, haciendo de su vida la de uno mismo, y analizarla o clasificarla desde un punto de vista externo. Hacer lo primero es captarla como hecho histórico; hacer lo segundo es convertirla en materia de la ciencia. Fácil es advertir que se puede tomar cualquiera de estas dos actitudes para con los seres humanos y sus actividades. Por ejemplo, estudiar el pensamiento pasado de un filósofo de tal manera que se le haga propio, revivirlo como él lo vivió, como pensamiento que se origina en ciertos problemas y situaciones determinados y se persigue hasta cierto punto y no más allá, es tratarlo históricamente. Si un pensador no puede ejecutar esta tarea y sólo puede analizar sus partes y clasificarlo como perteneciente a tal o cual tipo (de la manera como Dilthey trató la historia de la filosofía en la etapa final de su pensamiento), está tratándolo como ma-

tería de ciencia y convirtiéndolo en mera naturaleza. Para citar al mismo Croce: <sup>28</sup>

¿Queréis comprender la verdadera historia de un ligurio o siciliano neolítico? Trátese, si es posible, de convertirlos en vuestra mente en ligurio o siciliano neolítico. Si no podéis conseguirlo o no os interesa, contentaos con describir y disponer en series los cráneos, los implementos y los dibujos que se han encontrado, pertenecientes a estos pueblos neolíticos. ¿Deseáis comprender la verdadera historia de una hoja de hierba? Tratad de convertirlos en una hoja de hierba; y si no podéis conseguirlo contentaos con analizar sus partes, y hasta con disponerlas en una especie de historia ideal o imaginaria.

En lo que concierne al hombre neolítico, el consejo es visiblemente bueno. Si puede uno adentrarse en su mente y apropiarse sus pensamientos, podrá escribir su historia y no de otra manera. Si no puede hacerlo así, todo lo que le quede será disponer sus reliquias en alguna especie de orden cuidadoso y el resultado será etnología o arqueología pero no historia. Sin embargo, la realidad del hombre neolítico era una realidad histórica. Al hacer cierto instrumento tenía en mente un propósito. El instrumento cobraba existencia como expresión de su espíritu, y si uno trata ese instrumento como espiritual, será porque le falla la penetración histórica. Pero, ¿es esto verdadero en relación a una hoja de hierba? ¿Es su articulación y crecimiento una expresión de su vida espiritual? No estoy tan seguro. Y cuando observamos un cristal o una estalactita, mi escepticismo llega al punto de la rebelión. El proceso mediante el cual se forman estas cosas se me aparece como un proceso en el que, y no por falta de simpatía histórica, buscaremos en vano cualquier expresión de pensamiento. Es un acontecimiento. Tiene individualidad. Pero parece carecer de aquella interioridad que, según este pasaje de Croce, se convierte (con toda propiedad, según mi parecer) en el criterio de la historicidad. La resolución de la naturaleza en espíritu me parece incompleta, y no del todo probada por el hecho inverso de que el espíritu, al ser tratado científicamente en vez de históricamente, puede resolverse en naturaleza.

Pero esto suscita un problema que está fuera de mi presente tema. En consecuencia, no lo trataré a menos que me vea en el caso de que el intento de resolver la naturaleza en espíritu afecte la concepción del espíritu mismo, es decir, de la historia. Y no encuentro que en la obra de Croce se dé tal intento. Esto se debe a que, haya o no naturaleza, en cuanto distinta del espíritu, al menos no puede entrar como factor en el mundo de lo espiritual. Cuando alguien cree que sí puede entrar como tal factor, y por

<sup>28</sup> *Teoria e Storia della Storiografia* (Bari, 1917, p. 119; trad. ingl., *Theory and History of Historiography*, Londres, 1921), pp. 134-135.

consiguiente, habla (como hablaba Montesquieu, según vimos más atrás) acerca de la influencia de la geografía y del clima sobre la historia, es porque equivoca el efecto que sobre sus actos tienen la historia, es porque equivoca el efecto que sobre sus actos conciben a la manera en que cierta persona o grupo de personas conciben la naturaleza, con un efecto propio de la naturaleza misma. El hecho de que cierto pueblo viva, por ejemplo, en una isla, no tiene por sí mismo efecto en su historia; lo que tiene efecto es la manera como ese pueblo concibe su posición insular; si, por ejemplo, considera el mar como barrera o como vía de tráfico. Si no fuera así, su posición insular, al ser un hecho constante, hubiera producido un efecto constante en su vida histórica; cuando en verdad producirá cierto efecto si no han dominado el arte de la navegación, otro efecto distinto si lo han dominado mejor que sus vecinos, un tercero si lo han dominado peor que sus vecinos, y un cuarto si todos emplean aviones. Por sí sola la insularidad es simplemente una materia prima de la actividad histórica, y el carácter de la vida histórica depende de cómo se emplea esta materia prima.

#### v) *Tesis final de Croce: la autonomía de la historia*

De esta manera es como ha vindicado Croce la autonomía de la historia, su derecho a manejar sus propios intereses a su manera, contra la filosofía y contra la ciencia. La filosofía no puede interferir con la historia según la fórmula hegeliana, ya superponer una historia filosófica encima de la historia ordinaria porque esa distinción carece de sentido. La historia ordinaria es historia filosófica porque contiene en sí filosofía en forma de predicados de sus juicios. Historia filosófica es un término sinónimo de historia. Y dentro del todo concreto que es el conocimiento histórico, el conocimiento filosófico es una parte componente: es el pensar predicados-conceptos. Croce lo explicaba definiendo la filosofía como la metodología de la historia.

En contraposición con la ciencia, la vindicación procede según lineamientos opuestos. Se asegura la historia contra las intrusiones de la ciencia no porque contenga ya ciencia como elemento propio, sino porque debe estar completa antes de que la ciencia empiece. La ciencia es un cortar y rediseñar materiales que hay que darle desde el principio, y estos materiales son hechos históricos. Cuando el hombre de ciencia nos dice que sus teorías se basan en hechos—observaciones y experimentos—, quiere decir que se basan en la historia, porque la idea de hecho y la idea de historia son sinónimos. Que cierto conejillo de Indias haya sido inoculado de cierta manera, y que luego haya presentado ciertos síntomas, es materia de historia. El patólogo es una persona que toma estos hechos y otros semejantes y los dispone de cierta manera. En consecuencia, hay que mantener

a la historia libre de cualquier interferencia de parte de la ciencia, porque si no estableciera primero los hechos mediante su propio trabajo independiente, no habría materiales para el hombre de ciencia.

Fue en los trabajos de Croce de 1912 y 1913<sup>29</sup> donde dio el acabado final a estas ideas. En esos trabajos no sólo encontramos una expresión completa de la autonomía de la historia, sino también una doble demostración de su necesidad: su necesidad relativamente a la filosofía en cuanto el pensamiento concreto del cual la filosofía no es más que el momento metodológico, y su necesidad relativamente a la ciencia en cuanto la fuente de todos los "hechos científicos", frase que sólo significa aquellos hechos históricos que el hombre de ciencia acomoda en clases.

Examinemos con algún detalle la concepción de la historia que emerge desde este punto de vista.<sup>30</sup> Toda la historia es historia contemporánea, no en el sentido ordinario de la palabra, según el cual historia contemporánea significa la historia del pasado relativamente reciente, sino en el sentido estricto: la conciencia de la propia actividad tal como uno la ejecuta realmente. La historia es, de esta suerte, el auto-conocimiento de la mente viva. Porque, aun cuando los acontecimientos que estudia el historiador son acontecimientos que ocurrieron en el pasado distante, la condición de su ser históricamente conocidos es que tienen que "vibrar en la mente del historiador", es decir, que el testimonio que hay de ellos debe estar aquí y ahora, ante él, y debe serle inteligible. Porque la historia no está contenida en libros y documentos; sólo vive, como interés y ocupación, en la mente del historiador cuando éste critica e interpreta esos documentos, y al hacerlo revive los estados de mente en los cuales hurga.

Se sigue de ahí que la materia de la historia no es el pasado en cuanto tal, sino el pasado del cual tenemos pruebas históricas. Mucho del pasado ha perecido, en el sentido de que carecemos de testimonios históricos con los cuales reconstruirlo. Por ejemplo, creemos, a fuerza de testimonios, que hubo grandes pintores entre los antiguos griegos; pero esta creencia no es conocimiento histórico, porque, habiendo perecido sus obras, no tenemos medios de revivir en nuestra mente su experiencia artística. Hubo también grandes escultores; pero esto no sólo lo creemos, lo sabemos, porque poseemos sus obras y podemos hacerlas parte de

<sup>29</sup> Estas son las fechas de los ensayos que en 1915 formaron el libro *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie* (Tübinga), publicado en 1917, en Bari, con el título de *Teoria e Storia della Storiografia*.

<sup>30</sup> La sección sobre Croce se escribió en 1936 y no se la amplifiqué sucesivamente para dar cuenta de su libro *La Storia come Pensiero e come Azione* (Bari, 1938), trad. ingl., *History as the Story of Liberty* (Londres, 1941) y publicada en español con el título *La historia como hazada de la libertad* (México, Fondo de Cultura Económica, 1944), en trad. de Enrique Díez-Canedo.]

nuestra vida estética actual. Nuestra historia de la escultura griega es nuestra experiencia estética presente de estas obras.

Esta diferenciación sirve para distinguir entre dos cosas muy diferentes: la historia y la crónica. Los nombres de los grandes pintores griegos, tal como nos los ha legado la tradición, no forman una historia de la pintura griega; forman una crónica de la pintura griega. La crónica es, pues, el pasado en cuanto creído simplemente sobre la base de testimonios pero no históricamente conocido. Y esta creencia es un mero acto de la voluntad, la voluntad de preservar ciertas afirmaciones que no comprendemos. Si las comprendiéramos serían historia. Toda historia se convierte en crónica cuando la relata una persona que no puede revivir las experiencias de sus personajes; la historia de la filosofía, por ejemplo, en cuanto escrita o leída por personas que no comprenden los pensamientos de los filósofos en cuestión. A fin de que haya crónica tiene que haber primero historia, porque la crónica es el cuerpo de la historia del cual se ha ido el espíritu: es el cadáver de la historia.

La historia, lejos de depender del testimonio, no tiene relación alguna con el testimonio. El testimonio es puramente crónica. En tanto que alguien habla de autoridades, o de aceptar afirmaciones, etc., está hablando de crónica y no de historia. La historia se basa en una síntesis de dos cosas que sólo existen en esa síntesis: testimonio histórico y crítica. El testimonio histórico sólo es testimonio histórico en tanto se le emplee como tal, es decir, en tanto se le interprete de acuerdo con principios críticos; y los principios sólo son principios en tanto se pongan en práctica en el trabajo de interpretar testimonios históricos.

Pero el pasado deja reliquias de sí, aunque estas reliquias no las utilice nadie como materiales para la historia del pasado; y estas reliquias son de muchas clases e incluyen las reliquias del pensar histórico mismo, es decir, las crónicas. Nosotros preservamos estas reliquias en la esperanza de que en el futuro lleguen a ser lo que no son, es decir, testimonios históricos. De nuestros intereses y actitud ante la vida actual dependen las partes y aspectos particulares que ahora traemos a primer término mediante el pensamiento histórico; pero nos damos cuenta siempre de que hay otras partes y otros aspectos que no necesitamos traer a cuento ahora, y en la medida en que reconocemos que también éstos nos interesarán algún día ponemos empeño en no perder o destrozar sus registros. Esta tarea de preservar las reliquias para el tiempo en que se convertirán en materiales de la historia, es la tarea de los eruditos puros, los archivistas y los anticuarios. Así como el anticuario guarda en su museo instrumentos y vasijas, sin reconstruir necesariamente la historia a partir de ellos, y así como el archivista, de la misma manera, guarda documentos públicos, así el erudito puro edita, emienda y re-

imprime textos de, por ejemplo, la filosofía antigua, sin comprender necesariamente las ideas filosóficas que expresan y, por tanto, sin ser capaz de reconstruir la historia de la filosofía.

Esta tarea de erudición se confunde a veces con la historia misma; y en cuanto así confundida se convierte en un tipo especial de *seudo-historia* que Croce denomina *historia filológica*. Así equivocada, la historia se convierte en aceptar y conservar testimonios, y escribir historia consiste en transcribir, traducir y recopilar. Este trabajo es útil; pero no es historia. No hay crítica, no hay interpretación, ni revivificación en la propia mente de la experiencia pasada. Es mero saber o erudición. Pero también es posible, en reacción exagerada contra las pretensiones de que al saber se le considera idéntico con la historia, recaer en el otro extremo. Lo que le falta al mero erudito es experiencia viva. Por sí sola, esta experiencia viva es puro sentimiento o pasión; y una insistencia unilateral en el sentimiento o la pasión produce un segundo tipo de *seudo-historia*, *historia romántica* o *poética*, cuyo verdadero propósito no es descubrir la verdad sobre el pasado sino expresar los sentimientos del autor ante él: *historia patriótica*, *historia partidarista*, *historia inspirada en ideas liberales o humanitarias o socialistas*; en general toda la *historia* cuya función es expresar el amor y la admiración del *historiador* por su tema, o bien su odio y desprecio hacia él, "*ensalzándolo*" o "*rebañándolo*". Y en este contexto Croce señala que siempre que los historiadores se entregan a conjeturas, o se permiten afirmar meras posibilidades, están cediendo, de hecho, a la tentación de la historia *poetizante* o *romantizante*. Están excediéndose de lo que prueba el testimonio histórico. Están usando sus propios sentimientos personales al permitirse creer lo que quisieran creer. En la historia auténtica no hay cabida para lo meramente probable o lo meramente posible; todo lo que le permite afirmar al historiador, es lo que le obliga a afirmar el testimonio histórico que tiene ante sí.

## Quinta Parte

### EPILEGOMENOS

#### § 1. LA NATURALEZA HUMANA Y LA HISTORIA HUMANA

##### 1) *La ciencia de la naturaleza humana*

El HOMBRE, que desea conocerlo todo, desea conocerse a sí mismo. Y no es sólo una (si bien, para sí mismo, quizá lo que más le interesa) entre las cosas que desea conocer. Sin algún conocimiento de sí mismo su conocimiento de otras cosas es imperfecto; porque conocer algo sin saber que uno conoce es sólo un medio conocimiento, y saber que uno conoce es conocerse uno mismo. El auto-conocimiento es deseable e importante para el hombre, no sólo por mor del conocimiento mismo, sino como condición sin la cual ningún otro conocimiento puede justificarse críticamente ni fundamentarse con seguridad.

Aquí, el auto-conocimiento no significa el conocimiento de la naturaleza corporal del hombre, su anatomía y su fisiología; ni siquiera un conocimiento de su mente, en lo que ésta consiste en sentimientos, sensaciones y emociones; sino un conocimiento de sus facultades cognitivas, su pensamiento o comprensión o razón. ¿Cómo ha de alcanzarse tal conocimiento? Parece cosa fácil hasta que lo pensamos con seriedad; y entonces parece tan difícil que nos sentimos inclinados a creer que es imposible. Algunos han reforzado esta tentación con razonamientos, insistiendo en que la mente, cuya función es conocer otras cosas, por esa misma razón carece de poder para conocerse a sí misma. Pero esto es pura sofistería: primero se dice cuál es la naturaleza de la mente, luego se afirma que porque tiene esta naturaleza nadie puede saber que la tiene. En realidad, el razonamiento es hijo de la desesperación, y se basa en el reconocimiento de que cierto método intentado para estudiar la mente ha fracasado, y no se puede ni avistar la posibilidad de algún otro.

Me parece bastante razonable proponer que, al echarnos a cuestas la tarea de comprender la naturaleza de nuestra propia mente, procedamos de la misma manera que cuando tratamos de comprender el mundo que nos rodea. Al estudiar el mundo de la naturaleza, empezamos por familiarizarnos con las cosas particulares y con los acontecimientos particulares que existen, y se dan; luego procedemos a comprenderlos viendo cómo caen dentro de tipos generales, y cómo estos tipos generales se interrelacionan. Estas interrelaciones las denominamos leyes de la naturaleza; y es por la comprobación de dichas leyes como com-

prendemos las cosas y los sucesos a los cuales se aplican. Parecería que el mismo método es aplicable al problema de comprender la mente. Empecemos por observar, tan cuidadosamente como nos sea posible, las maneras como se comportan nuestras mentes y las de otros bajo circunstancias dadas; luego, habiéndonos familiarizado con estos hechos del mundo mental tratemos de establecer las leyes que los gobiernan.

He aquí una proposición para una "ciencia de la naturaleza humana" cuyos principios y métodos están concebidos en analogía de los utilizados en las ciencias naturales. Es una vieja proposición, expuesta especialmente en los siglos XVII y XVIII, cuando los principios y métodos de las ciencias naturales tenían poco de haberse perfeccionado y se aplicaban triunfalmente a la investigación del mundo físico. Cuando Locke comprendió su investigación de la facultad de comprender que "coloca al hombre por encima de los seres sensibles y le da toda la ventaja y dominio que sobre ellos tiene", la novedad de su proyecto no residía en su deseo de un conocimiento de la mente humana, como en su intento por obtenerlo mediante métodos análogos a los de las ciencias naturales: la recolección de hechos observados y su acomodación en esquemas de clasificación. La descripción que él mismo da de su método como "un sencillo método histórico" es quizá ambigua; pero su seguidor Hume se afanó por poner en claro que el método por seguir en la ciencia de la naturaleza humana era idéntico al método de la ciencia física, tal como él la concebía. Su "único fundamento sólido—escribió—debe asentarse sobre la experiencia y la observación". Reid, en su *Inquiry into the Human Mind* fue, si es posible, más explícito. "Todo lo que sabemos del cuerpo se debe a la disección y la observación anatómica, y ha de ser por medio de una anatomía de la mente como podremos descubrir sus poderes y principios." Y de estos precursores se derivó la tradición entera inglesa y escocesa de la "filosofía de la mente humana".

El mismo Kant no adoptó una posición esencialmente diferente. Ciertamente pretendía que su propio estudio del entendimiento era algo más que empírico, pues iba a ser una ciencia demostrativa; pero tenía la misma posición respecto de la ciencia de la naturaleza: por que, según él, también ésta tiene un elemento *a priori* o demostrativo, y no se basa simplemente en la experiencia.

Es evidente que tal ciencia de la naturaleza humana, si pudiera lograr resultados de aproximación tolerable a la verdad, podría esperar resultados de extrema importancia. Por ejemplo, aplicada a los problemas de la vida moral y política sus resultados serían ciertamente no menos espectaculares de lo que fueron los resultados de la física del siglo XVII cuando se la aplicó a las artes mecánicas en el siglo XVIII. Esto lo comprendieron totalmente

sus promotores. Locke pensaba que por medio de ella podría "influir sobre la inquieta mente del hombre para que sea más cauta en el manejo de cosas que exceden su comprensión; para que se detenga, cuando ha llegado a los límites de su capacidad y que repose en complaciente ignorancia de aquellas cosas que, al examinarlas, resulten fuera del alcance de nuestras capacidades". Al mismo tiempo, estaba convencido de que los poderes de nuestro entendimiento son suficientes para nuestras necesidades "en este estado", y pueden darnos todo el conocimiento que necesitamos para "la cómoda provisión de esta vida y la vía que conduce a otra mejor". "Si—concluye—podemos descubrir esas medidas por las cuales una creatura racional, puesta en el estado en el que el hombre está en este mundo, puede y debe gobernar sus opiniones y acciones que dependen de tal estado, no necesitamos inquietarnos porque otras cosas escapen a nuestro conocimiento."

Hume es todavía más audaz. "Es evidente—escribe—, que todas las ciencias tienen más o menos relación con la naturaleza humana... puesto que todas dependen de la cognición de los hombres cuyos poderes y facultades las juzgan. Es imposible decir qué cambios y mejoras podríamos llevar a cabo en estas ciencias si estuviésemos familiarizados a fondo con el alcance y fuerza del entendimiento humano." Y respecto a las ciencias conectadas directamente con la naturaleza humana, como la ética y la política, sus esperanzas de una revolución benéfica son proporcionalmente más altas. "Por consiguiente, al pretender explicar los principios de la naturaleza humana, proponemos en efecto un sistema completo de las ciencias, construido sobre un fundamento enteramente nuevo y el único sobre el cual pueden afirmarse con cierta seguridad." Kant, a pesar de su precaución habitual, pretendía no menos al decir que su nueva ciencia pondría fin a todos los debates de las escuelas filosóficas y haría posible resolver todos los problemas de la metafísica de una vez para siempre.

No debe entenderse como menosprecio de lo que lograron estos hombres el admitir que sus esperanzas quedaron en su mayor parte sin cumplir, y que la ciencia de la naturaleza humana, desde Locke hasta nuestros días, no ha logrado resolver el problema de entender lo que es el entendimiento, dando de esa suerte a la mente del hombre conocimiento de sí misma. No fue la falta de simpatía para con los objetos de la "filosofía de la mente humana" lo que obligó a crítico tan juicioso como John Grote a tratarla como callejón sin salida del cual tenía obligación de escapar el pensamiento.

¿Cuál fue la razón de este fracaso? Algunos dirían que fue porque la empresa era en principio un error: la mente no puede conocerse a sí misma. Esta objeción ya la hemos considerado.

Otros, especialmente los representantes de la psicología, dirían que la ciencia de estos pensadores no era lo suficientemente científica: la psicología estaba aún en la infancia. Pero si pedimos a estos hombres que nos muestren aquí y ahora los resultados prácticos que esperaban estos primeros estudiosos, se excusan diciendo que la psicología está todavía en la infancia. En esto creo yo, se ofenden a sí mismos y a su ciencia. Al exigir para ésta una esfera que no puede ocupar efectivamente, empujan la obra que esa ciencia ha hecho y hace en el campo que le es propio. Lo que ese campo es, lo esbozaré más adelante.

Queda una tercera explicación: que la "ciencia de la naturaleza humana" fracasó porque su método fue deformado por la analogía con las ciencias naturales. Esta me parece la explicación justa.

Era inevitable que en los siglos XVII y XVIII, dominados como estaban por el nacimiento reciente de la ciencia física, el eterno problema del auto-conocimiento se presentara como el problema de construir una ciencia de la naturaleza humana. A cualquiera que pasara revista al campo de la investigación humana le parecía como evidente que la física se destacaba como un tipo de investigación que había descubierto el método correcto para investigar su propio objeto, y que estaba bien que se hiciera el experimento de extender este método a toda clase de problemas. Pero desde entonces ha sobrevenido un gran cambio en la atmósfera intelectual de nuestra civilización. El factor dominante en este cambio no ha sido el desarrollo de otras ciencias naturales como la química y la biología o como la transformación de la misma física desde que empezó a saberse más acerca de la electricidad o la aplicación progresiva de todas estas nuevas ideas a la manufactura y a la industria, por muy importantes que estos cambios hayan sido; porque en principio no han hecho nada que no se hubiera previsto como implícito en la física misma del siglo XVII. El elemento realmente nuevo en el pensamiento de hoy, comparado con el de hace tres siglos, es la aparición de la historia. Es verdad que el mismo espíritu cartesiano que hizo tanto por la física, estaba poniendo los cimientos del método crítico en la historia antes de terminar el siglo XVII;<sup>1</sup> pero la moderna concepción de la historia en cuanto estudio al mismo tiempo crítico y constructivo, cuyo campo es el pasado humano en su integridad y cuyo método es la reconstrucción de ese pasado a partir de documentos escritos y no escritos, críticamente analizados e interpretados, no fue establecida hasta el siglo XIX y todavía ni siquiera se la elabora en todas sus implicaciones. De esta suerte, la historia ocupa en el mundo de hoy una posición aná-

<sup>1</sup> "La crítica histórica nació en el siglo XVII del mismo movimiento intelectual que la filosofía de Descartes." E. Bréhier, en *Philosophy and History: Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, 1936), p. 160.

loga a la que ocupaba la física en tiempos de Locke. Se la reconoce como una forma especial y autónoma del pensamiento, establecida hasta hace poco, cuyas posibilidades no se exploran todavía por completo. Y así como en los siglos XVII y XVIII había materialistas que alegaban, apoyados en el éxito de la física dentro de su propia esfera, que toda la realidad era física, así entre nosotros el éxito de la historia ha llevado a algunos a sugerir que sus métodos son aplicables a todos los problemas del conocimiento, en otras palabras, que toda realidad es histórica.

Esto me parece un error. Pienso que quienes lo afirman cometen un error del mismo tipo del que cometieron los materialistas del siglo XVII. Pero creo, y trataré de demostrarlo en este ensayo, que hay cuando menos un importante elemento de verdad en lo que dicen. La tesis que trataré de sostener es que la ciencia de la naturaleza humana fue un paso en falso —falsificado por la analogía con las ciencias naturales— hacia la comprensión de la mente en sí, y que, mientras la manera correcta de investigar la naturaleza es mediante los métodos denominados científicos, la manera correcta de investigar la mente es mediante los métodos de la historia. Sostendré que la tarea que pretendía realizar la ciencia de la naturaleza humana se realiza de hecho por la historia y sólo por ella; sostendré que la historia es lo que creía ser la ciencia de la naturaleza humana, y que Locke tenía razón al decir (por muy poco que comprendiera lo que decía) que el método debido para tal investigación es llanamente método histórico.

## II) *El campo del pensamiento histórico*<sup>2</sup>

Debo empezar con un intento por delimitar la esfera propia del conocimiento histórico, contra aquellos que, al sostener la historicidad de todas las cosas, resolverían todo conocimiento en conocimiento histórico. Su argumento se desenvuelve más o menos de la manera siguiente.

Sin duda alguna los métodos de la investigación histórica se han desarrollado en aplicación a la historia de los asuntos humanos, pero ¿es ése el límite de su aplicabilidad? Ya antes de ahora han sufrido importantes extensiones; por ejemplo, en una época los historiadores habían elaborado sus métodos de interpretación

<sup>2</sup> En el argumento de esta sección debo mucho al admirable ensayo de Alexander titulado "The Historicity of Things" en el volumen *Philosophy and History* ya citado. Si parece que me opongo a su tesis, no es porque esté en desacuerdo con su razonamiento o con parte alguna de él, sino porque yo quiero decir más que él con la palabra "historicidad". Para él, decir que el mundo es "un mundo de acontecimientos" es decir que "el mundo y todo lo que hay en él es histórico". Para mí, las dos cosas no son de ninguna manera lo mismo.

crítica sólo en relación a fuentes escritas que contenían materiales narrativos, y fue novedad cuando aprendieron a aplicarlos a los datos no escritos proporcionados por la arqueología. ¿Acaso una extensión semejante, pero todavía más revolucionaria, no podría atrapar dentro de la red del historiador el mundo entero de la naturaleza? En otras palabras, ¿no son los procesos naturales procesos realmente históricos, y no es el ser de la naturaleza un ser histórico?

Desde los tiempos de Heráclito y Platón ha sido lugar común decir que las cosas naturales, no menos que las humanas, cambian sin cesar, y que el mundo entero de la naturaleza es un mundo de "proceso" o "devenir". Pero no es esto lo que se quiere, decir con la historicidad de las cosas, porque cambio e historia no son en manera alguna lo mismo. Según esta concepción hace tanto tiempo establecida, las formas específicas de las cosas naturales constituyen un repertorio inmutable de tipos fijos, y el proceso de la naturaleza es un proceso por el cual surgen a la existencia y vuelven a desaparecer ejemplos de estas formas (o casi-ejemplos de ellas, cosas que casi las encarnan). Ahora bien, en los asuntos humanos, como lo había demostrado ya claramente la investigación histórica en el siglo XVIII, no hay tal repertorio de formas fijas. Aquí, el proceso de devenir ya se reconocía en aquel tiempo como comprendiendo no solamente los ejemplos o cuasi-ejemplos de las formas, sino las formas mismas. La filosofía política de Platón y Aristóteles enseña, en efecto, que las ciudades-estado se transforman, pero la idea de la ciudad-estado permanece por siempre como la única forma social y política hacia cuya realización tiende el intelecto humano en lo que tiene de realmente inteligente. De acuerdo con las ideas modernas, la ciudad-estado es cosa tan transitoria como Mileto o Sibaris. No es un ideal eterno, era simplemente el ideal político de los antiguos griegos. Otras civilizaciones han tenido antes que ellos otros ideales políticos, y la historia humana muestra un cambio no solamente en los casos individuales en que se realizan totalmente o en parte estos ideales, sino en los ideales mismos. Ciertos tipos específicos de organización humana, la ciudad-estado, el sistema feudal, el gobierno representativo, la industria capitalista, son característicos de ciertas épocas históricas.

Al principio se imaginaba que esta transitoriedad de las formas específicas era peculiar de la vida humana. Cuando Hegel dijo que la naturaleza no tenía historia, quería decir que mientras las formas específicas de la organización humana cambian a medida que transcurre el tiempo, las formas de la organización natural no cambian. Concede que hay una distinción entre superiores e inferiores en las formas específicas de la naturaleza, y que las formas superiores son un desarrollo con base en las inferiores; pero este desarrollo es solamente lógico, no temporal, y

en el tiempo todos los "estratos" de la naturaleza existen simultáneamente.<sup>3</sup> Pero esta posición ante la naturaleza ha sido destruida por la doctrina de la evolución. La biología ha decidido que los organismos vivos no se dividen en especies cada una de las cuales es permanentemente distinta de las demás, sino que han desarrollado sus formas específicas actuales a través de un proceso de evolución en el tiempo. Y esta concepción no se limita al campo de la biología. Apareció al mismo tiempo en la geología, estando las dos aplicaciones estrechamente conectadas a través del estudio de los fósiles. Hoy día, incluso las estrellas se dividen en especies que pueden describirse como más viejas y más jóvenes; y las formas específicas de la materia, que ya no se conciben a la manera daltoniana, como elementos eternamente distintos a semejanza de las especies vivientes de la biología pre-darwiniana, se consideran como sujetas a un cambio semejante, de manera que la constitución química de nuestro mundo actual es sólo una fase de un proceso que viene de un pasado muy diferente y va a un futuro muy diferente.

Esta concepción evolucionaria de la naturaleza, cuyas implicaciones han sido desarrolladas de modo impresionante por filósofos como Bergson, Alexander y Whitehead, parecerían, a primera vista, haber abolido la diferencia entre proceso natural y proceso histórico, y haber reducido la naturaleza en historia. Y si fuese necesario un paso más en esa misma resolución, ese paso parecería darlo la doctrina de Whitehead de que aun el poseer sus atributos una cosa natural toma tiempo. De la misma manera como alegaba Aristóteles que un hombre no puede ser feliz en un instante puesto que la posesión de la felicidad requiere toda una vida, de la misma manera sostiene Whitehead que ser un átomo de hidrógeno requiere tiempo —el tiempo necesario para establecer el ritmo peculiar de movimientos que lo distingue de otros átomos— de manera que no existe tal cosa como "la naturaleza en un instante".

Sin duda, estas modernas perspectivas de la naturaleza "toman el tiempo muy en serio". Pero así como la historia no es lo mismo que cambio, así tampoco es lo mismo que "temporalidad", ya sea que esto signifique evolución o existencia que requiere tiempo. Tales perspectivas han estrechado, ciertamente, el abismo entre la naturaleza y la historia, abismo del que eran tan conscientes los pensadores de principios del siglo XIX, y han hecho imposible seguir estableciendo la distinción en la manera como la estableció Hegel; pero a fin de decidir si el abismo se ha cerrado verdaderamente y si la distinción se ha anulado, debemos volvernos hacia la concepción de la historia y ver si coincide en lo esencial con esta moderna concepción de la naturaleza.

<sup>3</sup> *Naturphilosophie: Einleitung. System der Philosophie*, § 249, Zusatz (Werke, ed. de Glockner, vol. IX, p. 59).

Si planteamos esta cuestión al historiador común y corriente, contestará con una negativa. Según él, toda la historia propiamente dicha es la historia de los asuntos humanos. Su técnica especial, al depender de la interpretación de documentos en que los seres humanos del pasado han expresado o delatado sus pensamientos, no puede aplicarse tal como está al estudio de los procesos naturales; y mientras más elabora esta técnica en sus detalles, más se aparta de la posibilidad de ser aplicable en tal sentido. Hay cierta analogía entre la interpretación que hace el arqueólogo de un emplazamiento estratificado y la interpretación que hace el geólogo de los horizontes rocosos y sus fósiles asociados; pero la diferencia no es menos clara que la semejanza. El empleo que hace el arqueólogo de sus reliquias estratificadas depende de que las conciba como artefactos que servían propósitos humanos y que, por lo tanto, expresan una manera particular en que los hombres han pensado acerca de su propia vida; y desde este punto de vista de paleontólogo, al disponer sus fósiles en una serie temporal, no trabaja como historiador, sino tan sólo como un hombre de ciencia que piensa en una manera que cuando mucho podemos describir como cuasi-histórica.

Los mantenedores de la doctrina que estamos analizando dirían que aquí hace el historiador una distinción arbitraria entre cosas que son realmente las mismas, y que su concepción de la historia es filosóficamente estrecha, restringida como está por el imperfecto desarrollo de su técnica, de modo muy semejante a como algunos historiadores han restringido equivocadamente el campo del pensamiento histórico a la historia de la política, debido a que su equipo era inadecuado para estudiar la historia del arte, de la ciencia o de la vida económica. Por tanto, hay que plantear la pregunta: ¿por qué los historiadores identifican habitualmente la historia con la historia de los asuntos humanos? A fin de responder a esta pregunta no basta considerar las características del método histórico tal como existe actualmente, porque el punto en cuestión es si, tal como existe, cubre todo el campo que le corresponde como propio. Debemos preguntar cuál es la naturaleza general de los problemas para cuya solución se ha urdido este método. Cuando lo hayamos hecho, se verá que el problema especial del historiador es distinto a los problemas propios a las ciencias naturales.

El historiador, al investigar cualquier acontecimiento del pasado, hace una distinción entre lo que podría llamarse el exterior y el interior de un acontecimiento. Por exterior del acontecimiento quiero decir todo lo que le pertenece y que se puede describir en términos de cuerpos y sus acontecimientos: el paso de César, acompañado de ciertos hombres, de cierto río llamado el Rubicón en determinada fecha, o el derramamiento de su sangre en el Senado en otra determinada fecha. Por interior del

acontecimiento quiero decir lo que de él sólo puede describirse en términos de pensamiento: el desafío por parte de César a la ley republicana, o el choque de política constitucional entre él y sus asesinos. El historiador no se queda jamás con uno de estos aspectos con exclusión del otro. Lo que investiga no son meros acontecimientos (por mero acontecimiento quiero decir uno que sólo tiene exterior y no interior), sino acciones, y una acción es la unidad del exterior y el interior de un acontecimiento. Le interesa el cruce del Rubicón sólo en lo que tiene de relativo con la ley republicana, y el derramamiento de la sangre de César sólo en su relación con un conflicto constitucional. Su trabajo puede comenzar descubriendo lo externo de un acontecimiento, pero no puede quedarse ahí. Tiene que recordar siempre que el acontecimiento fue una acción, y que su tarea principal es adentrarse en el pensamiento en esa acción, discernir el pensamiento del agente de la acción.

En el caso de la naturaleza, no se presenta esta distinción entre el exterior y el interior de un acontecimiento. Los acontecimientos de la naturaleza son meros acontecimientos, no los actos de agentes cuyo pensamiento se esfuerza por rastrear el hombre de ciencia. Es verdad que el hombre de ciencia, como el historiador, tiene que ir más allá del simple descubrimiento de acontecimientos; pero la dirección en que se mueve es muy diferente. En vez de concebir el acontecimiento como una acción, y de tratar de redescubrir el pensamiento del agente, penetrando del exterior del acontecimiento a su interior, el hombre de ciencia va más allá del acontecimiento, observa su relación con otros y, de esta suerte, lo reduce a una fórmula general o ley de la naturaleza. Para el hombre de ciencia la naturaleza es siempre y puramente un "fenómeno", no en el sentido de que sea imperfecto en su realidad, sino en el sentido de ser un espectáculo que se presenta a su observación inteligente; mientras que los acontecimientos de la historia nunca son meros fenómenos, nunca meros espectáculos para la contemplación, sino cosas que el historiador mira, pero no *los* mira, sino que mira *a través* de ellos, para discernir el pensamiento que contienen.

Al penetrar así en el interior de los acontecimientos y descubrir el pensamiento que expresan, el historiador hace algo que el hombre de ciencia no necesita ni puede hacer. De esta manera, la tarea del historiador es mucho más compleja que la del hombre de ciencia. En otro sentido es más sencilla: el historiador no necesita y no puede (so pena de dejar de ser historiador) emular al hombre de ciencia en la búsqueda de las causas o leyes de los acontecimientos. Para la ciencia, el acontecimiento se descubre percibiéndolo, y la búsqueda ulterior de su causa se lleva a cabo asignándolo a su clase y determinando la relación entre esa clase y otras. Para la historia, el objeto por descubrir no es

el mero acontecimiento sino el pensamiento que expresa. Descubrir ese pensamiento es ya comprenderlo. Después que el historiador ha comprobado los hechos, no hay proceso ulterior de investigación en sus causas. Cuando sabe lo que ha sucedido, sabe ya por qué ha sucedido.

Esto no significa que palabras como "causa" estén necesariamente fuera de lugar en lo que se refiere a la historia; significa solamente que en ella se las utiliza en sentido especial. Cuando un hombre de ciencia pregunta: "¿Por qué se puso color de rosa ese papel tornasol?" quiere decir "¿En qué clase de ocasiones se ponen color de rosa los papeles tornasol?" Cuando un historiador pregunta "¿Por qué apunhaló Bruto a César?" lo que quiere decir es "¿Qué pensaba Bruto que lo hizo decidirse a apunalar a César?" La causa del acontecimiento significa para él el pensamiento en la mente de la persona por cuya agencia se produjo el acontecimiento, y esto no es algo distinto del acontecimiento, es el interior del acontecimiento mismo.

Por tanto, los procesos de la naturaleza se pueden describir con toda propiedad como secuencias de meros acontecimientos, pero los de la historia no. No son procesos de meros acontecimientos sino procesos de acciones, que tienen un interior que consiste en procesos de pensamientos, y lo que el historiador busca es estos procesos de pensamiento. Toda historia es la historia del pensamiento.

Pero ¿cómo discierne el historiador los pensamientos que trata de descubrir? Sólo hay una manera de hacerlo: repensándolos en su propia mente. El historiador de la filosofía, al leer a Platón, lo que trata es de saber qué pensaba Platón al expresarse con ciertas palabras. La única manera de lograrlo es pensándolo por su cuenta. Esto es, de hecho, lo que queremos decir cuando hablamos de "comprender" las palabras. De esta manera es como el historiador de la política o de la guerra, al verse frente a un resumen de ciertas acciones ejecutadas por Julio César, trata de comprender estas acciones, es decir, de descubrir qué pensamientos tenía César en la mente que lo decidieron a ejecutarlas. Esto supone para el historiador representarse la situación en que se hallaba César, y pensar por sí mismo lo que César pensaba de la situación y las posibles maneras de enfrentarse a ella. La historia del pensamiento y, por lo tanto, toda historia, es la reactualización de pensamientos preteritos en la propia mente del historiador.

Esta reactualización sólo se cumple, en el caso de Platón y de César, respectivamente, en la medida en que el historiador hace gravitar sobre el problema todas las potencias de su propia mente y todos sus conocimientos de filosofía y de política. No se trata de una rendición pasiva al hecho de otra mente, es una labor de pensamiento activo y, por lo mismo, crítico. El historiador no se limita a revivir pensamientos pasados, los revive en

el contexto de su propio conocimiento y, por tanto, al revivirlos, los critica, forma sus propios juicios de valor, corrige los errores que pueda advertir en ellos. Esta crítica de los pensamientos cuya historia traza no es algo secundario a la tarea de trazar su historia. Es condición indispensable al conocimiento histórico mismo. Nada podría ser más erróneo acerca de la historia del pensamiento, que suponer que el historiador en cuanto tal se limita a comprobar "qué fue lo que fulano pensó", dejándole a otro la decisión de "si era verdad". Todo pensar es pensar crítico; por tanto, el pensamiento que revive pensamientos pasados los critica al revivirlos.

Ahora podremos ver con claridad por qué los historiadores suelen restringir el campo del conocimiento histórico a los asuntos humanos. Un proceso natural es un proceso de acontecimientos, un proceso histórico es un proceso de pensamientos. Al hombre se le considera como el único ser sujeto a procesos históricos, porque se considera al hombre como el único animal que piensa, o que piensa lo suficiente o con la suficiente claridad para hacer de sus acciones la expresión de sus pensamientos. La creencia de que el hombre es el único animal que piensa es sin duda una superstición; pero la creencia de que el hombre piensa más y más continua y eficazmente que cualquier otro animal, y que es el único animal cuya conducta está determinada en grado considerable por el pensamiento en vez de por los simples impulsos y apetitos, está probablemente lo bastante bien fundada como para justificar la posición habitual del historiador.

No ha de seguirse de ahí que todas las acciones humanas son materia de la historia; y a decir verdad los historiadores se han puesto de acuerdo en decir que no. Pero cuando se les pregunta como ha de hacerse la distinción entre acciones humanas históricas y no históricas, no saben bien a bien cómo replicar. Desde nuestro actual punto de vista podemos ofrecer una respuesta: en la medida en que la conducta del hombre está determinada por lo que puede denominarse su naturaleza animal, sus impulsos y apetitos, es una conducta no histórica; el proceso de esas actividades es un proceso natural. Así pues, el historiador no se interesa en el hecho de que los hombres comen, duermen y practican el amor y satisfacen así sus naturales apetitos; pero se interesa en las costumbres sociales que los hombres crean con el pensamiento a manera de marco dentro del cual hallan satisfacción estos apetitos según maneras sancionadas por la convención y la moral.

En suma, aunque la concepción de la evolución ha revolucionado nuestra idea de la naturaleza, al poner en el lugar de la vieja concepción de proceso natural, como cambio dentro de los límites de un sistema fijo de formas específicas, la nueva concepción de ese proceso en cuanto suponiendo un cambio en las for-

mas mismas, no ha identificado la idea de proceso natural con la de proceso histórico; y la moda, muy extendida hasta hace poco, de emplear la palabra "evolución" en un contexto histórico, y de hablar de la evolución de los parlamentos o lo que fuere, aunque natural para una época en que la ciencia o la naturaleza se consideraba como la verdadera forma de conocimiento, y cuando otras formas de conocimiento se sentían obligadas a asimilarse a ese modelo, a fin de justificar su existencia, fue el resultado de un pensamiento confuso y fuente de ulteriores confusiones.

Sólo hay una hipótesis de acuerdo con la cual podrían considerarse los procesos naturales como de carácter histórico: a saber, que estos procesos son en realidad procesos de acción determinada por un pensamiento que es su propio interior. Esto implicaría que los acontecimientos naturales son expresiones de pensamientos, sean los pensamientos de Dios o los de inteligencias finitas angélicas o demoniacas, o los de mentes semejantes a las nuestras que habitan los cuerpos orgánicos e inorgánicos de la naturaleza de la misma manera como las nuestras habitan nuestros cuerpos... Haciendo a un lado los vuelos de la fantasía metafísica, una hipótesis semejante sólo podría reclamar nuestra atención si se condujese a una mejor comprensión del mundo natural. Sin embargo, es verdad que el hombre de ciencia puede decir razonablemente de ella "*je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*", y el teólogo retrocedería ante cualquier sugerición de que la acción de Dios en el mundo natural se asemeja a la acción de una mente humana finita sujeta a las condiciones de la vida histórica. Y cuando menos es cierto que, hasta donde alcanza nuestro conocimiento científico e histórico, los procesos de acontecimientos que constituyen el mundo de la naturaleza son de especie totalmente distinta a los procesos de pensamiento que constituyen el mundo de la historia.

### III) *La historia como conocimiento de la mente*

La historia no es, pues, como se la ha descrito equivocadamente tantas veces, una narración de acontecimientos sucesivos o una relación de cambios. A diferencia del hombre de ciencia, el historiador no se ocupa con los acontecimientos en cuanto tales. Sólo le interesan aquellos que son la expresión exterior de pensamientos, y éstos le interesan solamente en cuanto expresan pensamientos. En el fondo sólo los pensamientos le preocupan; la expresión exterior de los acontecimientos le interesan solamente en la medida en que le revelan los pensamientos que persiguen.

En un sentido no dudo que estos pensamientos sean en sí mismos acontecimientos que se dan en el tiempo; pero como la única manera en que el historiador puede discernirlos es repen-

sándolos por sí mismo, hay otro sentido, y muy importante para el historiador, según el cual están completamente fuera del tiempo. Si el descubrimiento de Pitágoras respecto del cuadrado de la hipotenusa es un pensamiento que hoy podemos pensar por nuestra cuenta, un pensamiento que constituye una adición permanente al conocimiento matemático, el descubrimiento de Augusto de que podía injertar una monarquía en la constitución republicana de Roma, mediante el desarrollo de las implicaciones del *proconsulare imperium* y la *tribunicia potestas*, es igualmente un pensamiento que el estudiante de la historia romana puede pensar por sí mismo, una adición permanente a las ideas políticas. Si Whitehead tiene razón al llamar objeto eterno al triángulo rectángulo, la misma frase es aplicable a la constitución romana y la modificación que en ella operó Augusto. Esta es un objeto eterno porque el pensamiento histórico puede aprehenderla en cualquier momento; el tiempo no supone diferencia en este respecto, de la misma manera que en el caso del triángulo. La peculiaridad que la convierte en histórica no es el hecho de ocurrir en el tiempo, sino el hecho de que viene a ser conocida por nosotros porque repasamos el mismo pensamiento que creó la situación que investigamos, cambio por el cual llegamos a comprender esa situación.

El conocimiento histórico es el conocimiento de lo que la mente ha hecho en el pasado y, al mismo tiempo, es volver a hacerlo, es la perpetuación de actos pasados en el presente. Por tanto, su objeto no es un mero objeto, algo fuera de la mente que lo conoce; es una actividad del pensamiento que sólo se puede conocer en tanto que la mente que la conoce la revive y al hacerlo se conoce. Para el historiador, las actividades cuya historia cierto se conoce. Para el historiador, las actividades cuya historia no son espectáculos que se ofrecen a la mirada, sino experiencias que debe vivir a través de su propia mente; son actividades y las conoce sólo porque son también subjetivas, o actividades propiamente suyas.

Puede decirse, pues, que la investigación histórica revela al historiador las potencias de su propia mente, y como todo lo que puede conocer históricamente son pensamientos que puede repensar, por sí mismo, el hecho de llegar a conocerlos le demuestra que su mente es capaz (o por el mismo esfuerzo de estudiar, los se ha vuelto capaz) de pensar de esa manera. Y al contrario, siempre que encuentre ininteligibles ciertas cuestiones históricas, habrá descubierto una limitación de su propia mente; habrá descubierto que hay ciertas maneras en que no puede, o todavía no puede, o ya no puede, pensar. Ciertos historiadores, a veces generaciones enteras de historiadores, no encuentran en ciertos períodos de la historia nada inteligible y los califican de edades oscuras; pero tales frases nada nos dicen sobre esas edades, que nos dicen mucho sobre quiénes las escribieron, es decir, que

son incapaces de repensar los pensamientos que eran fundamentales para aquellos periodos. Se ha dicho que *die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, y es verdad, aunque en un sentido no se ha reconocido siempre. Es el historiador mismo quien se sienta en el banquillo de los acusados, y ahí revela su propia mente en el vigor y en la debilidad, en las virtudes y en los vicios.

Pero el pensamiento histórico no se ocupa solamente con el pasado remoto. Si mediante el pensar histórico es como repensamos y, por ende, descubrimos, el pensamiento de Hammurabi o de Solón, de la misma manera es como descubrimos el pensamiento de un amigo que nos escribe una carta, o de un extraño que cruza la calle. Y tampoco es necesario que el historiador sea una persona diferente al sujeto de su investigación. Sólo con el pensamiento histórico puedo descubrir lo que pensaba hace diez años, leyendo lo que entonces escribí, o lo que pensé hace cinco minutos, reflexionando en una acción que hice entonces y que me sorprendió cuando me di cuenta de lo que había hecho. En este sentido, todo conocimiento de la mente es histórico. La única manera como puedo conocer mi propia mente es ejecutando algún acto mental para considerar luego qué es ese acto que he ejecutado. Si deseo saber qué es lo que pienso sobre determinada cosa, trato de poner orden en mis ideas acerca de ella, escribiéndolas o de alguna otra manera y, después de disponerlas y formularlas así, puedo estudiar el resultado como si fuera un documento histórico y ver cuáles eran mis ideas en el momento de forjar esos pensamientos: si me siento insatisfecho de ellos, puedo volver a hacerlo. Si quiero saber qué poderes inexplorados posee mi mente, por ejemplo, si puedo escribir poesía, puedo hacer la prueba de escribirla: ¿ver si a mí y a otros nos parece auténtica. Si quiero saber si soy tan bueno como quisiera, o tan malo como me temo ser, tengo que examinar los actos que he llevado a cabo y comprender lo que realmente fueron: o bien voy y ejecuto otros actos y luego los examino. Todas estas inquisiciones son históricas. Proceden mediante el estudio de actos consumados, ideas que he pensado y expresado, actos que he hecho. Lo que acabo de empezar y estoy haciendo todavía, aún no puede juzgarse.

El mismo método histórico es el único por medio del cual puedo conocer la mente de otro, o la mente colectiva (cuquiera que sea el significado exacto de esta expresión) de una comunidad o una época. Estudiar la mente de la época victoriana o el espíritu político inglés es, simplemente, estudiar la historia del pensamiento victoriano o de la actividad política inglesa. Aquí volvemos a Locke y su "método histórico llano". La mente no sólo declara sino que también disfruta o posee su naturaleza, como mente en general y como esta clase particular de mente con estas particulares disposiciones y facultades, mediante pen-

samientos y acciones, cometiendo acciones individuales que expresan sus pensamientos individuales. Si el pensar histórico es presan la manera de detectar estos pensamientos tal como se expresan en estas acciones, parecería que la frase de Locke da en el clavo, y que el conocimiento histórico es el único conocimiento que la mente humana, puede tener de sí misma. La llamada ciencia de la naturaleza humana o de la mente humana se resuelve en historia.

Se pensará con toda seguridad (si los que piensan así han tenido la paciencia de seguirme hasta aquí) que al decir esto resposición ante la historia más de lo que ella puede dar. La falsa frecuencia y autoridad en los últimos años, especialmente en Inglaterra, que el mismo significado de la palabra se ha corrompido por la asimilación del proceso histórico al proceso natural. Contra todas las equivocaciones que reconocen este origen me siento obligado a protestar, aunque mi protesta sea en vano. Pero hay un sentido según el cual estaría de acuerdo en que la resolución de una ciencia de la mente en historia significa renunciar a lo que una ciencia de la mente pretende por lo común, pretensión falsa, según mi parecer. El científico de la mente, al creer en la verdad universal y, por consiguiente, inalterable, de sus conclusiones, piensa que la cuenta que da de la mente vale para todas las futuras etapas en la historia de ésta. Piensa que su ciencia muestra lo que la mente será siempre, no sólo lo que ha sido en el pasado y lo que es ahora. El historiador no tiene don de profecía y lo sabe; por consiguiente, el estudio histórico de la mente no puede ni predecir los futuros desarrollos del pensamiento humano ni legislar para ellos, excepto en la medida en que tienen que seguir avanzando —aunque no podemos decir en qué dirección— con el presente como punto de partida. No es el menor de los errores contenidos en la ciencia de la naturaleza humana su pretensión de establecer un marco al cual debe conformarse toda la historia futura, cerrar la puerta al futuro y atar la posteridad dentro de límites que se deben no a la naturaleza de las cosas (límites de esta especie son reales y se les acepta fácilmente) sino a las supuestas leyes de la mente misma.

Hay otro tipo de objeción que merece mayor consideración. Puede concederse que la mente es el objeto propio y único del conocimiento histórico, pero todavía puede alegarse que el conocimiento histórico no es la única manera en que se puede conocer la mente. Podría haber una distinción entre dos maneras de conocer la mente. El pensar histórico la estudia en cuanto accionando en ciertas maneras determinadas y en ciertas situaciones determinadas. ¿Acaso no podría haber otra manera de estudiar la mente, investigando sus características generales con abstracción de cualquier situación o acción particular? Si así fuera éste

sería un conocimiento científico de la mente opuesto al histórico; no historia, sino ciencia mental, psicología, o la filosofía de la mente.

Si hay que distinguir entre esta ciencia de la mente y la historia, ¿cómo ha de concebirse la relación entre las dos? Me parece que hay dos aspectos alternativos de esta relación.

Una manera de concebirla sería distinguir entre lo que la mente es y lo que hace, y confiar el estudio de lo que hace, de sus acciones particulares, a la historia, y reservar el estudio de lo que es a la ciencia mental. Para emplear una distinción familiar, sus funciones dependen de su estructura, y detrás de sus funciones o actividades particulares, tal como se revelan en la historia, hay una estructura que determina estas funciones, estructura que debe estudiarse, no la historia sino alguna otra especie de pensamiento.

Sin embargo, esta concepción es muy confusa. En el caso de una máquina distinguimos entre la estructura y la función, y esto podemos hacerlo sólo porque la máquina nos es igualmente perceptible en movimiento y en reposo y, por lo tanto, podemos estudiarla indiferentemente en cualquiera de los dos estados. Pero todo estudio de la mente es un estudio de sus actividades; si tratamos de pensar en una mente en absoluto reposo, nos vemos obligados a admitir que si existiera (lo cual es más que dudoso) cuando menos seríamos incapaces de estudiarla. Los psicólogos hablan de mecanismos mentales; pero no se refieren a estructuras sino a funciones. No profesan tener la habilidad de observar estos llamados mecanismos cuando no están funcionando. Y si examinamos más de cerca la distinción original advertiremos que no quiere decir exactamente lo que parece querer decir. En el caso de una máquina, lo que denominamos función es, en realidad, sólo una parte del funcionamiento total de la máquina y que sirve a los propósitos de su fabricante o usuario. Las bicicletas no se hacen con el fin de que haya bicicleta. Relativamente a ese propósito, una bicicleta funciona sólo cuando alguien la monta. Pero una bicicleta en reposo en un garaje no cesa de funcionar: sus partes no están inactivas, se mantienen en un orden particular, y lo que denominamos posición de su estructura no es otra cosa que esta función de mantenerse armada de esa manera. En este sentido, todo lo que se llame estructura es, en realidad, una manera de funcionar. En cualquier otro sentido la mente no tiene función ninguna; para sí o para cualquiera otro, carece de todo valor excepto para ser mente, para ejecutar esas actividades que la constituyen en mente. En atención a lo cual, Hume tenía razón al sostener que no hay tal cosa como una "sustancia espiritual", nada que la

mente sea, en cuanto distinto de ella y como fundamento de todo lo que hace.

Esta idea de una ciencia mental sería, para emplear la famosa distinción de Comte, "metafísica", pues dependería de la concepción de una sustancia oculta como base de los hechos de la actividad histórica; la idea alternativa sería "positiva", pues dependería de la concepción de similitudes o uniformidades entre esos mismos hechos. De acuerdo con esta idea, la tarea de la ciencia de la mente sería descubrir tipos o patrones de actividad, repetidos una y otra vez en la historia misma.

La posibilidad de semejante ciencia está fuera de toda duda. Pero hay que hacer dos observaciones con respecto a ella.

Primera observación: cualquier estimación del valor de semejante ciencia, basada en la analogía con la ciencia natural, sería enteramente engañosa. El valor de la generalización en la ciencia natural depende del hecho de que los datos de la física los proporciona la percepción, y percibir no es comprender. En consecuencia, la materia prima de la ciencia natural son "meros particulares", observados pero no comprendidos, y, tomados en su particularidad percibida, ininteligibles. Por tanto, supone un verdadero progreso en el conocimiento descubrir algo inteligible en las relaciones entre tipos generales de ellos. Lo que ellos son en sí mismos, como los hombres de ciencia nos recuerdan infatigablemente, permanece incógnito; pero al menos podemos saber algo de los patrones de hechos donde encajan.

Una ciencia que generaliza a partir de hechos históricos se halla en posición muy diferente. Aquí los hechos, a fin de que sirvan como datos, primero tienen que ser conocidos históricamente; y el conocimiento histórico no es percepción, sino un cernir el pensamiento que constituye el interior del acontecimiento. Cuando el historiador se halla listo para entregar ese hecho al científico de la mente, a manera de dato para una generalización, ya lo ha comprendido, de esta manera, desde adentro. Si no lo ha comprendido, se estará utilizando el hecho como dato para la generalización antes de que se le haya "comprobado" debidamente. Pero si lo ha comprendido, nada de valor le queda por hacer a la generalización. Si, mediante el pensar histórico, comprendemos ya cómo y por qué estableció Napoleón su ascendiente en la Francia revolucionaria, nada añade a nuestra comprensión de ese proceso la afirmación (por verdadera que sea) de que en otras partes han ocurrido cosas semejantes. Tales afirmaciones son valiosas sólo cuando no puede comprenderse el hecho particular por sí solo.

Así pues, la idea de que tal ciencia es valiosa depende de una suposición tácita y falsa de que los "datos históricos", los "fenómenos de la conciencia", o cualquiera otra cosa semejante que le sirva de base, simplemente se perciben y no se les conoce

históricamente. Pensar que sólo puede percibirseles, es pensarlos no como mente sino como naturaleza. En consecuencia, las ciencias de este tipo tienden sistemáticamente a desmentalizar la mente y convertirla en naturaleza. Un ejemplo moderno es la pseudo-historia de Spengler, donde los hechos históricos individuales que denomina "culturas" se conciben francamente como productos naturales que crecen y perecen "con la misma soberbia falta de designio que las flores del campo", otros ejemplos lo constituyen las muchas teorías psicológicas, ahora de moda, que conciben virtudes y vicios, conocimiento e ilusión, de la misma manera.

Segunda observación: si preguntamos hasta qué punto son buenas las generalizaciones de una ciencia semejante, veremos que carece de base su pretensión de trascender la esfera de la historia. No hay duda de que ciertos tipos de conducta se repiten, en tanto que mentes de la misma especie se hallen colocadas en el mismo tipo de situaciones. Los patrones de conducta característicos de un barón feudal fueron sin duda constantes mientras hubo barones feudales dentro de una sociedad feudal. Pero se buscarán en vano (excepto si los busca un investigador que se contente con las analogías más flojas y caprichosas) en un mundo cuya estructura sea de otra clase. Para que los patrones de conducta sean constantes, tiene que existir un orden social que produzca recurrentemente situaciones de cierta clase. Pero los órdenes sociales son hechos históricos y están sujetos a cambios inevitables, rápidos o lentos. Sin duda una ciencia positiva de la mente podrá establecer uniformidades y recurrencias, pero nada puede garantizarle que las leyes que establece valen para otro período histórico que no sea éste de donde se sacan los hechos de tal ciencia, la cual (como se nos ha enseñado últimamente con respecto a lo que se denomina economía clásica) no puede hacer más que describir de manera general ciertas características de la época histórica sobre la cual está erigida. Si intenta superar esta limitación recurriendo a un campo más amplio, apoyándose en la historia antigua, en la antropología moderna, etc., en busca de una más amplia base de hechos, ni aun así llegará a ser más que una descripción generalizada de ciertas fases en la historia humana. Jamás llegará a ser una ciencia no histórica de la mente.

En consecuencia, considerar una tal ciencia de la mente como elevándose por encima de la esfera de la historia y estableciendo las leyes permanentes e inmutables de la naturaleza humana, sólo es posible a una persona que crea que las condiciones transitorias de cierta época histórica son las condiciones permanentes de la vida humana. Para los hombres del siglo XVIII fue fácil cometer esta equivocación, debido a lo corto de su perspectiva histórica, y a que su conocimiento de otras culturas diferentes de la suya era tan limitado, que podían identificar alegremente

los hábitos intelectuales de un europeo occidental de su tiempo, con las facultades intelectuales concedidas por Dios a Adán y toda su prole. Hume, en su disertación sobre la naturaleza humana, nunca trató de ir más allá de la observación de que, en punto a hechos, "nosotros" pensamos de cierta manera, y dejó sin discutir la cuestión de lo que quería decir con la palabra "nosotros". El mismo Kant, en su intento por sobrepasar la "cuestión de hecho" y resolver la "cuestión de derecho", sólo llegó a demostrar que tenemos que pensar de esta manera si hemos de poseer la clase de ciencia que poseemos actualmente. Cuando pregunta cómo es posible la experiencia, por experiencia quiere decir la clase de experiencia que disfrutaban los hombres de su propia época y civilización. Claro que no se daba cuenta de ello. Nadie en su tiempo había trabajado lo suficiente la historia del pensamiento para saber que, tanto la ciencia como la experiencia de un europeo del siglo XVIII, eran hechos históricos sumamente peculiares, muy diferentes a las de otros pueblos y de otras épocas. Ni tampoco se había caído en la cuenta de que, aun aparte del testimonio de la historia, los hombres tienen que haber pensado en maneras muy diferentes cuando apenas habían emergido del simio. La idea de una ciencia de la naturaleza humana, tal como la acariciaba el siglo XVIII, perteneció a una época en que todavía se creía que la especie humana, como todas las otras, era una creación especial con características inalterables.

La falacia inherente a la idea misma de una ciencia de la naturaleza humana, no se despeja señalando que la naturaleza humana, como toda especie de naturaleza, tiene que concebirse como sujeta a la evolución, de acuerdo con los principios del pensamiento moderno. A decir verdad, semejante modificación de la idea no hace más que desembocar en peores consecuencias. Después de todo, la evolución es un proceso natural, un proceso de cambio, y como tal anula una forma específica al crear otra. Los trilobites de la época siluriana pueden ser los ancestros de los mamíferos actuales; pero un ser humano no es una especie de cucaracha. En un proceso natural el pasado es un pasado superado y muerto. Supongamos ahora que el proceso histórico del pensamiento humano fuese un proceso evolutivo en este sentido. Se seguiría de ahí que las maneras de pensar, características de cualquier período histórico dado, son maneras de acuerdo con las cuales tenía que pensar la gente entonces, pero de acuerdo con las cuales otras gentes, vaciadas en tiempos distintos, en otro molde mental, no pueden pensar. Si así fuera el caso no existiría la verdad; según la inferencia correctamente trazada por Herbert Spencer, lo que tomamos por conocimiento no pasa de ser lo que está en boga en el conocimiento actual, que no es verdadero sino, cuando mucho, útil para nuestra lucha por la exis-

tencia. El mismo aspecto evolucionario de la historia del pensamiento está implícito en Santayana, cuando acusa a la historia de fomentar "la ilustada ilusión de vivir de nuevo la vida de los muertos", ocupación digna sólo de "mentes que fundamentalmente carecen de lealtades, o que son incapaces de conocerse a sí mismas", de personas interesadas no en "el redescubrimiento de una esencia anteriormente discernida o apreciada, sino sólo en que hubo gente que en otro tiempo jugó con tal idea".<sup>4</sup>

La falacia común a todos estos puntos de vista es la confusión entre un proceso natural, en el cual muere el pasado al remplazarlo el presente, y un proceso histórico, en el cual el pasado, en tanto que históricamente conocido, sobrevive en el presente. Oswald Spengler, que siente vivamente la diferencia entre las matemáticas modernas y las de los griegos, y sabiendo que cada una de ellas es una función de su propia época histórica, alega correctamente, a partir de esta falsa identificación del proceso histórico con el natural, que para nosotros las matemáticas griegas no sólo deben ser extrañas sino ininteligibles. Pero lo cierto es que no sólo comprendemos fácilmente las matemáticas griegas sino que son el fundamento de las nuestras. No se trata del pasado muerto de un pensamiento matemático alguna vez abrigado por personas cuyos nombres y fechas podemos dar, se trata del pasado vivo de nuestras investigaciones matemáticas actuales, un pasado que, mientras sintamos algún interés por las matemáticas, disfrutamos todavía como posesión real. Debido a que el pasado histórico, a diferencia del pasado natural, es un pasado vivo mantenido en vida por el acto mismo de pensamiento histórico, el cambio histórico de una manera de pensar a otra no supone la muerte de la primera, sino su supervivencia integrada en un nuevo contexto que supone el desarrollo y la crítica de sus propias ideas. Santayana, como tantos otros, primero identifica equivocadamente el proceso histórico con el natural, y luego culpa a la historia por ser lo que él falsamente cree que es. La teoría de Spenser de la evolución de las ideas humanas encarna en el mismo error en su forma más ruda.

Se ha definido al hombre como animal capaz de aprovechar por la experiencia de otros. Esto sería totalmente falso en lo que toca a su vida corporal: no se nutre porque otro haya comido, ni descansa porque otro haya dormido. Pero sí es cierto en lo concerniente a su vida mental; y la manera como se realiza este provecho es por medio del conocimiento histórico. El conjunto del pensamiento o de la actividad mental humana es una posesión comunitaria, y casi todas las operaciones que ejecutan nuestras mentes son operaciones que aprendimos de otros que ya las han ejecutado. Como la mente es lo que hace, y la naturaleza hu-

mana (si esa denominación designa algo real) no pasa de ser un nombre para las actividades humanas, este adquirir la habilidad para hacer determinadas operaciones equivale a adquirir una naturaleza humana determinada. De esta suerte, el proceso histórico es un proceso en que el hombre se crea este o aquel tipo de naturaleza humana al re-crear en su propio pensamiento el pasado del cual es heredero.

Esta herencia no se transmite por ningún proceso natural. Para poseerla, tiene que captarla la mente que sea capaz, y el conocimiento histórico es la manera como cobramos posesión de ella. No se da, primero, una clase especial de proceso, el proceso histórico, y después una manera especial de conocerlo, a saber, el pensar histórico. El proceso histórico es en sí un proceso de pensamiento y existe sólo en tanto que las mentes que forman parte de él se saben partes de él. Mediante el pensar histórico, la mente cuyo auto-conocimiento es historia no sólo descubre dentro de sí esas capacidades cuya posesión le revela el pensamiento histórico, sino que hace pasar esas capacidades de un estado latente a otro actual, les da existencia efectiva.

En consecuencia, sería sofístico argüir que, como el proceso histórico es un proceso de pensamiento, tiene que haber pensamiento ya presente, como su presuposición, en su principio, y que una explicación de lo que ese pensamiento es originalmente y en sí mismo tiene que ser una explicación no histórica. La historia no presupone la mente; es la vida misma de la mente, la cual no es mente excepto en tanto vive el proceso histórico y se conoce como viviendo de esa manera.

La idea de que el hombre, aparte de su vida histórica, auto-consciente, difiere del resto de la creación por ser un animal racional, es pura superstición. Los seres humanos sólo son racionales por momentos, espasmódicamente. En calidad, así como en cantidad, su racionalidad es cuestión de grado: algunos son racionales con mayor frecuencia que otros, algunos lo son de modo más intenso. Pero lo cierto es que no puede negarse a otros animales, además del hombre, una racionalidad trémula e incierta. Sus mentes pueden ser inferiores en alcance y potencia a las de los salvajes más atrasados; pero según esas mismas normas los salvajes más atrasados son inferiores a los hombres civilizados, y aquellos que llamamos civilizados apenas si difieren menos entre sí. Aun entre animales no humanos encontramos rudimentos de vida histórica. Por ejemplo, entre los gatos, que no se lavan por instinto sino que los enseñan sus madres. Tales rudimentos de educación no son algo que difiera esencialmente de una cultura histórica.

También la historicidad es cuestión de grado. La historicidad de sociedades muy primitivas no es fácilmente distinguible de la vida meramente instintiva de sociedades en que la racio-

<sup>4</sup> *Los reinos del ser*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 79.

alidad se halla en un punto lejano. Cuando las ocasiones en que se piensa, y la clase de cosas sobre las cuales se piensa, se vuelven más frecuentes y más esenciales para la vida de la sociedad, la herencia histórica de pensamiento, preservada por el conocimiento histórico de lo que se ha pensado antes, se vuelve más considerable y con su desarrollo empieza el desarrollo de una vida específicamente racional.

Por tanto, el pensamiento no es la presuposición de un proceso histórico que sea a su vez la presuposición del conocimiento histórico. El pensamiento existe sólo en el proceso histórico, el proceso de los pensamientos; y este proceso es tan sólo en la medida en que se conoce como proceso de pensamientos. El autoconocimiento de la razón no es un accidente; pertenece a su esencia. Por eso el conocimiento histórico no es un lujo, o la pura diversión de una mente que reposa de ocupaciones más urgentes, sino un deber primario cuya satisfacción es esencial para el mantenimiento, no sólo de cualquier forma o tipo particular de razón, sino de la razón misma.

#### IV) Conclusiones

Sólo nos resta sacar unas cuantas conclusiones de la tesis que he tratado de sostener.

Primera conclusión: respecto a la historia misma. Los métodos de la moderna investigación histórica se han desarrollado a la sombra de su hermana mayor, el método de las ciencias naturales; en algunos aspectos ayudados por su ejemplo, en otros estorbados. A lo largo de este ensayo ha sido necesario luchar a brazo partido con lo que podría llamarse concepción positivista, o mejor dicho malentendido positivista, de la historia como el estudio de acontecimientos sucesivos que yacen en un pasado muerto, acontecimientos que habría que comprender de la misma manera como el hombre de ciencia comprende acontecimientos naturales, clasificándolos y estableciendo relaciones entre las clases así definidas. Este error no sólo es endémico en el pensamiento moderno filosófico sobre la historia, sino que es también un peligro constante para el pensar histórico mismo. Mientras los historiadores cedan a él descuidarán la tarea que les es propia, penetrar en el pensamiento de los agentes cuyos actos estudian, y se contentarán con determinar lo exterior de esos actos, lo que en esos actos puede estudiarse estadísticamente. La investigación estadística es para el historiador un buen sirviente pero un mal amo. De nada le aprovecha hacer generalizaciones estadísticas a menos que con ellas pueda descubrir el pensamiento que hay tras los hechos acerca de los cuales generaliza. En el día de hoy, el pensar histórico está desenredándose casi en todas partes de las marañas de la falacia positivista y reconociendo que la

historia no es en sí misma más que la re-creación del pensamiento pasado en la mente del historiador; pero todavía queda mucho por hacer si han de recogerse los frutos maduros de este reconocimiento. Aún circulan toda clase de falacias históricas, debidas a la confusión entre proceso histórico y proceso natural. No sólo las más groseras falacias que consisten en considerar los hechos históricos de cultura y tradición como funciones de hechos biológicos como raza y *pedigree*; sino falacias más sutiles que afectan los métodos de investigación y la organización de la investigación histórica, y que serían prolijas de enumerar aquí. Y hasta que se hayan eliminado estas falacias no podremos ver hasta qué punto el pensamiento histórico, al alcanzar por fin su forma y estatura propias, podrá cumplir sus viejas pretensiones en pro de la ciencia de la naturaleza humana.

Segunda conclusión: respecto a los pasados intentos por construir tal ciencia.

Ha existido siempre la tendencia a considerar erróneamente la función positiva, total o parcial, de las llamadas ciencias de la mente humana (me refiero a estudios tales como los contenidos en la teoría del conocimiento, de la moral, de la política, de la economía, etc.). Idealmente, su finalidad es servir como explicación de una materia inmutable, la mente del hombre tal como ha sido y será siempre. Poca familiaridad con ellas se necesita para advertir que no hay tal, que no son sino inventarios de la riqueza alcanzada por la mente humana en cierta etapa de su historia. La *República* de Platón es una exposición, no del ideal inmutable de la vida política, sino del ideal griego tal como Platón lo recibió y reinterpretó. La *Ética* de Aristóteles no describe una moralidad eterna, sino la moralidad del caballero griego. El *Leviatán* de Hobbes expone las ideas políticas del absolutismo del siglo XVII en su forma inglesa. La teoría ética de Kant expresa las convicciones morales del pietismo alemán; su *Crítica de la razón pura* analiza las concepciones y principios de la ciencia newtoniana, en su relación con los problemas filosóficos del día. Estas limitaciones se toman frecuentemente como defectos, como si un pensador más profundo que Platón hubiera podido evadirse de la atmósfera de la política griega, o como si Aristóteles debiera haber anticipado las concepciones morales de la cristiandad o del mundo moderno. Lejos de ser un defecto, estas limitaciones son un mérito; se las ve con mayor claridad en las obras de calidad más elevada. La razón es que en esas obras los autores están haciendo de la mejor manera posible la sola cosa que puede hacerse cuando se lleva a cabo un intento por construir una ciencia de la mente humana. Lo que hacen es exponer la posición alcanzada por la mente humana en su desarrollo histórico hasta la época de esos pensadores.

Cuando tratan de justificar esa posición, todo lo que pueden

hacer es mostrarla como lógica, como un todo coherente de ideas. Si al darse cuenta de que tal justificación es un círculo vicioso, tratan de hacer depender ese todo de algo fuera de él, fracasan, como en verdad tienen que hacerlo; porque como el presente incluye en sí mismo su propio pasado, la verdadera base sobre la cual descansa todo, es decir, el pasado del cual ha surgido, no está fuera de él sino que está incluida en su interior.

Si estos sistemas siguen siendo valiosos para la posteridad, no es a pesar de su carácter estrictamente histórico sino a causa de él. Para nosotros, las ideas expresadas en esos sistemas son ideas que pertenecen al pasado; pero no es un pasado muerto; al comprenderlo históricamente lo incorporamos en nuestro pensamiento actual, y al desarrollarlo y criticarlo nos capacitamos para utilizar esa herencia en provecho de nuestro propio adelanto.

Pero un simple inventario de las posesiones intelectuales que tenemos en este momento, no nos dice jamás qué derecho nos asiste para disfrutarlas. Para hacerlo así sólo hay un camino: analizarlas en vez de describirlas, y mostrar cómo se las ha construido dentro del desarrollo histórico del pensamiento. Por ejemplo, lo que Kant quería hacer cuando se propuso justificar nuestro empleo de una categoría como *causación*, puede hacerse en cierto sentido; pero no de acuerdo con el método de Kant, que se limita a esgrimir un argumento cerrado, donde prueba que tal categoría puede emplearse y tiene que emplearse si hemos de tener ciencia newtoniana; en cambio, puede hacerse investigando en la historia del pensamiento científico. Todo lo que Kant pudo demostrar es que los científicos del siglo XVIII pensaban en términos de esa categoría; la pregunta de por qué pensaban así puede contestarse investigando la historia de la idea de *causación*. Si se necesita algo más, si se necesita una prueba de que la idea es verdadera, de que la gente tiene razón al pensar así, entonces se está exigiendo algo que según la naturaleza de las cosas no podrá satisfacerse jamás. ¿Cómo podremos satisfacerlos nunca de que los principios de acuerdo con los cuales pensamos son verdaderos, como no sea pensando según esos principios y viendo si a medida que trabajamos emergen críticas incontrovertibles de ellos? Criticar las concepciones de la ciencia es la labor de la ciencia misma, a medida que avanza; exigir que la teoría del conocimiento anticipe tal crítica es exigir que esa teoría anticipe la historia del pensamiento.

Finalmente, tenemos la cuestión de qué función puede asignarse a la ciencia de la psicología. A primera vista su posición parece equívoca. Por una parte, pretende ser una ciencia de la mente; pero si es así, su aparato de método científico es simplemente el fruto de una falsa analogía y tiene que pasar a la historia y, como tal, desaparecer. Y, ciertamente, esto es lo que debiera ocurrir en tanto que la psicología pretende manejar las

funciones de la razón misma. Hablar de la psicología del razonar, o de la psicología del yo moral (para citar los títulos de dos libros muy conocidos), es abusar de las palabras y confundir las cuestiones, adscribiendo a una ciencia cuasi-naturalista una materia cuyo ser y desarrollo no son naturales sino históricos. Pero si la psicología evita este peligro y renuncia a interferir con lo que es propiamente materia de la historia, se halla en riesgo de caer en una pura ciencia de la naturaleza y convertirse en una simple rama de la fisiología que trate de movimientos musculares y nerviosos.

Pero existe una tercera alternativa. Al darse cuenta de su propia racionalidad, la mente se da cuenta también de la presencia en ella misma de elementos que no son racionales. Estos elementos no son cuerpo, son mente; pero no mente racional o pensamiento. Para emplear una vieja distinción, son psique o alma en cuanto distintos del espíritu. Estos elementos irracionales son la materia de la psicología. Son las fuerzas y actividades ciegas que llevamos dentro, que forman parte de la vida humana tal como ésta se experimenta a sí misma conscientemente, pero que no son parte del proceso histórico: sensación en cuanto distinta del pensamiento, sentimientos en cuanto distintos de las concepciones, apetito en cuanto distinto de la voluntad. La importancia que tienen para nosotros consiste en el hecho de que forman el medio ambiente inmediato en que vive nuestra razón, así como nuestro organismo fisiológico es el medio ambiente inmediato en que viven ellos. Son la base de nuestra vida racional, aunque no forman parte de ella. Nuestra razón los descubre, pero al estudiarlos no está estudiándose a sí misma. Al aprender a conocerlos, descubre cómo puede ayudarlos a vivir saludables, de manera que puedan alimentarla y sustentarla mientras ella prosigue la tarea que les es propia, la creación auto-consciente de su propia vida histórica.

## § 2. LA IMAGINACIÓN HISTÓRICA

Entre las tareas que la filosofía puede emprender legítimamente se halla una inquisición en la naturaleza del pensar histórico, y en este momento [1935] me parece que hay razones para pensar que tal inquisición no sólo es legítima sino necesaria. Porque hay un sentido según el cual, en periodos particulares de la historia, ciertos problemas filosóficos están, por así decirlo, de temporada, y reclaman la atención especial del filósofo que ansía ser útil a su época. Por una parte, los problemas de la filosofía son inmutables; por otra, varían de época en época, de acuerdo con las características de la vida humana y el pensamiento en un momento determinado; y en los mejores filósofos

de cada época se hallan tan entrelazadas esas dos partes que los problemas permanentes aparecen *sub specie saeculi* y los problemas especiales de la época *sub specie aeternitatis*. Siempre que el pensamiento humano se ha visto dominado por algún interés especial, la filosofía más fructífera de la época ha reflejado ese dominio; no pasivamente, por mera sumisión a su influencia, sino activamente, haciendo un intento especial por comprenderlo y colocarlo en el foco de la investigación filosófica.

En la Edad Media la teología era el interés que serviría de esta manera para enfocar la especulación filosófica. En el siglo XVII era la física. Hoy día, cuando fechamos convencionalmente los principios de la filosofía moderna en el siglo XVII, creo yo que queremos decir que todavía... a domina el interés científico que por entonces empezó a señorea... la vida humana. Pero si comparamos la mente del siglo XVII, en su orientación general, con la de hoy, contraponiendo los temas que aparecen en su literatura, no podemos menos de tropezar con una importante diferencia. Desde la época de Descartes, y aun desde la de Kant, la humanidad ha adquirido un nuevo hábito de pensar históricamente. Con esto no quiero decir que no hubiese historiadores dignos del título hasta hace siglo y medio. Sería falso. Ni aun quiero decir que desde entonces ha aumentado enormemente la masa del conocimiento histórico y la producción de libros sobre historia; eso sería verdadero pero relativamente sin importancia. Lo que quiero decir es que durante este tiempo el pensamiento histórico ha forjado una técnica propia, de carácter no menos definido y resueltos no menos seguros que los de su hermana mayor, la técnica de la ciencia natural; y que al entrar así en el *sichere Gang einer Wissenschaft*, ha tomado un sitio en la vida humana desde donde su influjo ha permeado y, hasta cierto punto, transformado todos los departamentos del pensamiento y la acción.

Entre otros, ha influido enormemente en la filosofía; pero en conjunto, la actitud de la filosofía para con su influencia ha sido más pasiva que activa. Algunos filósofos se inclinan a darle la bienvenida; otros a resentirla; relativamente pocos han pensado filosóficamente sobre ella. Se han dado intentos, especialmente en Alemania e Italia, por responder a las preguntas: ¿Qué es el pensamiento histórico? ¿Qué luz arroja sobre los problemas tradicionales de la filosofía?, y al responder a estas preguntas se quiso hacer por la conciencia histórica de hoy lo que la analítica trascendental de Kant hizo por la conciencia científica del siglo XVIII. Pero por lo común, y especialmente en Inglaterra, lo habitual ha sido ignorar tales cuestiones, y discutir los problemas del conocimiento en aparente indiferencia de que exista cosa alguna como la historia. Es posible defender esta costumbre, claro está. Puede discutirse que la historia no es conocimiento, sino sólo opinión, y que es indigna del estudio filosófico. O puede alegarse

que, en cuanto conocimiento, sus problemas son los del conocimiento en general y no requiere tratamiento especial. Por lo que a mí respecta, no puedo aceptar ninguna de estas dos defensas. Si la historia es opinión ¿por qué habría de ignorarla la filosofía sobre tal base? Si es conocimiento ¿por qué no habrían de estudiar sus métodos los filósofos con la misma atención que conceden a los muy diferentes métodos de la ciencia? Y cuando leo las obras incluso de los más grandes filósofos ingleses contemporáneos y recientes, admirándolos profundamente y aprendiendo de ellos más de lo que espero ser capaz de reconocer, me encuentro acosado por el pensamiento de que sus soluciones al problema del conocimiento —basados, como parecen estarlo, en el estudio de la percepción y el pensamiento científico— no sólo ignoran el pensar histórico sino que son en verdad incongruentes con el hecho de que existe tal cosa.

Sin duda alguna, el pensamiento histórico es en un sentido semejante a la percepción. Cada uno de ellos tiene como objeto propio algo individual. Lo que percibo es este cuarto, esta mesa, este papel. Lo que el historiador piensa es acerca de Isabel de Inglaterra o de Marlborough, o de la guerra del Peloponeso o de la política de los Reyes Católicos. Pero lo que percibimos es siempre el esto, el aquí, el ahora. Aun cuando oímos una explosión distante o vemos una conflagración estelar mucho tiempo después de que ha ocurrido, hay un momento en que es perceptible aquí y ahora, en que es esta explosión, esta nueva estrella. El pensamiento histórico lo es de algo que nunca puede ser un esto, porque nunca está aquí y ahora. Sus objetos son acontecimientos que han dejado de ocurrir y condiciones que ya no existen. Sólo cuando ya no son perceptibles se convierten en objetos del pensamiento histórico. De ahí que hagan imposible la historia todas las teorías del conocimiento que conciben el conocimiento histórico como una transacción o relación entre un sujeto y un objeto que coexisten en lo real, y que se confrontan o enfrentan mutuamente, teorías que rompan la correlación como esencia del conocimiento.

Hay otra manera en que la historia se asemeja a la ciencia: tanto en una como en otra el conocimiento es inferencial o razonado. Pero, mientras que la ciencia vive en un mundo de universales abstractos, que en un sentido están en todas partes y en otro no están en ninguna, en un sentido en todos los tiempos y en otro en ninguno, las cosas acerca de las cuales razona el historiador no son abstractas sino concretas, no universales sino individuales, no indiferentes al espacio y al tiempo sino que tienen un cuándo y un dónde propios, aunque el dónde no es necesario que sea aquí y el cuándo no pueda ser ahora. Por lo antes dicho, no es posible encajar la historia en teorías de acuerdo con las cuales el objeto del conocimiento es abstracto e inmu-

table, una entidad lógica ante la cual la mente puede adoptar varias actitudes.

Tampoco es posible definir el conocimiento combinando teorías de estos dos tipos. La filosofía actual abunda en semejantes combinaciones. Conocimiento por contacto directo y conocimiento por descripción; objetos eternos y las situaciones transitorias de las cuales son ingrediente; reino de la esencia y reino de la materia; en estas y otras dicotomías semejantes (como en las viejas dicotomías de cuestiones de hecho y relaciones entre ideas, o de verdades de hecho y verdades de razón) se toman en cuenta tanto las peculiaridades de una percepción que capta el aquí y el ahora, como las del pensamiento abstracto que aprehende el dondequiera y el siempre, la *αἰθρία* y la *νόησις* de la tradición filosófica. Pero así como la historia no es ni *αἰθρία* ni *νόησις*, tampoco es una combinación de las dos. Es una tercera cosa que tiene algunas de las características de una y otra, pero que las combina de manera imposible a ninguna de las dos. La historia no es parcialmente contacto directo con situaciones transitorias y en parte conocimiento razonado de entidades abstractas. Es absolutamente un conocimiento razonado de lo que es transitorio y concreto.

Mi propósito es hacer aquí una breve exposición de esta tercera cosa que es la historia, y empezaré por exponer lo que podría denominarse la teoría que de ella tiene el sentido, la teoría que la mayor parte de la gente cree, o se imagina creer, cuando empiezan a pensar en el problema.

Según esta teoría, las cosas esenciales en la historia son la memoria y la autoridad. Si un acontecimiento o estado de cosas ha de conocerse históricamente, primero que nada tiene uno que ponerse en contacto con él; luego tiene que recordarlo, después tiene que exponer sus recuerdos de él en términos inteligibles para otro y, finalmente, ese otro tiene que aceptar lo expuesto como verdadero. De esta suerte, la historia es el crear a alguien cuando afirma que recuerda algo. El creyente es el historiador; la persona creída se llama su autoridad.

Esta doctrina implica que la verdad histórica, en lo que tiene de accesible al historiador, es accesible para él sólo porque existe prefabricada en las declaraciones preconfecionadas de sus autoridades. Estas declaraciones son para él un texto sagrado cuyo valor depende enteramente de la continuidad de la tradición que representan. Por tanto, debe procurarse no alterarlas bajo ningún concepto. Debe evitar mutuarlas, o hacerles adiciones y, sobre todo, no debe contradecirlas. Porque si empieza a seleccionar y escoger por su cuenta, a decidir que algunas de las declaraciones de su autoridad son importantes y otras no, está pasando por encima de su autoridad para apelar a otro criterio, y esto es, según la teoría, precisamente lo que no puede hacer.

Si las adiciona, si interpola en ellas construcciones de su cosecha, está creyendo en algo por otra razón ajena al hecho de que su autoridad lo ha dicho, y esto, repetimos, no tiene derecho de hacerlo. Lo que es peor, si las contradice, con la pretensión de decidir que su autoridad ha presentado equivocadamente los hechos, y si rechaza sus declaraciones como increíbles, está creyendo lo contrario de lo que se le ha dicho y comete la peor ofensa posible contra las leyes de su oficio. La autoridad puede ser charlatana, discursiva, chismosa y amante del escándalo; puede haber olvidado u omitido hechos, puede haberlos expuesto defectivamente por ignorancia o mala fe; pero contra estos defectos el historiador no tiene remedio. Para él, en teoría, lo que le dicen las autoridades es la verdad, toda la verdad accesible y nada más que la verdad.

Hay que exponer estas consecuencias de la teoría del sentido común sólo para repudiarlas. Todo historiador sabe que a veces modifica lo que encuentra en sus autoridades en las tres maneras acabadas de mencionar. Selección de ellas lo que le parece importante y omite el resto; interpola en ellas cosas que no dicen explícitamente; y las critica al rechazar o enmendar lo que considera fundado en mala información o mendacidad. Pero no estoy seguro de si los historiadores siempre nos damos cuenta de las consecuencias de lo que hacemos. Por regla general, cuando meditamos en nuestro trabajo, aceptamos en apariencia lo que he llamado teoría del sentido común, al mismo tiempo que reclamamos nuestros derechos de selección, construcción y crítica. No hay duda de que estos derechos son incongruentes con la teoría; pero tratamos de suavizar la contradicción empujando la medida en que se les ejercita, pensando en ellos como en medidas de emergencia, como en una especie de rebelión a que se ve obligado ocasionalmente el historiador por culpa de la excepcional incompetencia de sus autoridades, pero que no perturba fundamentalmente el normal régimen pacífico en que crece plácidamente lo que se le dice porque se le dice que lo crea. Sin embargo, estas cosas, por poca que sea la frecuencia con que se hagan, resultan o crímenes históricos o hechos fatales para la teoría; porque según ésta no habría que cometerlos, no digamos raras veces, sino nunca. Y, en realidad, no son ni crímenes ni excepcionales. A lo largo del curso de su trabajo el historiador escoge, construye y critica; sólo con el ejercicio de estas cosas mantiene su pensamiento en la *sichere Gang einer Wissenschaft*. Al reconocer explícitamente este hecho es posible efectuar lo que, para utilizar otra frase kantiana, podría denominarse revolución copernicana en la teoría de la historia: el descubrimiento de que, lejos de apoyarse en otra autoridad que no sea él mismo, y a cuyos dictados debe conformar su pensamiento, el historiador es su propia autoridad y su pensamiento es autóno-

mo, auto-autorizante, dueño de un criterio al cual deben conformarse sus llamadas autoridades y por referencia al cual se las critica.

La autonomía del pensamiento histórico se manifiesta con la máxima sencillez en el trabajo de selección. El historiador que trata de trabajar de acuerdo con la teoría del sentido común y reproducir exactamente lo que encuentra en sus autoridades, se asemeja al pintor de paisajes que trata de trabajar apegado a la teoría que ordena al artista copiar la naturaleza. Acaso imagine que reproduce dentro de su medio propio las formas y colores verdaderos de las cosas naturales; pero, por mucho que se esfuerce en hacerlo, estará siempre seleccionando, simplificando, esquematizando, dejando fuera lo que no considera importante y tomando lo que le parece esencial. El artista, y no la naturaleza, es el responsable de lo que entra en el cuadro. De la misma manera, no hay historiador, ni siquiera el peor, que se limite a copiar a sus autoridades; aun cuando no ponga nada de su parte (lo cual nunca es realmente posible), siempre deja fuera cosas que, por una razón o por otra, decide que su obra no necesita o no puede utilizar. Por tanto, es él y no su autoridad el responsable de lo que se incorpora. En ese punto es él su propio amo: su pensamiento es, hasta ese punto, autónomo.

En lo que hemos denominado construcción histórica encontramos un ejemplo todavía más claro de esta autonomía. Las autoridades hablan al historiador de tal o cual fase de un proceso cuyas fases intermedias dejar sin describir; el historiador inserta estas fases por cuenta propia. La imagen que trace del asunto, aunque consista parcialmente en exposiciones sacadas de las autoridades, consiste también, y cada vez más a medida que aumente su capacidad como historiador, en afirmaciones a las cuales llega por inferencia a partir de aquellas que están de acuerdo con su propio criterio, sus propias reglas de método y sus propios cánones de pertinencia. En esta parte de su trabajo no depende jamás de sus autoridades en el sentido de repetir lo que éstas le dicen; depende de sus propios medios y constituyéndose en su propia autoridad, mientras que las llamadas autoridades dejan de serlo para convertirse en simple testimonio histórico.

Sin embargo, la crítica histórica nos proporciona la demostración más clara de la autonomía del historiador. Así como la ciencia natural encuentra su método apropiado cuando el hombre de ciencia, según la metáfora de Bacon, interroga a la naturaleza y la tortura con los experimentos para arrancarle respuestas a sus preguntas, de la misma manera encuentra la historia su método apropiado cuando el historiador pone a sus autoridades en el banquillo de los acusados y por medio del interrogatorio las obliga a proporcionarle informes que en sus afirmaciones originales hablan retenido, fuera porque no querían darlos o porque no los

tenían. Por ejemplo, un comandante se atribuye en sus despachos una victoria; el historiador, al leer esos despachos con espíritu crítico, preguntará: "¿si fue una victoria (por qué no siguió adelante de esta o aquella manera?)", y de esta suerte puede declarar al autor culpable de ocultamiento de la verdad. O bien, empleando el mismo método, puede encontrar culpable de ignorancia a un predecesor menos crítico que aceptó la versión de la batalla que le dieron esos mismos despachos.

La autonomía del historiador se manifiesta aquí en su forma extrema porque es evidente que de algún modo, en virtud de su actividad como historiador, tiene el poder de rechazar algo que le dicen explícitamente sus autoridades y sustituirlo por otra cosa. Si tal cosa es posible, el criterio de la verdad histórica no puede ser el hecho de que una autoridad afirme algo. Lo que está en cuestión es la veracidad y la información de la llamada autoridad; y a esta cuestión tiene que responder el historiador por cuenta propia, con fundamento en su propia autoridad. Por tanto, aun cuando acepte lo que sus autoridades le digan, lo acepta no por la autoridad de éstas sino por la suya propia; no porque éstas lo digan sino porque satisface su criterio de la verdad histórica.

La teoría del sentido común, que basa la historia en la memoria y en la autoridad, no necesita mayor refutación. Su bancarrota es evidente. Para los historiadores no puede haber autoridades; porque las llamadas autoridades están sujetas a un veredicto que sólo el historiador puede pronunciar. Sin embargo, la teoría del sentido común puede reclamar una verdad calificada y relativa. Hablando en términos generales, el historiador trabaja un tema que otros han trabajado antes que él. A medida que sea más novicio en tal o cual tema particular o en la historia como totalidad, sus precursores serán, relativamente a su incompetencia, autoritarios; y en el caso límite en que su incompetencia e ignorancia sean absolutos, se les podrá calificar sin más de autoridades. A medida que domine más y más el oficio y el tema, aquellos precursores se vuelven cada vez menos sus autoridades, y más y más sus colegas, a los cuales hay que tratar con respeto o menosprecio de acuerdo con sus merecimientos.

Y así como la historia no depende de la autoridad, tampoco depende de la memoria. El historiador puede redescubrir lo que se ha olvidado por completo, en el sentido de que ninguna tradición ininterrumpida, que arranque de los testigos presenciales, le entrega afirmación alguna al respecto. Puede descubrir incluso que, hasta el momento de descubrirlo él, nadie sabía siquiera que hubiese ocurrido. Esto lo hace en parte mediante el tratamiento crítico de declaraciones contenidas en sus fuentes, y en parte mediante el empleo de lo que se ha llamado fuentes no escritas, que se emplean en proporción cada vez mayor a medida

que la historia se siente más segura de sus métodos y su criterio propios.

He hablado del criterio de verdad histórica. ¿Qué es este criterio? Según la teoría del sentido común es la concordancia de las afirmaciones hechas por el historiador con las que encuentra en sus autoridades. Ahora sabemos que esta respuesta es falsa y tenemos que buscar otra. No podemos renunciar a la búsqueda. Tiene que haber alguna respuesta a la cuestión, porque sin criterio no puede haber crítica. El más grande filósofo inglés de nuestro tiempo ha dado respuesta a esta pregunta en su folleto *The Presuppositions of Critical History*. El ensayo de Bradley fue uno de sus primeros trabajos del cual se sintió insatisfecho en la madurez; pero, por insatisfactorio que parezca, y lo es, lleva la impronta de su genio. En él se enfrenta Bradley a la cuestión de cómo es posible para el historiador, desafiando la teoría del sentido común, volver la espalda a sus llamadas autoridades y decir: "Esto es lo que registran nuestras autoridades; pero lo que realmente aconteció debe haber sido esto y no aquello."

La respuesta que dio a esta cuestión es que nuestra experiencia del mundo nos enseña que algunas clases de cosas acontecen y otras no; esta experiencia es, pues, el criterio que el historiador aplica a las declaraciones de sus autoridades. Si éstas le dicen que acontecieron cosas que según su experiencia no ocurren, se ve obligado a no creer en ellas; si las cosas que comunican son de aquellas que según su experiencia ocurren, es libre de aceptar sus declaraciones.

Hay muchas objeciones obvias a esta idea, en las cuales no insistiré. Está profundamente teñida de la filosofía empírica contra la cual habría de rebelarse Bradley con tanta eficacia. Pero, aparte de esto, hay ciertos puntos especiales en los cuales el razonamiento me parece defectuoso.

Primero, el criterio propuesto no es un criterio de lo ocurrido sino de lo que podrá ocurrir. En realidad, no es sino el criterio aristotélico de lo que es admisible en la poesía, y por lo mismo no sirve para distinguir entre la historia y la ficción. Sin duda lo satisfarían las afirmaciones de un historiador, pero lo satisfarían no menos adecuadamente las de un novelista histórico. En consecuencia, no puede ser el criterio de la historia crítica.

Segundo, debido a que no puede decirnos qué ocurrió, nos deja que, para eso, nos apoyemos en la pura autoridad de nuestro informante. En el momento de aplicar este criterio, nos proponemos creer todo lo que nuestro informante nos dice en tanto satisfaga el criterio meramente negativo de ser posible. Esto nos es volver la espalda contra nuestras autoridades; es aceptar ciegamente lo que nos dicen. No se ha alcanzado aún la actitud crítica.

Tercero, la experiencia que el historiador tiene del mundo en que vive sólo puede ayudarle para comprobar, incluso negativamente, las afirmaciones de sus autoridades en la medida en que éstas se ocupan no con la historia sino con la naturaleza, que carece de historia. Las leyes de la naturaleza han sido siempre las mismas, y lo que ahora es contra natura fue contra natura hace dos mil años; pero las condiciones históricas de la vida del hombre, en cuanto distintas de las naturales, difieren tanto en épocas diferentes que no será posible sostener ningún razonamiento basado en la analogía entre unas y otras. El hecho de que griegos y romanos abandonaran a los recién nacidos a fin de regular el número de la población no es menos verdadero por ser distinto de lo que acontece en la experiencia de los contribuyentes a la *Cambridge Ancient History*. A decir verdad, el tratamiento que Bradley da al tema nació no del curso ordinario del estudio de la historia, sino de su propio interés en la credibilidad de las narraciones del Nuevo Testamento, y en particular del elemento milagroso en éstas contenido; pero un criterio que sólo sirve en el caso de los milagros es tristemente inútil para el historiador cotidiano.

A pesar de todo, el ensayo de Bradley sigue siendo memorable por el hecho de que en él se ha cumplido en principio la revolución copernicana en la teoría del conocimiento histórico. Para la teoría del sentido común, la verdad histórica consiste en la aceptación por parte del historiador de las afirmaciones de sus autoridades; Bradley ha visto que el historiador lleva consigo al estudio de sus autoridades un criterio propio por referencia al cual juzga a las autoridades mismas. Qué es ese criterio, no pudo descubrirlo Bradley. Queda por ver si, sesenta años más tarde, su problema—que por lo pronto creo que ningún filósofo inglés lo ha discutido en letras de imprenta—puede llevarse más adelante de donde él lo dejó.

Ya he hecho notar que, además de escoger entre las declaraciones de sus autoridades aquellas que considera como importantes, el historiador debe ir en dos sentidos más allá de lo que sus autoridades le dicen. Uno de estos sentidos es el camino crítico, y éste es el que Bradley trató de analizar. El otro es el camino constructivo. Sobre éste no ha dicho nada, y a éste me propongo volver ahora. Describí la historia constructiva como la interpolación, entre las afirmaciones tomadas de nuestras autoridades, de otras implícitas en ellas. De esta suerte, nuestras autoridades nos dicen que un día estuvo César en Roma y que en otro día posiblemente estuvo en las Galias; nada nos dicen sobre su viaje de un lugar al otro, pero nosotros lo interpolamos con absoluta tranquilidad de conciencia.

Este acto de interpolación tiene dos características significativas. Primera, no es en modo alguno arbitrario ni meramente

caprichoso: es necesario, o, según el lenguaje kantiano, *a priori*. Si llenáramos la narración de los actos de César con detalles fantásticos tales como los nombres de las personas que se encontraron en el camino y lo que les dijo, la construcción sería arbitraria; sería en verdad la especie de construcción que hace el novelista histórico. Pero si nuestra construcción no abarca nada que sea innecesario al testimonio histórico, entonces es una construcción histórica legítima de una especie sin la cual no puede haber historia alguna.

Segunda característica, lo que se infiere de esta manera es esencialmente algo imaginado. Si miramos hacia el mar y percibimos un barco, y cinco minutos más tarde volvemos a mirar y lo percibimos en un lugar diferente, nos vemos obligados a imaginario como habiendo ocupado posiciones intermedias cuando no lo estábamos mirando. Este es ya un ejemplo de pensamiento histórico; y no de otra manera: nos vemos obligados a imaginar a César como habiendo viajado desde Roma hasta las Galias cuando se nos dice que estuvo en diferentes lugares en tales momentos sucesivos.

A esta actividad, con su doble carácter, la llamaré imaginación *a priori*; y, aunque más adelante tendré más que decir sobre ella, por el momento me contentaré con hacer notar que, por muy inconscientes que seamos de su funcionamiento, es ésta la actividad que al salvar los huecos entre lo que nuestras autoridades nos dicen, le da continuidad a la narración o descripción histórica. Es lugar común decir que el historiador tiene que emplear su imaginación; para citar el *Essay on History* de Trevelyan, "un historiador perfecto tiene que poseer una imaginación lo suficientemente vigorosa para ver su narración emocionante y pintoresca"; pero esto significa menospreciar el papel que desempeña la imaginación histórica, que no es propiamente ornamental sino estructural. Sin ella el historiador no tendría narración alguna que adornar. La imaginación, esa "facultad ciega pero indispensable" sin la cual como Kant ha demostrado, no podríamos percibir el mundo que nos circunda, es indispensable de la misma manera para la historia; es la que, operando no caprichosamente como la fantasía, sino en su forma *a priori*, hace el trabajo entero de construcción histórica.

Y aquí debemos cuidarnos de dos equívocos. Primero, podría pensarse que al imaginar sólo podemos representarnos lo que es imaginario en el sentido de ficticio o irreal. Basta mencionar este prejuicio para disiparlo. Si yo me imagino que un amigo que ha salido hace poco de mi casa entra en este momento a la suya, el hecho de que yo imagine tal acontecimiento no me da razón para suponerlo irreal. Lo imaginario, simplemente en cuanto tal, no es real ni irreal.

Segundo, hablar de una imaginación *a priori* podría parecer

una paradoja, porque cabe pensar que la imaginación es esencialmente caprichosa, arbitraria, meramente fantástica. Pero además de su función histórica hay otras dos funciones de la imaginación *a priori* que son, o debieran ser, familiares a todos. Una es la imaginación pura o libre, pero de ninguna manera arbitraria, del artista. Un hombre que escribe una novela compone un relato donde diversos personajes desempeñan varios papeles. Personajes e incidentales son todos igualmente imaginarios; sin embargo, el propósito cabal del novelista es mostrar los personajes actuando y los incidentales desarrollándose de una manera que determina una necesidad interna a ellos mismos. Si el relato es bueno, no puede desarrollarse de otra manera que como lo hace; al imaginario, el novelista no puede imaginario desarrollándose de otra manera que como se desarrolla. Aquí vemos en ejercicio, e igual sucede en otras clases de arte, a la imaginación *a priori*. Su otra función familiar es lo que podría llamarse la imaginación perceptual, que completa y consolida los datos de la percepción de la manera tan bien analizada por Kant, presentándonos objetos posibles de percepción que no se perciben en realidad: la parte de abajo de esta mesa, el interior de un huevo intacto, el otro lado de la luna. Aquí la imaginación es de nuevo *a priori*: no podemos menos de imaginar lo que no puede menos de estar ahí. La imaginación histórica difiere de ésta no en que sea *a priori*, sino en que tiene como tarea especial imaginar el pasado; que no es un objeto posible de percepción, puesto que no existe ahora, sino que puede convertirse, a través de esta actividad, en objeto de nuestro pensamiento.

De esta manera, la imagen que el historiador se hace de su tema, trátese de una secuencia de acontecimientos o de un estado pasado de cosas, aparece como una red construida imaginativamente entre ciertos puntos fijos que le han proporcionado las afirmaciones de sus autoridades; y si estos puntos son suficientemente abundantes y si los hilos tendidos de uno se han construido con el cuidado debido, siempre por la imaginación *a priori* y nunca por la mera fantasía arbitraria, la imagen entera se verificará constantemente por referencia a estos datos y no corre demasiado riesgo de perder contacto con la realidad que representa.

Verdaderamente esto se asemeja mucho a la manera como consideramos el trabajo histórico, cuando la teoría del sentido común ha dejado de satisfacernos y hemos caído en la cuenta del papel que en él representa la imaginación constructiva. Pero hay un sentido en que tal concepción falla seriamente: en que pasa por alto el papel, no menos importante, que desempeña por la crítica. Pensamos en nuestra telaraña de construcción, por así decirlo, como clavada en los hechos por las afirmaciones de las autoridades, a las cuales consideramos como datos o puntos fijos

para el trabajo de construcción. Pero al pensar así hemos vuelto a deslizarlos hacia la teoría, que ahora sabemos falsa, de que la verdad se nos entrega pre-confeccionada en estas afirmaciones. Sabemos que la verdad se alcanza, no tragándonos lo que las autoridades nos dicen, sino criticándolo; de suerte que los puntos supuestamente fijos, entre los cuales teje su red la imaginación histórica, no se nos dan pre-confeccionados, sino que hay que obtenerlos con el pensamiento crítico.

Fuera del pensamiento histórico mismo, no hay cosa alguna, por referencia a la cual puedan verificarse estas conclusiones. El historiador piensa exactamente como el héroe de una novela policiaca en el momento en que, partiendo de los indicios más diversos, construye el cuadro imaginario de cómo, y quién, ha cometido un crimen. Al principio, este cuadro es una simple teoría que espera una verificación que debe venir de afuera. Dichosamente para el detective, las convenciones de esa forma literaria dictan que, cuando su construcción esté completa, la corrobore limpiamente la confesión del criminal, hecha en tales circunstancias que su autenticidad queda fuera de duda. El historiador es menos afortunado. Si después de convenirse, mediante un estudio de los testimonios históricos disponibles, que Bacon escribió las obras de Shakespeare o que Enrique VIII asesinó a los príncipes en la torre, encontrara un documento autógrafa que confesara el hecho, no habría confirmado en manera alguna sus conclusiones; el nuevo documento, lejos de cerrar la investigación, no haría más que complicarla suscitando un nuevo problema: el problema de su propia autenticidad.

Empecé examinando una teoría de acuerdo con la cual todo está dado: de acuerdo con la cual toda la verdad, en lo que cualquier verdad tiene de accesible para el historiador, se la dan prefabricada en las declaraciones prefabricadas de sus autoridades. Luego, advertí que mucho de lo que el historiador considera verdadero, no se le da de esta manera sino que lo construye él mismo con su imaginación *a priori*; pero todavía pensaba yo que esta imaginación trabajaba por inferencia partiendo de puntos fijos dados en el mismo sentido. Ahora me veo obligado a confesar que para el pensamiento histórico no hay puntos fijos así dados; en otras palabras, que en la historia, así como no hay autoridades propiamente dichas, no hay tampoco datos propiamente dichos.

Indudablemente los historiadores piensan que trabajan con datos, y por datos quieren decir hechos históricos que ellos poseen, prefabricados, al empezar tal o cual investigación histórica. Un dato así sería, por ejemplo, si la investigación se ocupa de la guerra del Peloponeso, cierta afirmación de Tucídides aceptada como sustancialmente verdadera. Pero cuando preguntamos qué es lo que entrega este dato a la imaginación histórica, la res-

puesta es obvia: el pensamiento histórico se lo da a sí mismo, y por tanto, en relación con el pensamiento histórico en general, no es un dato sino un resultado o logro. Es nuestro conocimiento histórico el que nos dice que estos curiosos signos sobre papel son letras griegas; que las palabras que forman tienen cierto significado en dialecto ático; que el pasaje es auténtico de Tucídides y no una interpolación o corrupción; que en esa ocasión Tucídides sabía de qué estaba hablando y trataba de decir la verdad. Aparte de todo esto, el pasaje no es más que un conjunto de signos negros sobre papel blanco: no es en modo alguno un hecho histórico, sino algo que existe aquí y ahora y que lo percibe el historiador. Todo lo que el historiador quiere decir cuando habla de ciertos hechos como de sus datos, es que, para los propósitos de un trabajo en particular, hay ciertos problemas históricos pertinentes a ese trabajo que por el momento se propone tratar como establecidos; aunque, si están establecidos, es sólo porque el pensamiento histórico los ha establecido en el pasado, y establecidos quedan hasta que él o algún otro decida volver a plantearlos.

Por tanto, su red de construcción imaginativa no puede derivar su validez del hecho de estar clavada, como la describí antes, a ciertos hechos dados. Esta descripción representaba un intento por quitar al historiador la responsabilidad de los puntos nodales de su construcción, al mismo tiempo que admitía su responsabilidad por lo que construye entre esos puntos. A decir verdad, es tan responsable de los unos como de lo otro. Acepte, rechace, modifique o reinteprete lo que le dicen las llamadas autoridades, es él quien responde de la afirmación que haga después de criticarlas debidamente. El criterio que lo justifique al hacerlo no podrá ser nunca el hecho de que se lo haya dado una autoridad.

Con esto vuelvo al problema de qué es este criterio. Y aquí se puede ya dar una respuesta parcial y provisional. La red de construcción imaginativa es algo mucho más sólido y potente de lo que hasta aquí hemos pensado. Lejos de depender para su validez del apoyo de los hechos dados, en realidad sirve como piedra de toque con la cual decidimos si los pretendidos hechos son genuinos. Suetonio me dice que cierta vez Nerón trató de evacular Bretaña. Yo rechazo esta afirmación, no porque alguna autoridad superior la contradiga de plano, porque, claro está, ninguna lo hace, sino porque mi reconstrucción de la política de Nerón, basada en Tácito, no me permitirá pensar que Suetonio tiene razón. Si se me dice que esto no es más que preferir a Tácito sobre Suetonio, confieso que así es; pero lo hago sólo porque me encuentro capaz de incorporar lo que Tácito me dice en una imagen coherente y continua de mi cosecha, y no puedo hacer lo mismo con Suetonio.

De esta manera es como el historiador tiene que justificar las fuentes empleadas en la construcción de su imagen del pasado, imagen que es el producto de su propia imaginación *a priori*. Estas fuentes son fuentes, es decir, se les concede crédito, sólo por que se justifiquen de esta manera. Porque cualquier fuente puede estar contaminada: este escritor prejuiciado, aquel otro mal informado; esta inscripción mal leída por un mal epigrafista, aquella maltratada por un cantero descuidado; este trozo de vasija puede haber quedado fuera de su contexto por culpa de un excavador incompetente, y aquél por un inocente conejo. El historiador crítico tiene que descubrir estas y muchas otras especies de falsificación. Lo hace, y sólo puede hacerlo, viendo si la imagen del pasado a donde le lleva el testimonio histórico es una imagen coherente y continua, si tiene sentido. La imaginación *a priori* que hace el trabajo de construcción histórica proporciona, también, los medios de crítica histórica.

Liberada de su dependencia respecto de puntos fijos proporcionados desde fuera, la imagen que el historiador traza del pasado es así, en todos sus detalles, imaginaria y su necesidad es en todos los puntos la necesidad de la imaginación *a priori*. Cualquier cosa que entre en ella no lo hace porque la imaginación del historiador la acepte pasivamente sino porque la exige activamente.

Aquí llega a su punto culminante la semejanza entre el historiador y el novelista, de la cual he hablado ya. Cada uno de ellos se interesa por construir una imagen que es, en parte, narración de acontecimientos y, en parte, descripción de situaciones, exposición de motivos, análisis de personajes. Cada uno de ellos se propone hacer de esta imagen un todo coherente donde cada personaje, cada situación, está tan ligada al resto que este personaje en esta situación no puede menos de actuar de esta manera y no podemos imaginarlo actuando de otra. La novela y la historia tienen que ser igualmente coherentes, nada es admisible en ninguna de ellas si no es necesario, y el juez de esta necesidad es en ambos casos la imaginación. Tanto la novela como la historia son auto-explicativas, auto-justificantes, son el producto de una actividad autónoma o auto-autorizante; y en ambos casos esta actividad es la imaginación *a priori*.

En cuanto obras de la imaginación no difieren el trabajo del historiador y el del novelista. Difieren en tanto que la imagen del historiador pretende ser verdadera. El novelista sólo tiene una tarea: construir una imagen coherente, que tenga sentido. El historiador tiene una doble tarea: tiene que hacer esto y además construir una imagen de las cosas, tales como ellas fueron, y de los acontecimientos, tales como ocurrieron. Esta otra necesidad le impone la obediencia a tres reglas de método de las cuales, por regla general, está libre el novelista o el artista.

La primera de estas reglas es que su imagen tiene que estar localizada en el espacio y en el tiempo. La del artista no tiene que estarlo; en lo esencial, las cosas que imagina las imagina como sucediendo en ninguna parte y en ninguna fecha. Se ha dicho bien de *Cumbres borrascosas* que la escena está situada en el infierno, aunque los topónimos sean ingleses; y fue un seguro instinto lo que llevó a otro gran novelista a remplazar Oxford con Christminster, Wantage con Alfredston y Fawley con Marychurch, para evitar la discordancia del hecho topográfico en lo que debería ser un mundo puramente imaginario.

La segunda regla es que toda la historia tiene que ser coherentemente consigo misma. Los mundos puramente imaginarios no pueden chocar y no es necesario que concuerden; cada uno de ellos es un mundo en sí mismo. Pero sólo hay un mundo histórico y en él todas las cosas tienen que estar en alguna relación con las demás, aun cuando esa relación sea sólo topográfica y cronológica.

La tercera regla, y la más importante de todas, es que la imagen del historiador mantiene una relación peculiar con algo que se denomina testimonio histórico. La única manera en que el historiador u otro cualquiera puede juzgar, siquiera por vía de prueba, de su verdad, es considerando esta relación. Y en la práctica, lo que queremos decir al preguntar si una afirmación histórica es verdadera es si puede justificarse acudiendo al testimonio histórico. Porque una verdad que no pueda justificarse así no puede ser interesante para el historiador. ¿Qué es esta cosa denominada testimonio histórico y cuál es su relación con la obra histórica acabada?

Ya sabemos lo que no es el testimonio histórico. No es conocimiento histórico prefabricado que la mente del historiador debe tragar y regurgitar. Es testimonio histórico todo aquello que el historiador puede utilizar como testimonio histórico. Pero ¿qué es lo que puede utilizar así? Tiene que ser algo perceptible para él, aquí y ahora: esta página escrita, esto que se dijo de viva voz, este edificio, esta huella digital. Y de todas las cosas perceptibles para él no hay ninguna que no pueda utilizar como prueba histórica en alguna cuestión, si la aborda con la pregunta justa en la mente. El ensanchamiento del conocimiento histórico se produce principalmente por el descubrimiento de cómo utilizar a manera de testimonio histórico esta o aquella clase de hecho percibido, que hasta entonces los historiadores han considerado como inservible.

Por consiguiente, la totalidad del mundo perceptible es potencialmente y en principio testimonio histórico para el historiador. Se convertirá en testimonio histórico en la medida en que pueda utilizarse. Y no podrá utilizarlo a menos que lo aborde con la especie justa de conocimiento histórico. Mientras más co-

nocimiento histórico poseemos, más podemos aprender de cualquier testimonio histórico determinado; si no poseyéramos ninguno no podríamos aprender nada. El testimonio histórico es testimonio histórico solamente cuando alguien lo considera históricamente. De otra manera, no pasa de ser un hecho puramente percibido, históricamente mudo. De ahí se sigue que el conocimiento histórico sólo puede surgir del conocimiento histórico, en otras palabras, que el pensar histórico es una actividad original y fundamental de la mente humana, o, como hubiera dicho Descartes, que la idea del pasado es una idea "innata".

El pensar histórico es aquella actividad de la imaginación mediante la cual nos esforzamos por dar a esta idea innata un contenido detallado, lo cual hacemos empleando el presente como testimonio de su propio pasado. Cada presente tiene un pasado que le es propio, y cualquier reconstrucción imaginativa del pasado tiende a reconstruir el pasado de este presente, el presente en que se efectúa el acto de imaginación, tal como se percibe aquí y ahora. En principio, el fin de tal acto es aprovechar íntegro el aquí-y-ahora perceptible como testimonio del pasado íntegro a través de cuyo proceso ha cobrado existencia. En la práctica, este fin no se alcanza jamás. El aquí-y-ahora perceptible no puede jamás percibirse, mucho menos interpretarse, en su integridad; y el proceso infinito del tiempo pasado no puede jamás contemplarse en total. Pero esta separación entre lo que se intenta en principio y lo que se alcanza en la práctica es rasgo común de toda la humanidad, no una peculiaridad del pensar histórico. El hecho de que se la encuentre ahí no hace sino demostrar que, en este respecto, la historia es como el arte, la ciencia, la filosofía, el cultivo de la virtud y la búsqueda de la felicidad.

Por esa misma razón en la historia, como en todas las cuestiones fundamentales, ninguna conquista es definitiva. El testimonio histórico disponible para resolver cualquier problema cambia con cada cambio de método histórico y con cada variación en la competencia de los historiadores. Los principios según los cuales se interpretan los testimonios, cambian también, puesto que su interpretación es una tarea a la cual tiene que aportar el hombre todo lo que sepa: conocimiento histórico; conocimiento de la naturaleza y del hombre; conocimiento matemático; conocimiento filosófico; y no sólo conocimiento, sino hábitos mentales y posesiones de toda clase, ninguno de los cuales es inmutable. A causa de estos cambios, que no cesan jamás, por lentos que puedan parecer a observadores miopes, cada nueva generación tiene que reescribir la historia a su manera; cada nuevo historiador, no contento con dar nuevas respuestas a viejas preguntas tiene que revisar las preguntas mismas, y —como el pensamiento histórico es un río en el que nadie puede bañarse dos veces— incluso un mismo historiador que trabaja en el mis-

mo tema por cierto lapso, se encuentra, cuando al tratar de replantear una vieja cuestión, con que la cuestión ha cambiado.

No es esto un argumento en favor del escepticismo histórico. Es sólo el descubrimiento de una segunda dimensión del pensamiento histórico, la historia de la historia: el descubrimiento de que el historiador mismo, junto con el aquí-y-ahora que forma el cuerpo total del testimonio de que dispone, forma parte del proceso que estudia, tiene su propio sitio en ese proceso y sólo puede verlo desde el punto de vista que en el momento presente ocupa dentro de él.

Pero ni la materia prima del conocimiento histórico, el detalle del aquí y ahora tal como se lo da la percepción, ni las varias dotes que le asisten en la interpretación del testimonio histórico, pueden dar al historiador su criterio de verdad histórica. Ese criterio es la idea misma de la historia. La idea de un cuadro imaginario del pasado. Tal idea es, en lenguaje cartesiano, innata; en lenguaje kantiano, *a priori*. No es un producto casual de causas psicológicas, es una idea que todo hombre posee como parte de su equipo mental, y cuya posesión descubre a medida que se hace consciente de lo que es tener una mente. Como otras ideas de la misma clase, es una idea a la cual no corresponde exactamente ningún hecho de la experiencia. Por muy larga y fielmente que trabaje, el historiador no podrá decir jamás que su trabajo, ni aun en su esquema más general o en este o aquel pequeño detalle, está acabado de una vez por todas. No podrá decir jamás que su imagen del pasado sea en ningún punto adecuada a su idea de lo que debiera ser. Pero, por fragmentarios y defectuosos que puedan ser los resultados de su trabajo, la idea que gobernó su curso es clara, racional y universal. Es la idea de la imaginación histórica como forma de pensamiento auto-dependiente, auto-determinante y auto-justificante.

### § 3. LA EVIDENCIA DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

#### Introducción

"La historia —decía Bury— es una ciencia, ni más ni menos."

Quizá sea "ni menos". Depende de lo que quiera uno decir por ciencia. Hay un uso del lenguaje callejero, como aquél para el cual "salón" significa "salón de baile", y según el cual "ciencia" significa la ciencia natural. Sin embargo, no es necesario ni preguntar si la historia es una ciencia en ese sentido de la palabra; porque en la tradición del habla europea, retrocediendo hasta los tiempos en que los latinos tradujeron el griego *ἐπιστήμη* con su propia palabra *scientia*, y continuando ininterrumpidamente hasta nuestros días, la palabra "ciencia" significa cualquier

cuerpo organizado de conocimiento. Si es eso lo que significa la palabra, Bury tiene incontestablemente la razón, la historia es una ciencia, nada menos.

Pero si no es "ni menos", es ciertamente "más". Porque cualquier cosa que es ciencia tiene que ser más que simplemente una ciencia, tiene que ser una ciencia de alguna clase especial. Un cuerpo de conocimiento nunca está simplemente organizado, siempre está organizado de alguna manera especial. Algunos cuerpos de conocimiento, como la meteorología, están organizados mediante la compilación de observaciones concernientes a acontecimientos de cierta especie que los científicos puedan presenciar a medida que ocurren, pero que no pueden producir a voluntad. Otros, como la química, están organizados no sólo mediante la observación de acontecimientos a medida que ocurren, sino haciéndolos ocurrir bajo condiciones estrictamente gobernadas. Otros, a su vez, están organizados no mediante la observación de acontecimientos, sino haciendo ciertas suposiciones para luego proceder con la mayor exactitud a la discusión de sus consecuencias.

La historia no está organizada de ninguna de estas maneras. Guerras, revoluciones, y los otros acontecimientos de que trata, no los producen los historiadores bajo condiciones de laboratorio para estudiarlos con precisión científica. Ni siquiera los observan los historiadores, en el sentido en que los científicos de la naturaleza observan los acontecimientos. Meteorólogos y astrónomos hacen costosos y arduos viajes con el fin de observar por sí mismos aquellos acontecimientos que les interesan, porque su norma de observación es tal que no pueden satisfacerla con descripciones de testigos inexpertos. Pero los historiadores no organizan semejantes expediciones para ir a los países donde tienen lugar las guerras y las revoluciones. Y no se debe a que los historiadores sean menos enérgicos o valientes que los científicos de la naturaleza, o menos capaces para obtener el dinero que costarían tales expediciones. Se debe a que los hechos que podrían aprenderse con tales expediciones, como los hechos que se aprenderían al fomentar deliberadamente una guerra o una revolución en el propio país, no enseñarían al historiador nada de lo que quisiera saber.

Las ciencias de observación y experimento se asemejan en que su finalidad es descubrir los rasgos constantes o recurrentes en todos los acontecimientos de cierta clase. Un meteorólogo estudia un ciclón a fin de compararlo con otros; y al estudiar cierto número de ellos espera descubrir qué rasgos muestran, es decir, cómo son los ciclones en cuanto tales. Pero el historiador no tiene semejante finalidad. Si se le encuentra en alguna ocasión estudiando la Guerra de Cien Años o la Revolución de 1688, no se puede inferir por eso que esté en las

etapas preliminares de una investigación cuyo fin último sea llegar a conclusiones sobre guerras y revoluciones en cuanto tales. Si se halla en los preliminares de alguna investigación, lo más probable es que se trate de un estudio general de la Edad Media o del siglo XVII. Esto se debe a que las ciencias de observación y experimento están organizadas de una manera y la historia de otra. En la organización de la meteorología, el valor ulterior de lo que se ha observado a propósito de un ciclón está condicionado por su relación con lo que se ha observado a propósito de otros ciclones. En la organización de la historia, el valor ulterior de lo que se conoce de la Guerra de Cien Años no está condicionado por su relación a lo que se conoce acerca de otras guerras, sino por su relación a lo que se conoce acerca de las otras cosas que hacía la gente de la Edad Media.

Igualmente obvia es la diferencia entre cómo está organizada la historia y cómo las ciencias "exactas". Es verdad que en la historia, como en las ciencias exactas, el proceso normal de pensamiento es inferencial, es decir, que empieza por asentar esto o aquello y luego procede a preguntar qué prueba esto. Pero los puntos de partida son muy distintos. En las ciencias exactas los puntos de partida son supuestos, y la manera tradicional de expresarlos es mediante frases que empiezan con una palabra autoritaria con la cual se asienta que se hace cierto supuesto: "Supongamos que ABC es un triángulo y que  $AB = AC$ ." En la historia, los puntos de partida no son supuestos, son hechos, y hechos que caen bajo la observación del historiador, tales como que en la página que tiene abierta ante sí hay impreso algo que pretende ser un privilegio mediante el cual cierto rey concede ciertas tierras a cierto monasterio. También las conclusiones son distintas. En las ciencias exactas las conclusiones son acerca de cosas que no tienen sitio especial en el espacio o el tiempo: si están en alguna parte están en todas partes y si están en algún tiempo están en todos los tiempos. En historia, las conclusiones son acerca de acontecimientos, cada uno de los cuales tiene su propio lugar y fecha. La exactitud con que el historiador conoce lugar y fecha es variable; pero siempre sabe que hubo un lugar y una fecha y, dentro de ciertos límites, siempre sabe cuáles fueron, siendo este conocimiento parte de la conclusión a donde lo lleva el razonamiento acerca de los datos que tiene ante sí.

Estas diferencias en cuanto a punto de partida y conclusión implican una diferencia en la organización entera de las respectivas ciencias. Cuando un matemático ha decidido que lo que desea resolver es el problema, el siguiente paso que le toca dar es hacer supuestos que le permitirán resolverlo, lo cual supone un llamado a sus poderes de invención. Cuando un historiador ha llegado a una decisión semejante, el paso siguiente es colocarse en una posición desde donde pueda decir: "Los hechos que

ahora observo son los hechos de los cuales puedo inferir la solución de mi problema." Lo que le interesa y compete no es inventar nada, sino descubrir algo. Y también los productos acabados se organizan de manera distinta. El esquema dentro del cual se ha ordenado tradicionalmente a las ciencias exactas depende de relaciones de prioridad y posterioridad lógicas: una proposición se coloca antes de una segunda, si para comprender la segunda hay que comprender la primera; el esquema tradicional de ordenación en la historia es un esquema cronológico, dentro del cual un acontecimiento se coloca antes de otro si ocurrió antes.

La historia es, pues, una ciencia, pero una ciencia de una clase especial. Es una ciencia a la que compete estudiar acontecimientos inaccesibles a nuestra observación, y estudiarlos inferencialmente, abriéndonos paso hasta ellos a partir de algo accesible a nuestra observación y que el historiador llama "testimonio histórico" de los acontecimientos que le interesan.

### I) *La historia como inferencial*

La historia tiene lo siguiente en común con las otras ciencias: que no se permite al historiador arrogarse nada a menos que pueda justificar su pretensión exhibiendo ante sí, primeramente, y luego ante quien pueda y quiera seguir su demostración, las bases de la que parte. Es esto lo que quisimos decir antes al describir la historia como inferencial. El conocimiento en virtud del cual un hombre es historiador, es un conocimiento de lo que prueba acerca de ciertos acontecimientos el testimonio histórico de que dispone. Si él, o algún otro, pudiera obtener ese mismo conocimiento de los mismos acontecimientos por medio de la memoria, o de la doble visión, o de alguna máquina a lo H. G. Wells que le permitiera mirar atrás en el tiempo, no sería conocimiento histórico, y la prueba de esto sería que no podría mostrar, ante sí mismo o ante algún crítico de sus pretensiones, el testimonio histórico de donde lo había derivado. Dije crítico y no escéptico; porque un crítico es una persona capaz y dispuesta a repasar por sí misma los pensamientos de otra para ver si son correctos; mientras que un escéptico es una persona que no lo haría, y como es tan imposible obligar a un hombre a pensar como hacer hablar a un caballo, no hay manera de demostrar al escéptico que cierto pensamiento es correcto, ni tampoco hay razón para tomar en serio sus negaciones. Quien aspira al conocimiento sólo puede ser juzgado por sus pares.

Esta necesidad de justificar toda pretensión de conocimiento exhibiendo las bases en las cuales se apoya, es una característica universal de la ciencia porque se desprende del hecho de que la ciencia es un cuerpo organizado de conocimiento. Decir que

el conocimiento es inferencial no es más que otra manera de decir que está organizado. Lo que la memoria es, y si es una especie de conocimiento o no, son cuestiones que no tenemos por qué analizar en un libro que se ocupa de la historia; porque al menos está claro que, a pesar de lo que han dicho Bacon y otros, la memoria no es historia porque la historia es una cierta especie de conocimiento organizado o inferencial, y la memoria no está en manera alguna organizada ni es inferencial. Si yo digo: "Recuerdo que la semana pasada escribí una carta a Fulano de Tal", estoy haciendo una afirmación de memoria pero no una afirmación histórica. Pero si puedo añadir: "Y la memoria no me engaña, porque tengo aquí su contestación", entonces estoy basando mi afirmación acerca del pasado en un testimonio, estoy hablando en historia. Por la misma razón, no hay necesidad de que en un ensayo como éste nos ocupemos con las pretensiones de los que afirman, cuando están en un lugar donde ha ocurrido cierto acontecimiento, que de alguna manera pueden verlo como si estuviera sucediendo ante sus ojos. Qué es lo que sucede realmente en tales ocasiones, y si la gente a quien sucede obtienen por ello conocimiento del pasado, son cuestiones ciertamente interesantes; pero no es éste el lugar apropiado para discutir las; porque, aun en el caso de que esta gente obtenga conocimiento del pasado, ni es conocimiento organizado o inferencial, ni conocimiento científico, ni historia.

### II) *Diferentes clases de inferencia*

Las distintas ciencias están organizadas de distinta manera; y debiera seguirse de ahí (a decir verdad, parecería ser lo mismo dicho en otras palabras) que las distintas ciencias se caracterizan por distintas clases de inferencia. La manera como el conocimiento se relaciona con las bases en que se apoya es, de hecho, la misma para toda clase de conocimiento. Y es doctrina de Aristóteles que esto es así y que, por tanto, una persona que haya estudiado la naturaleza de la inferencia en cuanto tal —llamémosle lógico— puede juzgar correctamente la validez de una inferencia atendiendo puramente a su forma, aunque no tenga conocimiento especial de su materia; pero es una ilusión, aunque todavía la creen personas muy inteligentes educadas con demasiada exclusividad en la lógica aristotélica y en las lógicas que dependen de aquélla para sus doctrinas principales.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> El lector me perdonará que haga aquí una reminiscencia personal. Era yo todavía muy joven cuando un distinguido visitante habló ante una sociedad académica acerca de un tema de arqueología que interesaba a mi campo especial de estudios. Lo que sostenía era nuevo y revolucionario, y pude advertir fácilmente que lo había demostrado sin lugar a dudas. Yo imaginaba, ingenuamente, que tan lúcido y convincente razonamiento ten-

La principal conquista científica de los griegos fueron las matemáticas; por tanto, la parte de sus más importantes trabajos en torno a la lógica de la inferencia se concentró, naturalmente, en aquella forma de inferencia que ocurre en las ciencias exactas. Cuando al final de la Edad Media empezaron a tomar forma las modernas ciencias naturales de observación y experimento, se hizo inevitable una rebelión contra la lógica aristotélica, en particular una rebelión contra la teoría aristotélica de la demostración, en la que no cabía la técnica empleada por las nuevas ciencias. Así apareció, gradualmente, una nueva lógica de la inferencia, basada en el análisis del procedimiento empleado en las nuevas ciencias naturales. Los textos de lógica empleados hoy día aún conservan las huellas de esta rebelión en la distinción que hacen entre dos especies de inferencia, "deductiva" e "inductiva". No fue sino hasta fines del siglo XIX cuando el pensamiento histórico llegó a una etapa de desarrollo comparable al alcanzado por las ciencias naturales hacia principios del XVII; pero este acontecimiento aún no empieza a interesar a los filósofos que redactan los textos de lógica.

La principal característica de la inferencia en las ciencias exactas, la característica que los lógicos griegos trataron de explicar teóricamente al formular las leyes del silogismo, es una especie de compulsión lógica por la cual una persona que hace ciertos supuestos se ve forzada, por el simple hecho de hacerlos, a hacer otros. Tiene libertad de elección en dos maneras: no está obligado a hacer la suposición inicial (hecho técnicamente expresado al decir que "los puntos de partida del razonar demostrativo no son en sí mismo demostrables"), y, una vez que lo ha hecho, todavía tiene la libertad de dejar de pensar cuando así le parezca. Lo que no puede permitirse es hacer la suposición inicial, seguir pensando, y llegar a una conclusión diferente de la que es científicamente correcta.

En lo que se denomina pensar "inductivo" no existe tal compulsión. En este caso, la esencia del proceso es que, habiendo reunido ciertas observaciones, y habiendo descubierto que forman un patrón, trasponemos dicho patrón indefinidamente de la misma manera como un hombre que ha marcado unos cuantos puntos en papel cuadriculado y se dice: "los puntos que he dispuesto sugieren una parábola", procede luego a dibujar lo que le parece de la parábola en cualquier dirección. Esto se describe técnicamente como "proceder de lo conocido a lo desconocido" o "de lo particular a lo universal". Es esencial al pensamiento "induc-

dría que convencer a cualquiera, aun cuando no supiera nada previamente acerca del tema. Cuando caí en la cuenta de que la demostración no había logrado convencer a los (muy erucitos y agudos) lógicos que había en el auditorio, me sentí, al principio, muy desconcertado, pero a la larga me sirvió de útil enseñanza.

tivo", aunque los lógicos que han tratado de construir una teoría de tal pensamiento no siempre han caído en la cuenta de que el paso así descrito no se da bajo ninguna especie de compulsión lógica. El pensador que lo da es lógicamente libre de darlo o no darlo, como mejor le plazca. Nada hay en el patrón formado por las observaciones que él o algún otro hayan hecho, que pueda obligarle a aplicarlo extensivamente de esa particular manera, o, a decir verdad, a aplicarlo siquiera. La razón de que esta verdad tan obvia se haya pasado por alto con tanta frecuencia, es que la gente, hipnotizada por el prestigio de la lógica aristotélica, ha creído ver una semejanza mucho más estrecha de la que realmente existe entre el pensar "deductivo" y el "inductivo", es decir, entre las ciencias exactas y las ciencias de observación y experimento. Existen en ambos casos, para cualquier ejemplo de pensamiento, ciertos puntos de partida, tradicionalmente llamados premisas, y un cierto punto terminal, tradicionalmente llamado conclusión; y en ambos casos las premisas "prueban" la conclusión. Pero, mientras en las ciencias exactas esto significa que imponen la conclusión, o la hacen lógicamente obligatoria, en las ciencias de observación y experimento significa solamente que la justifican, es decir, autorizan a quien lo desee a que la piense. Lo que ellas proporcionan, cuando se dice que "prueban" cierta conclusión, no se trata de una compulsión para que se la acepte, sino sólo de un permiso; sentido tan perfectamente legítimo de la palabra "probar" (*approuver, probare*), que no habría necesidad de demostrarlo.

Si en la práctica, este permiso, como tantos otros permisos, equivale a una compulsión virtual, es sólo porque el pensador que se vale de él no se considera como libre para aplicar el patrón o no, como mejor le plazca. Se considera como bajo la obligación de hacerlo, y de hacerlo según ciertas maneras: obligaciones que, cuando hurgamos en su historia, encontramos que tienen sus raíces en ciertas creencias religiosas acerca de la naturaleza y su creador, Dios. Sería inoportuno desarrollar aquí esta afirmación, pero no, quizás, añadir que si hoy día parece paradójica a algunos lectores será sólo porque los hechos han sido oscurecidos con una cortina de humo de literatura propagandista, que empezó con el movimiento "iluminista" del siglo XVIII y prolongó el "conflicto entre religión y ciencia" hasta el XIX, cuyo fin era atacar la teología cristiana en el supuesto interés de una "perspectiva científica del mundo" que de hecho está fundada sobre la misma teología y que no sobreviviría un momento a su destrucción. Quitad la teología cristiana y el hombre de ciencia ya no tendrá ningún motivo para hacer lo que el pensamiento inductivo le da permiso de hacer. Si sigue haciéndolo es sólo porque sigue ciegamente las convenciones de la sociedad profesional a la que pertenece.

III) *Testimonio*

Antes de intentar la descripción positiva de las características especiales de la inferencia histórica, nos será útil describirlas negativamente: describir algo que con mucha frecuencia, aunque erróneamente, se identifica con ella. Como toda ciencia, la historia es autónoma. El historiador tiene el derecho y la obligación de decidir, mediante los métodos propios de su propia ciencia, cuál es la solución correcta de cada problema que se le plantea en el ejercicio de esa ciencia. No tiene nunca la obligación ni el derecho, de dejar que otro decida por él. Si otro, no importa quién, aun cuando sea un muy erudito historiador, o un testigo presencial, o una persona de la confianza del que hizo la cosa que investiga, o incluso el mismo que la hizo, le tiene en una bandeja una respuesta pre-confeccionada a su pregunta, todo lo que puede hacer es rechazarla; no porque piense que su informante trata de engañarle, o está engañado, sino porque si lo acepta renuncia a su autonomía como historiador y permite que otro haga por él aquello que, si es un pensador científico, sólo puede hacer por sí mismo. No hay necesidad de que yo pruebe esto al lector. Si el lector sabe algo del trabajo histórico, ya sabe por experiencia propia que es verdad. Si no sabe ya que es verdad, entonces no conoce de la historia lo suficiente para leer este ensayo con provecho, y lo mejor que puede hacer es detenerse aquí y ahora.

Cuando el historiador acepta una respuesta pre-confeccionada a alguna pregunta por él planteada, respuesta que le da otra persona, esa otra persona se denomina su "autoridad", y la afirmación hecha por tal autoridad y aceptada por el historiador se llama "testimonio". En la medida en que un historiador acepte el testimonio de una autoridad y lo trate como verdad histórica, pierde visiblemente el nombre de historiador; pero no tenemos otro nombre que darle.

Ahora bien, no estoy sugiriendo, ni por un momento, que no haya que aceptar nunca dicho testimonio. En la vida práctica de todos los días, aceptamos constante y debidamente los informes que nos proporcionan otras personas, creyéndolas bien informadas y veraces, y teniendo, en ocasiones, razones para creerlo así. Ni siquiera niego, aunque tampoco lo afirmo, que pueda haber casos en que, como quizá en algunos ejemplos de recuerdo, nuestra aceptación de tal testimonio pueda ir más allá de la mera creencia y merecer el nombre de conocimiento. Lo que afirmo es que no puede ser nunca conocimiento histórico, porque no puede ser nunca conocimiento científico. No es conocimiento científico porque no puede vindicarse recurriendo a las bases sobre las que se apoya. Tan pronto como aparecen tales bases, el caso deja de ser de testimonio. Cuando la prueba histórica

viene a reforzar al testimonio, nuestra aceptación de él ya no es más la aceptación de testimonio en cuanto tal; es la afirmación de algo basado en la prueba histórica, es decir, conocimiento histórico.

IV) *"Tijeras-y-engrudo"*

Hay un tipo de historia que depende enteramente del testimonio de autoridades. Como ya he dicho, no es realmente historia, pero no tenemos otro nombre que darle. El método por el cual procede consiste en decidir primero sobre qué queremos saber, y luego ir en busca de afirmaciones sobre ello, orales o escritas, que pretendan haber sido hechas por actores de los acontecimientos de que se trate, o por testigos de los mismos, o por personas que repiten lo que les han dicho los actores o los testigos, o lo que les han dicho actores y testigos a sus informantes o a los que informaron a sus informantes, etc. Habiendo encontrado en tales afirmaciones algo que casa con su propósito, el historiador lo entresaca e incorpora en su propia historia, traducido, si es necesario, y vuelto a vaciar en lo que considera estilo apropiado. Por regla general, cuando dispone de muchas afirmaciones de donde sacar, se encuentra con que una de ellas le dice lo que otra no, de manera que tiene que incorporar las dos o todas. En ocasiones se encontrará con que una de ellas contradice a otra; en tal caso, a menos que encuentre la manera de reconciliarlas, tendrá que decidirse a eliminar una de ellas; y esto, si es concienzudo, lo llevará a hacer una consideración crítica respecto al grado relativo de confianza que merecen las autoridades contradictorias. Y en ocasiones le sucederá que alguna de ellas, o posiblemente todas, le relatarán algo que no podrá creer de ninguna manera, una historia quizás característica de las supersticiones o prejuicios de la época del autor o del círculo en que vivía, pero inverosímil para una época más ilustrada y que, por lo tanto, habrá que omitir.

A la historia que se construye entresacando y combinando los testimonios de autoridades diferentes la denomino historia de "tijeras-y-engrudo". Repito que realmente no es historia porque no satisface las condiciones necesarias de la ciencia; pero hasta hace poco fue la única historia que existía, y buena parte de la historia que se lee aún hoy día, e incluso una buena porción de la que se escribe, pertenece a este tipo. En consecuencia, los que conocen poco de historia (algunos de los cuales habrán seguido leyendo estas páginas a pesar de mi reciente advertencia) dirán con cierta impaciencia: "Vamos, esta cosa que usted dice que no es historia, es justamente la historia misma; "tijeras-y-engrudo": eso es la historia, y por eso la historia no es una ciencia, lo cual es un hecho que todo el mundo conoce, a pesar de las pre-

tensiones infundadas de algunos historiadores profesionales que buscan engrandecer su oficio." En consecuencia, diré algo más acerca de las vicisitudes de la historia de "tijeras-y-engrudo".

El método de "tijeras-y-engrudo" era el único que conocían en el mundo greco-romano tardío o en la Edad Media. Existía en su forma más simple. Un historiador recopilaba testimonios, hablados o escritos, juzgando por sí mismo en lo tocante a su veracidad, y luego los juntaba y publicaba, trabajo que era en parte literario —la presentación de su material como narración articulada, homogénea y convincente—, y en parte retórico, si puedo emplear esta palabra para señalar el hecho de que la mayor parte de los historiadores antiguos y medievales se proponían probar una tesis, en particular alguna tesis filosófica, política o teológica.

No fue sino hasta el siglo XVII, en que se completó la reforma post-medieval de las ciencias naturales, cuando los historiadores comenzaron a pensar que también ellos necesitaban poner en orden su casa. Dos nuevos movimientos en el método histórico se iniciaron entonces. Uno fue el examen sistemático de las autoridades, para determinar su relativa verosimilitud, y en particular para establecer principios de acuerdo con los cuales habría que llevar a cabo esta determinación. El otro fue un movimiento para ensanchar las bases de la historia mediante el empleo de fuentes no literarias tales como monedas e inscripciones y otras reliquias semejantes de la Antigüedad, que hasta entonces no habían suscitado el interés de los historiadores, sino sólo el de los coleccionistas de curiosidades.

El primero de estos movimientos no traspasó los límites de la historia de "tijeras-y-engrudo"; pero alteró permanentemente su carácter. Tan pronto como se llegó a comprender que una afirmación determinada, hecha por un determinado autor, no se debe aceptar jamás como verdad histórica hasta no investigar sistemáticamente la verosimilitud del autor, en general, y de su declaración, en particular, la palabra "autoridad" desapareció del vocabulario del método histórico, excepto como supervivencia arcaica; porque a partir de entonces se consideró al autor de la afirmación no como alguien cuya palabra debe considerarse como la verdad, significado del vocablo autoridad, sino como alguien que ha subido voluntariamente al banquillo para que se le examine a fondo. El documento hasta entonces denominado autoridad adquirió un nuevo *status* que se describe con toda propiedad al llamarlo "fuente"; palabra que indica sencillamente que contiene la afirmación, sin implicación ninguna respecto de su valor. Ese está *sub iudice*, y es el historiador quien lo juzga.

Esta es la "historia crítica", tal como se la trabajó a partir del XVII, y oficialmente aclamada en el XIX como la apoteosis de la conciencia histórica. Hay dos cosas que señalar acerca de ella: que todavía no era más que una forma de "tijeras-y-engrudo",

y que, en principio, ya había sido superada por algo muy diferente.

1) El problema que viene a solucionar la crítica histórica es un problema que no interesa más que al que practica la historia de "tijeras-y-engrudo". La presuposición del problema es que en cierta fuente hemos encontrado cierta afirmación relativa al tema que estamos trabajando. El problema es: ¿Incorporaremos o no esa afirmación en nuestro relato? Los métodos de la crítica histórica tienen como fin resolver este problema en uno u otro de dos sentidos: afirmativa o negativamente. En el primer caso, se decide que la afirmación es digna de incorporarse en el libro de recortes; en el segundo, se la designa al cesto de desperdicios.

2) Pero muchos de los historiadores del siglo XIX, e incluso del XVIII, cayeron en la cuenta de la falacia de este dilema. Ya se había convertido en lugar común considerar que, si en alguna fuente tropezaba uno con alguna afirmación que por una u otra razón no podía considerarse como literalmente verdadera, no por eso había que rechazarla como carente de todo valor. Pudiera ser que se tratara de una manera —quizás de una manera bien establecida con arreglo a la costumbre de la época en que se escribió— de decir algo que, por ignorancia de esa misma costumbre, no había uno reconocido como su significado verdadero.

El primero en asentarlo fue Vico, a principios del siglo XVIII. Es cierto que en Alemania, hogar de la "historia crítica" a fines del XVIII y principios del XIX, no reconocieron como debían haberlo hecho la importancia de la obra de Vico; pero no se le desconocía del todo. A decir verdad, algunos eruditos alemanes muy famosos, como F. A. Wolf, adoptaron algunas de sus ideas. Ahora bien, cualquiera que hubiese leído a Vico, o cuando menos alguna versión de segunda mano de sus ideas, hubiera reconocido que lo importante acerca de cualquier afirmación contenida en una fuente no es si dice verdad o mentira, sino lo que significa. Y preguntar lo que significa es salirse del mundo de la historia de "tijeras-y-engrudo", para entrar en un mundo donde la historia no se escribe copiando los testimonios de las mejores fuentes, sino llegando a conclusiones propias.

Actualmente la historia crítica sólo puede interesar al estudio del método histórico como la forma final que adoptó la historia de "tijeras-y-engrudo" en el crepúsculo de su disolución. No me aventuraré a nombrar a ningún historiador, ni a ninguna obra histórica, como aquél donde desaparecen los últimos rastros de ella. Pero, en cambio, me aventuraré a decir que cualquier historiador (si hay alguno) que la practique sistemáticamente, o cualquier obra histórica hecha enteramente a base de este método, están atrasados por lo menos en un siglo.

Hasta aquí por lo que toca a uno de los dos movimientos que insuflaron nueva vida a la historia en el siglo XVII. El otro movi-

miento, el arqueológico, fue totalmente hostil a los principios de la historia de "tijeras-y-engrudo" y sólo podía haber surgido al iniciarse la agonía de esos principios. No se necesita un conocimiento muy profundo de monedas e inscripciones para caer en la cuenta de que no todas las afirmaciones que hacen son inviablemente fidedignas, y en verdad han de juzgarse más como propaganda que como hechos. Sin embargo, esa misma circunstancia les da un valor histórico propio; porque también la propaganda tiene su historia.

Si alguno de los lectores piensa todavía que la historia, tal como se practica hoy, es cuestión de "tijeras-y-engrudo", y está dispuesto a pasar algunos trabajos con el fin de aclarar la cuestión, que tome la historia de Grecia hasta el fin de la guerra del Peloponeso que menciono como ejemplo particularmente favorable a él, porque en ella Heródoto y Tucídides han mantenido la posición de "autoridades" a un grado increíble, y que compare en detalle la manera como Grote da cuenta de ella con la manera como aparece en la *Cambridge Ancient History*. Que señale en cada uno de los libros cada frase cuyo original encuentre en Heródoto o Tucídides, y cuando haya terminado con el trabajo habrá aprendido algo sobre la manera como ha cambiado el método histórico en los últimos cien años.

#### v) La inferencia histórica

En el segundo apartado de esta sección señalé que la prueba podía ser o bien compulsiva, como en las ciencias exactas, donde la naturaleza de la inferencia es tal que nadie puede afirmar las premisas sin verse obligado a afirmar igualmente la conclusión; o permisiva, como en la ciencia "inductiva", donde todo lo que puede hacer una prueba es justificar al pensador en el momento de afirmar su conclusión, siempre que desee hacerlo así. Un razonamiento inductivo con una conclusión negativa es compulsivo, es decir, prohíbe absolutamente al pensador que afirme lo que desea afirmar; pero si el razonamiento tiene una conclusión permisiva, será permisivo, y nada más.

Si por historia se entiende la historia de "tijeras-y-engrudo", la única clase de prueba accesible al historiador será de esta segunda clase. Para el historiador de "tijeras-y-engrudo" sólo existe un tipo de problema soluble mediante cualquier clase de testimonio, a saber, el problema de aceptar o rechazar cierto testimonio relativo a la cuestión que interesa al historiador. El argumento mediante el cual resuelve un problema de esta clase es, por supuesto, la crítica histórica. Si la crítica le lleva a una conclusión negativa, a saber, que la afirmación o el autor de ella no es digno de confianza, esa conclusión le prohibirá aceptarla, de la misma manera como un razonamiento "inductivo" (por ejemplo, un re-

sultado que demuestra que los acontecimientos del tipo que le interesa se dan independientemente de aquella clase de acontecimientos que espera identificar como causa de los primeros) prohíbe al hombre de ciencia inductivo afirmar al punto de vista que esperaba afirmar. Si la crítica le lleva a una conclusión positiva, lo más que ésta le da es un *nihil obstat*. Porque la conclusión positiva consiste, en efecto, en decir que el autor de la afirmación no es un ignorante o un embustero reconocido, y que la afirmación misma no da muestras visibles de faltar a la verdad. Pero, a pesar de todo eso, puede faltar a la verdad, y el hombre que la hizo, aunque goce en general la reputación de estar bien informado y de ser honesto, pudo haber sido en aquella ocasión víctima de malos informes acerca de sus hechos, puede haberlos entendido torcidamente o haber sentido el deseo de suprimir o deformar lo que él sabía o creía que era la verdad.

Para evitar un posible malentendido convendría añadir aquí que podría uno pensar que al historiador de "tijeras-y-engrudo" se le plantea otra clase de problema, además de aquél que consiste en aceptar o rechazar un testimonio determinado y que, por lo tanto, tiene que resolverse por métodos diversos a los de la crítica histórica, a saber, el problema de qué implicaciones se siguen de un testimonio que haya aceptado, o se seguirían si lo aceptara. Pero no es éste un problema que se plantee de manera especial a la historia de "tijeras-y-engrudo"; es un problema que se suscita en cualquier tipo de historia o pseudo-historia y, a decir verdad, en cualquier tipo de ciencia o pseudo-ciencia. Se trata simplemente del problema general de la implicación. Sin embargo, cuando se suscita en la historia de "tijeras-y-engrudo" presenta un rasgo peculiar. Si en cierta afirmación que llega al historiador por la vía del testimonio se contiene determinada implicación, y si esta relación implicacional es compulsiva; si, de todas maneras, la inferencia que le lleve a aceptar el testimonio es sólo permisiva, ese mismo carácter permisivo se adherirá a la afirmación que él haga de la implicación contenida en la afirmación. Si no ha hecho más que tomar prestada la vaca del vecino, y la vaca da a luz una ternera dentro de su campo, no puede reclamar la ternera como propiedad suya. Cualquier respuesta a la cuestión de si el historiador de "tijeras-y-engrudo" está obligado a aceptar cierto testimonio o sólo se le permite aceptarlo, supone una respuesta que corresponde a la cuestión de si está obligado a aceptar las implicaciones de ese testimonio o sólo tiene permiso de hacerlo.

Se dice por ahí que la historia no es "una ciencia exacta". Supongo que con esto se quiere decir que ningún argumento histórico prueba jamás su conclusión con la fuerza compulsiva característica de las ciencias exactas. Según parece, el tal dicho quiere decir que la inferencia histórica no es nunca compulsiva,

y que en el mejor de los casos es permisiva; o, como se dice a veces con cierta ambigüedad, la inferencia histórica nunca des-emboca en la certidumbre, sólo en la probabilidad. Muchos historiadores de la generación actual, educados en una época en que la opinión general de las personas inteligentes aceptaba semejante proverbio (y no me refiero a los pocos que se adelantaron en una generación a su tiempo), seguramente recuerdan la emoción que sintieron al descubrir, por vez primera, que era enteramente falso y que, en realidad, tenían en las manos un argumento histórico que no dejaba nada al capricho y que no admitía conclusión alternativa alguna, sino que probaba lo que se proponía con el mismo rigor que una demostración matemática. Muchos de estos historiadores, repito, seguramente recuerdan la sorpresa que sintieron al descubrir al cabo de sus meditaciones, que el proverbio no era estrictamente habiendo un error acerca de la historia, de la historia tal como ellos la practicaban, la ciencia de la historia, sino una verdad acerca de otra cosa, es decir, la historia de "tijeras-y-engrudo".

Si algún lector quiere intervenir aquí con una objeción de orden y protestar de que se ventille ilegítimamente una cuestión filosófica—que por ser tal debía resolverse con la razón—acudiendo a la autoridad de los historiadores, y cita en contra mía aquel viejo cuento del hombre que dijo: "Yo no discuto, le aclaro a usted las cosas", no me quedará sino admitir que la cita me viene muy a mano. No discuto; le aclaro a él las cosas.

¿Hago mal? La cuestión que deseo zanjar es si el tipo de inferencia que emplea la historia científica, en cuanto distinta de la historia de "tijeras-y-engrudo", es compulsiva o sólo da permiso para abrazar su conclusión. Supongamos que el problema no se hubiera referido a la historia sino a las matemáticas. Supongamos que alguien hubiera querido saber si la prueba de Euclides de lo que se denomina teorema de Pitágoras obliga o solamente le permite a uno adoptar el punto de vista de que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los dos catetos. Hablo con humildad; pero me parece que en ese caso a un hombre con sentido común sólo le quedaría un camino por seguir. Trataría de dar con alguien cuya educación matemática hubiese llegado a Euclides, I. 47, para plantearle la cuestión. Y si la respuesta no le agradara buscaría otras personas igualmente calificadas para contestarle. Si todos ellos no lograsen convencerlo, tendería que ponerse a estudiar por su cuenta los elementos de la geometría plana.

Lo único que no haría, si se trata de un hombre con un adarme de inteligencia, es decir: "Esta es una cuestión filosófica, y la única respuesta que puede satisfacerme es una respuesta filosófica." Podrá calificar la cuestión de la manera que mejor le parezca; lo que no puede alterar es el hecho de que la única ma-

nera de saber si un tipo determinado de argumento convence o no es aprender a argumentar de esa manera y descubrirlo por sí mismo. Mientras tanto, lo mejor que puede hacer es aceptar lo que le dicen aquellos que ya lo han hecho así.

#### vi) Encasillamiento

Los historiadores de "tijeras-y-engrudo" que llegan al extremo de cansarse del trabajo de copiar las afirmaciones ajenas y que, conscientes de su inteligencia, sienten el laudable deseo de utilizarla, satisfacen con frecuencia este deseo inventando un sistema de casilleros en el cual acomodan su saber. Éste es el origen de todos aquellos esquemas y estructuras en que la historia, con docilidad sorprendente, se ha dejado encajar por hombres como Vico, con su esquema de los ciclos históricos basado en las especulaciones greco-romanas; y como Kant, con su proposición para una "historia universal desde un punto de vista cosmopolita"; Hegel, que seguía a Kant al concebir la historia universal como la realización progresiva de la libertad humana; Comte y Marx, dos hombres realmente grandes que siguieron la senda de Hegel cada cual a su manera, y así por el estilo hasta llegar a Flinders Petrie, Oswald Spengler y Arnold Toynbee en nuestro tiempo, menos afines a Hegel que a Vico.

Aunque esta tendencia a acomodar el todo de la historia en un esquema único (no en un esquema simplemente cronológico, sino en un esquema cualitativo, en que los "periodos"—cada uno de los cuales tiene su carácter peculiar—se siguen unos a otros con arreglo a patrón que puede ser necesario *a priori*, sobre una base lógica, o que quizás se nos hace evidente por el hecho de su frecuente repetición, o que acaso participa un poco de las dos circunstancias) lo encontramos incluso hasta el siglo xx y ya desde el xviii, para no mencionar casos todavía más tempranos, se trata en general de un fenómeno típico del siglo xix. Pertenecen al periodo en que la historia de "tijeras-y-engrudo" quemaba sus últimos cartuchos, cuando la gente empezaba a sentirse insatisfecha de ella pero todavía no la abandonaba. Ésta es la razón por la cual quienes se han entregado a ella han sido generalmente hombres con un alto grado de inteligencia y un verdadero talento para la historia, pero un talento hasta cierto punto limitado y constreñido por las limitaciones de las tijeras y el engrudo.

Es característico de semejante situación el que algunos de ellos describieron su tarea de encasillamiento como "elevar a la historia al rango de una ciencia". La historia, como ellos la encontraban, era historia de "tijeras-y-engrudo", lo cual evidentemente no era ciencia, porque nada tenía de autónomo ni de creador, sino que era simplemente el trasborde de información pre-con-

feccionada de una mente a otra. Tenían conciencia de que la historia podía ser algo más. Que podía y debía tener las características de una ciencia. Pero ¿cómo se podría realizar? En esta coyuntura, pensaban que venía en su ayuda la analogía con las ciencias naturales. Desde la época de Bacon, era lugar común decir que las ciencias naturales empezaban por compilar hechos y luego construían teorías, es decir, a trasponer y aplicar los esquemas discernibles sobre los hechos ya compilados. Muy bien, se decían, reunamos cuantos hechos conocen los historiadores, busquemos esquemas en ellos y luego traspongamos estos esquemas sobre una teoría de la historia universal.

No fue tarea difícil para quien tuviera mente activa y gusto por el trabajo. Porque no había necesidad de recopilar todos los hechos conocidos de los historiadores. Se descubrió que cualquier compilación extensa de hechos revelaba esquemas en abundancia, y que la trasposición de tales esquemas sobre el pasado remoto, sobre el cual había tan poca información, y sobre el futuro, sobre el cual no había ninguna, daba al historiador "científico" precisamente esa sensación de poderío que le negaba la historia de "tijeras-y-engrudo". Después de enseñarle a creer que él, como historiador, nunca podría saber nada excepto lo que le dijeran las autoridades, se encontraba con que descubría —al menos así lo imaginaba— que la lección había sido un fraude, que al convertir la historia en ciencia podía comprobar, enteramente por su cuenta, cosas que sus autoridades le habían ocultado o ignoraban.

Pero era una ilusión. El valor de todos y cada uno de estos esquemas de casilleros, si eso significa su valor como medio para descubrir verdades históricas no comprobables por la interpretación de la prueba histórica, era exactamente negativo. Y en verdad ninguno de ellos tuvo jamás ningún valor científico. Porque no basta con que la ciencia sea autónoma o creadora, también tiene que ser convincente u objetiva; tiene que presentarse como inevitable a quien pueda y quiera considerar las bases sobre las cuales descansa, y pensar por sí mismo cuáles son las conclusiones a las que apuntan esas bases. Eso es lo que no puede hacer ninguno de estos esquemas. Son productos del capricho. Si alguno de ellos ha sido aceptado jamás por un grupo considerable de personas además de quien lo inventó, no se debe a que las haya impresionado como científicamente convincente, sino porque se ha convertido en la ortodoxia de lo que es de hecho, aunque no necesariamente de nombre, una comunidad religiosa. Esto es lo que alcanzó hasta cierto punto el comtismo, y en un grado mucho mayor el marxismo. En estos casos, al menos en el caso del marxismo, los esquemas históricos de la especie en cuestión han demostrado tener un valor mágico importante al proveer un foco para las emociones y, en consecuencia, un

incentivo a la acción. En otros casos han tenido un valor de diversión, no sin función en la vida de un fatigado historiador de "tijeras-y-engrudo".

Y la ilusión no fue completa. La esperanza de que la historia sería remplazada alguna vez por una nueva especie de historia verdaderamente científica era una esperanza bien fundada, que de hecho se ha realizado. La esperanza de que esta nueva especie de historia permitiría al historiador conocer cosas que sus autoridades no podían o no querían comunicarle, estaba igualmente bien fundada y también se ha cumplido. Cómo llegaron a suceder estas cosas, pronto lo veremos.

#### VII) ¿Quién mató a John Doe?

Cuando, un domingo por la mañana encontraron a John Doe muerto, de bruces sobre su escritorio, con un puñal en la espalda, nadie esperaba que la cuestión de quién fue el criminal se resolviera mediante testimonios. No era probable que nadie hubiese presenciado el asesinato. Mucho menos probable era que alguien de la confianza del asesino fuera a denunciarla. Y mucho menos probable que nada, era que el propio asesino se presentara en la estación de policía a entregarse. A pesar de esto, el público exigía que se le presentara a la justicia, y la policía abrigaba esperanzas de hacerlo, aunque la única pista era un poco de pintura fresca verde en el mango del puñal, muy semejante a la pintura fresca verde de la verja situada entre el jardín de John Doe y el párroco.

Y esto no se debía a que esperasen que con el tiempo se presentaran testimonios. Por el contrario, cuando se presentaron, en la forma de una vieja solterona del vecindario que afirmó que había matado a John Doe con su propia mano porque había intentado mancillar su castidad, hasta el comisario del pueblo (sujeto no muy brillante, pero bondadoso) le aconsejó que se fuera a casa y tomara una aspirina. Más tarde, ese mismo día, se presentó el cazador furtivo del pueblo y declaró que había visto al guarda del coto del *squire* trepando por la ventana del estudio de John Doe, testimonio que fue tratado con menos deferencia todavía. Finalmente, la hija del párroco, en estado de gran agitación, entró precipitadamente y dijo que ella era la asesina, el único efecto de lo cual fue que el comisario telefonara al inspector de la localidad para recordarle que el novio de la muchacha, Richard Roe, era estudiante de medicina y era de suponer que sabía en qué sitio quedaba el corazón de un hombre, y que había pasado la noche del sábado en el curato, a un tiro de piedra de la casa del muerto.

Esa noche había habido tempestad, con truenos y lluvia densa, entre las doce y la una, y el inspector, al interrogar a la

doncella del curato (pues las rentas no eran malas), supo que los zapatos del señor Roe habían amanecido muy húmedos. Al interrogarle, Richard admitió que había salido a medianoche pero se negó a decir a dónde o por qué.

John Doe era un chantajista. Durante muchos años había estado chantajeando al párroco, amenazándole con publicar los detalles de cierta escapada juvenil de su difunta esposa. El fruto de esta escapada era la supuesta hija del párroco, nacida seis meses después del matrimonio, y John Doe conservaba cartas que lo probaban. Para entonces ya se había apoderado de toda la fortuna privada del párroco, y la mañana del sábado fatal le exigió una entrega del dinero de su esposa, que ella le había confiado para su hija.

El párroco decidió poner fin a aquella situación. Sabía que John Doe se quedaba sentado ante el escritorio hasta altas horas de la noche; sabía que una vez sentado tenía tras sí una puerta-ventana a la izquierda y un trofeo de armas orientales a la derecha, y que en las noches calurosas dejaba la puerta-ventana abierta hasta que se iba a acostar. A medianoche, con las manos enguantadas, se deslizó fuera del curato; pero Richard, que había advertido su estado de ánimo y se preocupaba por ello, estaba en ese momento asomado a la ventana y vio al párroco cruzar el jardín. Se vistió apresuradamente y lo siguió; pero, al llegar al jardín, el párroco ya había desaparecido. En ese momento estalló la tormenta. Mientras tanto, el plan del párroco había tenido perfecto éxito. John Doe estaba dormido, con la cabeza caída sobre un montón de viejas cartas. El párroco no las vio hasta que la daga penetró en el corazón del chantajista, y cuando lo hizo reconoció la letra de su esposa. Los sobres estaban dirigidos "John Doe, Esq." Hasta ese momento el párroco no había podido cerciorarse de la identidad del seductor de su esposa.

Fue el detective-inspector Jenkins, de Scotland Yard, llamado por el comisario en jefe a ruego de la hija de su viejo amigo, quien encontró en el depósito de basuras del curato un montón de cenizas, en su mayor parte de papel para cartas, pero que incluían algunas de cuero quemado, probablemente de un par de guantes. La pintura fresca en la puerta del jardín de John Doe—el cual la había pintado ese mismo día, después del té—explicaba la destrucción de los guantes, y entre las cenizas había botones de metal que llevaban el nombre de un famoso ganadero de Oxford Street de quien siempre había sido cliente el párroco. Se encontró más pintura de la verja de John Doe en el puño derecho de una chaqueta, deformada por el agua, que el lunes siguiente el párroco había regalado a uno de sus feligreses pobres. Más tarde, el detective-inspector recibió una severa reprensión por permitir al párroco advertir la dirección que seguían

sus pesquisas, dándole así tiempo de tomar cianuro y eludir al verdugo.

Los métodos de la investigación criminal no son punto por punto idénticos a los de la historia científica, porque su propósito último no es el mismo. Un tribunal penal tiene en sus manos la vida y la libertad de un ciudadano, y en un país donde se considera que el ciudadano tiene sus derechos, la Corte está obligada, por lo mismo, a hacer algo y hacerlo rápido. El tiempo que se tarde en llegar a una decisión es un factor en el valor (es decir, la justicia) de la decisión misma. Si un miembro del jurado dice: "Estoy seguro de que dentro de un año, cuando todos hayamos tenido tiempo para pensar detenidamente en las pruebas, estaremos en mejor posición para ver lo que significan", la respuesta será: "Algo de razón tiene usted; pero lo que propone es imposible. Su tarea no es tan sólo dar un veredicto, es dar un veredicto ahora mismo, y de aquí no sale hasta que no lo haga." Por esta razón un jurado tiene que contentarse con algo menos que una prueba científica (histórica), es decir, con aquel grado de seguridad o creencia que le satisfaría en las cuestiones prácticas de la vida cotidiana.

Por tanto, el estudioso del método histórico apenas encontrará que valga la pena ceñirse estrechamente a las reglas de la prueba, tal como las reconocen en los tribunales. Porque el historiador no tiene la obligación de decidir dentro de ningún plazo fijo. Nada le importa fuera de que su decisión, cuando la tome, sea justa, lo cual significa para él que se siga inevitablemente de la prueba histórica.

Sin embargo, en tanto se tenga presente lo que acabo de decir, la analogía entre métodos legales e históricos tiene cierto valor para comprender la historia; de valor suficiente, creo yo, como para que haya puesto ante el lector el bosquejo de un género literario que, en ausencia de tal motivo, sería, por supuesto, indigno de ocupar su atención.

#### VIII) *La pregunta*

Francis Bacon, abogado y filósofo, dijo en una de sus frases memorables que el científico de la naturaleza tiene que "interrogar a la Naturaleza". Lo que negaba al escribir esto, era que la actitud del científico hacia la naturaleza tuviera que ser de respetuosa atención, de espera de sus declaraciones para luego construir teorías sobre la base de lo que a ella le hubiera placido comunicar. Lo que afirmaba eran dos cosas a la vez: primera, que el hombre de ciencia tiene que tomar la iniciativa, decidiendo por sí mismo qué es lo que quiere saber y formulándolo dentro de su mente en forma de pregunta; y segundo, que tiene que dar con medios de obligar a la naturaleza a responder, urdiendo tor-

turas que la hagan soltar la lengua. Aquí, en un solo breve epigrama, expuso Bacon de una vez por todas la verdadera teoría de la ciencia experimental.

También es, aunque Bacon no lo sabía, la verdadera teoría del método histórico. En la historia de tijeras y engrudo el historiador adopta una actitud pre-baconiana. Su actitud ante sus autoridades, como lo dice la misma palabra, es de respetuosa atención. Espera para oír lo que tengan a bien decirle, y las deja que se lo digan a su manera y cuando les parezca. Aun cuando ha inventado la crítica histórica y sus autoridades se han convertido en meras fuentes, su actitud sigue siendo en el fondo la misma. Hay un cambio, pero superficial. Consiste meramente en la adopción de una técnica para dividir a los testigos en bregos y chivos. Se descalifica una clase y no se le permite dar testimonio; a la otra se la trata exactamente como se trataba a las autoridades bajo el viejo régimen. Pero en la historia científica, o historia propiamente dicha, se ha cumplido la revolución baconiana. Sin duda el historiador científico dedica mucho tiempo a la lectura de los mismos libros que solía leer el historiador de tijeras y engrudo —Heródoto, Tucídides, Tito Livio, Tácito, etc.—, pero los lee con espíritu enteramente distinto, en suma, con espíritu baconiano. El historiador de tijeras y engrudo los lee con espíritu simplemente receptivo, para averiguar lo que dijeron. El historiador científico los lee con una pregunta en la mente, después de haber tomado la iniciativa a decidir por su cuenta qué es lo que quiere averiguar en ellos. Más aún, el historiador de tijeras y engrudo los lee en el entendimiento de que lo que no le digan en otras tantas palabras jamás podría descubrirlo él en ellos; el historiador científico los somete a tortura, obligando a un pasaje visiblemente relacionado con algo distinto a que suelte una respuesta a la pregunta que él ha decidido plantear. "No hay nada en este o aquel autor sobre tal o cual asunto", dice confiado el historiador de tijeras y engrudo, "¿Con que no, eh? —replicará el historiador científico o baconiano— ¿No ve usted que en este pasaje sobre un asunto totalmente distinto se implica que el autor adoptó tal y cual actitud ante el tema del cual dice usted que nada contiene el texto?"

Para ilustrarlo con mi fábula. El comisario del pueblo no arresta a la hija del párroco y la golpea periódicamente con una cachiporra de caucho hasta que le dice que ella cree que Richard cometió el asesinato. Lo que tortura no es su cuerpo, sino su declaración de que mató a John Doe. Empieza el comisario por emplear los métodos de la historia crítica. Se dice: "El asesinato lo cometió alguien con fuerza y que tiene algún conocimiento de anatomía. La muchacha ciertamente carece de la primera, y probablemente no tiene el segundo; al menos, sé que nunca ha asistido a ninguna clase de enfermería. Además, si ella lo hubiera

cometido no tendría tanta urgencia en echarse la culpa. Su declaración es falsa."

En este punto el historiador crítico perdería todo interés en la declaración y la condenaría al cesto de los papeles; el historiador científico empieza a interesarse en ella y la analiza para ver si obtiene reacciones químicas. Esto puede hacerlo porque, siendo un pensador científico, sabe qué preguntas hay que hacer. "¿Por qué miente la muchacha? Porque quiere escudar a alguien. ¿A quién quiere escudar? A su padre o a su novio. ¿Es su padre? Vamos, hombre, cómo va ser el párroco. Por tanto, se trata del novio. ¿Están bien fundadas las sospechas que ella tiene de él? Podría ser; él estaba aquí en el momento del asesinato, tiene la fuerza suficiente, y sabe lo necesario de anatomía." Recordará el lector que en la investigación del crimen se necesita una probabilidad en grado suficiente para la conducción de la vida cotidiana, mientras que en la historia exigimos la certidumbre. Aparte eso, el paralelo es completo. El comisario del pueblo (individuo no listo, como ya expliqué, aunque un pensador científico no tiene que ser listo, tiene que conocer su oficio, es decir, tiene que saber qué preguntas hay que plantear) ha sido adiestrado en los elementos del trabajo policiaco y su preparación le permite saber qué preguntas hay que hacer, para que de esa manera, interprete la mentirosa declaración de la muchacha y llegar a la verdadera conclusión de que la sospecha cae en Richard Roe.

El único error del comisario es que, en la excitación de responder a la pregunta "¿De quién sospecha esta muchacha?", perdió de vista la pregunta: "¿Quién mató a John Doe?" Aquí es donde le lleva ventaja el inspector Jenkins, no porque sea más inteligente, sino porque ha aprendido su trabajo más a conciencia. La manera como yo veo que trabaja el inspector es la siguiente.

¿Por qué la hija del párroco sospecha de Richard Roe? Probablemente porque sabe que se vio complicado en algo extraño que sucedió esa noche en el curato. Nosotros sabemos que en el curato sucedió una cosa extraña: Richard salió en medio de la tormenta y eso bastó para despertar las sospechas de la muchacha. Pero lo que queremos saber es ¿mató él a John Doe? Si lo hizo ¿cuándo lo hizo? ¿Después que estalló la tormenta o antes? No fue antes, porque sus huellas quedaron estampadas en el lodo del sendero en el jardín del curato; se las ve empezar a pocos metros de la puerta del jardín y luego apartarse de la casa, de manera que ahí es donde estaba y ésa era la dirección a donde iba en el momento de estallar la tormenta. Y b. ¿llevó lodo al estudio de John Doe? No, nada hay ahí. ¿Se los zapatos antes de entrar? Piensa un momento. ¿En qué posición estaba John Doe en el momento de recibir la r. ¿Estaba él echado hacia atrás contra el respaldo de la

tado derecho? No, porque la silla le hubiera protegido la espalda. Tiene que haber estado echado hacia adelante. Posiblemente, y en verdad es muy probable, dormía en la posición en que todavía yace. ¿Cómo procedió exactamente el asesino? Si Doe estaba dormido, nada más fácil: entrar silenciosamente, tomar el puñal y allá va. Si Doe no estaba dormido y simplemente se inclinaba hacia adelante, pudo haberse hecho lo mismo, pero no con tanta facilidad. Ahora veamos, ¿se detuvo el asesino afuera para quitarse los zapatos? Imposible. En cualquier caso lo primero que se necesitaba era velocidad; había que terminar el asunto antes de que la víctima se echara hacia atrás o despertara. De manera que la ausencia de lodo en el estudio alivia la situación de Richard.

Entonces, una vez más, ¿para qué salió al jardín? ¿Para caminar? ¿Con semejante tormenta? Vamos. ¿Para fumar? Se fuma en toda la casa. ¿Para ver a la muchacha? No hay señas de que ella estuviera en el jardín, y además ¿por qué había de estar? Había dispuesto de la sala después de terminada la cena y el párroco no es de los que mardan a los jóvenes a la cama. Hombre de amplio criterio, el párroco. Sir duda ha sufrido y tenido dificultades, no me extrañaría. Ahora bien ¿por qué salió el joven Richard al jardín? Algo debe haber ocurrido ahí. Algo extraño. Una segunda cosa extraña esa noche en el curato, una segunda cosa de la que nada sabemos.

¿Qué puede haber sido? Si el asesino hubiese salido del curato, lo cual sugiere la pintura, y si Richard lo vio desde la ventana, bien puede haberse tratado de eso; porque el asesino llegó a la casa de Doe antes de que empezara la lluvia mientras que a Richard lo sorprendió a diez metros de la puerta del jardín. *Just time*. Veamos qué sucedería si el asesino salió de la rectoría. Probablemente volvió a ella después de cometer el crimen. No hay huellas en el lodo, ¿por qué? Porque conocía el jardín lo bastante bien para no salirse de la hierba, aun en medio de aquella terrible oscuridad. Si así es, también conocía a fondo el curato y pasó ahí la noche. ¿Fue el párroco?

Ahora bien, ¿por qué se niega Richard a decir qué fue lo que le hizo salir al jardín? Seguramente porque quiere evitar dificultades a alguien; casi con seguridad dificultades relacionadas con el asesinato. No a él mismo, porque ya se ha dicho que no era él el autor. Alguien más. ¿Quién? Podría ser el párroco. No se me ocurre quién más pueda ser. Supongamos que fue el párroco, ¿cómo lo hubiera hecho? Muy fácilmente. Salió cerca de la medianoche, enguantado y con zapatos tenis. Muy silenciosos los senderos del curato, no hay grava en ellos. Llega a la puercita de hierro del jardín de John Doe. ¿Sabe de la pintura fresca? Probablemente no, la aplicaron después de la hora del té. De modo que se embarra. Pintura en el guante. Probable-

mente también en la chaqueta. Camina por la hierba hasta la ventana del estudio de Doe. Este está echado hacia adelante en su silla, o muy probablemente dormido. Ahora un poco de trabajo rápido, fácil para un buen jugador de tenis. Pie izquierdo adentro, pie derecho a la derecha, tomar el puñal, pie izquierdo adelante, y allá va.

Pero ¿qué había estado haciendo John Doe en ese escritorio? No hay nada en él, sabe usted. Extraño. ¿Acaso un hombre se pasa la noche ante un escritorio vacío? Tiene que haber habido algo ahí. ¿Qué saben en Scotland Yard del tío este? Chantajista, eso es. ¿Había estado chantajeando al párroco? ¿Y había estado rogodeándose con las cartas, o lo que fuera, toda la noche? ¿Y lo encontró el párroco, si fue el párroco, dormido sobre los papeles? Bueno, eso no nos concierne. Lo pasaremos a la defensa, a ver si sirve de algo. Yo preferiría no utilizar un motivo como ése al enjuiciar a un reo.

Despacio ahora, Jonathan, no te precipites. Ya lo metiste ahí y ahora tienes que sacarlo. ¿Qué es lo que hace exclamamente? Más o menos entonces empieza a llover a cántaros. Vuelve entre la lluvia. Más pintura en la verja. Camina por la hierba, no mete lodo en la casa. Ya está en ella. Empapado: también con los guantes cubiertos de pintura. Borra la pintura del pestillo de la puerta. Cierra. Pone las cartas (si eran cartas), y de todos modos los guantes, en la caldera del agua caliente —es posible que las cenizas estén ahora en el depósito de basuras—. Pone todas las ropas en la alacena del baño; amanecerán secas. Y secas amanecen; pero la chaqueta estará totalmente deformada. Y ahora ¿qué hacer con la chaqueta? Primero, la examinaría para ver si tiene huellas de pintura. Si encontrara pintura tendría que destruirla, y yo compadezco al hombre que trata de destruir una chaqueta en una casa plagada de mujeres. Si no encontrara rastros de pintura, seguramente la regalaría a un pobre.

Vaya, vaya, he aquí una bonita historia; pero, ¿cómo podemos saber si es verdad o no? Hay dos preguntas que tenemos que hacer. Primera, ¿podemos encontrar las cenizas de los guantes? ¿Y también los botones de metal, si son como la mayor parte de sus guantes? Si podemos, la historia es verdadera. Y si podemos encontrar además un montón de cenizas de papel para cartas, también será cierto lo del chantaje. Segunda, ¿dónde está la chaqueta de marras? Porque si podemos encontrar en ella el fragmento más insignificante de la pintura de John Doe, ya tenemos nuestro caso.

Me he extendido en este análisis, porque quiero hacer claros al lector los siguientes puntos acerca de la actividad interrogativa que es el factor dominante en la historia, como en todo trabajo científico.

1) Cada paso del razonamiento depende de plantear una pre-

gunta. La pregunta es la carga de gas, que explota en la cámara del cilindro, que es la fuerza motivadora de cada golpe del pistón. Pero la metáfora es inadecuada, porque cada nuevo golpe del pistón no se produce explotando otra carga de la misma mezcla vieja, sino explotando una carga de nueva especie. Nadie que tenga la menor noción del método seguirá haciendo. La misma pregunta todo el tiempo, "¿Quién mató a John Doe?" Cada vez hace una nueva pregunta. Y no basta con cubrir todo el terreno preparando un catálogo de todas las preguntas que hay que hacer, y preguntando tarde o temprano todas y cada una de ellas. Hay que preguntárselas en el orden debido. Descartes, uno de los tres grandes maestros de la Lógica de la Interrogación (los otros dos son Sócrates y Bacon), insistía en esto como punto cardinal en el método científico, pero por lo que toca a las obras modernas sobre lógica, Descartes bien podía no haber existido. Los lógicos modernos están en una conspiración para pretender que la tarea de un hombre de ciencia es "hacer juicios" o "afirmar proposiciones" o "aprehender hechos", también "afirmar" o "aprehender". Las relaciones entre ellos; sugiriendo que no tienen experiencia alguna del pensar científico y desean espetar, a manera de explicación de la ciencia, una explicación de su propia conciencia azarosa, asistemática y acientífica.

2) Estas preguntas no las plantea un hombre a otro hombre, en la esperanza de que el segundo ilumine la ignorancia del primero al dárles respuesta. Como todas las preguntas científicas, se las plantea el hombre de ciencia a sí mismo. Esta es la idea socrática que Platón habría de expresar definiendo el pensamiento como "el diálogo del alma consigo misma", y la propia práctica literaria de Platón deja ver con toda claridad que por diálogo quería decir un proceso de pregunta y respuesta. Cuando Sócrates enseñaba a sus jóvenes discípulos haciéndoles preguntas, les enseñaba la manera de hacérselas ellos mismos y les demostraba cuán asombrosamente se iluminan las cuestiones más oscuras cuando uno se plantea preguntas inteligentes acerca de ellas en vez de quedarse contemplándolas con la boca abierta, según quieren nuestros epistemólogos modernos anti-científicos, en la esperanza de que cuando tengamos las mentes totalmente en blanco "aprehenderemos los hechos".

#### IX) *Declaración y prueba histórica*

Es característico de la historia de tijeras y engrudo, desde su forma menos crítica a la más crítica, que tiene que ver con declaraciones ya hechas y que el problema del historiador acerca de cualquiera de estas declaraciones es si lo aceptará o no, y aceptarlo significa reafirmarlo como parte de su propio conocimiento histórico. Esencialmente, historia para el historiador de

tijeras y engrudo significa repetir declaraciones que otras gentes han hecho antes que él. De ahí que sólo pueda ponerse a trabajar cuando le proporcionan declaraciones ya hechas acerca de los temas sobre los cuales quiere pensar, escribir, etc. Es el hecho de que tenga que encontrar estas declaraciones ya hechas en sus fuentes lo que hace imposible para el historiador de tijeras y engrudo pretender al título de pensador científico, porque este hecho impide que se le atribuya esa autonomía que es en todas partes esencial al pensamiento científico, y por autonomía quiere decir la condición de ser uno mismo su propia autoridad, de hacer declaraciones o de emprender acciones por iniciativa propia y no porque esas declaraciones o acciones las autorice o prescriba nadie más.

De donde se sigue que la historia científica no contiene ninguna declaración ya hecha. El acto de incorporar una declaración ya hecha en el cuerpo de su propio conocimiento histórico es un acto imposible para un historiador científico. Confrontado con una declaración ya hecha acerca del tema que estudia, el historiador científico no se pregunta jamás: "¿Es verdadera o falsa esta declaración?", en otras palabras: "¿La incorporaré en mi historia sobre ese tema o no?" La pregunta que se hace es: "¿Qué significa esta declaración?" Lo cual no equivale a la pregunta: "¿Qué quería decir con ella la persona que la hizo?", aunque ésta es sin duda una pregunta que tiene que hacer el historiador y a la cual tiene que ser capaz de contestar. Equivale más bien a la pregunta: "¿Qué luz arroja sobre el tema en que me interesa el hecho de que esta persona haya hecho esta declaración, con el significado que le dio a la misma?" Esto podría expresarse diciendo que el historiador científico no trata las declaraciones como declaraciones sino como prueba histórica: no como relaciones verdaderas o falsas de los hechos de los cuales pretenden ser relaciones, sino como otros tantos hechos que, si sabe el historiador, cuáles son las preguntas justas que hay que preguntar sobre ellos, pueden iluminar esos hechos. Así, en mi fábula, la hija del párroco dice al comisario que ella mató a John Doe. Como historiador científico, empieza él a tratar seriamente esta declaración en el momento en que deja de tratarla como declaración, es decir, como relación verdadera o falsa de ella como autora del asesinato, y empieza a tratar el hecho de que ella hace la declaración como un hecho que puede ser útil para él. Es útil para él porque sabe qué preguntas hay que hacer sobre ese hecho, empezando por la pregunta: "Ahora bien, ¿por qué cuenta ella esta historia?" El historiador de tijeras y engrudo se interesa en el contenido, como se le denomina, de las declaraciones, le interesa lo que declara. El historiador científico se interesa por el hecho de que se hacen las declaraciones.

Una declaración que un historiador escucha o lee, es para él

una declaración ya hecha. Pero la declaración de que está haciéndose dicha declaración no es una declaración ya hecha. Si se dice: "Ahora leo o escucho una declaración a tal y tal efecto", está haciendo a su vez una declaración; pero ésta no es una declaración de segunda mano, es autónoma. La hace por su propia autoridad. Y es esta declaración autónoma lo que constituye el punto de partida del historiador científico. La prueba de la cual infiere el comisario que la hija del párroco sospecha de Richard Roe no es la declaración de ella "Yo maté a John Doe", sino su propia declaración "¡a hija del párroco me dice que ella mató a John Doe".

Si el historiador científico saca sus conclusiones no de la declaración que encuentra ya hecha, sino de su propia declaración autónoma a propósito del hecho de que se hacen tales declaraciones, puede sacar conclusiones aun en el caso de que no se le hagan declaraciones. Las premisas del razonamiento del historiador son sus propia declaraciones autónomas; y no hay necesidad de que estas declaraciones autónomas sean a su vez declaraciones acerca de otras declaraciones. Para utilizar otro ejemplo del relato de John Doe: las premisas a partir de las cuales el detective-inspector sacó en claro la inocencia de Richard Roe eran todas premisas planteadas por el propio detective-inspector, declaraciones autónomas que no descansaban en otra autoridad que la suya, y ninguna de ellas eran declaraciones sobre declaraciones hechas por alguien más. Los puntos esenciales eran que Richard Roe se había enlodado los zapatos al alejarse del curato, que no se advertían huellas de lodo en el estudio de John Doe, y que las circunstancias del asesinato habían sido tales que no podía haberse detenido a limpiar o quitarse los zapatos. Cada uno de estos tres puntos era, a su vez, la conclusión de una inferencia, y las declaraciones sobre las cuales descansaba cada uno de ellos no eran más que declaraciones sobre declaraciones de otras gentes, de lo que eran estos tres puntos mismos. Todavía más; el caso final contra el párroco no dependía lógicamente de ninguna de las declaraciones hechas por el detective-inspector sobre declaraciones hechas por otras personas. Dependía de la presencia de ciertos objetos en cierto depósito de basuras, y de ciertos manchones de pintura en el puño de una chaqueta cortada en el convencional estilo clerical y encogida por la humedad, y fue su propia observación la que dio testimonio de estos hechos. No quiero decir con esto que el historiador científico trabaje mejor cuando no se le hacen declaraciones sobre los temas que trabaja; porque podrían atrapar a los más débiles y evitar las ocasiones de este tipo sería una manera pedante de evitar la historia de tijeras y engrudo; lo que quiero decir es que el historiador científico no depende de que se hagan semejantes declaraciones.

Esto es importante porque resuelve por apelación al principio, una controversia que, aun cuando ya no tenga la urgencia que tuvo, no ha dejado de resonar en la mente de los historiadores. Se trata de la controversia entre quienes sostenían que la historia dependía en último término de las "fuentes escritas", y los que sostenían que podía construirse también a partir de "fuentes no escritas". Los términos se eligieron con mala fortuna. No se concebían las "fuentes escritas" como excluyendo las fuentes orales, o como teniendo alguna conexión especial con la escritura a mano en cuanto distinta del cancelado en la piedra o algo por el estilo. En verdad, "fuentes escritas" significaba fuentes que contenían declaraciones ya hechas que afirmaban o implicaban pretendidos hechos que pertenecían al tema en que se interesaba el historiador. "Fuentes no escritas" significaba el material arqueológico, trozos de cerámica, etc., conectado con el mismo tema. Por supuesto, la palabra "fuente" no era aplicable en modo alguno a estas últimas, porque fuente significa algo de donde se saca, ya hecha, agua o algo por el estilo; en el caso de la historia, algo de donde se sacan ya hechas las declaraciones del historiador, y el propósito de describir los trozos de cerámica como "fuentes no escritas" era indicar que, al no ser textos, no contenían declaraciones ya hechas y, en consecuencia, no eran fuentes. (Trozos inscritos de vasijas u "ostraka" eran, por supuesto, "fuentes escritas".)

En efecto, ésta fue una controversia entre gentes que creían que la historia de tijeras y engrudo era la única posible y gentes que, sin impugnar la validez de los métodos de tijeras y engrudo, alegaban que podía haber historia sin ellos. De acuerdo con las memorias que de ella guardo, la controversia estuvo viva, aunque comunicaba cierta impresión de cosa vieja y en desuso, en los círculos académicos ingleses de hace treinta años; todas las declaraciones en torno a la cuestión fueron, hasta donde yo recuerdo, extremadamente confusas, y aunque ofreció a los filósofos de la época una excelente oportunidad para hacer un trabajo útil en torno a un tema de alto interés filosófico, no se interesaron en lo más mínimo. Mi impresión es que la controversia pereció en la más floja transacción imaginable en que los partidarios de la historia de tijeras y engrudo aceptaron el principio de que las "fuentes no escritas" podían arrojar resultados válidos, pero insistiendo en que esto sólo podía ocurrir en muy pequeña escala y siempre que se las empleara como arma auxiliar de las "fuentes escritas"; y sólo en torno a asuntos bajos como industria y comercio, en los cuales no se metería a hacer pesquisas ningún historiador con instintos de caballero. Esto equivale a decir que los historiadores educados para considerar la historia como cuestión de tijeras y engrudo, empezaban, muy tímidamente, a reconocer la posibilidad de algo totalmente dis-

tinto; pero que cuando trataban de convertir esta posibilidad en algo eficaz se hallaban con que su escaso plumaje sólo les permitía los vuelos más humildes.

#### x) *Pregunta y prueba histórica*

Si historia significa historia de tijeras y engrudo, en que el historiador depende de declaraciones ya hechas para todo su conocimiento en torno al tema, y en que se denominan fuentes los textos donde encuentra estas declaraciones, es fácil definir una fuente de alguna manera que tenga utilidad práctica. Una fuente es un texto que contiene una declaración o declaraciones a propósito del tema; y esta definición tiene alguna utilidad práctica porque ayuda al historiador a dividir el total de la literatura existente, una vez que ha determinado su tema, en textos que podrían servirle de fuentes, y que por lo mismo hay que procurar, y los que no, que por tanto hay que ignorar. Lo que tiene que hacer es recorrer los estantes de su biblioteca, o la bibliografía de su periodo, preguntándose a cada título: "¿Contendrá esto algo sobre mi tema?" Y en caso que no pueda sacar de su cabeza la respuesta, cuenta con varias ayudas: de manera notable índices y bibliografías especializadas o clasificadas. Aun con todas estas ayudas, puede pasar por alto algún testimonio importante, lo cual sería motivo de burla para sus amigos; pero la cantidad de testimonios que existe sobre cualquier tema determinado es una cantidad finita y es teóricamente posible agotarla.

Teóricamente, pero no siempre prácticamente, porque la cantidad puede ser tan vasta, y algunas partes de ella de tan difícil acceso que ningún historiador tenga la esperanza de verla toda. Y a veces se oye quejarse a las gentes de que en nuestros días se guardan tantas materias primas para la historia que la empresa de utilizarlas se está volviendo imposible, y suspiran por aquellos días en que los libros eran pocos y las bibliotecas pequeñas y a un historiador le cabía la esperanza de dominar su tema. Lo que significa esta queja es que el historiador de tijeras y engrudo se encuentra entre los cuernos de un dilema. Si sólo posee una pequeña cantidad de testimonio sobre su tema, quiere más; por que cualquier testimonio nuevo sobre ese tema, si fuera realmente nuevo, arrojaría nueva luz sobre él y podría volver insostenible la posición que entonces defiende. Así pues, por muchos testimonios que posea, su celo de historiador le hace querer más. Pero si dispone de una gran cantidad de testimonios, se vuelven tan difíciles de manipular y conjugar en una narración convincente que, habiéndolo como un simple débil mortal, quisiera tener menos.

La conciencia de este dilema con frecuencia ha empujado a los hombres al escepticismo acerca de la posibilidad misma del conocimiento histórico. Y con justa razón, si conocimiento sig-

nifica conocimiento científico e historia significa historia de tijeras y engrudo. Los historiadores de tijeras y engrudo que hacen de lado el dilema diciendo "hipercriticismo" no hacen más que confesar que en su propia práctica profesional no les molesta porque trabajan con normas tan bajas de eficiencia científica que sus conciencias se han anestesiado. Tales casos en la vida contemporánea son muy interesantes, porque en la historia de la ciencia se tropieza uno frecuentemente con ellos y se maravilla de que tanta ceguera pueda ser posible. La respuesta es que las gentes en quienes se advierte se han comprometido a una tarea imposible, en este caso la tarea de la historia de tijeras y engrudo, y como por razones prácticas no pueden retroceder y salirse de ella tienen que cegarse a su imposibilidad. El historiador de tijeras y engrudo se protege de ver la verdad acerca de sus propios métodos mediante la elección cuidadosa de temas con los cuales puede "salir adelante", así como el paisajista del siglo XIX se protegía contra la posibilidad de ver que su teoría del paisaje estaba equivocada al escoger lo que llamaba temas pintables. Los temas deben ser aquellos sobre los cuales es accesible cierta cantidad de testimonios, ni muy pocos ni demasiados; ni tan uniformes que no den que hacer al historiador, ni tan divergentes que burlesquen sus esfuerzos por hacerlo. Practicada de acuerdo con estos principios, la historia era, en el peor de los casos, un juego de salón, y en el mejor, una hazaña elegante. He empleado el pretérito; a la conciencia de los historiadores capaces de auto-crítica dejó el decidir hasta qué punto podía, con justicia, haber empleado el presente.

Si historia significa historia científica, en el lugar de "fuente" hemos de leer "prueba histórica". Y cuando tratamos de definir la "prueba histórica" en el mismo espíritu con que definimos "fuentes", vemos que es muy difícil. No existe prueba alguna corta y fácil mediante la cual podamos decidir si un libro determinado es o no capaz de proveer prueba acerca de un tema determinado, y ciertamente no existe razón alguna por la cual deberíamos limitar nuestra búsqueda en los libros. Al historiador científico de nada le sirven índices y bibliografías de fuentes. Lo cual no quiere decir que no puede usar índices y bibliografías; puede y lo hace; pero se trata de índices y bibliografías no de fuentes sino de monografías y cosas por el estilo, no de pruebas históricas sino de discusiones previas que puede tomar como punto de partida de la propia. En consecuencia, mientras que el libro mencionado en una bibliografía para uso de un historiador de tijeras y engrudo será, por así decirlo, valioso en proporción directa a su antigüedad, los mencionados en una bibliografía para uso del historiador científico será, por así decirlo, valiosos en proporción directa a su novedad.

En mi fábula hay una característica obvia común a todas las

pruebas empleadas por el detective-inspector en su razonamiento: todas ellas son cosas observadas por él. Si preguntamos qué clase de cosas, no es fácil responder. Incluyen cosas tales como la existencia de ciertas huellas en cierto lodo, su número, posición y dirección, su semejanza a las huellas producidas por ciertos zapatos, y la ausencia de toda otra pisada; la ausencia de lodo en el piso de cierto cuarto; la posición de un cadáver, la posición de una daga en la espalda y la forma de la silla en que estaba sentado, y así por el estilo, en la colección más variada. Y yo pienso que podemos decir con seguridad lo siguiente acerca de ella: que nadie hubiera podido saber qué hubiera y qué no hubiera podido haber en ella hasta no tener todas sus preguntas no sólo formuladas sino contestadas. En la historia científica todo lo que se usa como prueba histórica es prueba histórica, y nadie sabe lo que va a ser útil como prueba histórica hasta que haya tenido ocasión de emplearla.

Expliquemos esto diciendo que en la historia de tijeras y engrudo, si nos permitimos describir los testimonios—sin mucha precisión, lo confieso—con el nombre de prueba histórica, hay prueba histórica potencial y prueba histórica actual. La prueba histórica potencial sobre un tema la constituyen todas las declaraciones existentes sobre ella. La prueba histórica actual es la parte de estas declaraciones que nos decidimos a aceptar. Pero en la historia científica desaparece la idea de prueba histórica potencial; o, si queremos expresar el mismo hecho con otras palabras, todo lo que hay en el mundo es prueba potencial para cualquier tema. Ésta será una idea inquietante para todo aquel cuyas nociones del método histórico estén vaciadas en el molde de tijeras y engrudo; porque preguntará, ¿cómo podremos descubrir los hechos que en realidad nos sirven a menos que reunamos primero todos los hechos que podrían servirnos? Para una persona que comprenda la naturaleza del pensar científico, histórico o de otra especie, la idea no presentará ninguna dificultad. Se dará cuenta de que, cada vez que el historiador hace una pregunta, la hace porque piensa que puede contestarla, es decir, ya tiene en la mente una idea preliminar y como de ensayo de la prueba histórica que podrá emplear. No idea definida respecto a la prueba histórica potencial, sino una idea indefinida acerca de la prueba histórica actual. Hacer preguntas a las que no se ven posibilidades de respuesta es el pecado fundamental en la ciencia, como en la política dar órdenes que no se cree serán obedecidas o en la religión rogar por lo que no se cree que Dios vaya a conceder. En la historia, pregunta y prueba históricas son correlativas. Cualquiera cosa que le permite a uno contestar a su pregunta—la pregunta que hace ahora—es prueba histórica. Un pregunta sensata (la única clase de pregunta que hará un hombre científicamente competente) es una pregunta de la cual

piensa uno que tiene o que va a tener la prueba con que darle respuesta. Si uno cree que tiene aquí y ahora la prueba, entonces la pregunta es una pregunta actual, como la pregunta: “¿En qué posición estaba John Doe en el momento de recibir la puñalada?” Si, en cambio, uno considera que en el futuro va uno a tener la prueba, entonces la pregunta es una pregunta diferida, como la pregunta: “¿Quién mató a John Doe?”

Una correcta comprensión de esta verdad era lo que sustentaba el gran precepto de Lord Acton: “Estudiad problemas, no periodos.” Los historiadores de tijeras y engrudo estudian periodos; recopilan todos los testimonios existentes sobre cierto grupo limitado de acontecimientos y aguardan en vano a que algo salga de aquello. Los historiadores científicos estudian problemas: hacen preguntas, y si se trata de buenos historiadores hacen preguntas a las cuales ven la manera de responder. Era una correcta comprensión de la misma verdad la que llevó a Monsieur Hercule Poirot a hablar con sorna del “sabueso humano” que se arrastró por el suelo tratando de recopilar todo, no importa qué, que pueda convertirse en pista, y a insistir en que el secreto del detectivismo está en emplear lo que, con repetición posiblemente fatigada, llamaba “las pequeñas células grises”. No es posible recopilar pruebas antes de empezar a pensar, eso es lo que quería decir; porque pensar significa hacer preguntas (por favor, lógicos, tomen nota) y nada es prueba como no sea en relación con alguna pregunta definida. La diferencia entre Poirot y Holmes es profundamente significativa del cambio que ha surgido en la comprensión del método histórico en los últimos cuarenta años. Lord Acton predicaba su doctrina en el apogeo de Sherlock Holmes, en su lección inaugural de Cambridge, en 1895; pero fue caviar para el vulgo. En la época de Monsieur Poirot, a juzgar por la manera como se vendieron sus libros, el vulgo no podía hartarse. La revolución que destronó los principios de la historia de tijeras y engrudo y los remplazó por los de la historia científica, se había convertido en propiedad común.

#### § 4. LA HISTORIA COMO RE-CREACIÓN DE LA EXPERIENCIA PASADA

¿Cómo, o en qué condiciones, puede el historiador conocer el pasado? Al considerar esta cuestión el primer punto que hay que hacer notar es que el pasado nunca es un hecho dado que podamos aprehender empíricamente mediante la percepción. *Ex hypothesi*, el historiador no es un testigo ocular de los hechos que desea conocer. Ni se imagina el historiador que lo es; sabe muy bien que su único conocimiento posible del pasado es mediato o inferencial o indirecto, nunca empírico. El segundo punto es que esta mediación no puede efectuarse por medio del testi-

monio. El historiador no conoce el pasado por simple creencia en lo que dice un testigo que vio los hechos en cuestión y que ha dejado un registro de su prueba. Lo que daría esa especie de mediación sería cuando mucha creencia, no conocimiento, y una creencia muy mal fundada e improbable. Y, una vez más, el historiador sabe muy bien que no es ésta la manera como él procede: está al tanto de que lo que hace a las llamadas autoridades no es crearlas sino criticarlas. Entonces, si el historiador no tiene conocimiento directo o empírico de los hechos, ni conocimiento transmitido o testimonial de ellos, ¿qué clase de conocimiento tiene?, en otras palabras ¿qué tiene que hacer el historiador a fin de poder conocerlos?

Mi revisión histórica de la idea de historia nos proporciona una respuesta a esta cuestión, a saber, que el historiador tiene que re-crear el pasado en su propia mente. Lo que tenemos que hacer ahora es examinar más de cerca esta idea, y ver qué significa en sí misma y qué consecuencias ulteriores implica.

De un modo general, el significado de la concepción se comprende fácilmente. Cuando un hombre piensa históricamente, tiene ante sí ciertos documentos o reliquias del pasado. Su tarea es descubrir qué pasado fue ese que dejó tras sí estas reliquias. Por ejemplo, las reliquias son ciertas palabras escritas, y en ese caso tiene que descubrir qué quiso decir con ellas la persona que las escribió. Esto significa descubrir el pensamiento (en el más amplio sentido del término: en el §5 examinaremos su sentido más preciso) que quiso expresar con ellas. Para descubrir cuál fue ese pensamiento el historiador tiene que pensarlo por sí mismo.

Por ejemplo, supongamos que está leyendo el Código Teodosiano y que tiene ante sí cierto edicto del emperador. El simple hecho de leer las palabras y traducirlas no significa conocer su significación histórica. A fin de hacerlo tiene que representarse la situación que el emperador trataba de dominar, y tiene que representársela tal como el emperador lo hacía. Luego tiene que ver por su cuenta, tal como si la situación del emperador fuera la suya propia, la manera como podría resolverse semejante situación; tiene que ver las posibles alternativas, y las razones para elegir una con preferencia a las otras y, por tanto, tiene que pasar por el mismo proceso que el emperador al decidir sobre este caso particular. De esta suerte re-crea en su propia mente la experiencia del emperador; y sólo en la medida en que haga esto, tiene algún conocimiento histórico, en cuanto distinto del meramente filológico, del significado del edicto.

Y bien, supongamos que lee un pasaje de un filósofo antiguo. Una vez más, tiene que conocer el lenguaje en un sentido filológico además de interpretarlo; pero al hacerlo todavía no ha comprendido el pasaje como tiene que comprenderlo un histo-

riador de la filosofía. A fin de hacerlo así, tiene que ver cuál era el problema filosófico, del cual el autor expone aquí la solución. Tiene que plantearse el problema por sí mismo, ver qué soluciones posibles pueden presentarse, y ver por qué este filósofo particular escogió aquella solución y no otra. Esto significa repensar por sí mismo el pensamiento de su autor, y sólo eso podrá convertirlo en el historiador de la filosofía de ese autor.

Creo que nadie podrá negar que estas descripciones, a pesar de sus ambigüedades y defectos, llaman verdaderamente la atención hacia el rasgo central de todo pensar histórico. Como descripciones de esa experiencia su exactitud general está fuera de duda. Pero todavía requieren buen acopio de explicaciones y ampliaciones, y acaso la mejor manera de empezar a hacerlo sea exponerlas a la crítica de un impugnador imaginario.

Tal impugnador podría empezar diciendo que la concepción entera es ambigua. Implica o muy poco o demasiado. Re-crear una experiencia o repensar un pensamiento, podría alegar él, puede significar cualquiera de dos cosas. Significa llevar a cabo una experiencia o ejecutar un acto de pensamiento semejante al primero; o significa llevar a cabo una experiencia o ejecutar un acto de pensamiento literalmente idéntico al primero. Pero ninguna experiencia puede ser literalmente idéntica a otra, por tanto, es de presumir que la relación de que se habla es sólo de semejanza. Pero en tal caso la doctrina de que conocemos el pasado mediante su re-creación es tan sólo una versión de la familiar y desacreditada teoría del conocimiento como copia, la cual pretende vanamente explicar cómo se conoce una cosa (en este caso una experiencia o acto de pensamiento) diciendo que el cognoscente tiene una copia de ella en la mente. Y, en segundo lugar, supongamos que una experiencia puede repetirse de manera idéntica, el resultado no sería más que una identidad inmediata entre el historiador y la persona que estuviera tratando de comprender, en lo que respecta a la experiencia. El objeto (en este caso el pasado) se incorporaría simplemente en el sujeto (en este caso el presente, el propio pensamiento del historiador), y en lugar de responder a la pregunta de cómo se conoce el pasado nos encontraríamos sosteniendo que no se conoce el pasado, sino sólo el presente. Y bien podría preguntarse ¿no lo ha admitido el mismo Croce con su doctrina de la contemporaneidad del pasado?

Aquí tenemos dos objeciones que debemos considerar por turno. Supongamos que el defensor de la primera objeción adoptaría implícitamente, ante la experiencia, la siguiente posición: en toda experiencia, al menos en la medida en que es cognoscitiva, hay un acto y un objeto, y dos diferentes actos pueden tener el mismo objeto. Si yo leo a Euclides y encuentro ahí la afirmación de que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son

iguales, y si yo comprendo lo que quiere decir y reconozco que es verdad, la verdad que yo reconozco, o la proposición que afirmo, es la misma verdad que reconocía Euclides, la misma proposición que él afirmaba. Pero mi acto de afirmarla no es lo mismo que el acto suyo; esto lo prueba suficientemente cualquiera de los dos hechos de que los ejecutan diferentes personas y que se llevan a cabo en diferentes tiempos. En consecuencia, mi acto de apprehender la igualdad de los ángulos no es una revivificación de su acto, sino la ejecución de otro acto de la misma especie, y lo que yo sé al ejecutar ese acto no es que Euclides sabía que los ángulos de la base de un triángulo isósceles son iguales, sino que los ángulos son iguales. A fin de conocer el hecho histórico de que Euclides sabía que eran iguales lo que tendré que hacer no es copiar su acto (es decir, ejecutar uno semejante), sino ejecutar otro bien distinto, el acto de pensar que Euclides sabía que eran iguales. Y la cuestión de cómo me las arreglo para lograr este acto no la ilumino de ningún modo diciendo que repito en mi propia mente el acto de conocimiento de Euclides; porque si repetir su acto significa apprehender la misma verdad o afirmar la misma proposición que él apprehendió o afirmó, la declaración falta a la verdad, porque la proposición "los ángulos son iguales" y la mla "Euclides sabía que los ángulos son iguales" son diferentes; y si repetir su acto significa ejecutar el mismo acto otra vez, es un absurdo, porque un acto no puede repetirse.

En esta posición, la relación entre mi acto de pensar ahora "los ángulos son iguales" y mi acto de pensarlo hace cinco minutos es una relación de diferencia numérica e identidad específica. Los dos actos son actos diferentes pero de la misma especie. De esta suerte se asemejan el uno al otro, y cualquiera de estos actos se asemeja al de Euclides de la misma manera, de ahí la conclusión de que la doctrina que estamos considerando es un caso de la teoría de la copia en el conocimiento.

¿Pero, es ésta una verdadera descripción de la relación entre estos dos actos? ¿Es el caso de que cuando hablamos de dos personas que ejecutan el mismo acto de pensamiento o de una persona que ejecuta el mismo acto en dos ocasiones diferentes, queremos decir que ejecutan actos diferentes de la misma especie? Yo pienso que está claro que no queremos decir nada por el estilo, y que la única razón de que alguien se imagine que sí, es que ha aceptado un dogma como que siempre que distinguimos dos cosas y, sin embargo, decimos que son las mismas (lo cual hacemos con frecuencia, como todos admitirán) queremos decir que son ejemplares distintos de la misma especie, ejemplos diferentes del mismo universal, o miembros diferentes de la misma clase. El dogma no es que no haya algo así como identidad en la diferencia (nadie cree semejante cosa), sino que sólo hay una especie de ella, a saber: la identidad específica en la diferencia numérica. Por tanto,

la crítica del dogma no está en probar que esta especie de identidad en la diferencia no existe, sino en probar que existen otras especies y que el caso que estamos considerando es uno de ellos.

Nuestro supuesto impugnador alega que el acto de pensamiento de Euclides y el mío no son uno sino dos; numéricamente dos aunque específicamente uno. Sostiene también que mi acto de pensar ahora "los ángulos son iguales" está en la misma relación con mi acto de pensar "los ángulos son iguales" hace cinco minutos. La razón de por qué esto parece tan evidente al impugnador es, creo yo, que concibe un acto de pensamiento como algo que tiene su lugar en el fluir de la conciencia, cuyo ser es simplemente su ocurrir en ese fluir. Una vez que ha ocurrido, el fluir lo arrastra al pasado, y nada puede devolverlo. Puede ocurrir otro de la misma especie, pero no ése otra vez.

Pero ¿qué significan exactamente estas frases? Supongamos que una persona durante un lapso apreciable, digamos, cinco segundos, sigue pensando "los ángulos son iguales". ¿Lleva a cabo un acto sostenido de pensamiento en esos cinco segundos, o lleva a cabo cinco, o diez o veinte actos de pensamiento numéricamente diferentes pero específicamente idénticos? Si es esto último ¿cuántos entran en cinco segundos? Nuestro impugnador está obligado a responder a esta pregunta, porque la esencia de su posición es que los actos de pensamiento son numéricamente distintos y, por lo mismo, numerables. Tampoco puede diferir la respuesta hasta que haya acudido a ulteriores investigaciones, por ejemplo, en el laboratorio psicológico: si no sabe ya qué es lo que constituye la pluralidad de los actos de pensamiento, el laboratorio nunca podrá decirselo. Pero cualquier respuesta que dé tiene que ser al mismo tiempo arbitraria y contradictoria con ella misma. No hay más razón para correlacionar la unidad de un solo acto de pensamiento con el lapso de un segundo, o un cuarto de segundo, que con cualquier otro. La única respuesta posible es que el acto de pensamiento es un acto sostenido durante cinco segundos, y si nuestro impugnador gusta, puede admitirlo diciendo que tal identidad en un acto sostenido de pensamiento es "la identidad de un continuante".

Pero ¿un continuante implica aquí continuidad? Supongamos que, después de pensar "los ángulos son iguales" durante cinco segundos, el pensador deja vagar su atención otros tres, y luego, volviendo al mismo objeto, vuelve a pensar "los ángulos son iguales". ¿Tenemos aquí dos actos de pensamiento y no uno solo porque ha transcurrido tiempo entre los dos? Es claro que no; sólo hay un acto, esta vez no meramente sostenido, sino revivido después de un intervalo. Porque en este caso no hay diferencia que no estuviera ya presente en el otro. Cuando se sostiene un acto por cinco segundos, la actividad en el quinto segundo está tan separada por un lapso de la del primero, como cuando se

ocupan los segundos intermedios con una actividad de diferente especie o (si es posible) con ninguna.

Por tanto, la pretensión de que un acto no puede ocurrir dos veces porque el flujo de la conciencia lo arrastra, es falsa. Su falsedad surge de una *ignoratio elenchi*. Es verdadera en la medida en que la experiencia consiste en sensaciones y sentimientos puros y simples. Pero un acto de pensamiento no es una mera sensación o sentimiento. Es conocimiento, y el conocimiento es algo más que conciencia inmediata. Por tanto, el conocimiento no es un mero fluir de la conciencia. Una persona cuya conciencia fuera una mera sucesión de estados, sea cual fuere el nombre con que se designen estos estados, no podría tener conocimiento alguno. No podría recordar sus estados pasados, porque (aun concediendo que sus estados están conectados por ciertas leyes psicológicas, *ex hypothesi* para él incognoscibles) no recordaría haberse quemado sino sólo temería al fuego. Ni tampoco percibiría el mundo en torno suyo; temería, pero no reconocería lo que temería, como en el caso del fuego. Y menos que todo, ni él ni nadie sabría que su conciencia era la mera sucesión de estados que se pretende que es.

Entonces, si la mera conciencia es una sucesión de estados, el pensamiento es una actividad mediante la cual se detiene en cierto modo esa sucesión de manera que pueda aprehendérsela en su estructura general, algo para el cual el pasado no es muerto e ido, sino que puede representárselo junto con el presente y compararlo con él. El pensamiento mismo no está envuelto en el fluir de la conciencia inmediata; en algún sentido se halla fuera de ese fluir. Es cierto que los actos de pensamiento ocurren en momentos definidos; Arquímedes descubrió la idea de la gravedad específica en ocasión de estar en el baño; pero esos actos no se relacionan en el tiempo de la misma manera que los simples sentimientos y sensaciones. No sólo es el objeto del pensamiento el que en algún modo se halla fuera del tiempo, también lo hace el acto de pensamiento; en este sentido al menos, ese mismo acto de pensamiento puede durar a través de un lapso y revivir al cabo de un tiempo en que estuvo a la expectativa.

Tomemos, pues, un tercer caso en que el intervalo cubre todo el tiempo transcurrido desde Euclides hasta mí. Si él pensó "los ángulos son iguales" y yo pienso ahora "los ángulos son iguales", concedido que el intervalo temporal no es motivo para negar que los dos actos sean uno y el mismo; ¿es la diferencia entre Euclides y yo base para negarlo? No hay teoría sostenible de la identidad personal que pudiera justificar semejante doctrina. Euclides y yo no somos, por así decirlo, dos máquinas de escribir distintas que, justamente porque no son la misma máquina, no pueden ejecutar el mismo acto sino actos de la misma especie. Una mente no es una máquina con diversas funciones,

sino un complejo de actividades; y alegar que un acto de Euclides no puede ser lo mismo que un acto mío porque forma parte de un diferente complejo de actividades no es más que suponer lo que está bajo discusión. Concedido que el mismo acto puede ocurrir dos veces en diferentes contextos dentro del complejo de mis propias actividades, por qué no habría de ocurrir dos veces en dos diferentes complejos.

Nuestro impugnador, aunque niega explícitamente que esto pueda ocurrir, en secreto acepta que sí puede y que ocurre. Sostiene que aunque el objeto de los actos de pensamiento de dos personas puede ser el mismo, los actos en sí son diferentes. Pero, a fin de que sea posible decir esto, es necesario saber "que alguien más piensa" no sólo en el sentido de conocer el mismo objeto que él conoce, sino en el sentido ulterior de conocer el acto mediante el cual aquél lo conoce: porque la declaración se apoya en la pretensión de conocer no sólo mi propio acto de conocimiento sino también el de otro y compararlos. Pero ¿qué efecto tiene la comparación tal comparación? Cualquiera que pueda efectuar la comparación tiene que ser capaz de reflexionar: "mi acto de conocimiento es éste" (y luego lo repite: "por la manera como habla puedo ver que su acto es éste"), y luego lo repite. A menos que esto pueda hacerse, la comparación no podrá tener lugar. Pero hacerlo supone la repetición por una mente del acto de pensamiento de otra: no uno semejante (ésta sería la teoría de la copia en el conocimiento agravada) sino el acto mismo.

El pensamiento no puede ser jamás un mero objeto. Conocer la actividad de pensar de otro es posible sólo en el supuesto de que esta misma actividad puede re-crearla uno en su propia mente. En ese sentido, saber "lo que alguien está pensando" (o "ha pensado") supone pensarlo por uno mismo. Rechazar esta concepción significa negar que tengamos algún derecho de hablar de actos de pensamiento, excepto de los que tienen lugar en nuestras mentes, y abrazar la doctrina de que mi mente es la única que existe. Contra quien acepte esa forma de solipsismo no me detendré a discutir. Estoy considerando cómo es posible la historia, como conocimiento de pensamientos pasados (actos de pensamiento); y sólo me interesa demostrar que es imposible excepto desde la posición de que conocer el acto de pensamiento de otro supone repetirlo uno por su cuenta. Si una persona que rechaza esa posición se ve empujada, en consecuencia, a esta especie de solipsismo, mi argumentación queda probada.

Pasemos ahora a la segunda objeción. Se dirá: "¿Acaso no ha probado demasiado este razonamiento? Ha demostrado que un acto de pensamiento no sólo puede llevarse a cabo en un instante sino que es posible mantenerlo durante cierto lapso; y no sólo es posible sostenerlo, sino revivirlo; no sólo revivirlo en la experiencia, de la misma mente sino (bajo pena de solipsismo)

re-crearlo en la de otro. Pero esto no prueba la posibilidad de la historia. Para eso, tenemos que ser capaces no sólo de re-crear el pensamiento de otro sino también saber que el pensamiento que re-creamos es suyo. Pero en la medida en que lo re-creamos se convierte en nuestro; es sólo en cuanto nuestro como lo ejecutamos y tenemos conciencia de él en la ejecución; se ha convertido en subjetivo; pero por esa misma razón ha dejado de ser objetivo; se ha vuelto presente, y por lo mismo ha dejado de ser pasado. Esto es justamente lo que ha sostenido Oakeshott explícitamente en su doctrina de que el historiador no hace más que disponer *sub specie praeteritorum* lo que es, en realidad, su propia experiencia presente, y lo que Croce admite efectivamente cuando dice que toda la historia es historia contemporánea."

El impugnador afirma aquí dos cosas. Primera, dice que la mera re-creación de los pensamientos de otro no hace conocimiento histórico, sino que tenemos que saber también que lo re-creamos. Segundo, discute que esta adición, el conocimiento de que estamos re-creando un pensamiento pasado, es, por la naturaleza del caso, imposible, puesto que el pensamiento en cuanto re-creado es ahora nuestro, y nuestro conocimiento de él está limitado por nuestra presente conciencia de él como elemento dentro de nuestra propia experiencia.

El primer punto es visiblemente justo. El hecho de que alguien ejecute un acto de pensamiento que alguien ha ejecutado antes no lo convierte en historiador. En tal caso, no es posible decir que sea un historiador sin saberlo: a menos que sepa que está pensando históricamente, no está pensando históricamente. El pensar histórico es una actividad (y no es la única, a menos que las otras sean parte de ella) de alguna manera) que es una función de la auto-conciencia, una forma de pensamiento posible sólo para una mente que se sabe pensando de esa manera.

El segundo punto es que jarrás puede realizarse la condición *sine qua non* del primero. El razonamiento aducido para probar este punto es importante; pero consideremos primero el punto probado. Se trata de que, aunque podamos re-crear en nuestras propias mentes el acto de pensamiento de otra, no podremos saber jamás que estamos re-creándolo. Pero ésta es una auto-contradicción explícita. El impugnador confiesa que sabe que algo ocurre y al mismo tiempo niega que tal conocimiento sea posible. Podría tratar de eliminar la paradoja diciendo: "No quise decir que ocurre en verdad; sólo quise decir que, hasta donde yo sé, podría ocurrir: lo que sostengo es que, si ocurriera, no podríamos saberlo". Y podría citar como caso paralelo, la imposibilidad de conocer que dos personas cualesquiera experimentan sensaciones de color indistinguiblemente similares al mirar la misma hoja de hierba. Pero el paralelo no es exacto; y lo que en realidad decía nuestro impugnador era algo muy distinto. Lo

que estaba diciendo no era que, si ocurría, alguna otra circunstancia nos impediría saberlo; lo que estaba diciendo era que, si ocurría, el mismo hecho de que ocurriera nos haría incapaces de saber que estaba ocurriendo. Y esto lo convierte en un acontecimiento de especie muy peculiar.

Sólo hay una especie de cosa que puede ocurrir en una mente y de la cual pueda decirse que el hecho mismo de su ocurrencia haría imposible para nosotros saber que estaba ocurriendo, a saber, estar bajo una ilusión o error. En consecuencia, lo que el impugnador dice es que la primera de las dos condiciones indispensables del conocimiento histórico es una ilusión o error justamente acerca del punto del cual se requiere conocimiento. Sin duda alguna, esto en sí mismo no haría imposible el conocimiento histórico. Porque una condición de la existencia de algo puede estar en relación con ese algo en cualquiera de dos maneras: o como algo que tiene que existir primero, pero deja de existir cuando ese algo cobra existencia, o como algo que tiene que existir mientras ese algo exista. Si la pretensión fuera que el conocimiento histórico sólo puede cobrar existencia en cuanto desplazando al error histórico, de todos modos valdría la pena el detenerse a considerarlo. Pero la re-creación del pensamiento pasado no es una precondición del conocimiento histórico, sino un elemento integral de él; por tanto, el efecto de la pretensión es hacer imposible dicho conocimiento.

Tenemos que volver al razonamiento sobre el que descansa esta pretensión. Se alegaba que un acto de pensamiento, al volverse subjetivo deja de ser objetivo, y de esta suerte, al volverse presente, deja de ser pasado; sólo puedo tener conciencia de él como el acto que estoy ejecutando aquí y ahora, no como el acto que algún otro ha ejecutado en otro tiempo.

De nuevo hay que distinguir aquí varios puntos. Quizá el primero sea el significado de la frase "reparar en él". El término "reparar en algo" se emplea con frecuencia de manera equivocada. Reparar en un dolor se emplea tranquilamente para decir que se siente, sin saber si es un dolor de muelas, una jaqueca o sencillamente si es un dolor: la frase se refiere simplemente a la experiencia inmediata de tener o padecer el dolor. Algunos filósofos darían a esta experiencia inmediata el nombre de "familiaridad"; pero sería un término engañoso, puesto que familiaridad es una palabra cotidiana que sirve para denotar la manera en que conocemos personas o lugares u otros objetos como objetos permanentes que recorren, reconociblemente idénticos consigo mismos, en el curso de nuestra experiencia: algo muy remoto de nuestro sentir inmediato. Pero el término "reparar" se emplea también de otras dos maneras. Se emplea como nombre para la autoconciencia, como cuando se dice que una persona repara en que se encoleriza, cuando lo que se quiere decir no es sólo que

ella experimenta inmediatamente un sentimiento de cólera, que, de paso, aumenta, sino que sabe que este sentimiento es su sentimiento y que aumenta, esto en cuanto distinto del caso, por ejemplo, en que experimenta el sentimiento pero lo atribuye, tercer lugar se emplea en vez de percepción, como cuando se dice que una persona repara en una mesa, especialmente cuando la percepción es algo confusa e imprecisa. Es bueno aclarar esta ambigüedad definiendo cómo hay que emplear la palabra; y el mejor empleo que nuestra lengua podría sugerir es su restricción al segundo significado, reservando sentimiento para el primero y percepción para el tercero.

Esto requiere una reconsideración de la tesis. ¿Significa que yo simplemente siento que el acto transcurre como un elemento en el flujo de la experiencia inmediata, o que lo reconozco como mi acto con un lugar determinado en mi vida mental? Claramente significa lo segundo, aunque esto no excluye lo primero. Reparo en mi acto no sólo como una experiencia sino como mi experiencia, y una experiencia de determinada especie: un acto, y un acto de pensamiento que ha surgido de cierta manera y tiene cierto carácter cognoscitivo, y así sucesivamente.

Si así es, ya no puede decirse que el acto no puede ser objetivo por razón de ser subjetivo. Ciertamente, decir eso sería contradecirse uno mismo. Decir que un acto de pensamiento no puede ser objetivo, es decir, que no se le puede conocer; pero quien quiera que haya dicho esto estaría por ese mismo hecho tratando de afirmar su pretensión de conocimiento de dichos actos. Por tanto, tendrá que modificarlo y decir quizás que un acto de pensamiento puede ser objeto de otro acto, pero no para sí mismo. Pero esto también necesita modificación, porque cualquier objeto es propiamente el objeto no de un acto sino de un agente, la mente que ejecuta ese acto. Verdad es que una mente no es nada excepto sus propias actividades; pero es todas estas actividades juntas, no cualquiera de ellas separadamente. La cuestión es, pues, si una persona que ejecuta un acto de conocer puede también conocer que está ejecutando o que ha ejecutado ese acto. Es admitir que puede, o nadie sabría que tales actos se dan, o nadie los hubiera llamado subjetivos; pero llamarlos meramente subjetivos y no objetivos también, es negar esa admisión al mismo tiempo que sigue admitiéndose su verdad.

El acto de pensar no es, pues, solamente subjetivo sino también objetivo. No sólo es un pensar, sino que es algo acerca de lo cual puede pensarse. Pero (como ya he tratado de demostrar), como nunca es meramente objetivo, requiere que se le piense de manera peculiar, de manera apropiada sólo a él mismo. No se puede colocarlo ante la mente pensante como un objeto prefabricado, descubierto como algo independiente de esa

mente y estudiado tal como es en sí, en esa independencia. Nunca puede estudiarse "objetivamente" en el sentido en que "objetivamente" excluye a "subjetivamente". Tiene que estudiarse como existe en realidad, es decir, como un acto. Y como este acto es subjetividad (aunque no mera subjetividad) o experiencia, sólo puede estudiarse en su propio ser subjetivo, o sea, por el pensador cuya actividad o experiencia es. Este estudio no es mera experiencia o conciencia, ni siquiera simple auto-conciencia: es auto-conocimiento. De tal suerte, el acto de pensamiento al volverse subjetivo no cesa de ser objetivo; es el objeto de un auto-conocimiento que difiere de la mera conciencia en que es auto-conciencia o reparo, y difiere de ser mera auto-conciencia en que es auto-conocimiento: el estudio crítico del propio pensamiento, no el mero acto de reparar en ese pensamiento en cuanto que es de uno.

Aquí es posible responder a una pregunta tácita que se dejó abierta al decir yo que una persona que ejecuta un acto de conocer puede conocer también que "está ejecutando o ha ejecutado" ese acto. ¿Qué es lo que conoce? Claramente, lo primero, porque el acto de pensamiento tiene que estudiarse tal como existe actualmente, es decir, como un acto. Pero esto no excluye lo segundo. Ya hemos visto que si se concibe la mera experiencia como un flujo de estados sucesivos, hay que concebir al pensamiento como algo que puede aprehender la estructura de este flujo y las formas de sucesión que muestra, es decir, el pensamiento es capaz de pensar al pasado así como al presente. Por tanto, si el pensamiento estudia la actividad misma de pensar, es igualmente capaz de estudiar actos pasados de pensamiento y compararlos con el acto presente. Pero existe una diferencia entre los dos casos. Si yo pienso ahora en un sentimiento que tuve en el pasado, acaso sea verdad que pensar en él ocasiona un eco de ese sentimiento en el presente, o acaso depende para la posibilidad de ese pensar de la ocurrencia independiente de ese eco, es decir, por ejemplo, no podría pensar en la cólera que una vez sentí como no sea en tanto experimente ahora cuando menos una débil vibración de cólera en mi mente. Pero, sea esto cierto o no, la verdadera cólera pasada en que estoy pensando ha pasado y se ha ido; no reaparece: la corriente de la experiencia inmediata la ha arrastrado para siempre, cuando mucho reaparece algo que se le asemeja. El abismo de tiempo entre mi pensamiento presente y su objeto pasado se salva no con la supervivencia o re-vivificación del objeto, sino sólo con el poder del pensamiento para saltar por encima de semejante abismo, y el pensamiento que hace esto es la memoria.

Si por el contrario, aquello sobre lo que pienso es una actividad pasada del pensamiento, por ejemplo, una ya pasada investigación filosófica mía, el abismo se salva desde ambos lados,

Para pensar acerca de esa actividad pasada del pensamiento, tengo que revivirla en mi propia mente, porque el acto de pensar sólo se puede estudiar como un acto. Pero lo que así se revive no es un mero eco de la vieja actividad, otra de la misma especie, sino que es esa misma actividad reanudada y re-creada, quizás a fin de que, al volver a hacerla bajo mi propia inspección crítica, pueda percibir en ella pasos en falso de que me han acusado los críticos. Al recordar, de esta suerte, mi pensamiento pasado, no me limito a recordarlo. Estoy construyendo la historia de cierta fase de mi vida; y la diferencia entre memoria e historia es que mientras en la memoria el pasado es un mero espectáculo, en la historia se le re-crea en pensamiento presente. En la medida en que este pensamiento es mero pensamiento, se re-crea meramente el pasado; en la medida en que es pensamiento acerca del pensamiento, se piensa el pasado como re-creándose, y mi conocimiento acerca de mí mismo es conocimiento histórico.

De esta suerte, la historia de mí mismo no es memoria en cuanto tal, sino un caso peculiar de la memoria. Cierito es que una mente que no pudiera recordar no podría tener conocimiento histórico. Pero la memoria en cuanto tal no pasa de ser el pensamiento presente de la experiencia pasada en cuanto tal, sea cual fuere esa experiencia; el conocimiento histórico es el caso especial de memoria donde el objeto de pensamiento presente es pensamiento pasado, salvándose el abismo entre presente y pasado no sólo mediante el poder del pensamiento presente de pensar el pasado, sino también mediante el poder del pensamiento pasado para despertar en el presente.

Para volver a nuestro supuesto impugnador. ¿Por qué pensó que el acto de pensamiento, a volverse subjetivo, dejaba de ser objetivo? La respuesta debiera ser ahora evidente. Porque por subjetividad comprendía no el acto de pensar, sino simplemente la conciencia como un flujo de estados inmediatos. La subjetividad no significa para él la subjetividad del pensamiento, sino sólo la subjetividad del sentimiento o experiencia inmediata. Aun la experiencia inmediata tiene un objeto, porque en todo sentir hay algo que se siente y en toda sensación algo sentido; pero al ver un color lo que vemos es el color, no nuestro acto de ver el color, y al sentir frío sentimos el frío (cualquiera que sea exactamente el frío de que se trate), pero no la actividad de sentirlo. La subjetividad de la experiencia inmediata es de esta suerte una pura o mera subjetividad; nunca es objetiva para sí misma; el experimentar nunca se experimenta como experimentar. Entonces, si hubiera una experiencia de donde estuviera excluido todo pensamiento (no hace falta aquí inquirir o no si existe tal experiencia), el elemento activo o subjetivo en esa experiencia nunca podría ser objeto para sí mismo, y si toda la experiencia fuese de la misma especie nunca podría haber siquiera objeto. Por

tanto, lo que el impugnador estaba haciendo, era suponer que toda experiencia es inmediata, mera conciencia, vacía de pensamiento. Si mega esto y dice que reconoce plenamente la presencia del pensamiento como elemento en la experiencia, tendremos que replicarle que puede haberlo reconocido de nombre pero que no lo ha reconocido de hecho. Sólo ha podido hallar un sitio para el pensamiento mediante el expediente de escoger algunos fragmentos en el flujo de la conciencia y conferirles el nombre de pensamiento, sin preguntarse lo que implicaba semejante denominación; de manera que lo que llama pensamiento no es, en realidad, sino una especie de experiencia inmediata, mientras que el pensamiento difiere precisamente de la sensación o del sentir en que nunca es experiencia inmediata. En la experiencia inmediata de la vista, vemos un color; sólo pensando podemos conocernos como viéndolo y también conocemos que lo que vemos es lo que no vemos que sea, es decir, un objeto situado a cierta distancia de nosotros que, por ejemplo, ya habíamos visto antes. Y aun cuando nuestro impugnador admitiera eso, todavía le faltaba el siguiente paso y así caer en la cuenta de que por el acto de pensar sabemos nosotros mismos que estamos pensando.

Queda todavía en la objeción un punto que no se ha aclarado. Concedido que es posible reconstruir la historia de la mente propia, por una extensión del acto general de memoria hasta el caso especial en que lo que se recuerda es un acto de pensamiento, ¿se sigue, acaso, de ahí que el pasado que de esta suerte puede re-crearse a sabiendas es algún pasado que no sea el mío? ¿No parece más bien que, puesto que se ha descrito la historia como un caso especial de memoria, cada uno de nosotros, puede ser tan sólo el historiador de su propio pensamiento?

A fin de responder a esta pregunta tenemos que inquirir todavía más en la relación entre la memoria y lo que, en cuanto distinta de la memoria, llamaré autobiografía, empleando este nombre para el resumen estrictamente histórico de mi propio pasado. Si cualquiera de nosotros emprendiera la composición de semejante relato, se vería enfrentado a dos especies de tareas de las cuales una tiene que venir antes que la otra. No quiero decir que haya que completar una antes de comenzar la otra, sino que en cada parte de la obra hay que hacerse cargo de una antes de que se pueda hacer la otra. La primera tarea es la de recordar: en efecto, el interesado tendría que buscar en su memoria una visión de experiencias pasadas, y emplear varios medios para estimularla, por ejemplo, leyendo cartas y libros que escribó alguna vez; volviendo a visitar lugares que asoció en su mente con ciertos acontecimientos, etc. Una vez hecho esto, tendrá ante su mente el espectáculo de las partes relevantes de su vida pasada: ve a un adolescente que pasa por tales y tales experiencias, y sabe que este adolescente era él mismo. Pero ahora

empieza la segunda tarea. Su obligación no es limitarse a saber que este adolescente era él mismo, tiene que tratar de redescubrir sus pensamientos. Y aquí es donde el recuerdo se convierte en gufa traicionero. Recuerda cómo solía caminar de noche por el jardín, luchando con un pensamiento; recuerda el aroma de las flores, y la brisa en su cabello; pero si se confía a estas asociaciones para que le digan cuál era aquel pensamiento lo más probable es que se engañe. Probablemente caiga en el error de poner en lugar de éste otro que le vino más tarde. De tal suerte es como los políticos, al escribir sus autobiografías, recuerdan muy bien los efectos y emociones de una crisis, pero al describir la política por la que lucharon tienden a contaminarla con ideas que de hecho pertenecieron a una etapa posterior de su carrera. Y esto es natural, porque el pensamiento no está del todo trabado con el flujo de la experiencia, de manera que reintegramos constantemente nuestros pensamientos pasados y los asimilamos a los que pensamos ahora.

Sólo hay una manera de contrarrestar esta tendencia. Si yo quiero estar seguro de que hace veinte años cierto pensamiento estaba realmente en mi mente, tengo que tener prueba de ello. Esa prueba tiene que ser un libro o una carta o algo por el estilo que yo haya escrito entonces, o un cuadro que haya pintado, o un recuerdo (mío o de otro) de algo que dije, o de una acción que hice, que revelen con claridad lo que tenía en la mente. Sólo teniendo ante mí tal prueba, y reinterpretándola con justicia y buena fe, puedo probarme a mí mismo que pensaba así. Habiéndolo hecho así, redescubro mi yo pasado y re-creo ese pensamiento como mis pensamientos; con la esperanza de juzgar mejor ahora que entonces sus méritos y defectos.

Ahora bien, es indudablemente cierto que, a menos que un hombre pueda hacer esto por sí mismo, no puede hacerlo por ningún otro. Pero, en esta segunda parte de la tarea, nada hay que haga el autobiógrafo por él mismo que el historiador no pueda hacer por otro. Si el autobiógrafo puede desenredar sus pensamientos pasados con ayuda de la prueba, aunque desde el punto de vista del simple recuerdo están inextricablemente confundidos con los presentes, y decidir que debió haber pensado de cierta manera aunque al principio no recordaba haberlo hecho, el historiador, gracias al empleo de pruebas del mismo carácter general, puede recuperar los pensamientos de otros, llegando a pensarlos, aun cuando nunca los haya pensado antes, y sabiendo que esta actividad es la re-creación de lo que aquellos hombres pensaron alguna vez. No sabremos jamás a qué oían las flores en el jardín de Epicuro, o cómo sentía Nietzsche el viento en el cabello al caminar por la montaña; no podemos revivir el triunfo de Arquímedes o la amargura de Mario; pero la prueba de lo que estos hombres pensaron está en nuestras manos. Y al re-crear

estos pensamientos en nuestras propias mentes mediante la reinterpretación de esas pruebas podemos saber, en la medida en que hay conocimiento, que los pensamientos que creamos fueron los suyos.

Ponemos en labios del impugnador la afirmación de que si pudiera repetirse la experiencia, el resultado sería una identidad inmediata entre el historiador y su objeto. Esto merece que se discuta. Porque si una mente no es nada sino sus propias actividades, y si conocer la mente de una persona en el pasado —digamos, Thomas Becket— es re-crear su pensamiento, seguramente yo, el historiador, en la medida en que lo haga, sencillamente me convierto en Becket, lo cual es absurdo.

¿Por qué es absurdo? Podría decirse: porque ser Becket es una cosa, y conocer a Becket es otra; y el historiador sólo intenta lo segundo. Sin embargo, ya he contestado a esta objeción. Depende de una interpretación falsa de la distinción entre subjetividad y objetividad. Porque Becket, en la medida en que era una mente pensante, al ser Becket, sabía también que era Becket, y en lo que a mí respecta, en el mismo caso, ser Becket es saber que yo soy Becket, es decir, saber que soy mi propio yo presente re-creando es pensamiento de Becket, yo mismo siendo en ese sentido Becket. No me convierto "sencillamente" en Becket, porque una mente pensante nunca es "sencillamente" nada, son sus propias actividades de pensamientos y no es éstas "sencillamente" (lo cual, si algo significa, significa "inmediatamente"), porque el pensamiento no es mera experiencia inmediata sino siempre es reflexión o auto-conocimiento, el conocimiento de uno mismo en cuanto viviendo en estas actividades.

Acaso convenga ensanchar este punto. Un acto de pensamiento es ciertamente parte de la experiencia del pensante. Ocurre en cierta ocasión, y en cierto contexto de otros actos de pensamiento, emociones, sensaciones, etc. A su presencia en este contexto lo llamo su inmediatez; porque aunque el pensamiento no es mera inmediatez no está desprovisto de inmediatez. La peculiaridad del pensamiento es que, además de ocurrir aquí y ahora en este contexto, puede sustentarse a sí misma a través de un cambio de contexto y revivir en otro diferente. El poder de sustentarse y revivirse es lo que hace de un acto de pensamiento algo más que un mero "acontecimiento" o "situación", para citar palabras que han sido usadas a este respecto, por ejemplo, por Whitehead. A causa de, y en la medida en que se concibe equivocadamente al pensamiento como un mero acontecimiento, la idea de re-crearlo parece paradójica, como una manera perversa de describir la ocurrencia de otro acontecimiento semejante. Lo inmediato, en cuanto tal, no puede re-crearse. En consecuencia, aquellos elementos en la experiencia cuyo ser es justamente su inmediatez (sensaciones, sentimientos, etc., en cuanto tales)

no pueden re-crearse; no sólo eso, sino que el pensamiento mismo no puede re-crearse en su inmediatez. Por ejemplo, el primer descubrimiento de una verdad difiere de cualquier contemplación subsecuente de ella, no en que la verdad contemplada sea una verdad diferente, ni en que el acto de contemplarla sea un acto diferente, sino en que la inmediatez de la primera ocasión no puede volver a experimentarse: el choque de su novedad, la liberación de problemas perturbadores, el triunfo de alcanzar un resultado deseado, quizás la sensación de haber conquistado adversarios y de haber alcanzado fama, etc.

Pero, todavía más: la inmediatez del pensamiento no consiste solamente en su contexto de emociones (junto, claro está, con sensaciones como la boyantía del cuerpo de Arquímedes en el baño) sino en su contexto de otros pensamientos. La auto-identidad del acto de pensar que estos dos ángulos son iguales no sólo es independiente de tales cuestiones como que la persona que lo ejecuta tiene hambre y frío, y siente que la silla es dura, y que le aburre la lección, sino que también es independiente de otros pensamientos, tales como que el libro dice que son iguales, o que el maestro los cree iguales; y lo es incluso de pensamientos más estrechamente relacionados con el asunto de que se trata, como que su suma, más el ángulo del vértice, es igual a 180 grados.

Esto se ha negado algunas veces. Se ha dicho que cualquier cosa arrancada a su contexto se halla por lo mismo mutilada y falsificada y que, en consecuencia, para conocer cualquier cosa tenemos que conocer su contexto, lo cual implica conocer el universo entero. No me propongo discutir esta doctrina en todas sus implicaciones, sino sólo recordar al lector la conexión que tiene con la posición de que la realidad es experiencia inmediata, y su corolario de que el pensamiento, que inevitablemente arranca cosas de su contexto, no puede ser nunca verdadero. De acuerdo con semejante doctrina, el acto de pensar Euclides en una ocasión dada que aquellos ángulos son iguales, sería lo que es solamente en relación al contexto total de la experiencia de Euclides entonces, incluyendo cosas tales como su buen humor o el hecho de tener un esclavo de pie a su espalda, y sin conocer todo esto no podríamos saber lo que quiso decir. Si hacemos lado como no aplicable (lo cual no nos permitiría la doctrina en su forma estricta) todo, excepto el contexto de su pensamiento geométrico, ni siquiera así escapamos al absurdo; porque al poner su prueba del teorema puede haber pensado: "Este teorema me permite demostrar que el ángulo en un semicírculo es un ángulo recto", y otras cien cosas más, igualmente imposibles de conocer por nosotros. Es muy probable que no haya pensado su quinto teorema sin algún contexto por el estilo; pero decir que porque el teorema, como acto de pensamiento, sólo existe

en su contexto no podemos conocerlo excepto en el contexto en que Euclides lo pensó, es restringir el ser del pensamiento a su propia inmediatez, reducirlo a un caso de experiencia meramente inmediata, y de esta suerte negarlo como pensamiento. Pero nadie que intente sostener semejante doctrina la mantiene de manera congruente. Por ejemplo, alguien partidario de la doctrina trata de demostrar que una doctrina rival es falsa. Pero la doctrina que critica es una doctrina que otros profesan (o incluso es una doctrina que él mismo aceptó en días aciagos). De acuerdo con lo que sostiene, la doctrina es lo que es sólo en un contexto total que no puede repetirse y que no es posible conocer. El contexto de pensamiento en que tiene el ser la doctrina de su adversario no puede ser nunca el contexto que tiene en la experiencia del crítico. Y si un acto es lo que es sólo en relación con su contexto, la doctrina que critica no puede ser jamás la doctrina que profesa su contrario. Y esto no se debería a ningún defecto de exposición o comprensión, sino al carácter auto-frustrante del intento por conocer el pensamiento de otro, y, a decir verdad, del intento por pensar siquiera.

Otros, advertidos de estas consecuencias, han abrazado la doctrina opuesta de que todos los actos de pensamiento son atómicamente distintos unos de otros. Esto vuelve fácil y legítimo separarlos de su contexto. Porque no hay contexto. Sólo hay una yuxtaposición de cosas que tienen una con otra relaciones puramente externas. De acuerdo con esta posición, la unidad de un cuerpo de conocimiento es sólo aquella especie de unidad que pertenece a una colección, y esto es verdad tanto de una ciencia, o sistema de cosas conocidas, como de una mente, o sistema de actos de conocer. Una vez más no me ocupo de todas las implicaciones de tal doctrina, sino sólo me interesa señalar que al sustituir la atención a la experiencia (cuya invocación era la fuerza de la doctrina rival) con el análisis lógico, pasa por alto la inmediatez del pensamiento y convierte el acto de pensar, de una experiencia subjetiva, en un espectáculo objetivo. El hecho de que Euclides llevara a cabo cierta operación de pensamiento se convierte justamente en un hecho, como el hecho de que este papel descansa sobre la mesa; y la mente no es más que un nombre colectivo para tales hechos.

La historia es imposible en cualquiera de estas dos posiciones. Puede llamarse hecho el que Euclides ejecutara cierta operación de pensamiento, pero es un hecho incognoscible. No podemos conocerlo, sólo podemos creer en él mediante testimonio. Y esto sólo parece exposición satisfactoria del pensamiento histórico a personas que abrazan el error fundamental de confundir la historia con aquella forma de pseudo-historia que Croce ha llamado "historia filológica": personas que piensan que la historia no es más que erudición o saber y que asignarían al historiador la ta-

rea auto-contradictoria de descubrir, por ejemplo, "qué pensó Platón" sin inquirir "si es verdad".

Para desenredarnos de estos dos errores complementarios, tenemos que atacar el falso dilema de donde arrauca. Ese dilema se apoya en la disyuntiva de que el pensamiento o es pura *inmediater*, en cuyo caso está inextricablemente trabada en el fluir de la conciencia, o pura mediación, caso en el que está completamente aparte de ese fluir. En realidad, es tanto *inmediater* como mediación. Todo acto de pensamiento, tal como sucede en realidad, sucede en un contexto del cual surge y en el cual vive, como cualquiera otra experiencia, como parte orgánica de la vida del pensador. Sus relaciones con su contexto no son las de un ejemplar en una colección, sino las de una función especial en la actividad total de un organismo. Hasta aquí, no sólo es correcta la doctrina de los llamados idealistas, sino hasta la de los pragmatistas que la han desarrollado hasta el extremo. Pero un acto de pensamiento, además de ocurrir realmente, es capaz de sustentarse y ser revivido o repetido sin pérdida de su identidad. Hasta aquí, los que se han opuesto a los "idealistas" están en lo justo cuando sostienen que lo que pensamos no se altera por las alteraciones del contexto en que lo pensamos. Pero no puede repetirse *in vacuo*, como el cuerpo descarnado de una experiencia pasada. Por muy frecuentemente que suceda, tiene que suceder siempre en algún contexto, y el nuevo contexto tiene que ser tan apropiado para él como el viejo. De esta suerte, el mero hecho de que alguien haya expresado sus pensamientos en escritura, y de que poseamos sus obras, no nos capacita para comprender sus pensamientos. A fin de que podamos comprenderlos, tenemos que abordar su lectura preparados con una experiencia suficientemente parecida a la suya como para hacer esos pensamientos orgánicos a esa experiencia.

Este doble carácter del pensamiento nos da la solución de un rompecabezas lógico que tiene estrecha conexión con la teoría de la historia. Si yo re-pienso ahora un pensamiento de Platón ¿es mi acto idéntico al de Platón o diferente? A menos que sea idéntico mi pretendido conocimiento de la filosofía de Platón es puro error. Pero a menos que sea diferente, mi conocimiento de la filosofía de Platón implica olvido del mío propio. Lo que se requiere, si he de llegar a conocer la filosofía de Platón, es re-pensarlo en mi propia mente y también pensar otras cosas a la luz de las cuales pueda juzgarla. Algunos filósofos han intentado resolver este rompecabezas acudiendo vagamente al "principio de identidad en la diferencia", alegando que hay un desarrollo de pensamiento desde Platón hasta mí y que cualquier cosa que se desarrolla permanece idéntica a sí misma aunque se vuelva diferente. Otros han replicado con justicia que la cuestión es cómo las dos cosas son exactamente las mismas y de qué modo exacta-

mente difieren. La respuesta es que, en su *inmediatez*, en cuanto experiencias reales orgánicamente unidas con el cuerpo de experiencia en el cual surgen, el pensamiento de Platón y el mío son diferentes. Pero en su mediación son lo mismo. Esto quizás requiere mayor explicación. Cuando yo leo el razonamiento de Platón en el *Teetetes* contra la posición de que el conocimiento es mera sensación, no sé cuáles doctrinas filosóficas atacaba. Yo no podría exponer estas doctrinas y decir en detalle quién las sostenía y con qué argumentos. En su *inmediatez*, como una experiencia real suya, no dudo que el razonamiento de Platón tiene que haber surgido de una discusión de alguna especie, aunque yo no sé cuál fue, y debe haber estado estrechamente conectado con esa discusión. Sin embargo, no sólo leo su razonamiento sino que lo comprendo, lo sigo en mi propia mente al re-argüirlo con y por mí mismo; el proceso de razonamiento que repaso no es un proceso semejante al de Platón, en realidad es el de Platón en la medida en que yo lo comprenda auténticamente, es decir, en cuanto es simplemente ese razonamiento, empujando con esas premisas y llegando a lo largo de ese proceso a esa conclusión; es decir, el razonamiento tal como puede desarrollarse sea en la mente de Platón o en la de cualquier otro, y eso es lo que yo llamo el pensamiento en su mediación. En la mente de Platón existía dentro de un cierto contexto de discusión y teoría; en mi mente, debido a que yo no conozco ese contexto, existe en otro diferente, a saber, el de las discusiones que surgen del sensualismo moderno. Debido a que es un pensamiento y no un mero sentimiento o sensación, puede existir en ambos contextos sin perder su identidad, aunque no podría existir sin algún contexto apropiado. Parte del contexto dentro del cual existe en mi mente podría ser, si fuera un razonamiento falaz, otra actividad de pensamiento consistente en saber cómo refutarlo; pero aun si lo refutara seguiría siendo el mismo razonamiento y el acto de seguir su estructura lógica sería el mismo acto.

##### § 5. EL ASUNTO DE LA HISTORIA

Si suscitamos la pregunta ¿de qué puede haber conocimiento histórico?, la respuesta es: De aquello que puede re-crearse en la mente del historiador. En primer lugar, aquello tiene que ser experiencia. No puede haber historia de lo que no es experiencia sino mero objeto de la experiencia. Por eso no hay y no puede haber historia de la naturaleza, ya sea como la percibe o como la piensa el hombre de ciencia. Sin duda la naturaleza contiene, sufre, e incluso consiste en procesos. Sus cambios en el tiempo le son esenciales, acaso hasta sean—como piensan algunos—todo lo que tiene o es, y estos cambios pueden ser genui-

namente creadores, no simples repeticiones de fases cíclicas fijas sino el desarrollo de nuevos órdenes del ser natural. Pero todo esto no llega a probar que la vida de la naturaleza es una vida histórica o que el conocimiento que de ella tenemos es un conocimiento histórico. La única condición bajo la cual podría haber historia de la naturaleza es que los acontecimientos de la naturaleza fueran acciones de parte de algún ser o seres pensantes, y que el estudiar estas acciones pudiéramos descubrir cuáles eran los pensamientos que expresaban y pensar estos pensamientos por nuestra cuenta. Esta es una condición que yo creo nadie alegará que se satisfice. En consecuencia, los procesos de la naturaleza no son procesos históricos y nuestro conocimiento de la naturaleza, aun cuando pueda asemejarse a la historia en ciertas maneras superficiales, por ejemplo siendo cronológico, no es conocimiento histórico.

En segundo lugar, aun la experiencia en cuanto tal no es el objeto del conocimiento histórico. En tanto que experiencia inmediata, flujo de conciencia que consiste en sensaciones, sentimientos, etc., su proceso no es un proceso histórico. No dudo que ese proceso no sólo puede experimentarse en su immediatez sino que es posible conocerlo. El pensamiento puede estudiar sus detalles particulares y su carácter general; pero el pensamiento que lo estudia encuentra en él un puro objeto de estudio, el cual, con el fin de ser estudiado, no tiene que ser, y a decir verdad no puede ser, re-creado en el pensar acerca de él. En la medida en que pensamos en sus detalles particulares, estamos recordando experiencias propias o entrando con la simpatía y la imaginación en las de otros; pero, en tales casos, lo que hacemos no es re-crear las experiencias que re-creamos o con los cuales simpatizamos, lo que hacemos es contemplarlas sencillamente como objetos externos a nuestro yo presente, ayudados quizás por la presencia en nosotros de otras experiencias como ellas. En tanto pensemos en sus características generales estaremos haciendo psicología, y en ninguno de los dos casos estamos pensando históricamente.

En tercer lugar, aun el pensamiento, en su immediatez como el único acto de pensamiento con su contexto único en la vida de un pensamiento individual, no es el objeto del conocimiento histórico. No es posible re-crearlo; si lo fuera, quedaría cancelado el tiempo mismo y el historiador sería la persona acerca de la cual piensa, viviendo de nuevo, él mismo, en todos respectos. El historiador no puede aprehender el acto individual de pensamiento en su individualidad tal como ocurrió. Lo que de aquél individual aprehende es tan sólo algo que éste podía haber compartido con otros actos de pensamiento y que efectivamente ha compartido con el suyo. Pero este algo no es una abstracción en el sentido de una característica común compartida por dife-

rentes individuos y considerada aparte de los individuos que la comparten. Es el acto mismo de pensamiento, en su supervivencia y revivificación en diferentes momentos y en diferentes personas: una vez en la propia vida del historiador, una vez en la vida de la persona cuya historia narra el historiador.

De tal suerte, la vaga frase de que la historia es conocimiento de lo individual reclama para ella un campo al mismo tiempo demasiado amplio y demasiado estrecho: demasiado amplio, porque la individualidad de los objetos percibidos y los hechos naturales y las experiencias inmediatas caen fuera de su esfera, y principalmente porque aun la individualidad de los acontecimientos y personajes históricos, si esto significa su carácter de únicos, cae igualmente fuera de ella; demasiado estrecho, porque excluiría la universalidad, y es justamente la universalidad de un acontecimiento o carácter la que lo convierte en objeto propio y posible de estudio histórico, si por universalidad queremos decir algo que traspasa los límites de la existencia meramente local y temporal y posee una significación válida para todos los hombres y todos los tiempos. No dudo que también éstas son frases vagas; pero son intentos por describir algo real, a saber, la manera como el pensamiento, trascendiendo su propia immediatez, sobrevive y revive en otros contextos, y expresa la verdad de que los actos o personas individuales aparecen en la historia no en virtud de su individualidad en cuanto tal, sino porque esa individualidad es el vehículo de un pensamiento que, por haber sido efectivamente el de esas personas o actos, es potencialmente el de todo el mundo.

No puede haber historia de otra cosa que no sea el pensamiento. De esta suerte, una biografía, por ejemplo, por mucha historia que contenga está construida de acuerdo con principios que no sólo son no históricos sino anti-históricos. Sus límites son acontecimientos biológicos, el nacimiento y la muerte de un organismo humano, por lo cual su marco no es un marco de pensamiento sino de procesos naturales. A través de este marco —la vida corporal del hombre, con su niñez, madurez y senectud, sus enfermedades y todos los accidentes de la existencia animal— las corrientes de pensamiento, suyo y de otros, fluyen entre cruzadas, indiferentes a su estructura, como el agua del mar a través del esqueleto de un barco encallado. Muchas emociones humanas están ligadas al espectáculo de semejante vida corporal y sus vicisitudes, y la biografía, como una forma de literatura, alimenta estas emociones y puede darles alimentos sanos; pero no es historia. Tampoco es historia el registro de la experiencia inmediata con su flujo de sensaciones y sentimientos, fielmente conservado en un diario o revivido en unas "memorias". En el mejor de los casos es poesía; en el peor, un egotismo importuno; pero historia, eso no puede serlo jamás.

Pero hay otra condición sin la cual una cosa no puede convertirse en objeto del conocimiento histórico. El abismo temporal que se abre entre el historiador y su objeto hay que salvarlo, como ya dije, desde las dos orillas. El objeto tiene que ser de tal carácter que pueda revivirse a sí mismo en la mente del historiador; la mente del historiador tiene que ser de tal manera que ofrezca abrigo a esa revivificación. Esto no significa que su mente tenga que ser de cierta especie, dueña de un temperamento histórico; o que él tenga que prepararse en reglas especiales de técnica histórica. Significa que tiene que ser el hombre indicado para estudiar ese objeto. Lo que está estudiando es un cierto pensamiento, estudiarlo supone re-crearlo dentro de él mismo, y a fin de que pueda tener su sitio en la inmediatez de su pensamiento, este pensamiento tiene que estar, por así decirlo, pre-adaptado para convertirse en su aposentador. Esto no implica, en el sentido técnico de la frase, una armonía pre-establecida entre la mente del historiador y su objeto. No es, por ejemplo, una conciliación al dicho de Coleridge de que los hombres nacen platónicos o aristotélicos, porque no ha prejuzgado la cuestión de si el platónico o el aristotélico nacen o se hacen. Un hombre que en alguna ocasión de su vida encuentra poco provechosos ciertos estudios históricos debido a que no puede entrar por sí brirá en otra ocasión que se ha vuelto capaz de hacerlo, quizás como resultado de una auto-educación deliberada. Pero en cualquier etapa dada de su vida, el historiador está seguro de tener, por la razón que fuere, una simpatía más viva para con unas maneras de pensar que para con otras. En parte se debe a que en ciertas maneras de pensar le son total o relativamente, extrañas; en parte se debe a que le son todas demasiado familiares y siente la necesidad de alejarse de ellas en interés de su propio bienestar mental y moral.

Si el historiador (que trabaja a contrapelo de su propia mente porque se le exige que estudie tales y tales temas que le desagradan, porque están "dentro del periodo" que su propia conciencia extraviada imagina que debe tratar en todos sus aspectos) trata de dominar la historia de un pensamiento dentro del cual no puede entrar personalmente, en lugar de escribir su historia se limitará a repetir las declaraciones que registran los hechos extra hechas. Tales repeticiones bien pueden ser útiles, pero no porque sean historia. Son huesos descarnados, que pueden convertirse algún día en historia, cuando alguien pueda vestirlos con la carne y la sangre de un pensamiento que es al mismo tiempo de él mismo y de ellas. Esta no es más que una manera de decir que el pensamiento del historiador tiene que surgir de la unidad orgánica de su experiencia total, y ser una función de

su personalidad entera con sus intereses prácticos así como técnicos. Apenas hay que añadir que, puesto que el historiador es hijo de su tiempo, hay una posibilidad general de que lo que le interese a él interese a sus contemporáneos. Es un hecho familiar que cada generación se ve interesada, y por lo mismo capaz de estudiarlos históricamente, en ciertos rasgos y aspectos del pasado que para sus padres eran huesos descarnados que no significaban nada.

El conocimiento histórico tiene, pues, como su objeto propio, el pensamiento; no cosas acerca de las cuales se piensa, sino el acto de pensar mismo. Este principio nos ha servido para distinguir, por una parte, la historia de la ciencia natural como el estudio de un mundo dado u objetivo distinto del acto de pensarlo, y por la otra, de la psicología como el estudio de la experiencia, la sensación y el sentimiento inmediatos, los cuales, aunque son la actividad de una mente, no son la actividad de pensar. Pero el significado positivo del principio necesita mayor determinación. ¿Qué tanto o qué tan poco se supone incluido bajo el término "pensamiento"?

El término "pensamiento", tal como se le ha empleado hasta aquí, en esta sección y la anterior, ha representado cierta forma de experiencia o actividad mental cuya peculiaridad puede describirse negativamente diciendo que no es meramente inmediata y que, por tanto, no es arrastrada por el flujo de la conciencia. La peculiaridad positiva que distingue al pensamiento de la mera conciencia es su capacidad de reconocer la actividad del yo como una sola actividad que persiste a través de la diversidad de sus propios actos. Si yo siento frío y más tarde siento calor, para el mero sentir no hay continuidad entre las dos experiencias. Es verdad, como señala Bergson, que el sentir frío "interpenetra" el subsecuente sentir calor, y le da una cualidad que de otra manera no hubiera tenido; pero el sentir calor, aunque debe esa cualidad al previo sentir frío, no reconoce la deuda. La distinción entre mero sentir y pensamiento puede ilustrarse así con la distinción entre sentir frío simplemente y ser capaz de decir "siento frío". Para decir eso tengo que ser consciente de mí mismo como algo más que la experiencia inmediata del frío: consciente de mí mismo como una actividad de sentir que ha tenido otras experiencias previamente y permanece la misma a través de la diferencia de estas experiencias. No necesito recordar siquiera cuáles fueron estas experiencias; pero tengo que saber que existieron y que fueron mías.

La peculiaridad del pensamiento es, pues, que no es mera conciencia sino auto-conciencia. El yo, en cuanto meramente consciente, es un flujo de conciencia, una serie de sensaciones y sentimientos inmediatos; pero en cuanto meramente consciente e ignorante de su propia continuidad a través de la sucesión

de experiencias. La actividad de volverse consciente de esta continuidad es lo que se llama pensar.

Pero este pensamiento de mí mismo como actividad de sentir, que sigue siendo la misma actividad a través de sus varios actos, no es más que la forma más rudimentaria de pensamiento. Se desarrolla en otras formas trabajando hacia afuera en varias direcciones, desde este punto de partida. Una cosa que puede hacer es volverse más claramente consciente de la naturaleza precisa de la continuidad: en vez de concebirme "a mí mismo" sólo como habiendo tenido previamente algunas experiencias, de naturaleza indeterminada, considerar qué fueron estas experiencias en particular, recordarlas, comparárlas con el presente inmediato. Otra es analizar la experiencia presente misma, distinguir en ella el acto de sentir de lo que es sentido, y concebir lo que es sentido como algo cuya realidad (como la realidad de mí mismo como el que siente) no se agota por su presencia inmediata ante mí sentir. Trabajando a lo largo de estas dos direcciones, el pensamiento se convierte en memoria, a saber, el pensamiento de mí propio flujo de experiencias, y en percepción, o sea el pensamiento de lo que experimento como algo real.

Una tercera manera de desarrollarse es reconociéndome no sólo como ser sensible sino como ser pensante. Al recordar y percibir, estoy ya haciendo más que disfrutar un flujo de experiencia inmediata, estoy pensando también; pero, en el simple recordar o percibir en cuanto tales, no tengo conciencia de mí mismo como pensando. Sólo tengo conciencia de mí mismo como sintiendo. Esta conciencia es ya auto-conciencia o pensamiento, pero es una auto-conciencia imperfecta, porque al poseerla estoy ejecutando una cierta especie de actividad mental, es decir, pensando, de lo cual no estoy consciente. De ahí que el pensar que hacemos en la memoria o la percepción pueda llamarse pensar inconsciente, no porque podamos hacerlo sin estar conscientes, porque para hacerlo no sólo tenemos que ser conscientes sino auto-conscientes, sino porque lo hacemos sin estar conscientes de que lo hacemos. Estar consciente de que estoy pensando es pensar de una manera nueva, que puede llamarse reflexionar.

El pensamiento histórico es siempre reflexión; porque la reflexión es pensar acerca del acto de pensar, y ya hemos visto que todo pensar histórico es de esa especie. Pero ¿qué especie de pensar puede ser su objeto? ¿Es posible estudiar la historia de lo que acabamos de designar como pensar inconsciente, o acaso el pensar que estudia la historia tiene que ser consciente o reflexivo?

Esto equivale a preguntar si puede haber una historia de la memoria o percepción. Y es claro que no puede haberla. Una persona que se sentara a escribir la historia de la memoria o la historia de la percepción no hablaría nada sobre qué escribir. Es

concebible que diferentes razas de la humanidad, y para el caso, diferentes seres humanos, hayan tenido diferentes maneras de recordar o percibir, y es posible que estas diferencias se debieran, en ocasiones, no a diferencias fisiológicas (tales como el sentido no desarrollado del color que se ha atribuido, sobre bases muy dudosas, a los griegos), sino a diferentes hábitos de pensamiento. Pero si existen maneras de percibir que por tales razones han prevalecido aquí y allá en el pasado, y nosotros no las practicamos por nosotros mismos, no podemos reconstruir su historia porque no podemos re-crear a voluntad las experiencias apropiadas; y esto es por el carácter de "inconscientes" de los hábitos de pensamiento a que se deben y, por lo tanto, no es posible revivirlas deliberadamente. Por ejemplo, bien puede ser verdad que otras civilizaciones distintas de la nuestra hayan disfrutado como parte de su equipo normal, de la facultad de la adivinación o de la capacidad de ver fantasmas. Puede ser que, entre ellos, surgieran estas cosas de ciertas maneras habituales de pensar y que fueran, por lo tanto, una manera familiar y comprendida de expresar conocimiento genuino o creencias bien fundadas. Ciertamente, cuando Burnt Níal emplea en la saga su poder de adivinación como medio de dar consejo a sus amigos, éstos aprovechaban la sabiduría de un buen abogado y astuto hombre de mundo. Pero, suponiendo que todo esto fuera verdad, todavía nos es imposible escribir una historia de la adivinación; todo lo que podemos hacer es recopilar casos que se pretende que la prueban, y creer que las declaraciones a propósito de ella son declaraciones de hecho. Pero esto sería, cuando mucho, creencia en testimonio; y ya sabemos que tal creencia se detiene donde empieza la historia.

Por consiguiente, a fin de que cualquier acto particular de pensamiento se convirtiera en materia de la historia, tiene que ser un acto no sólo de pensamiento sino de pensamiento reflexivo, esto es, que se ejecuta en la conciencia de que se le está ejecutando, y se constituye en lo que es por esa conciencia. El esfuerzo por hacerlo tiene que ser más que un esfuerzo meramente consciente. No puede ser el esfuerzo ciego por hacer no sabemos qué, como el esfuerzo por recordar un nombre olvidado o por percibir un objeto confuso; tiene que ser un esfuerzo reflexivo, el esfuerzo por hacer algo de lo cual tenemos una concepción antes de hacerlo. Una actividad reflexiva es aquella en que sabemos qué es lo que tratamos de hacer, de tal modo que cuando se hace sabemos que se hace viendo que se ha conformado a la norma o criterio que fue nuestra concepción inicial de ella. Por tanto, es un acto que estamos capacitados para ejecutar por saber de antemano cómo ejecutarlo.

No todos los actos son de esta especie. Samuel Butler confundía la cuestión por un lado al decir que un infante tiene que

saber namar, o no podría hacerlo; otros la han confundido por el otro lado al sostener que nunca sabemos lo que vamos a hacer hasta que lo hemos hecho. Butler trataba de probar que los actos que son irreflexivos son realmente reflexivos, exagerando el lugar de la razón dentro de la vida a fin de oponerse al materialismo prevaliente; los otros alegan que los actos reflexivos son realmente irreflexivos, porque los que piensan así conciben toda la experiencia como inmediata. En su immediatez, como un individual único, completo con todos sus detalles y en el pleno contexto único en el que puede existir inmediatamente, es cierto que nuestro acto futuro no puede preverse de antemano. Por muy cuidadosamente que lo hayamos proyectado, siempre contendrá mucho de imprevisto y sorprendente. Pero inferir que, por lo mismo, no es posible hacer planes es tanto como traicionar la posición de que su ser inmediato es el único ser que tiene. Un acto es más que un mero individual único. Es algo que tiene un carácter universal. Y en el caso de un acto reflexivo o deliberado (un acto que no sólo hacemos, sino que tenemos intención de hacerlo antes de hacerlo) este carácter universal es el plan o idea del acto que concebimos en nuestro pensamiento antes de hacer el acto mismo y, cuando lo hemos hecho, el criterio por referencia al cual sabemos que hemos hecho lo que teníamos intención de hacer.

Hay ciertas clases de actos que no pueden hacerse como no sea en esas condiciones: es decir, no pueden hacerse excepto reflexivamente, por una persona que sabe qué es lo que trata de hacer y que por lo mismo puede, cuando lo ha hecho, juzgar su propia acción por referencia a su intención. Es característica de estos actos hacerlos, como decimos, "a propósito", es decir, que haya habido una base de propósito sobre la cual hay que erigir la estructura del acto y a la cual tiene que conformarse. Los actos reflexivos pueden describirse *grosso modo* como los actos que hacemos a propósito, y éstos son los únicos actos que pueden convertirse en materia de la historia.

Desde este punto de vista se puede ver por qué ciertas formas de actividad son, y otras no, materia de conocimiento histórico. Se admitiría generalmente que la política es una cosa que puede estudiarse históricamente. La razón es que la política nos ofrece un ejemplo claro de la acción propositiva. El político es un hombre que tiene una política. Su política es un plan de acción concebido de antemano a su ejecución. Y su éxito como político es proporcional a su éxito en llevar a cabo esta política. Indudablemente, su política no es anterior a su acción en el sentido de estar fija de una vez por todas antes del principio de su acción. Se desarrolla según se desarrolla su acción. Pero en cada etapa de su acción la política precede a su propio cumplimiento. Si fuera posible decir de cualquier hombre que actuaba

sin idea alguna de lo que habría de sobrevenir, sino que hacía lo primero que se le venía a la cabeza y se limitaba a esperar las consecuencias, se seguiría de ahí que ese hombre no era político, y que su acción no pasaba de ser la intrusión en la vida política de una fuerza ciega e irracional. Y si hay que decir de cierto hombre que indudablemente tenía una política pero que no podemos descubrir cuál era (y a veces se siente uno inclinado a decir esto, por ejemplo, algunos de los primeros emperadores romanos), equivale a decir que le han fallado a uno los intentos por reconstruir la historia política de su acción.

Por la misma razón, puede haber una historia del arte militar. De un modo general, son fáciles de comprender las intenciones de un comandante militar. Si llevó un ejército al interior de cierto país y trabó la lucha con las fuerzas de éste, podemos ver que su intención era derrotarlo y, a partir del relato registrado de sus actos, podemos reconstruir en nuestra propia mente el plan de campaña que trataba de llevar a cabo. Una vez más, esto depende de la suposición de que hizo sus actos a propósito. Si no es así, no puede haber historia de ellos. Si los hizo de acuerdo con un propósito que no podemos sondear, entonces, cuando menos, no podemos reconstruir su historia.

También la actividad económica puede tener historia. Un hombre que levanta una fábrica o funda un banco actúa con un propósito que podemos comprender, de la misma manera que los hombres que reciben sueldos de él, compran sus mercancías o acciones, o hacen depósitos o retiros. Si se nos dice que hubo una huelga en la fábrica o un retiro en masa de los fondos del banco, podemos reconstruir en nuestras propias mentes los propósitos de las gentes cuya acción colectiva revistió aquellas formas.

También puede haber historia de la moralidad, porque en la acción moral hacemos a propósito ciertas cosas, a fin de armonizar nuestra vida práctica con el ideal de lo que debería ser. Este ideal es al mismo tiempo la concepción de nuestra propia vida tal como debiera ser, o nuestra intención de lo que queremos hacer de ella, y nuestro criterio para saber si lo que hemos hecho ha sido malo o bueno. Aquí también, como en los otros casos, nuestros propósitos cambian a medida que se desenvuelve nuestra actividad, pero el propósito es siempre anterior al acto. Y es imposible actuar moralmente si no es a propósito cumplir por accidente o sin darse cuenta. Nadie puede cumplir con su deber si no se trata de una persona que tiene el propósito de cumplir con su deber.

En estos casos tenemos ejemplos de actividades prácticas que no se ejercían a propósito simplemente porque sí, sino que esa manera podrían ser lo que son a menos que se practicaran de esa ma-

nera. Ahora bien, podría pensarse que toda acción con propósito tiene que ser acción práctica, porque hay en ella dos etapas: la primera, concebir el propósito, que es una actividad teórica o acto de pensamiento puro, y luego ejecutarla, que es una actividad práctica que sigue inmediatamente a la teórica. De acuerdo con este análisis se seguiría que actuar, en el sentido estrecho o práctico de la palabra, es la única cosa que puede hacerse a propósito. Porque podría alegarse que no se puede pensar con un propósito, porque si uno concibiera su propio acto de pensamiento antes de ejecutarlo ya lo habría ejecutado. De lo cual se seguiría que las actividades teóricas no pueden tener propósitos. Tienen que hacerse, por así decirlo, en la oscuridad, sin ninguna concepción de lo que ha de resultar del hecho de emprenderlas.

Este es un error, pero es un error de cierto interés para la teoría de la historia, porque ha influido efectivamente en la teoría y la práctica de la historiografía, al grado de hacer pensar a las gentes que la única materia posible para la historia es la vida práctica de los hombres. La idea de que la historia se interesa, y sólo puede interesarse, en materias como la política, la guerra, la vida económica y, en general, el mundo de la práctica, está todavía muy extendida y fue en alguna ocasión casi universal. Hemos visto como el mismo Hegel, que demostrara con tanta brillantez cómo había que escribir la historia de la filosofía, se comprometió en sus lecciones sobre la filosofía de la historia con la posición de que la materia propia de la historia es la sociedad y el Estado, la vida práctica, o (según su propio lenguaje técnico) la mente objetiva, la mente en cuanto expresándose hacia afuera en acciones e instituciones.

Hoy día ya no es necesario argüir que el arte, la ciencia, la religión, la filosofía, etc., son sujetos apropiados del estudio histórico. El hecho de que se les estudie históricamente es demasado familiar. Pero es necesario preguntar por qué es así, en vista del razonamiento en contrario que se acaba de exponer.

En primer lugar, no es cierto que una persona entregada al pensamiento teórico puro esté actuando sin propósito. Un hombre que hace cierto trabajo científico, tal como inquirir en la causa de la malaria, tiene en la mente un propósito bien definido: descubrir la causa de la malaria. Verdad es que no sabe cuál sea esa causa; pero sabe que cuando la encuentre sabrá que la ha encontrado aplicando a su descubrimiento ciertas pruebas o criterios que tiene ante sí desde el principio. El plan de su descubrimiento es, pues, el plan de una teoría que satisfaga estos criterios. De parecida manera ocurre con el historiador o el filósofo. No navega jamás por mares sin mapas; su mapa, por pocos detalles que contenga, está marcado con las paralelas de la longitud y la latitud, y su propósito es descubrir qué es lo que debe ponerse entre esas líneas. En otras palabras, toda investigación

efectiva empieza en cierto problema y el propósito de la investigación es resolver ese problema. Por tanto, el plan del descubrimiento está ya conocido y formulado al decir que, cualquiera que pueda ser el descubrimiento, tiene que ser tal como para satisfacer los términos del problema. Como en el caso de la actividad práctica, este plan cambia por supuesto a medida que sigue la actividad del pensamiento. Algunos planes se abandonan como no prácticos y se les reemplaza por otros, algunos se llevan a cabo con todo éxito y se descubre que conducen hacia otros problemas.

En segundo lugar, la diferencia entre concebir y ejecutar un propósito no se describió correctamente como la diferencia entre un acto teórico y uno práctico. Concebir un propósito o formar una intención es ya una actividad práctica. No es pensamiento que forma una antecala a la acción; es la acción misma en su etapa inicial. Si esto no se reconoce al instante, puede reconocerse por apreciación de sus implicaciones. El pensamiento, como actividad teórica, no puede ser ni moral ni inmoral; sólo puede ser verdadero o falso. Lo que es moral e inmoral tiene que ser la acción. Ahora bien, si un hombre tiene la intención de cometer un asesinato o un adulterio y luego decide no cumplir su intención, la intención misma ya lo expone a condenación de acuerdo con bases morales. No se dice de él "concebido exactamente la naturaleza del asesinato o del adulterio, de manera que su pensamiento fue verdadero y por lo mismo admirable"; se dice de él "indudablemente no es tan malvado como en el caso de que hubiera cumplido su intención hasta el fin; pero intentar siquiera semejante acción fue malvado". De esta suerte, el hombre de ciencia, el historiador y el filósofo, no menos que el hombre práctico, proceden en sus actividades de acuerdo con planes, piensan con propósitos, y llegan así a resultados que pueden juzgarse de acuerdo con criterios que se derivan de los planes mismos. En consecuencia, puede haber historias de estas cosas. Todo lo que se necesita es que haya pruebas de cómo se ha realizado ese pensar y que el historiador sea capaz de interpretarlas, es decir, que sea capaz de re-crear en su propia mente el pensamiento que estudia, representándose el problema donde se originó y reconstruyendo los pasos por donde se intentó darle solución. En la práctica, la dificultad habitual del historiador es identificar el problema, porque mientras que el pensador es generalmente cuidadoso para exponer los pasos de su propio pensamiento, por regla general se dirige a contemporáneos suyos que ya saben cuál es el problema y posiblemente jamás llegue a expresarlo, y a menos que el historiador sepa cuál era el problema en que trabajaba el pensador, carecerá de criterio para juzgar el éxito de la obra. Es el esfuerzo del historiador por descubrir este problema lo que da importancia al estudio de las "in-

fluencias", que es tan fútil cuando se conciben las influencias como la decantación de pensamientos ya acuñados de una mente a otra. Una investigación inteligente de la influencia de Sócrates sobre Platón, o de Descartes sobre Newton, busca descubrir no los puntos de acuerdo, sino la manera como las conclusiones a que llegó un pensador dieron origen a problemas en un pensador posterior.

Aquí parecería haber una dificultad especial en el caso del arte. El artista, aun si su trabajo puede llamarse reflexivo, parece mucho menos reflexivo que el hombre de ciencia o el filósofo. No parece emprender ningún trabajo en particular como un problema claramente formulado, ni juzgar su resultado por referencia a los términos del problema. Parece trabajar en un mundo de pura imaginación, donde su pensamiento es absolutamente creador, sin saber jamás en ningún sentido lo que va a hacer hasta que lo ha hecho. Si pensar significa reflexión y juicio, parecería que el artista verdadero no piensa. Su labor mental parece ser una labor de pura intuición, donde ningún concepto ni preside, ni sustenta, ni juzga la intuición misma.

Pero el artista no crea sus obras de la nada. En cada caso empieza con un problema ante sí. Este problema, en la medida en que es artista, no es el problema de decorar una habitación dada o diseñar una casa para cumplir con requisitos utilitarios dados. Estos son los problemas del arte aplicado, y no surgen en el arte como tal. Ni tampoco se trata del problema de hacer algo con la pintura, o con los sonidos o con el mármol. El artista sólo empieza a serlo cuando esos problemas dejan de ser problemas, y los materiales de su arte se han convertido en servidores dóciles de su imaginación. El punto en que empieza a crear una obra de arte es el punto en que esa obra está injertada en el cuerpo de su experiencia irreflexiva: su vida sensitiva y emocional inmediata y su desarrollo, racional pero inconsciente, a través de la memoria y la percepción. El problema con que se enfrenta es el problema de traducir esta experiencia a una obra de arte. El artista ha encontrado una experiencia que destaca entre las otras como significativa o conmovedora; su significación inexpresada yace en su mente como una carga, retándole a que encuentre alguna manera de manifestarla; y su labor al crear una obra de arte es su respuesta a ese desafío. En este sentido el artista sabe muy bien lo que hace y lo que trata de hacer. El criterio de que se vale para saber si lo hizo bien es que, cuando esté hecho, debiera verse como expresando lo que él quería expresar. Lo único que le es peculiar es que no puede formular su problema; si pudiera formularlo lo hubiera expresado, y se hubiera logrado la obra de arte. Pero, aunque no puede decir con anterioridad a la obra misma cuál es el problema, sí sabe que hay un problema y tiene conciencia de su peculiar naturaleza; sólo que

éste no es reflexivamente consciente hasta que la obra queda terminada.

Este parece ser, ciertamente, el carácter especial del arte y su importancia peculiar en la vida del pensamiento. Es la fase de esa vida en la que se efectúa verdaderamente la conversión de lo irreflexivo a lo reflexivo. Hay, por tanto, una historia del arte, pero no historia de los problemas artísticos, tal como hay una historia de los problemas científicos o filosóficos. Sólo hay la historia de las conquistas artísticas.

También hay una historia de la religión. Porque la religión, no menos que el arte o la filosofía o la política, es una función del pensamiento reflexivo. En la religión el hombre tiene una concepción de sí mismo como un ser pensante y activo, la cual contrasta con una concepción de Dios en la cual su noción de pensamiento y acción, conocimiento y poder, se elevan al nivel de lo infinito. La tarea del pensamiento religioso y la práctica religiosa (porque en la religión las actividades teórica y práctica están fundidas en una) es encontrar la relación entre estas dos concepciones opuestas de mí mismo como finito y Dios como infinito. La ausencia de toda relación definida, la mera diferencia de los dos, es el problema y tormento de la mente religiosa. El descubrimiento de una relación es al mismo tiempo el descubrimiento de mí pensamiento en cuanto alcanzando a Dios y del pensamiento de Dios como llegando hasta mí, e, indistinguible de esto, la ejecución de un acto mío por el cual establezco una relación con Dios y un acto de Dios por el cual él establece una relación conmigo. Imaginar que la religión vive por debajo o por encima de los límites del pensamiento reflexivo es equivocar fatalmente la naturaleza de la religión o la naturaleza del pensamiento reflexivo. Se acercaría más a la verdad decir que en la religión la vida de la reflexión está concentrada en su forma más intensa y que los problemas especiales de la vida teórica y práctica derivan sus formas peculiares al segregarse del cuerpo de la conciencia religiosa y que sólo retienen vitalidad en tanto preserven la conexión con ella y entre sí, dentro de ella.

#### § 6. HISTORIA Y LIBERTAD

He sostenido que estudiarnos historia con el fin de conocernos a nosotros mismos. A manera de ilustración de esta tesis he de demostrar cómo nuestro conocimiento de que la actividad humana es libre lo hemos alcanzado solamente a través de nuestro conocimiento de la historia.

En mi bosquejo histórico de la idea de la historia he tratado de hacer ver cómo la historia ha escapado al fin de la condición de pupila de las ciencias naturales. Sin embargo, la desapa-

rición del naturalismo histórico entraña la conclusión ulterior de que la actividad por la cual el hombre construye su mundo histórico, que cambia sin cesar, es una actividad libre. Fuera de esta actividad no hay fuerza que lo controle o lo modifique o lo obligue a conducirse de esta manera o de aquella, a construir una especie de mundo más bien que otra.

Esto no significa que un hombre sea siempre libre de hacer lo que le venga en gana. Todos los hombres, en algún momento de su vida, son libres para hacer lo que quieren: comer, tener hambre, por ejemplo, o dormir, estar cansados. Pero esto no tiene nada que ver con el problema a que me he referido. Comer y dormir son actividades animales que perseguimos bajo el impulso del apetito animal. La historia no se ocupa de los apetitos animales y de su satisfacción o frustración. Al historiador en cuanto historiador le da igual que no haya habido qué comer en la casa de un pobre, aunque pueda importarle y le importe como hombre con sentimientos hacia sus semejantes. Aunque como historiador se interese intensamente con los cambios mediante los cuales unos hombres se las han arreglado para producir semejante estado de cosas, con el fin de que ellos sean ricos y los que reciben de ellos los salarios sean pobres, y se interese igualmente por la acción a que pueda verse conducido el pobre, no por el hecho del hambre insatisfecha de sus hijos, por el hecho, el hecho fisiológico, de los estómagos vacíos y los miembros consumidos, sino por su pensamiento de ese hecho.

Ni tampoco significa que un hombre es libre para hacer lo que le parezca, que en el reino de la historia propiamente dicha, en cuanto distinta del reino del apetito animal, las gentes son libres para planear sus propias acciones como mejor les convenga y ejecutar sus planes, haciendo cada uno lo que se propuso hacer y asumiendo cada uno la plena responsabilidad de las consecuencias, dueño y señor de su alma y todo. Nada podría ser más falso. El poemita de Henley no hace más que dar voz a la fantasía de un niño enfermo que ha descubierto que puede dejar de llorar por la Luna porque cree que ya la tiene. Un hombre sensato sabe que el espacio vacío que tiene ante sí, el cual se propone llenar con actividades para las cuales empieza ahora a hacer planes, estará muy lejos de hallarse vacío cuando entre en él. Estará poblado por gentes todas las cuales persiguen actividades propias. Aun ahora no está tan vacío como parece. Está lleno con una solución saturada de actividad a punto de cristalizar. No le quedará espacio para su propia actividad a menos que la planee de tal modo que encaje en los intersticios del resto.

La actividad racional que los historiadores tienen que estudiar nunca está libre de compulsión: la compulsión a enfrentarse a los hechos de su propia situación. Mientras más racional es, más completamente sufre esta compulsión. Ser racional es pensar; y

para un hombre que se propone actuar lo importante es pensar acerca de la situación en que se encuentra. Con respecto a esta situación no es libre. La situación es la que es y ni él ni nadie puede cambiarla. Porque, aunque la situación consiste enteramente en pensamientos, los suyos y los de otros, no puede cambiarse mediante un cambio de decisión, de su parte o de parte de algún otro. Si las decisiones cambian, como hacen con frecuencia, significa simplemente que con el tiempo ha surgido una nueva situación. Para un hombre a punto de actuar, la situación es su amo, su oráculo, su dios. El éxito o el fracaso de su acción dependen de que capte debidamente la situación o no. Si es hombre prudente, no trazará ni el plan más trivial hasta que haya consultado su oráculo, hasta que haya hecho todo lo que está de su parte para descubrir cuál es la situación. Y si no toma en cuenta la situación, la situación no se descuidará de él. Porque no es uno de aquellos dioses que dejan de castigar un insulto.

La libertad que hay en la historia consiste en el hecho de que esta actividad no se la impone a la razón humana sino ella misma. La situación, su amo, su oráculo, y su dios, es una situación que ella misma ha creado. Y al decir esto no quiero dar a entender que la situación en que un hombre se encuentra existe solamente porque la han creado otros hombres mediante una actividad racional no diferente en especie de aquella con la cual el sucesor de ellos se encuentra en la situación y en ella actúa de acuerdo con sus propias luces, y que, debido a que la razón es siempre razón humana, cualquiera que pueda ser el nombre del ser humano en quien actúe, puede el historiador ignorar estas distinciones personales y decir que la razón humana ha creado la situación en que ella misma se encuentra. Quiero decir algo más bien diferente de eso. Toda la historia es historia del pensamiento y cuando un historiador dice que un hombre está en determinada situación esto equivale a decir que piensa que está en esta situación. Los hechos brutos de la situación, a los cuales le importa tanto enfrentarse, son los hechos brutos de la manera en que concibe la situación.

Si la razón por la que le es difícil a un hombre cruzar las montañas es que tiene miedo de los diablos que la habitan, es una tontería de parte del historiador que, por encima del abismo de los siglos, le amoneste y le diga: "Eso es pura superstición. No hay diablos. Enfrentate a los hechos y date cuenta de que no hay peligros en las montañas, excepto rocas, agua y nieve, lobos quiza, y puede que hombres malos, pero no diablos." El historiador dice que éstos son los hechos porque ésa es la manera como se le ha enseñado a pensar. Pero el temeroso de los diablos dice que la presencia de los diablos es un hecho, porque ésa es la manera como a él se le ha enseñado a pensar. El historiador piensa que es una manera errónea; pero las maneras erróneas de pensar

son hechos tan históricos como las justas, y no menos que éstas, determinan la situación (siempre una situación de pensamiento) en que se haya colocado el hombre que las comparte. La calidad bruta del hecho consiste en la incapacidad del hombre para pensar la situación de otro modo. La compulsión que las montañas endiabladas ejercen sobre el hombre que ha de cruzarlas consiste en el hecho mismo de que no puede menos de creer en diablos.

Pura superstición, sin duda; pero esta superstición es un hecho y el hecho fundamental en la situación que estamos considerando. El hombre que sufre a causa de ella cuando trata de cruzar las montañas no sufre simplemente por los pecados de sus padres que le enseñaron a creer en los diablos, si eso es un pecado, sino que sufre porque ha aceptado la creencia, porque ha compartido el pecado. Si el historiador cree que no hay diablos en las montañas, también eso no pasa de ser una creencia que ha aceptado precisamente de la misma manera.

El descubrimiento de que los hombres cuyas acciones estudiadas son libres en este sentido es un descubrimiento que todo historiador hace tan pronto como alcanza un dominio científico de su propio tema. Cuando eso sucede, el historiador descubre su propia libertad. Es decir, descubre el carácter autónomo del pensamiento histórico, su poder para resolver sus propios problemas por sí mismo mediante sus propios métodos. Descubre hasta qué punto es innecesario e imposible para él, como historiador, pasar estos problemas a la ciencia natural para que los solucione; descubre que en su capacidad como historiador puede y debe resolverlos por sí mismo. Y simultáneamente a este descubrimiento de su propia libertad como historiador, descubre la libertad del hombre como agente histórico. El pensamiento histórico, pensamiento sobre la actividad racional, es libre de la dominación de la ciencia natural, y la actividad racional es libre de la dominación de la naturaleza.

La intimidad de la conexión entre estos dos descubrimientos podría expresarse diciendo que son la misma cosa con diferentes palabras. Podría decirse que describir la actividad racional de un agente histórico como libre no pasa de ser una manera indirecta y disfrazada de decir que la historia es una ciencia autónoma. O podría decirse que describir la historia como una ciencia histórica no es más que una manera disfrazada de decir que es la ciencia que estudia la actividad libre. En cuanto a mí, daría la bienvenida a cualquiera de estas dos afirmaciones, como prueba de que la persona que las hiciera había penetrado lo suficiente en la naturaleza de la historia para descubrir: *a*) que el pensamiento histórico es libre de la dominación de la ciencia natural y es una ciencia autónoma; *b*) que la acción racional es libre de la dominación de la naturaleza y construye su propio mundo de asuntos

humanos (*Res Gestae*) a su antojo y a su manera, y *c*) que hay una conexión íntima entre estas dos proposiciones.

Pero al mismo tiempo yo encontraría en cualquiera de las dos afirmaciones pruebas de que la persona que las hizo era incapaz (o por algún propósito ulterior se había decidido a declararse incapaz) de distinguir entre lo que una persona dice y lo implicado en lo que dice: incapaz, es decir, incapaz de distinguir la teoría del lenguaje, o una estética, de la teoría del pensamiento, o lógica; y que, por tanto, estaba obligada, al menos por el momento, a una lógica verbalista en la cual la conexión lógica entre dos pensamientos que se implican mutuamente se confunde con la conexión lingüística entre dos grupos de palabras que "representan la misma cosa".

Yo vería, también, que el intento por eliminar los problemas de la lógica, sustituyéndolos por problemas de lingüística no se basa en ninguna apreciación justa de la naturaleza del lenguaje, porque vería yo que, de dos expresiones verbales sinónimas, suponía él que una significa real y propiamente la cosa "que representa", mientras que la otra significa esto sólo por la razón insuficiente de que la persona que la emplea quiere decir eso con ella. Todo lo cual es muy discutible. Más bien que aprobar tales errores, yo preferiría dejar la cuestión donde la he dejado; decir que estas dos afirmaciones (la afirmación de que la historia es una ciencia autónoma y la de que la actividad racional es libre en el sentido descrito) no son formas sinónimas de palabras, sino que expresan descubrimientos, ninguno de los cuales se puede hacer sin hacer el otro. Y a propósito de lo dicho observaré, además, que "la controversia sobre el libre albedrío" que fue tan prominente en el siglo XVII tuvo estrecha conexión con el hecho de que el siglo XVII fue la época en que la historia de tijeras y engrudo, en sus más simples formas, empezaba a molestar a las gentes y cuando los historiadores empezaron a comprender que su disciplina necesitaba ponerse en orden o que los estudios históricos deberían tomar el ejemplo del estudio de la naturaleza y elevarse al nivel de una ciencia. El deseo de ver la acción humana como libre estaba ligado al deseo de alcanzar la autonomía para la historia como el estudio de la acción humana.

Pero no quiero dejar aquí la cuestión; porque deseo, además, señalar que de las dos afirmaciones que estoy considerando, una es necesariamente anterior a la otra. Sólo mediante el empleo de los métodos históricos podemos averiguar algo acerca de los objetos del estudio histórico. Nadie afirmará que conoce mejor que los historiadores ciertas acciones hechas en el pasado respecto de las cuales los historiadores poseen conocimiento, ni que lo sabe de tal manera que su conocimiento satisfaga a sí mismo y a los demás. Se sigue de ahí que primero tenemos que alcanzar un método genuinamente científico y por lo mismo

autónomo, en el estudio histórico antes de que podamos captar el hecho de que la actividad humana es libre.

Esto podrá parecer contrario a los hechos. Porque se dirá que claro, muchas gentes ya se habían dado cuenta que la actividad humana es libre mucho antes de que tuviera lugar esa revolución mediante la cual la historia se elevó al nivel de una ciencia. A esta objeción ofreceré dos respuestas que no son mutua-mente exclusivas, pero de las cuales una es relativamente superficial, mientras que la otra es —así lo espero, un poco más profunda.

1) Es posible que se dieran cuenta de la libertad humana; pero ¿la captaban? ¿Era, acaso, un conocimiento que merezca el nombre de científico? Seguramente no. Porque en tal caso no sólo hubieran estado convencidos de él, lo hubieran conocido de una manera sistemática, y no hubiera dado lugar a controversias acerca de ella, porque los que hubieran estado convencidos de ella hubieran comprendido los fundamentos de su convicción y hubieran sido capaces de exponerlos convincentemente.

II) Aun cuando la revolución mediante la cual la historia se ha convertido en ciencia sólo tiene un siglo y medio, no debemos dejarnos engañar por la palabra "revolución". Mucho antes de que Bacon y Descartes revolucionaran las ciencias naturales al exponer públicamente los principios sobre los cuales se basaban éstas, había habido aquí y allá gentes que emplearon estos mismos métodos, algunos con mayor frecuencia, otros más raramente.

Como Francis Bacon y René Descartes señalaron con tanta justeza, el efecto de su propia obra fue poner estos mismos métodos al alcance de intelectos bastante comunes. Cuando se dice que los métodos de la historia han sufrido una revolución en el último medio siglo, esto es lo que se quiere decir. No quiere decir que se buscaran en vano ejemplos de historia científica antes de esa fecha. Lo que se quiere decir es que, mientras con anterioridad la historia científica se daba raras veces, y raras veces se la encontraba excepto en la obra de hombres distinguidos, y aun en éstos marcaba momentos de inspiración más bien que el orden comúnmente establecido en una disciplina, es ahora cosa que está a la mano de cualquiera; una cosa que exigimos a todo el que escribe historia, y que se comprende con la suficiente amplitud, aun entre los no irriados, como para que con ella se ganen la vida los autores de novelas detectivescas cuya trama se basa en estos métodos. La manera esporádica e intermitente como se captaba en el siglo XVII la verdad de la libertad humana puede haber sido, para decir lo menos que puede decirse de ella, consecuencia de esta comprensión esporádica e intermitente del método de la historia científica.

### § 7. EL PROGRESO COMO CREACIÓN DEL PENSAR HISTÓRICO

El término "progreso", tal como se empleaba en el siglo XIX cuando la palabra andaba en boca de muchos, abarcaba dos cosas que conviene distinguir: progreso en la historia, y progreso en la naturaleza. Para el progreso en la naturaleza se ha empleado con tal abundancia la palabra "evolución", que puede aceptarse esa acepción con su sentido establecido; y a fin de no confundir las dos cosas restringiré mi empleo de la palabra "evolución" a ese significado, y distinguiré el otro con el nombre de "progreso histórico".

"Evolución" es un término que se aplica a los procesos naturales en la medida en que se considera a éstos como si dieran existencia a nuevas formas específicas dentro de la naturaleza. Esta concepción de la naturaleza como evolución no hay que confundirla con la concepción de la naturaleza como proceso. Concedida la última concepción, todavía son posibles dos posiciones ante el proceso natural: que los acontecimientos en la naturaleza se repitan uno a otro específicamente, mientras las formas específicas permanecen constantes a través de la diversidad de los casos individuales, de manera que "el curso de la naturaleza es uniforme" y "el futuro se asemejará al pasado", o que las formas específicas mismas padezcan cambio, y cobren existencia unas nuevas formas por modificación de las viejas. La segunda concepción es lo que se quiere decir por evolución.

En un sentido, llamar evolutivo a un proceso natural es lo mismo que llamarlo progresivo. Porque si cualquier forma específica dada puede cobrar existencia solamente como una modificación de otra ya establecida, el establecimiento de cualquier forma dada presupone aquella de la cual es una modificación, y así sucesivamente. Si una forma *b* es una modificación de *a*, y *c* de *b*, y *d* de *c*, los formas *a*, *b*, *c*, *d*, sólo pueden cobrar existencia en ese orden. El orden es progresivo en el sentido de que es una serie de términos que sólo pueden cobrar existencia en ese orden. Por supuesto que decir esto no implica nada respecto de por qué surgen las modificaciones, ni tampoco acerca de si son o no importantes. En este sentido de la palabra "progreso", progresivo sólo significa ordenado, es decir, que exhibe orden.

Pero con frecuencia se ha querido ver que el progreso en la naturaleza, o evolución, significa mucho más que esto, es decir, la doctrina de que cada nueva forma no sólo es una modificación de la última sino un mejoramiento de ella. Hablar de mejoramiento es implicar una norma de "valuación". Esta, en el caso de criar nuevas formas de animales domésticos o plantas, es bien inteligible: el valor implicado es la utilidad de la nueva forma para los propósitos humanos. Pero nadie podría suponer que el

designio de la evolución natural sea la producción de semejantes útiles, en consecuencia, la norma implicada no puede ser ésta. ¿Cuál es?

Kant sostenía que había una, y sólo una forma de valor que era independiente de los propósitos humanos, a saber: el valor moral de la buena voluntad. Toda otra especie de bondad, argüía, no pasa de ser bondad con vistas a algún propósito postulado, pero lo bueno de la moralidad no depende de ningún propósito postulado, y de esta suerte la bondad moral, como él dice, es un fin en sí misma. De acuerdo con esta posición el proceso evolutivo ha sido realmente progresivo, porque ha conducido a través de una serie determinada de formas hacia la existencia del hombre, criatura capaz de bondad moral.

Si se rechaza esta posición, es muy dudoso que pueda darse con otra norma de valuación que nos permita calificar de progresiva a la evolución excepto en el sentido de ser meramente ordenada. No porque la idea de valor no tenga lugar en nuestra perspectiva de la naturaleza, puesto que es difícil pensar de cualquier organismo como no sea en cuanto lucha por mantener su propia existencia, y tal esfuerzo significa que, al menos para ese mismo organismo, su existencia no es un simple hecho bruto sino algo de valor; sino porque todos los valores parecen ser meramente relativos. El arqueopteryx puede haber sido de hecho un ancestro del pájaro, pero ¿qué es lo que nos da derecho a considerar que el pájaro es una mejora sobre el arqueopteryx? Un pájaro no es un tipo mejor de arqueopteryx, sino algo diferente que ha salido de él. Cada uno de ellos trata de ser sí mismo.

Pero el punto de vista ante la naturaleza humana como el más noble producto del proceso evolutivo yacerá indudablemente en la base de la concepción del siglo XIX del progreso histórico en cuanto garantizado por una ley de la naturaleza. De hecho, esta concepción dependía de dos supuestos o grupos de supuestos. Primero, que el hombre es o contiene en sí algo de valor absoluto, de manera que el proceso de la naturaleza en su evolución ha sido un progreso en la medida en que ha sido un proceso ordenado que desembocó en la existencia del hombre. De esto se sigue que, como es obvio que del hombre no dependió el proceso que desembocó en su propia existencia, hubo en la naturaleza en cuanto tal una tendencia inherente dirigida a la realización de este valor absoluto: en otras palabras, "el progreso es una ley de la naturaleza". En segundo lugar, el supuesto de que el hombre, en cuanto hijo de la naturaleza, está sujeto a la ley natural, y que las leyes del proceso histórico son idénticas a las leyes de la evolución: que el proceso histórico es de la misma especie que el proceso natural. De donde se seguía que la historia humana estaba sujeta a una ley necesaria de progresos; en otras palabras, que cada una de las nuevas formas específicas de

organización social, del arte y de la ciencia, etc., etc., que crea, es necesariamente una mejora respecto a la última.

La idea de una "ley de progreso" puede atacarse negando cualquiera de estos dos supuestos. Puede negarse que el hombre tenga en sí nada de valor absoluto. Puede decirse que su racionalidad sólo le sirve para convertirlo en el más destructor y malféfico de los animales, y en vez de ser lo más noble de la naturaleza es un error o una broma cruel. Su moralidad no es más (como dice la jerga moderna) que una racionalización o ideología que ha urdido para ocultarse a sí mismo el hecho bruto de su bestialidad. Desde este punto de vista, no es posible seguir considerando su existencia como un progreso. Pero, todavía más, si se niega que la concepción del progreso histórico sea una mera extensión del proceso natural, como debe negarse de acuerdo con cualquier teoría de la historia, se sigue que no hay en la historia una ley natural y, en ese sentido, necesaria. La cuestión de si cualquier cambio histórico particular ha sido un mejoramiento tiene que ser, en consecuencia, una cuestión que hay que resolver de acuerdo con sus méritos en cada caso particular.

La concepción de una "ley del progreso", por medio de la cual se gobierna el curso de la historia de tal modo que las formas sucesivas de la actividad humana exhiben cada una un mejoramiento de la anterior es, de esta suerte, una mera confusión de pensamientos engendrada de la unión antinatural entre la creencia que tiene el hombre de su superioridad ante la naturaleza y su creencia de que no es más que una parte de la naturaleza. Si cualquiera de las dos creencias es verdadera, la otra es falsa: no es posible combinarlas para producir una consecuencia lógica.

Ni tampoco se puede responder a la pregunta de si en un caso dado ha sido o no progresivo un cambio histórico, hasta que estemos seguros de que tales preguntas tienen sentido. Antes de que surjan, debemos preguntar qué se quiere decir por progreso histórico, ahora que se le ha distinguido del progreso natural; y, en caso de que se quiera decir algo, si el significado es aplicable al caso dado que estamos considerando. Porque sería infundado suponer que, por ser disparatada la concepción del progreso histórico como resultado de una ley natural, por eso toda concepción de progreso histórico carece de sentido.

Suponiendo, entonces, que la frase "progreso histórico" puede todavía tener algún significado, debemos preguntar qué significa. El hecho de que haya sufrido confusión debido a que se ha contaminado con la idea de evolución no prueba que carezca de sentido; por el contrario, sugiere que tiene cierta base en la experiencia histórica.

Como primer intento por definir su significado podríamos sugerir que el progreso histórico es sólo otro nombre que se

da a la actividad humana misma, en cuanto sucesión de actos, cada uno de los cuales surge del anterior. Todo acto cuya historia nos sea posible estudiar, de cualquier especie que sea, tiene su lugar en una serie de actos donde uno ha creado una situación con la cual tiene que habérselas el siguiente. El acto consumado hace surgir un nuevo problema y, es siempre este nuevo problema, no el viejo, el que tiene la obligación de resolverse con el nuevo acto. Si un hombre descubre la manera de agenciarse una comida, la siguiente vez que sienta hambre tendrá que dar con la manera de conseguirse otra y la obtención de esta otra será un nuevo acto que surge del anterior. Su situación estará siempre cambiando, y el acto de pensamiento mediante el cual resuelve el problema que le presenta la situación estará siempre cambiando también.

Sin duda esto es verdad, pero no sirve a nuestro propósito. Es tan cierto de un perro como de un hombre, cada comida tiene que ser una comida diferente: tan cierto como que cada vez que una abeja visita una flor para recolectar miel tiene que ser una flor diferente; tan cierto como que cada vez que un cuerpo se mueve en línea recta o en curva abierta y llega a una parte del espacio, tiene que ser una parte diferente. Pero estos procesos no son procesos históricos, y ciertos como si arrojaran luz sobre el proceso histórico sería incurrir en la vieja falacia del naturalismo. Más todavía, la novedad de la nueva situación y del nuevo acto no es una novedad específica, porque el nuevo acto puede ser un nuevo acto exactamente de la misma especie (por ejemplo, volver a instalar la misma trampa en el mismo sitio); de manera que ni siquiera estamos discutiendo el aspecto evolutivo del proceso natural, que es el punto en que ese proceso parece más afín al histórico. La busca de una nueva comida acontece incluso en la sociedad más completamente estática o no-progresiva.

Entonces, si la idea de progreso histórico se refiere a algo, se refiere al hecho de cobrar existencia no solamente nuevas acciones o pensamientos o situaciones que pertenecen al mismo tipo específico, sino nuevos tipos específicos. Presupone, por tanto, tales novedades específicas y consiste en la concepción de éstas como mejoramiento. Supongamos, por ejemplo, un hombre o comunidad que hubiera vivido de comer pescado y que, al fallarle el pescado, hubiera tenido que procurarse la comida buscando raíces: éste sería un cambio en el tipo específico de la situación, pero no se consideraría como un progreso, porque el cambio no implica que el nuevo tipo sea un mejoramiento del viejo. Pero si una comunidad de comedores de pescado hubiese cambiado su método de atraparlo de uno menos eficiente a otro más eficiente, por medio del cual un pescador promedio pudiera pescar diez peces en un día en vez de cinco, esto se demostraría ejemplo de progreso.

Pero ¿desde el punto de vista de quién es un progreso? Hay que hacer la pregunta, porque lo que es un progreso desde un punto de vista puede ser lo contrario desde otro; y si hay un tercer punto de vista desde el cual pueda pronunciarse una sentencia imparcial en el conflicto, es preciso tener en cuenta dicha sentencia.

Consideremos primeramente el cambio desde el punto de vista de las personas afectadas. Es decir, la vieja generación practicando todavía el viejo método mientras la generación joven ha adoptado el nuevo. En tal caso, la generación vieja no verá la necesidad del cambio, sabiendo como sabe que es posible vivir con el método viejo. Y también pensará que el método viejo es mejor que el nuevo; no porque se aferre a un prejuicio irracional, sino porque la manera de vida que conoce y valúa está centrada en el viejo método, el cual, por lo mismo, seguramente tendrá asociaciones sociales y religiosas que expresen la intimidad de esta conexión con el conjunto de esta manera de vida. Un hombre de la generación vieja sólo quiere cinco pescados al día, y no quiere medio día de ocio; lo que quiere es vivir como ha vivido. Por consiguiente, para él, el cambio no es progreso sino una decadencia.

Parecería obvio que en el bando opuesto, la generación joven, se concibiera el cambio como un progreso. Esta generación ha renunciado a la vida de sus padres y elegido por su cuenta una nueva; uno supondría que no lo ha hecho sin comparar las dos y decidir que la nueva es mejor. Pero no es ése necesariamente el caso. No hay elección excepto para una persona que sepa qué es lo que son las dos cosas entre las cuales está eligiendo. Escoger entre dos formas de vida es imposible a menos que uno sepa lo que son; y esto significa no simplemente mirar una de ellas como espectáculo y practicar la otra, o practicar una y recibir la otra como una posibilidad no realizada, sino conocer las dos en la única manera en que es posible conocer maneras de vida: mediante la experiencia efectiva, o mediante la penetración simpatética que puede tomar el lugar de aquélla con tal propósito. Pero la experiencia demuestra que nada hay más duro para una generación dada en una sociedad cambiante, que está viviendo en una nueva manera propia, que entrar simpatéticamente en la vida de la generación anterior. Para ella la vida es un mero espectáculo incomprendible y parece como si la impulsara a escapar de la simpatía una especie de esfuerzo instintivo por librarse de las influencias paternas y producir el cambio para el cual está ciegameamente resuelta. No hay aquí comparación genuina entre las dos maneras de vida y, por tanto, no hay un juicio para que una sea mejor que la otra y, en consecuencia, no hay concepción del cambio como progreso.

Por esta razón, los cambios en la manera de vida de una so-

ciudad se conciben muy raramente como progresivos, aun en el seno de la generación que los efectúa. Los hace en obediencia a un impulso ciego por destruir lo que no comprende, tiéndolo de malo, y sustituirlo con algo que considera bueno. Pero el progreso no es el remplazamiento de lo malo por lo bueno, sino de lo bueno por lo mejor. Entonces, a fin de concebir un cambio como progreso, la persona que lo haya llevado a cabo tiene que pensar en lo que ha abandonado como bueno, y bueno en ciertas maneras concretas. Esto puede hacerlo solamente a conciencia de que conozca cómo era la vieja manera de vivir, es decir, que tenga un conocimiento histórico del pasado de su sociedad mientras que vive realmente en el presente a cuya creación se halla entregado; porque el conocimiento histórico es simplemente la re-creación de experiencias pasadas en la mente del pensador presente. Sólo de esta suerte pueden tenerse los dos modos de vida en la misma mente para que se comparen sus méritos, de manera que cierta persona que elija una para rechazar la otra pueda saber lo que ha ganado y lo que ha perdido y decidir que su elección ha sido la mejor. En suma: el revolucionario sólo puede considerar su revolucionar como un progreso en la medida en que es también un historiador que re-crea auténticamente en su propio pensamiento histórico la vida que a pesar de ello rechaza.

Consideremos ahora el cambio en cuestión, ya no desde el punto de vista de los comprometidos en él, sino desde el del historiador colocado fuera de él. Cabría esperar que, desde su punto de vista apartado e imparcial, fuera capaz de juzgar con cierta posibilidad de equidad sobre si era un progreso o no. Pero ésta es cuestión difícil. Se engaña si se aferra al hecho de que se pescan diez peces donde antes se cogían cinco, y utiliza esto como criterio de progreso. Tiene que tomar en cuenta las condiciones y consecuencias de ese cambio. Tiene que preguntar qué se hizo con los pecados adicionales o con el ocio adicional. Tiene que preguntarse qué valor se atribuyó a las instituciones sociales y religiosas que se sacrificaron por aquellos pescados extra. En pocas palabras, tiene que juzgar el valor relativo de dos modos diferentes de vida, tomados como dos todos. Ahora bien, a fin de hacer esto, tiene que ser capaz de entrar con igual simpatía en las características esenciales y en los valores de cada uno de aquellos modos de vivir: tiene que re-experimentarlos a los dos en su propia mente, como objetos de conocimiento histórico. En consecuencia, lo que lo convierte en juez calificado, es justamente el hecho de no considerar su objeto desde un punto de vista apartado, sino que lo revive dentro de sí.

Más adelante veremos que la tarea de juzgar el valor de cierto modo de vida tomado en su totalidad es una tarea imposible, porque ninguna cosa así en su totalidad puede ser nunca objeto po-

sible de conocimiento histórico. El intento de saber lo que no tenemos manera de saber es un camino infalible para crear ilusiones. Y este intento por juzgar si un periodo de la historia o una fase de la vida humana, tomada en conjunto, muestra progreso en comparación con su predecesor, engendra ilusiones de un tipo fácilmente reconocible. Su rasgo saliente es que a ciertos periodos históricos se les cuelga la etiqueta de buenos periodos, épocas de grandeza histórica, y a otros de malos periodos, épocas de fracaso o miseria histórica. Los llamados buenos periodos son aquellos en cuyo espíritu ha penetrado el historiador, debido o a la existencia de pruebas abundantes o a su propia capacidad para re-vivir la experiencia que esos periodos tuvieron; los llamados malos periodos son aquellos en que faltan pruebas, por o bien aquellos cuya vida no puede reconstruir en su mente, por impedimentos que proceden de la propia experiencia del historiador o de la de su época.

En el día de hoy se nos ofrecen constantemente perspectivas de la historia que consisten en presentarla como constituida por buenos y malos periodos, dividiéndose los malos en primitivos o decadentes, según antecedan o sigan a los buenos. Esta distinción entre periodo de primitivismo, periodos de grandeza y periodos de decadencia, no es ni puede ser jamás históricamente verdadera. Nos dice mucho de los hechos que estudian. Es casualos hechos, pero nada acerca de los hechos que estudian. Cada característica de una época, como la nuestra, en que la historia se estudia en todas partes y con éxito, pero eclécticamente (y por consiguiente del cual tenemos conocimiento competente en su pensamiento, periodo del cual quiero decir penetración en su pensamiento, no mera familiaridad con sus reliquias) aparece dentro de la perspectiva como una era de brillantez: siendo la brillantez la luz de nuestra propia penetración histórica. Los periodos intermedios se ven, en contraste, como, relativamente hablando, y en diferentes grados, "edades oscuras": edades que sabemos que han existido, porque hay para ellas un hueco en nuestra cronología, y de las cuales posiblemente tenemos numerosas reliquias de su obra y pensamiento, pero en las cuales no podemos encontrar verdadera vida, porque no podemos re-crear ese pensamiento en nuestras propias mentes. Dadas las diferentes maneras según las cuales los historiadores distintos y épocas distintas han dibujado ese esquema de luz y oscuridad, es obvio que se trata de una ilusión óptica que se debe al desigual conocimiento e ignorancia del historiador.

La misma ilusión óptica en forma más sencilla afectó al pensamiento histórico del siglo XVIII y echó las bases del dogma del progreso, tal como se le aceptó en el siglo XIX. Cuando Voltaire asentó que "toda la historia es historia moderna",<sup>6</sup> y que nada

<sup>6</sup> *Dictionnaire philosophique*, art. "Histoire"; *Œuvres* (1784), vol. XII, p. 45.

se podía conocer auténticamente anterior más o menos al final del siglo xv, decía dos cosas a la vez: que nada se podía conocer anterior al periodo moderno, y que nada anterior valía la pena de conocerse. Estas dos cosas desembocaban en lo mismo. Su inhabilidad para reconstruir historia auténtica a partir de los documentos del mundo antiguo y la Edad Media fue el origen de su creencia en que esas épocas eran oscuras y bárbaras. La idea de la historia como progreso desde los tiempos primitivos hasta el día actual era, para los que creían en ella, una simple consecuencia del hecho de que su horizonte histórico no iba más allá del pasado reciente.

El viejo dogma del progreso histórico único, que llega hasta el presente, y el dogma moderno de los ciclos históricos, es decir, de un progreso múltiple que conduce hacia las "grandes edades" y luego a la decadencia son, de esta suerte, meras proyecciones de la ignorancia del historiador sobre la pantalla del pasado. Pero, dogmas aparte, ¿no tiene la idea del progreso otra base que ésta? Ya hemos visto que hay una condición de acuerdo con la cual puede esta idea representar un pensamiento genuino, y no un sentimiento ciego, ni un mero estado de ignorancia. La condición es que la persona que emplee la palabra la emplee al comparar dos periodos históricos o modos de vida, los cuales pueda comprender históricamente, es decir, con suficiente simpatía y penetración como para reconstruir su experiencia por sí mismo. Tiene que convencerse a sí y convencer a sus lectores de que ningún punto ciego de su mente, ni ningún defecto en su equipo de saber, le impiden penetrar en la experiencia de cualquiera de los dos en forma menos completa que en el otro. Luego, después de llenar esta condición, tiene derecho a preguntar si el cambio del primero al segundo fue un progreso.

Pero al preguntar esto ¿qué es exactamente lo que pregunta? Obviamente lo que pregunta no es si el segundo se acerca más al modo de vida que acepta como propio. Al recrear la experiencia de cualquiera de los dos en su propia mente ya ha aceptado que es algo que debe juzgarse de acuerdo con sus propias normas, es decir, como modo de vida que tiene sus propios problemas y que ha de juzgarse de acuerdo con el éxito que haya tenido en la solución de esos problemas. Ni tampoco está asumiendo que los dos diferentes modos de vida fueron intentos de hacer una y la misma cosa, para preguntar si el segundo lo hizo mejor que el primero. Bach no trataba de componer como Beethoven; Atenas no fue un intento relativamente fracasado de ser Roma; Platón fue él mismo, no un Aristóteles a medio desartollar.

Sólo hay un significado genuino para esta cuestión. Si el pensamiento en su primera fase, después de resolver los problemas iniciales de esa fase, y luego, mediante la solución de éstos,

se enfrenta a otros que lo derrotan; y si la segunda fase resuelve esos problemas ulteriores sin perder el dominio de la solución de la primera, de manera que haya un beneficio sin ninguna pérdida correspondiente, entonces ha habido progreso. Y no puede haber progreso en ningún otro sentido. Si hay alguna pérdida, el problema de contraponer lo que se pierde a lo que se gana es una cuestión insoluble.

De acuerdo con esta definición sería ocioso preguntar si algún periodo de la historia tomado en conjunto muestra un progreso sobre el anterior. Porque el historiador no puede jamás tomar un periodo en conjunto. Tiene que haber grandes trechos de la vida de éste para los cuales no tiene datos, o datos que no es posible interpretar bien. Por ejemplo, no podemos saber lo que disfrutaban los músicos a manera de experiencia musical, aunque sabemos que la apreciaban en grado sumo. Carecemos del material suficiente. Por otra parte, aunque no nos faltan datos acerca de la religión romana, nuestra propia experiencia religiosa no es de tal especie como para permitirnos reconstruir en nuestras propias mentes lo que significaba para ellos. Tenemos que elegir ciertos aspectos de la experiencia y confinar a éstos nuestra investigación en busca de progreso.

¿Podemos hablar de progreso en lo tocante a la felicidad o al bienestar o a la satisfacción? Obviamente no. Diferentes modos de vida se diferencian más claramente mediante las diferencias entre las cosas que las gentes disfrutaban habitualmente, las condiciones que encuentran confortables y los logros que consideran como satisfactorios. El problema de estar cómodo en una casa campestre de la Edad Media es tan diferente al problema de estar cómodo en un tugurio moderno de algún barrio que no hay manera de comparar entre los dos; la felicidad de un campesino no se compara con la felicidad de un millonario.

Tampoco significa nada preguntar si hay progreso en el arte. El problema del artista, en la medida en que lo es, no es el problema de hacer lo que su antecesor ha hecho y hacer algo más que su predecesor no logró hacer. En el arte hay desarrollo pero no progreso: porque aunque en los procesos técnicos del arte un hombre aprende del otro, Ticiano de Bellini; Beethoven de Mozart, y así sucesivamente, el problema del arte mismo consiste, no en dominar estos procesos técnicos sino en utilizarlos para expresar la experiencia del artista y darle forma reflexiva y, en consecuencia, cada nueva obra de arte es la solución a un nuevo problema que se origina, no en una obra de arte anterior sino en la experiencia irreflexiva del artista. Los artistas hacen mejores o peores obras según resuelvan bien o mal estos problemas; pero la relación entre buen y mal arte no es una relación histórica, porque los problemas surgen del flujo de la experiencia irreflexiva, y ese flujo no es un proceso histórico.

En un sentido, tampoco hay progreso ético. La vida moral no consiste en el desarrollo de códigos morales, sino en su aplicación a problemas individuales de conducta, y en gran parte estos problemas, a semejanza de los del arte, surgen de la experiencia irreflexiva. El curso de nuestra vida moral está condicionado por la sucesión de nuestros deseos; y, aunque nuestros deseos cambian, no cambian históricamente. Surgen de nuestra naturaleza animal, y aunque ésta pueda cambiar de la juventud a la vejez, o variar en diferentes pueblos o climas, sus diferencias son parte del proceso de la naturaleza, no de la historia.

Sin embargo, en otro sentido hay o puede haber progreso ético. Parte de nuestra vida moral consiste en enfrentarnos a problemas que no surgen de nuestra naturaleza animal, sino de nuestras instituciones sociales, y éstas son cosas históricas que crean problemas morales sólo en la medida en que ya son la expresión de ideas morales. Un hombre que se pregunta si debería tomar parte voluntaria en la guerra que sostiene su país, no lucha con el miedo personal; se halla envuelto en un conflicto entre las fuerzas encarnadas en la institución del Estado, y las encarnadas no solamente en el ideal, sino también en la realidad efectiva, de la paz y el trato internacionales. Similamente, los problemas del divorcio no surgen de los caprichos del deseo sexual, sino de un conflicto no resuelto entre el ideal moral de la monogamia y los males morales que ese ideal, rígidamente aplicado, trae consigo. Sólo es posible resolver el problema de la guerra o del divorcio mediante nuevas instituciones que reconozcan plenamente las pretensiones morales reconocidas por el Estado o por la monogamia y que satisfarán estas pretensiones sin dejar satisfechas las pretensiones ulteriores a las cuales, en el hecho histórico, hicieron surgir las instituciones viejas.

El mismo doble aspecto aparece en la vida económica. En tanto que ésta consiste en encontrar de un momento a otro los medios de satisfacer demandas que brotan no de nuestro medio histórico, sino de nuestra naturaleza como animales con ciertos deseos, no puede haber progreso en ella; ése sería un progreso en felicidad o bienestar o satisfacción, que ya hemos visto que es imposible. Pero no todas nuestras exigencias son para satisfacción de nuestros deseos animales. La exigencia de inversiones en las cuales yo puedo colocar mi dinero para sostén de mi vejez no es un deseo animal; surge de un sistema económico individualista en que a los viejos no los mantiene el Estado, por estatuto, ni tampoco sus familias, por costumbre, sino por los frutos de su propio trabajo, y sistema en el cual el capital percibe cierto tipo de interés. Ese sistema ha resuelto muchos problemas, y ahí yace su valor económico; pero en cambio ha dado lugar a muchos otros que todavía no ha logrado resolver. Un mejor sistema

económico, un sistema que al sustituir al viejo supondría un progreso, continuaría resolviendo los mismos problemas que resuelve el capitalismo individualista y resolvería igualmente otros.

Las mismas consideraciones se aplican a la política y a las leyes y no necesito elaborar en detalle las implicaciones. En la ciencia, la filosofía y la religión las condiciones son más bien diferentes. Aquí, a menos que yo esté equivocado, no nos refiere a nuestra naturaleza animal y a la satisfacción de sus necesidades. El problema es uno y no doble.

El progreso en la ciencia consistiría en la anulación de una teoría por otra que sirviera tanto para explicar todo lo que explicaba la primera, como para explicar tipos o clases de acontecimientos o "fenómenos" que la primera debía haber explicado pero no pudo. Supongo que la teoría de Darwin sobre el origen de las especies fue un ejemplo. La teoría de las especies fijas explicaba la relativa permanencia de las especies naturales dentro de la memoria documentada del hombre; pero debía haber seguido valiendo para el período más vasto del tiempo geológico, y, además, se vino abajo también en el caso de los animales y plantas criados selectivamente bajo condiciones de domesticidad. Darwin propuso una teoría cuya pretensión a la verdad se basaba en el hecho de poner estas tres clases bajo un solo concepto. Apenas hace falta que mencione la ahora ya más familiar relación entre la ley de la gravitación de Newton y la de Einstein, o entre las teorías especial y general de la relatividad. En relación con la concepción de progreso, los intereses científicos parecen ofrecer el caso más simple y obvio en que existe el progreso y es verificable. Por esta razón, aquellos que han creído más fervientemente en el progreso han caído en el hábito de apelar al progreso de la ciencia como la prueba más palpable de que hay tal cosa, y también, con frecuencia, han fundado sus esperanzas de progreso en otros campos en la idea de convertir a la ciencia en la señora absoluta de la vida humana. Pero la ciencia sólo es y puede ser la señora de su propia casa, y hay formas de actividad que no pueden progresar (tales como el arte) y a las que no puede obligárselas a que lo hagan sujetándolas si acaso esta frase significa algo, al dominio de la ciencia; mientras que aquellas que pueden progresar deben hacerlo resolviendo por sí mismas la manera de mejorar haciendo lo que les es propio.

La filosofía progresa en la medida en que una etapa de su desarrollo resuelve los problemas que la derrotaron en la anterior, sin perder nada de las soluciones ya logradas. Esto es, por supuesto, independiente de que las dos etapas sean etapas en la vida de un solo filósofo, o estén representadas por hombres diferentes. Así, suponíamos que es verdad que Platón captó la necesidad de un objeto eterno, el mundo de las Ideas o de la Idea de lo Bueno, y también la necesidad de un sujeto eterno, el alma,

en su doble función de cognoscente y de móvil, todo esto como soluciones a los problemas a que lo habían dejado enfrentado sus predecesores; pero se vio desconcertado ante el problema de explicar cómo se relacionaban este objeto y este sujeto eternos. Y supongamos que Aristóteles vio que el problema de la relación entre ambos, tal como lo había expuesto Platón, o más bien, tal como él lo veía en su largo aprendizaje de las enseñanzas de Platón, podía resolverse pensándolo como siendo uno y el mismo, siendo el intelecto puro idéntico con su propio objeto, y siendo su conocimiento de ese objeto conocimiento de sí mismo. Pues bien, en tal caso (aunque seguramente no en otros respects) la filosofía de Aristóteles marcaría un progreso ante la de Platón, concediendo que con ese nuevo paso Aristóteles no sacrificara nada de lo logrado por Platón con su teoría de las Ideas y su teoría del alma.

En religión, el progreso es posible en los mismos términos. Si el cristianismo, sin sacrificar lo más mínimo de lo que había ganado el judaísmo en su concepción de Dios como un Dios justo y terrible, infinitamente grande en contraste con la infinita pequeñez del hombre, e infinitamente exigente en sus relaciones con el hombre, si el cristianismo, declamos, pudo salvar el abismo que se abría entre Dios y el hombre, mediante la concepción de que Dios se convirtiera en hombre a fin de que nosotros pudiéramos convertirnos en Dios; ése fue un progreso, de enorme importancia en la historia de la conciencia religiosa.

En tales sentidos y en casos como éstos es posible el progreso. El problema de si realmente ha tenido lugar, y dónde y cuándo y en qué maneras, son cuestiones que toca responder al conocimiento histórico. Pero hay otra cosa que le toca hacer al pensamiento histórico, a saber: crear este progreso mismo. Porque el progreso no es un mero hecho para que lo descubra el pensar histórico: es sólo a través del pensar histórico como se logra.

La razón para ello es que ese progreso, en aquellos casos (comunes o raros) en que se logra, acontece sólo de una manera: por la retención dentro de la mente, en cierta fase, de lo obtenido en la fase anterior. Las dos fases se relacionan no simplemente por manera de sucesión, sino por manera de continuidad y continuidad de una especie peculiar. Si Einstein logra un adelanto sobre Newton, lo hace porque conociendo el pensamiento de Newton y reteniéndolo dentro del suyo, en el sentido de que sabe cuáles eran los problemas de Newton, y cómo los resolvió, y, al desenredar en aquellas soluciones la verdad de cualesquiera errores que hubiesen impedido a Newton ir más allá, incorporó estas soluciones así decantadas en su propia teoría. Sin duda podía haberlo hecho sin haber leído por sí mismo a Newton en el original; pero no sin haber recibido de alguien la

doctrina de Newton. De esta suerte, Newton, en tal contexto, no como hombre sino en cuanto teoría, reina durante cierto período del pensamiento científico. Sólo en la medida en que conoce esa teoría puede Einstein hacer un avance sobre ella. Así, vive Newton en Einstein de la manera como cualquier experiencia pasada vive en la mente del historiador, como una experiencia pasada conocida como pasado—como el punto a partir del cual se inició el desarrollo con que se ocupa—pero re-creada, aquí y ahora, junto a un desarrollo de ella misma que es en parte constructivo o positivo y en parte crítico o negativo. Similáramente con cualquier otro progreso: si queremos abolir el capitalismo o la guerra, y al hacerlo así no sólo destruirlos sino dar existencia a algo mejor, tenemos que empezar por comprenderlos; ver cuáles son los problemas que nuestro sistema económico o internacional logra resolver, y cómo se relaciona la solución de éstos a los otros problemas que no logra resolver. Esta comprensión del sistema que queremos superar es cosa que debemos retener a lo largo de todo el trabajo de superarlo, como un conocimiento del pasado que condiciona nuestra creación del futuro. Acaso sea posible hacerlo; nuestro aborrecimiento de la cosa que estamos destruyendo puede impedirnos que la comprendamos, o bien podemos amarla de tal manera que no podamos destruirla a menos que nos ciegue aquel odio. Pero si así acontece, habrá una vez más, como con tanta frecuencia en el pasado, cambio pero no progreso. Habremos perdido el gobierno de un grupo de problemas en nuestra ansiedad por resolver el siguiente. Y ya sería hora de que cayéramos en la cuenta de que ninguna ley benéfica de la naturaleza nos va a salvar de los frutos de nuestra ignorancia.

## INDICE

<i>Nota a la presente edición</i> . . . . .	7
Introducción . . . . .	11
§ 1. La filosofía de la historia . . . . .	11
§ 2. La naturaleza, el objeto, el método y el valor de la historia . . . . .	17
§ 3. Los problemas de las partes I-IV . . . . .	20

### *Primera Parte*

#### LA HISTORIOGRAFÍA GRECO-ROMANA

§ 1. Historia teocrática y mito . . . . .	23
§ 2. La creación de la historia científica por Heródoto . . . . .	26
§ 3. Tendencia anti-histórica del pensamiento griego . . . . .	28
§ 4. La naturaleza y el valor de la historia según la concepción griega . . . . .	30
§ 5. El método histórico griego y sus limitaciones . . . . .	33
§ 6. Heródoto y Tucídides . . . . .	36
§ 7. El período helenístico . . . . .	39
§ 8. Polibio . . . . .	42
§ 9. Tito Livio y Tácito . . . . .	44
§ 10. Índole de la historiografía greco-romana. 1) Humanismo . . . . .	48
§ 11. 2) Sustancialismo . . . . .	50

### *Segunda Parte*

#### LA INFLUENCIA DEL CRISTIANISMO

§ 1. El fermento de las ideas cristianas . . . . .	53
§ 2. Características de la historiografía cristiana . . . . .	56
§ 3. La historiografía medieval . . . . .	59
§ 4. Los historiadores del Renacimiento . . . . .	63
§ 5. Descartes . . . . .	65
§ 6. La historiografía de Descartes . . . . .	68
§ 7. Anticartesianismo. 1) Vico . . . . .	70
§ 8. 2) Locke, Berkeley y Hume . . . . .	77
321	

§ 9. La Ilustración . . . . .	82
§ 10. La ciencia de la naturaleza humana . . . . .	87

*Tercera Parte*

EL UMBRAL DE LA HISTORIA CIENTÍFICA

§ 1. Romanticismo . . . . .	92
§ 2. Herder . . . . .	94
§ 3. Kant . . . . .	98
§ 4. Schiller . . . . .	109
§ 5. Fichte . . . . .	110
§ 6. Schelling . . . . .	115
§ 7. Hegel . . . . .	117
§ 8. Hegel y Marx . . . . .	125
§ 9. El positivismo . . . . .	129

*Cuarta Parte*

LA HISTORIA CIENTÍFICA

§ 1. Inglaterra . . . . .	136
1) Bradley, 136; 2) Los sucesores de Bradley, 143; 3) Historiografía de fines del siglo XIX, 145; 4) Bury, 147; 5) Oakeshott, 152; 6) Toynbee, 159	
§ 2. Alemania . . . . .	164
1) Windelband, 164; 2) Rickert, 167; 3) Simmel, 169; 4) Dilthey, 170; 5) Meyer, 174; 6) Spengler, 179	
§ 3. Francia . . . . .	181
1) El espiritualismo de Ravaisson, 181; 2) El idealismo de Lachelier, 183; 3) El evolucionismo de Bergson, 184; 4) Historiografía francesa moderna, 186	
§ 4. Italia . . . . .	188
1) El ensayo de Croce en 1893, 188; 2) Segunda posición de Croce. La <i>Lógica</i> , 191; 3) Historia y filosofía, 193; 4) Historia y naturaleza, 194; 5) Tesis final de Croce: la autonomía de la historia, 197	

*Quinta Parte*

EPILOGO MENOS

§ 1. La naturaleza humana y la historia humana . . . . .	201
--	-----

1) La ciencia de la naturaleza humana, 201; 2) El campo del pensamiento histórico, 205; 3) La historia como conocimiento de la mente, 212; 4) Conclusiones, 222	
§ 2. La imaginación histórica . . . . .	225
§ 3. La evidencia del conocimiento histórico . . . . .	241
Introducción, 241; 1) La historia como inferencial, 244; 2) Diferentes clases de inferencia, 245; 3) Testimonio, 248; 4) "Tijeras-y-engrudo", 249; 5) La inferencia histórica, 252; 6) Encastillamiento, 255; 7) ¿Quién mató a John Doe?, 257; 8) La pregunta, 259; 9) Declaración y prueba histórica, 264; 10) Pregunta y prueba histórica, 268	
§ 4. La historia como re-creación de la experiencia pasada . . . . .	271
§ 5. El asunto de la historia . . . . .	289
§ 6. Historia y libertad . . . . .	301
§ 7. El progreso como creación del pensar histórico . . . . .	307