

HISTORIA Y FILOSOFIA: UNA INTRODUCCION (*)

HANS MEYERHOFF

Traducción: ENRIQUE MUNITA R.

I

El escribir historia es una profesión antigua y honorable. Lo que es más, como las artes y a diferencia de las ciencias, alcanzó un grado de perfección tempranamente en el mundo antiguo, el que, en un sentido, no ha sido nunca sobrepasado. *Tucídides* es una figura tan importante en el arte de la historia como *Sófocles* en el arte de la tragedia. Sólo la ciencia y la tecnología han progresado, firme, incitante y amenazadoramente desde los días de *Tales* y *Aristóteles*.

También como las Artes, la Historia — quiero decir, la historia escrita, el estudio de la historia — alcanzó este triunfo sin apoyarse en la filosofía. Hubo, por supuesto, escritores como *Heródoto* y *Platón* que avanzaron especulaciones — que la historia era una enorme “montaña rusa” con subidas y bajadas; una sucesión de ciclos o espirales. Y *Tucídides* conoció a sus contemporáneos sofistas, y se dispuso a explicar cómo y porqué los métodos que él usaba, al escribir la historia de la Guerra del Peloponeso, se diferenciaban de aquellos de sus predecesores.

(*) *Introduction: History and Philosophy*. Tomado de “The philosophy of history in our time”. Una antología seleccionada y editada por el mismo autor. Anchor Books Doubleday & Co.

Polibio, también se dio reglas definidas por las cuales se guió al narrar la historia de la conquista por Roma del mundo antiguo; y encontramos sugerencias metodológicas y presuposiciones filosóficas y morales en la obra de *Salustio Livio, Tácito y Josefo*. Pero no encontramos en ningún lugar en el mundo antiguo una filosofía de la historia — ya sea en el sentido especulativo, como había filosofías de la naturaleza, del hombre, de la sociedad; ya sea en el sentido analítico, como había investigaciones lógicas acerca de la naturaleza del conocimiento en ciencia, ética, política o arte. El *Critias*, de *Platón*, posiblemente un intento de construir una mitología, o filosofía, de la historia análoga a su filosofía de la naturaleza en el *Timeo*, no va más allá de un comienzo fragmentario; y no hay ningún tratado antiguo que trate de la lógica del conocimiento histórico como, digamos, los *Analíticos Posteriores* lo hacen con la lógica de la ciencia.

Así a menudo se suele decir que Israel y la Cristiandad fueron responsables del surgimiento de una conciencia histórica en el mundo occidental. Esto es verdadero en un sentido pero engañoso en otro. Además de los hebreos otros pueblos antiguos guardaron *records* históricos y produjeron narraciones histórico-religiosas. Y, por cierto, los romanos, profundamente imbuídos como estaban de una conciencia de su pasado *ab urbe condita* y distinguidos por la eminencia de sus historiadores, no dejaron de poseer un sentido de la historia. Es verdad que *Platón* y *Aristóteles* estaban más interesados en un eterno reino del Ser que en el mundo histórico del Devenir; pero esto no significa que los griegos fuesen a-históricos. Los Sofistas mostraron una indudable conciencia del mundo histórico y cultural que los rodeaba; y la visión cíclica de la historia que encontramos en *Heródoto* y *Platón* es anti-histórica sólo si la juzgamos desde la concepción judía y cristiana de la historia.

Israel y la Cristiandad, por lo tanto, no despertaron al mundo antiguo de su letargo. Lo que hicieron fue (a) dar a la historia una significación religiosa que no había tenido previamente, y, (b) descifrar la progresión de la historia como una clave para el designio y dirección impuesta sobre ella por la voluntad de Dios. El mundo histórico asumió una nueva significación porque ciertos sucesos en él, tales como el contrato de Israel con Dios o la existencia temporal de *Jesús* fueron impregnados de un significado simbólico crucial. Más aún, estos sucesos y otros fueron interpretados como partes de un esquema totalizante de la

historia que exhibía un movimiento y una dirección significativa desde sus oscuros orígenes en el Libro del Génesis hasta un fin escatológico de redención en, o más allá de, la historia. En ambos respectos, la tradición judía y cristiana expresó un nuevo tipo de conciencia histórica, la que ha llegado a ser característica de la historia en el mundo occidental.

Hacia al final del Imperio Romano esta tradición religiosa produjo una gran interpretación teológica de la historia, "La Ciudad de Dios" de San *Agustín*. La influencia de esta obra monumental se extiende hasta nuestros días.

La historia, de acuerdo a esta visión, es un aspecto del mundo creado por Dios. Rodea la vida de toda la humanidad; es "historia universal", no sólo la historia de las unidades locales, regionales o nacionales, como para los historiadores griegos y romanos. En tanto obra de creación, la historia tiene un comienzo, y en su comienzo están contenidos, por la Divina Providencia, las semillas de su desarrollo y su fin. En resumen, la historia tiene un origen y fin y se mueve en una progresión lineal.

Además, el movimiento de la historia está sujeto a leyes. La historia no es una sucesión arbitraria, un conglomerado de sucesos sin significación, sino que es un proceso inteligible guiado por una ley inherente, o, por el designio trascendente de una inteligencia Divina. El designio puede ser oscuro en la historia secular donde es constantemente contrariado por la maldad humana; pero es lúcido y luminoso en las páginas de la historia sagrada. Descubre una vía que corre a través de ciertas fases o estadios cruciales: desde el Paraíso hasta la caída del hombre; desde la caída, hasta la encarnación de *Cristo*; y desde la encarnación hasta la redención (1). En el curso de la historia secular, *Agustín* reconoció una división cuádruple, marcada por el origen y caída de los cuatro grandes imperios en el mundo antiguo: Asiria, Persia, Macedonia y Roma.

Roma fue el primer imperio universal. Su caída trágica halla un lugar propio en el esquema general de la historia, porque un imperio universal, aunque fuese concebido en pecado y culminase en desesperación, fue necesario para hacer posible el establecimiento de la Iglesia Universal. El antiguo Israel anticipó la Ciudad de Dios; la Cristiandad ha llegado a cumplirla. Así el fin de la historia compensará los males de la historia. No es el simple final de inmensas secuencias temporales, no un desastre como el saqueo de Roma; sino que es una meta que verá la

Iglesia triunfante y que redimirá la promesa de la resurrección del cuerpo y la vida imperecedera para la comunidad de creyentes unidos en la fe de *Cristo*. En resumen, la meta de la historia es una condición del hombre *más allá* de la historia. Si, usando las palabras de *Arnold J. Toynbee* (un agustiniano contemporáneo), decimos que la historia es “una visión de la creación de Dios en movimiento, desde Dios su fuente hasta Dios su fin” (2), es también correcto decir que la historia secular de la humanidad es, por así decir, un enorme desvío en el drama trans-histórico de la salvación humana.

Tanto “Un estudio de la Historia” como “La Ciudad de Dios” son obras de apologética cristiana. San *Agustín* defendió la cristiandad contra el cargo de que ella era responsable de la caída de Roma (410) y él basó su defensa primariamente en la distinción entre historia secular e historia sagrada. El profesor *Toynbee* tiene más dificultades porque debe defender la posible quiebra de una civilización cristiana, esto es, la nuestra; en el volumen final de su estudio, sin embargo, él también apela, como lo hiciera San *Agustín*, a la “fe” de que los sucesos ordinarios de la historia secular son sólo oscuras sombras del inescrutable designio divino, e inteligible sólo si visto desde la perspectiva trans-histórica del mito Cristológico.

Esta transmutación cristiana de la historia en una teodicea dominó el pensamiento occidental por más de mil años. Fue desechado sólo cuando el Renacimiento desafió la autoridad religiosa en historia como en otras áreas de la vida y la cultura; pero después de un eclipse de unos pocos cientos de años, la visión cristiana ha vuelto fuertemente en nuestra propia centuria.

La liberación de la historia de la teología comenzó en Italia con las obras de *Machiavello* y *Guicciardini*; alcanzó su pleno desarrollo en las obras históricas y filosóficas del siglo dieciocho. Cuando *Voltaire*, como ha dicho un escritor, (3) “hizo pedazos la tradición”, fue la tradición agustiniana tal como estaba representada entonces en Francia por la “Historia Universal” (1681) de *Bossuet*, la que él ridiculizó y rechazó. Y el escepticismo de *Hume* en filosofía se encontró totalmente pareado por el de *Gibbon* en historia. El espíritu de su gran obra fue la antítesis misma de la defensa de la cristiandad hecha por San *Agustín*. Para *Gibbon* el Imperio Romano fue un símbolo de la civilización sucumbiendo al asalto conjunto de la barbarie y de la religión (cristiandad). Además de estas obras históricas el siglo

dieciocho produjo un número de teorías filosóficas propiamente tales que completaron la emancipación de la historia de la teología. Ellos descubrieron la historia como un dominio autónomo y autosuficiente. Crearon una conciencia histórica la que fue predominantemente inmanente, no trascendente, y emplearon conceptos racionales, no religiosos.

La "Nueva Ciencia" (1725) de *Vico* revivió la concepción griega de que la historia estaba sujeta a fases cíclicas. *Voltaire*, *Herder*, *Kant*, *Condorcet* y *Humboldt* descubrieron alguna suerte de tendencias evolutivas inherentes en el cambio histórico y el progreso (4). *Vico* aún usaba el concepto de "Providencia", pero de tal modo que, como dice *Lowith* (5), "nada queda de la operación trascendente y milagrosa" de la Providencia de San Agustín o *Bossuet*. "Con *Vico*, la Providencia ha llegado a ser tan natural, secular e histórica que es lo mismo que no existiera". *Voltaire*, por supuesto, como *Hume*, no tenía trabajo para la "Providencia con la cual Dios gobierna los asuntos humanos" y ridiculizó la creencia supersticiosa en milagros con los que Dios, de acuerdo a *Bossuet*, trastorna sus leyes "cuando le place". *Herder*, que no tenía lugar para el racionalismo ilustrado de *Voltaire*, sin embargo compartía y expandía la creencia que la historia era un proceso autónomo inmanente "una historia puramente natural de las fuerzas, acciones e instintos humanos, de acuerdo a un tiempo y lugar". Y las famosas "Conferencias relativas a la Filosofía de la Historia" (1836) de *Hegel*, la culminación de esta nueva tradición secular filosófica, representan, por así decirlo, la realización misma de la conciencia histórica que San Agustín había legado al mundo occidental. Ambos, él y *Marx* descubrieron la dimensión de la pura historicidad; para ambos no hay salida del tiempo hacia un reino de esencias eternas o hacia una fe más allá de la historia. Ellos son los primeros precursores del espíritu característico de nuestro tiempo, de que la condición histórica determina la situación humana. La existencia del hombre es historia; o, "vida y realidad son historia, y sólo historia" como decía *Croce*. Así, la historia, y no una Ciudad de Dios, es la clave para una filosofía del hombre y la sociedad.

A pesar de estas diferencias radicales hay, sin embargo, claras analogías formales entre las historiografías filosóficas y religiosas lo que indica que ambas expresan el mismo tipo de conciencia histórica. A veces, como en el caso de *Hegel*, estos paralelos son notorios en el detalle. Todo su sistema refleja el modelo agus-

tiniano; sólo que él elimina la dimensión de la fe y transforma el concepto religioso en un vocabulario racionalista. El concepto (de *Juan*) de *Logos* — la palabra, o el Espíritu Santo, hecha carne — reaparece como el Espíritu Objetivo. La historia es el espíritu objetivado racional, no el divino. El describe las creaciones y manifestaciones de la Razón “en movimiento”. Lo que es, es racional — desde la confusa y escondida alborada de la Razón hasta su luminosa claridad en la Revolución Francesa y en el idealismo alemán, desde el saqueo de Roma hasta la toma de la Bastilla. Así mismo, hay fases críticas y coyunturas en el movimiento de la historia: la famosa ley de los tres estadios, que *Marx* y *Comte* adoptaron, es también una revisión secular de la dialéctica religiosa de *San Agustín* y *Joaquín de Flore*. Individuos decisivos en la historia mundial, el crucial *Napoleón* por ejemplo, es una “encarnación” del Espíritu del mundo. La historia es inteligible porque es un producto de la Razón, en vez de la Divina Providencia; pero el esquema racional es, a menudo, visto a través de un vidrio, oscuramente. El concepto hegeliano de “ironía de la Razón” es un sustituto de los misteriosos e inescrutables caminos de Dios en la historia. Su afirmación de que el Todo, o el Absoluto, es la Verdad corresponde a la creencia de que la verdad última es adjudicable a Dios, o está escondida en Dios. Aún su, así llamado, inmoralismo, más precisamente, su neutralidad moral, es una concesión a la tradición religiosa; ya que ello significa que lo que parece malo e irracional a los ojos humanos es debido al carácter fragmentario y limitado de la visión humana. Vista a la luz racional, a través de la cual el Espíritu Objetivo brilla en lo oscuro, las contradicciones y oscuridades de la historia se desvanecen. Los procesos temporales y las tragedias de la humanidad aparecen como necesarios e insignificantes sub-productos de la propia-realización de la Razón. Y la verdad filosófica, en lugar de la fe religiosa, liberará al hombre. Sublima sus penas y sufrimientos asignándoles un lugar significativo en la estructura racional del Todo. Al final, la historia se completa a sí misma al alcanzar un estadio en el cual todas las fuerzas irracionales, paradójicas y malignas encontradas en su largo camino son trascendidas. Para *Hegel* la historia fue en forma inequívoca una teodicea tal como para *San Agustín*; sólo que él usaba la razón, en vez de la fe, para justificar los caminos de Dios.

En otras obras filosóficas estos paralelos no son tan claros como en el caso de *Hegel*; sin embargo, todos ellos tienen un elemento esencial formal en común con la tradición retrocediendo hasta San *Agustín*. Esta herencia común se muestra en la búsqueda de un sentido de la historia. Decir que la historia tiene un significado era afirmar que la historia de la humanidad mostraba continuidad y unidad desde el comienzo al fin; que la historia, tanto como la naturaleza, estaba sujeta a leyes, divinas o racionales; y que ya fuera la fe, o la razón, revelaría esta estructura inherente. La naturaleza de estas “leyes de hierro” de la historia, por supuesto, difieren: de acuerdo a la tradición religiosa, ellas fueron impuestas por la Divina Providencia; de acuerdo a las filosofías seculares de la historia, ellas pueden ser las leyes de la dialéctica; o, pueden reflejar el triste espectáculo de lo mismo, la inevitable sucesión de surgimiento y caída, florecimiento y declinación, *corso* y *ricorso*; o pueden ser más ligeras y vagas como en la aplicación de una ley progresiva evolutiva a la historia. Pero ya fueran impuestas o inmanentes, ambas vistas asumen que alguna suerte de determinismo metafísico proveía de una clave para descifrar el sentido de la historia (6).

La búsqueda de significado, sin embargo, invariablemente contenía un fuerte componente teleológico también. La progresión temporal significaba, así mismo, progreso moral. La Historia universal era la Corte de Justicia universal, o divina. Y el fin de la historia daba reparación por los crímenes de la historia. Un futuro dorado se entreteje al final de la historia y sus orígenes yacían escondidos en alguna edad dorada del pasado. El fin puede ser derivado del libro de *Daniel*, del segundo *Isaías*, o del Creio Apostólico; él puede ser entrevisto, en un contexto no religioso como el triunfo de la razón, el salto hacia la libertad, o el nacimiento del *Übermensch*; puede ser el reganar el Paraíso Perdido, el estado de naturaleza de *Rousseau*, el establecimiento de un estado racional, o la sociedad sin clases; puede significar el logro de la libertad, o de la conciencia de sí — el esquema subyacente en todas estas variaciones era muy similar. las ideas teóricas y morales fundidas en una visión beatífica del fin de la historia: la que vindicaría las esperanzas y aspiraciones humanas, resolvería las ambigüedades morales y redimiría los sufrimientos y tragedias que están inscritas en las páginas de la historia.

Expresiones comunes como “¿cuál es el significado de la historia?”, o, “tiene la historia un significado?” tienen sentido sólo enfrentadas a este fondo religioso y filosófico. Esto es digno de ser recordado particularmente desde que las teorías racionales filosóficas han sufrido una declinación sucesiva durante los últimos cien años. La filosofía especulativa en historia, o donde quiera, es mala metafísica; y nos alegramos de haber barrido los fantasmas metafísicos de los closets de la historia; pero, por otro lado, esta declinación del racionalismo ha tenido otra consecuencia. Ya que estas teorías hicieron más que ocuparse en una vana “especulación de sillón” respecto de la historia. A través de la eliminación del misterioso concepto de Divina Providencia, ellos establecieron, al mismo tiempo, la soberanía de la historia en tanto un dominio racional. Y, al afirmar que el sentido de la historia del hombre yace en este mundo, no más allá, ellos hicieron también este dominio accesible al poder humano. Así como el descubrimiento de leyes naturales ha abierto el mundo de la naturaleza a la conquista y al control humano, así el hombre dominaría el mundo de la historia diagnosticando y “obediendo” sus leyes inmanentes. Al repudiar la necesidad divina, sería libre de rehacer la historia a su propia imagen. A través de la explotación de las necesidades de la historia, ganaría su libertad de la historia. A través de la “comprensión” de la naturaleza y de la historia, el hombre cesaría de ser su víctima y establecería su propio reino de fines racionales. El sería, al fin, dueño y señor de su propia historia.

La falla de esta fe secular, por lo tanto, ha dejado una profunda marca sobre la cultura moderna en general. El hombre parece haber perdido tanto la clave racional como el dominio práctico de su propia historia; y esta pérdida doble ha contribuido al ánimo prevaleciente en nuestra época de que la historia está llena de “sonido y furia” que no significan nada.

El eclipse de la razón especulativa es un fenómeno general del pensamiento moderno; y una variedad de causas, tanto sociales como intelectuales, han contribuido a ello. En el campo de la historia, dos factores tuvieron influencia predominante: un movimiento conocido como “historicismo” y el surgimiento de una historiografía empírica científica. Ambas tendencias se combinaron en el siglo diecinueve, para derrotar el enfoque filosófico tradicional de la historia.

- (1) En el siglo doce, *Joachim de Flore* usó esta división tripartita para una elaborada e inminente escatología cristiana.
- (2) *Arnold J. Toynbee*, *A Study of History*, Vol. X (London & N. York 1954), p. 3.
- (3) *Emery Neff*, *The Poetry of History* (New York 1947), encabezamiento del Cap. 1. Estoy obligado también a este estudio por las breves citas de *Voltaire* y *Herder* que aparecen en el texto.
- (4) La obra principal de *Herder* es un amplio estudio titulado "Ideas para una Historia Filosófica de la Humanidad", el que fue revisado en un artículo crítico (1874) por *Kant*: "La Idea de una Historia Universal desde un punto de vista cosmopolita". El bosquejo trazado por *Condorcet* de "Un punto de vista histórico del Progreso de la mente humana" (1793) tuvo especial influencia sobre *Comte*. El ensayo de *Humbolt* "Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers" marca la transición hacia una historiografía empírica e influyó sobre *Ranke*.
- (5) *Karl Lowith*, *Meaning in History* (Chicago, 1949), p. 123.
- (6) Cf. para el análisis de la "inevitabilidad histórica" consultar trabajo del prof. *I. Berlin*.

II

El historicismo abre un nuevo capítulo en el estudio de la historia. *Friedrich Meinecke*, que escribiera un libro clásico respecto de sus orígenes (7), describió el historicismo como "la más grande revolución espiritual del mundo occidental". El lo comparó a la Reforma; *Lord Acton*, lo comparó, a su vez, a la revolución Copernicana. Estos juicios son hiperbólicos, pero no hay duda que la situación contemporánea en teoría de la historia, y cultura en general, es ininteligible sin una apreciación del significado y las consecuencias del historicismo. "Hoy día ninguno de nosotros, no importa dónde nuestros intereses particulares puedan estar, puede escapar a su penetrante influencia" (8).

El historicismo es un sub-producto de la revuelta romántica contra la Ilustración y el Racionalismo. Así ello marca una separación crucial del tipo de teorías filosóficas que nosotros hemos justamente discutido. *Herder*, uno de sus primeros voceros, fue un ardiente abogado de la historia como una clave para una comprensión de la humanidad; pero, apasionadamente, rechazó cualquier enfoque racionalista, filosófico de la historia. El se burló de las necesidades del intelecto, o del "ojo de topo de este siglo el más ilustrado"; y compuso su primer ensayo, "Aún otra Filosofía de la Historia para la Cultura de la Humanidad" como una réplica específica al "excesivamente apresurado razonamiento á la *Voltaire*". El pensaba que una obra histórica como la de *Voltaire* era una destilación superficial del "corazón, calor humanidad y vida" que eran la esencia de la historia y realidad.

La tesis básica del historicismo es muy simple: el tema de la historia es la vida humana en su totalidad y multiplicidad. Es la intención del historiador representar la variedad extravagante y asistemática de formas históricas — gente, naciones, culturas, costumbres, instituciones, canciones, mitos y pensamientos — en sus expresiones únicas, vivas y en el proceso de continuo crecimiento y transformación. Este espíritu no es diferente del del artista; de cualquiera manera, difiere del sistemático enfoque conceptual del filósofo. Los conceptos abstractos empleados en filosofía no son adecuados para representar las realidades concretas de la historia. Tales conceptos abstractos son estáticos y toman las propiedades comunes de las cosas y la gente, no sus di-

ferencias específicas. *Individuum est inefabile* es el lema de la obra de *Meinecke*, expresando un sentimiento estético más bien que filosófico. Así la especial cualidad de la historia no consiste en la afirmación de leyes o principios generales, sino en el coger, hasta donde sea posible, la infinita variedad de formas históricas particulares sumergidas en el paso del tiempo. El significado de la historia no yace escondido en alguna estructura universal, ya sea determinista o teleológica, sino en la multiplicidad de manifestaciones individuales en diferentes edades y en culturas diferentes. Todas ellas son líneas únicas e igualmente significativas en el tapiz de la historia; todas ellas, en la famosa frase de *Ranke*, están “inmediatas a Dios”.

En resumen, la historia no puede ser fundida en su sistema racional; ni son sus métodos totalmente racionales. La razón es a menudo una pobre guía hacia los estratos irracionales profundamente escondidos desde los cuales muchas de las más ricas manifestaciones de la vida humana extraen su sentido y sustento. *Herder* fue el primer historiador en apelar al principio de la empatía. Uno debe *sentirse* a sí mismo, escribió, dentro de un período, dentro de la vida y la historia como un todo. El historiador, como el artista, debe recrear un carácter, la sensación de un encuentro, la atmósfera en la víspera de una batalla, el espíritu del Renacimiento; él debe, en las palabras de *R. G. Collingwood*, un contemporáneo historicista, hacer renacer la experiencia pasada en el pensamiento vivo del presente; él debe componer su discurso en base a imaginación y simpatía en orden a traer de vuelta a la vida, como *Stendhal* lo hizo en “La Cartuja de Parma” o Tolstoi en “La Guerra y la Paz”, las trazas pasadas de gente y movimiento, conflictos y victorias, paisaje y penurias físicas, secretas pasiones y fuerzas sociales, en sus características específicas y únicas — en lugar de guardarlas como reliquias en las secas categorías de la filosofía.

Así el historicismo, desde sus comienzos hizo una fuerte defensa de la autonomía de *Clío* como una de las musas. Tal vez la historia era simplemente una “rama de la literatura”, como *Macaulay* decía, indicando que “un verdadero gran historiador reclamaría los materiales que el novelista se ha apropiado”. *Ranke* no suscribió una visión tan estética, pero insistió fuertemente que la imaginación del historiador, a diferencia de la del artista, fuera disciplinada por, y subordinada a, la evidencia factual y el criticismo. Sin embargo, en su enfoque filosófico de

la historia, fue un verdadero heredero de *Herder* y un antagonista de *Hegel*. "El espíritu que se manifiesta a sí mismo en este mundo no es de una naturaleza conceptual". Es imposible, continuaba, forzar la riqueza de la vida histórica en la pobreza de los conceptos racionales, "subsumirla bajo abstracciones ... la vida desaparece en el escolasticismo (hegeliano)".

El proceso y la individualidad, el cambio, el paso del tiempo y la concreitud de los hechos históricos han permanecido las piedras angulares del historicismo. "En lugar de tratar de constreñir la realidad dentro de un sistema, nosotros hemos desechado el figmento vacío de una historia lineal y aprendido a apreciar los matices sutiles de la individualidad, a respetar la particularidad irreductible, a aceptar la incalculable multitud de hechos, y a estar conscientes de la formación y transformación sin fin, de logros sin fin" (9).

La situación presente, sin embargo, se ha tornado más compleja y confusa porque, durante el siglo diecinueve, el historicismo mismo pasó a través de dos fases diferentes, una predominantemente científica y positivista, la otra, en las palabras de *Croce*, "pura y completa".

La fase científica coincide con el surgimiento de la Historia como una disciplina empírica. Así reforzó con argumentos empíricos la revuelta romántica contra la filosofía. Por supuesto, esta no era la primera protesta empírica contra las distorsiones filosóficas de la historia. Como *Tucídides*, o, *Polibio* en el mundo antiguo, así *Machiavello*, *Guicciardini*, *Mabillon* y *Hume*, en el período moderno, se apartaron de un enfoque especulativo de la historia y abogaron por *standards* críticos y métodos empíricos; pero ninguno de ellos trabajó estos principios de un modo sistemático. *Descartes* excluyó específicamente la Historia de su "Discurso del Método"; y esta actitud prevaleció entre los sucesores filosóficos incluido *Kant*. Así, trabajos lógicos, analíticos, acerca del carácter del conocimiento histórico, a diferencia de las historiografías filosóficas, fueron tan escasos en la filosofía moderna como en el mundo antiguo. Ello no devino una seria preocupación ya sea de historiadores o filósofos, hasta el gran despertar de la Historia como una disciplina científica, y/o, empírica en el siglo diecinueve.

Fue *Ranke*, (junto a sus contemporáneos y sucesores de la Escuela Histórica Prusiana) quien hizo un avance notable en el enfoque científico de la historia. *Ranke*, por supuesto, no era

un positivista; por el contrario, estaba profundamente influido por los orígenes románticos del historicismo. Pero por su investigación infatigable y sus obras monumentales él creó una nueva concepción de la Historia que intentaba ser estrictamente empírica y que, en las manos de algunos de sus sucesores, se transformó en una ciencia positiva. Como resultado de la apertura de los archivos diplomáticos y en conjunto con las "ciencias auxiliares" como la erudición bíblica, la mitología, la filología, numismática y la arqueología (10), la Historia también empezó a desarrollar herramientas lógicas y técnicas analíticas por sí misma. Métodos críticos fueron inventados para examinar, poner a prueba, collating y evaluar fuentes documentarias; se emplearon normas rigurosas para juzgar la imparcialidad, la objetividad y la veracidad de una obra histórica; y las nuevas técnicas fueron enseñadas y aplicadas en los seminarios académicos de la Escuela Histórica, hacia los cuales los estudiantes acudían de todo el mundo. De este modo, el adiestramiento de una nueva generación de historiadores "científicos", a la imagen de sus grandes profesores — *Niebuhr, Ranke, Droysen* o, *Mommsen* en Alemania, *Taine* y *Fustel de Coulange* en Francia, *Lord Acton* y *Bury* en Inglaterra, nutrió la esperanza de que la historia, tomaría al fin, su lugar en el universo de las ciencias como un socio paritario. La metodología fue descubierta como la cura — y podría devenir el curso — del saber histórico.

"A la historia", escribió *Ranke* en el prefacio de su primera obra (11), "se le ha asignado el oficio de juzgar el pasado, de instruir el presente para beneficio de los tiempos futuros. Esta obra no aspira a tan alta labor: desea, sólo, mostrar lo que realmente sucedió (*wie es eigentlich gewesen*)". Esta última frase llegó a ser el manifiesto de la historiografía empírica moderna. Ella significaba que la historia no era especulación filosófica, ni sustituto del arte, pasatiempo o moralidad. "La presentación estricta de los hechos es . . . la ley suprema de la historiografía". La nueva *Historische Zeitschrift* (1859) anunciaba a sus suscriptores y lectores que "este periódico será, por sobre todo, científico. Su primera tarea, por lo tanto, será representar el verdadero método de la investigación histórica y desde éste destacar las desviaciones". Y en 1902 *J. B. Bury* reafirmó estas intenciones en su Conferencia Inaustral como Profesor de Historia Moderna: "en tanto la Historia fue considerada un arte las sanciones de la verdad y la exactitud no podían ser severas . . .

se necesitaba una nueva concepción de su alcance y de sus límites si ella fuese a devenir una ciencia independiente . . . El método sistemático que distingue una ciencia estaba más allá del alcance de todos . . . La erudición se ha visto ahora suplementada por el método científico, y debemos este cambio a Alemania". De esta suerte, grandes logros y expectativas aún mayores, dieron paso a la convicción de que la historia había al fin devenido una disciplina científica legítima.

Estas esperanzas se desvanecieron rápidamente. La Historia había justo comenzado a reclamar con buenas posibilidades su *status* como ciencia (y producido su propio compendio metodológico (12)) cuando se produjo una reacción contra esta tendencia científica. Una generación después de *Ranke*, *Burckhardt* — que había declinado el suceder a *Ranke* en su cátedra en Berlín — expresaba esta reacción en la siguiente reflexión sombría y paradójica "la Historia es la disciplina menos científica; sin embargo, ella contiene mucho que es digno de ser conocido".

¿Qué causó esta inversión? En general, fue el resultado de una conciencia creciente de que la concepción científica "el método sistemático que distingue una ciencia" era tan incompatible con la historia como el método racional que distinguía la filosofía tradicional. Ya que, fuese el sistema histórico, filosófico o científico, era un sistema; y el sistema, como *Kierkegaard* argumentaba contra *Hegel*, era estático y abstracto, la antítesis misma de la vida, el movimiento y la existencia individual. Y, precisamente, la recaptura de estas "esencias" era justamente el sentido que un historicismo romántico había asignado a la historia.

Lo que sucedió en el siglo diecinueve, sin embargo, fue mucho más complejo y desembocó en una situación crítica, de la cual las reflexiones críticas de *Burckhardt* no eran sino un síntoma (13). Una diversidad de factores cooperaron en producir la convicción de que la Historia no podía ser acomodada ni en los límites tradicionales de las filosofías racionalistas ni en los nuevos límites de las ciencias empíricas.

El siglo pasado fue testigo de sucesivos asaltos al presupuesto tradicional de que la "esencia" del hombre o de la sociedad descansaban en fundamentos racionales sólidos. La creencia en la primacía y antonomía de la "razón", sea en el sentido griego o en aquél de los filósofos de la Ilustración, fue desafiada en forma creciente, y, gradualmente reemplazada por la creencia en la primacía de la "voluntad" o de los poderes "vitales".

En esta forma, se dio la solitaria revuelta existencial de *Kierkegaard* contra el pensamiento sistemático en general y su salto hacia la fe en las alas del absurdo. Así mismo, los residuos del romanticismo reafirmaron en la doctrina de *Schopenhauer* que una "voluntad ciega" palpita en el corazón del ser. También tuvo lugar el surgimiento del vitalismo y del pragmatismo. *Nietzsche*, *Bergson*, *William James*, y varios otros bajo el impacto del darwinismo sobre la filosofía, todos descubrieron un reino de poderes irracionales, secretos, y de corrientes subterráneas al fluir de la conciencia, la ineluctable presencia de actitudes, intereses, propósitos y energías inconscientes detrás de la *facade* de la razón. La racionalidad, ya fuese en ciencia o filosofía, era, en el mejor de los casos, un instrumento práctico limitado, y, en el peor, una forma de auto-engaño. Otros pensadores reforzaron y expandieron la conclusión de que factores emotivos e irracionales — intereses de clase, estereotipos sociales, dogmas, mitos, residuos, ideologías e ilusiones — influyen la historia y la sociedad. Esto, en parte, es la herencia intelectual de *Marx*, *Comte*, *Burckhardt*, *Pareto*, *Sorel* y *Freud*.

Las fuerzas combinadas de estas tendencias parecieron disipar cualquiera esperanza de un sistema conceptual universal, objetivo, de la ciencia o de la sociedad. La búsqueda de la verdad objetiva sucumbió al *élan vital*, a la lucha por la existencia, la voluntad de poder o de creer. La teoría del conocimiento se transformó en una sociología del conocimiento; la racionalidad en racionalización.

El historicismo mismo contribuyó al alza del relativismo y del sociologismo; ya que reveló, en las palabras de *Dilthey* "la relatividad de toda doctrina metafísica y religiosa". Todas ellas estaban inmersas y eran barridas por la corriente de la historia, todas ellas no eran sino interpretaciones y perspectivas distintas del proceso de la vida. "La conciencia histórica" escribió *Dilthey* "destroza las últimas cadenas que la filosofía y la ciencia natural no pudieron quebrar. El hombre ha alcanzado, ahora, la libertad" (14). Esta libertad final del hombre moderno, sin embargo, llegó en el momento en que los fundamentos tradicionales y las instituciones de la sociedad burguesa, liberal, estaban dando lugar a nuevas formas y modos de pensamiento característico de un mundo predominantemente industrial y tecnológico. Las nuevas condiciones sociales pusieron en peligro la misma idea de libertad. La libertad de *Dilthey*, que los pensadores

existenciales han redescubierto en nuestro tiempo como el último refugio del hombre es, en el mejor de los casos, una condición espiritual, interna, divorciada de la realidad, y, en el peor, una espantosa carga, a ser cambiada por las bendiciones del conformismo.

Contra estas formidables corrientes se irguió la demanda de *Ranke* de que el historiador era un espectador imparcial y un registrador objetivo de lo que realmente ha sucedido; la afirmación de *Bury* de que la Historia era "simplemente una ciencia, ni más ni menos"; y el consejo de *Lord Acton* de que "un historiador está en su mejor momento cuando no aparece" (en lo que escribe).

De este modo, a fines del siglo, un dilema crucial fue tomando forma para el historicismo moderno. Un cuerpo del dilema le recordaba al historiador que él debía decir la verdad; que la integridad personal, la imparcialidad y la objetividad son los signos de la dignidad y las normas éticas de cualquiera disciplina intelectual; que la parcialidad, el prejuicio, el conformismo y el servilismo a las ideologías de los poderes que sean, son incompatibles con el alto oficio de historiador como guardián del pasado. El otro cuerno del dilema recordaba al historiador de lo que preferiría olvidar: esto es, que este ideal puede ser inalcanzable; que hay barreras, vallas insalvables que lo aíslan de sus colegas de otras disciplinas científicas; que, bajo una inspección atenta, la Historia pone límites definidos a cualquier reclamo de verdad y objetividad; que es afectada por factores subjetivos emocionales o irracionales, en ella misma y en la mente del historiador; y, que el trabajo histórico parece ser construido de acuerdo a una lógica peculiar que le es propia lo que hace difícil decir si es un trabajo científico o artístico, o ambas cosas, o ninguna.

Esta situación perturbadora dio lugar al historicismo de *Wilhelm Dilthey* y sus sucesores. *Dilthey* no fue, como creía *Ortega y Gasset* "el más grande pensador de la segunda mitad del siglo diecinueve"; pero ha sido un pensador muy influyente porque se dispuso a salvar la herencia del historicismo; o, más precisamente, a reformular y reconstruir sus fundamentos teóricos a la luz de las serias dificultades del final del siglo. No completó la "Crítica de la Razón Histórica" en la que trabajó toda su vida: pero se representó una "Crítica" en el sentido kantiano: esto es, una epistemología de la historia que sería una

refutación tanto de la filosofía especulativa como del empirismo científico.

El resultado fue una elaborada encuesta de los problemas metodológicos del historicismo moderno, la que expandió y transformó grandemente la relativamente simple herencia del siglo dieciocho. Ya no se trataba simplemente de reivindicar la autonomía de la historia; se trataba de la tarea, mucho más difícil, de desenmarañar desde las aturdidoras y mezcladas corrientes de pensamiento del siglo diecinueve, los problemas lógicos específicos que distinguen a la Historia de las otras ciencias y de justificar, hasta donde sea posible, las características distintivas del conocimiento histórico en su propio contexto. En otras palabras, se trataba de establecer una "lógica" de la Historia que no sería ni filosófica ni científica en el sentido tradicional, y que salvaría la "apariencia" de la Historia como una disciplina empírica, objetiva.

Dilthey emprendió sus investigaciones en dos direcciones: primero, propuso que la Historia precisaba de un nuevo tipo de sicología. Criticó la sicología "científica" al modo del análisis asociacionista y sensacionalista de *Mill*, *Spencer*, *Taine* y *Herbart*. En su lugar intentó desarrollar una "sicología descriptiva y analítica". En resumen, esto quiere decir que *Dilthey* originó lo que ahora llamamos un enfoque fenomenológico, con énfasis especial en las interconexiones dinámicas de los procesos psicológicos; en los esquemas significativos en percepción, pensamiento y conducta, y, en unidades y tipos estructurales como modos característicos de la mente. Estos aspectos, no los datos sensoriales abstractos, eran para él, las "realidades" de la vida síquica. Esta obra ha influído fuertemente no sólo en los desarrollos subsecuentes de la sicología de la *Gestalt* y la tipológica, sino también en estudios en muchas áreas, por ejemplo, fenomenología, existencialismo, estética, historia de las ideas, y, aún en sociología. En segundo lugar, *Dilthey* trató de formular un conjunto de conceptos y categorías que, según creía, distinguían una lógica de las ciencias culturales (*Geisteswissenschaften*) de una de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). Y esta distinción ha llegado a ser una parte integral del historicismo moderno en las obras de *Rickert*, *Croce*, *Collingwood*, *Troeltsch*, *Weber*, *Beard*, *Becker*, *Mannheim*, *Huizinga*, y otros escritores (15).

- (7) Friedrich Meinecke, "Die Entstehung des Historismus" 2 vols. (Munich 1936).
- (8) Geoffrey Barraclough, "History in a Changing World" (Oxford 1955), pág. 2.
- (9) Id., y asimismo Dwight E. Lee y Robert N. Beck, "The Meaning of Historicism", *The American Historical Review*, Vol. LIX, Nº 3 (pp. 568-77).
- (10) Ver el ensayo de Henri Pirenne "¿Qué intentan hacer los historiadores?".
- (11) Este pasaje está reproducido en "The Varieties of History" editado por Fritz Stern (New York: Meridian Books 1956).
- (12) Los compendios mejor conocidos de este tipo son E. Bernheim, "Lehrbuch der Historischen Method" (1894), y C. V. Langlois y C. Seignobos, "Introduction aux Etudes Historiques" (1897; English translation 1898).
- (13) Respecto del pesimismo de Burkhardt, ver su ensayo "Exito y fracaso en Historia".
- (14) Wilhelm Dilthey, "El Sueño".
- (15) Para la mejor presentación de Dilthey en inglés ver H. Holborn, "Wilhelm Dilthey and the Critique of Historical Reason", *Journal of the History of Ideas*; Vol. XI Nº 1 (pág. 93 a 118). "Consciousness and Society" de H. Stuart Hughes (New York: Knopf, 1958) incluye un detallado y profundo análisis de Dilthey, Croce, Meinecke, y los problemas del historicismo contemporáneo.

III

Si las obras señaladas fueron fructuosas o inútiles, es un asunto que excede los límites de estas notas introductorias. Es suficiente hacer notar que los problemas y las dificultades que Dilthey intentó resolver en una "Crítica de la Razón Histórica" aún persiguen a la conciencia histórica moderna. Ya que ellos van al corazón del debate contemporáneo entre historiadores y filósofos, indicaré brevemente — en la forma de problemas, no de soluciones — algunas de las áreas significativas en las que la historia muestra características perturbadoras y difíciles.

1.— La *materia* de la Historia presenta problemas. Es tan vasta y compleja que difícilmente puede ser sometida a un concepto único. ¿Qué es, entonces, la historia? ¿Crónicas o narraciones interpretativas? ¿La historia de la diplomacia o la historia de los nombres de lugares en Gran Bretaña? ¿La monografía escrita para el grado académico, o, un estudio de la historia universal como el de *Toynbee*? ¿La biografía de *Washington*, el día que Lincoln fue muerto, el drama de la Ciudad de *Virginia* — o el análisis en profundidad de las tendencias económicas, de los esquemas culturales, de las ideologías en conflicto y los cambios institucionales?

2.— Los *hechos* de la historia son peculiares, como lo ha subrayado el historicismo todo el tiempo. Son sucesos y entidades individuales, concretos, irrepetibles: personas, muertes, invasiones, reformas de la tenencia de la tierra, revoluciones, colonizaciones, ventas, trueques y matrimonios, edictos, decretos, costumbres, modos, técnicas industriales, novelas populares, el *Zeitgeist*, las clases sociales, prácticas religiosas, y las doctrinas de los philosophes. Todo ello y la inagotable multitud de otros hechos históricos son sucesos únicos del pasado que son accesibles a nosotros, no a través de la experiencia directa o de la repetición experimental (como los hechos científicos), sino sólo por medio de la memoria, o, a través de la evidencia indirecta de restos físicos, reportes verbales y documentos escritos.

3.— La *finalidad principal* de una narración histórica es reconstruir estos sucesos en su individualidad única, no formular leyes generales; destacar las diferencias particulares más bien que las propiedades comunes de los sucesos incluidos en el cua-

dro histórico. A este respecto, una obra histórica parece reflejar una obra literaria mucho más que un tratado científico.

4.— El *lenguaje* de la Historia es diferente. Como ya lo hemos expresado, una narración histórica se lee mucho más como una novela que como un texto científico, a no ser que sea una Historia aburrida que se lee como un tratado sociológico. ¿A través de qué “lógica”, entonces, se estructura esta narración? ¿Qué factores racionales determinan “la juiciosa selección, el rechazo y la disposición” a través de la cual, como dijo *Macaulay*, el historiador “da a la verdad aquellos atractivos que han sido usurpados por la ficción”? ¿Qué lo hace escoger entre aquellos hechos que son “relevantes” y los que no lo son? ¿Qué le permite decir que *su* juiciosa selección y disposición “verdaderamente” representa lo que “realmente” sucedió?

5.— *Hecho, teoría e interpretación* forman un complejo fuertemente enlazado en una narración histórica. Los sencillos hechos de la historia no son de ningún modo simples, o, en tanto son simples y despiertan acuerdo universal entre los historiadores — fechas, nombres, lugares, y los innumerables trozos de conocimiento fáctico que aprendemos en la escuela — parecen ser triviales y únicamente refuerzan la demanda de una interpretación. La interpretación estricta de los hechos puede ser la ley suprema de la historiografía, como dijera *Ranke*; y un historiador viola su código profesional cuando hace un error de hecho o mente; más ¿qué diferencia hace la “presentación” a hechos puros o simples? Los hechos de la historia aparecen invariablemente en un contexto de interpretación. No hay narración sin interpretación; y no hay interpretación sin teoría. ¿Cómo, entonces, desenredamos este complejo tejido de hechos y teorías, narración e interpretación?

6.— Los *métodos* en Historia son, a menudo, dudosos y sospechosos. Algunos, por cierto, son similares a los procedimientos científicos de evidencia e inferencia; otros, sin embargo, son bastante singulares, ya sea que sean llamados penetración, introspección, empatía, imaginación o “comprensión” en el sentido dado por *Dilthey*. Por otra parte, estos métodos poco ortodoxos parecen ser indispensables, ya que ¿de qué otro modo podemos siquiera acercarnos al carácter de una persona, los motivos de una acción, el contexto de una opinión, la conducta pública fuera de nuestras posibilidades de observación?

7.— En Historia las *explicaciones* dan pie a preguntas bastante problemáticas. El historiador comparte la ordinaria creencia de que conocer significa conocer las causas de las cosas. Pero ¿qué es causa en historia? ¿Cómo “determinan” el curso de los sucesos? ¿Cómo distinguimos entre causas secundarias y primarias, cercanas y lejanas? ¿Qué determina el orden y la jerarquía de causas en función de las cuales un historiador construye su narración? ¿Hasta dónde este orden corresponde a relaciones causales objetivas, hasta dónde refleja un punto de vista subjetivo? Todos estos problemas son muy difíciles y no se resuelven sirviéndose del determinismo histórico de *Marx* y *Comte*, o extendiendo las leyes y las explicaciones históricas sobre el mismo torno que las leyes y las explicaciones científicas. Más aún, el historiador emplea el concepto de causalidad no sólo en el sentido ordinario en el que decimos que *Tomas Moro* murió porque fue decapitado, él debe también tratar con los motivos e intenciones tras estas acciones, y, adjudica motivos y fines no solo a individuos sino también a grupos completos, o, aún a naciones (entidades colectivas singulares). Así, además de las explicaciones en los términos causales ordinarios, una narración histórica no puede prescindir de explicaciones teleológicas.

8.— La *libertad* es un problema especial en Historia. Puede que no haya una necesidad histórica, pero, sin duda, hay una necesidad de naturaleza, medio, herencia, reflejos condicionados, presión social, restricciones legales y tal vez, aún, motivaciones inconcientes. Sin embargo, debe haber algún sentido de libertad, de otra manera la conducta de los seres humanos trascendiendo estos límites objetivos no haría sentido. ¿Cuáles son, entonces, las líneas que separan la libertad de la necesidad? Y ¿quién se atrevería a establecerlas y reclamar validez objetiva para esta decisión personal?

9.— Los *valores*, los significados emotivos, y los conceptos ideológicos invariablemente entran dentro del estudio de la Historia. Como el historicismo ha mostrado, ellos están sujetos al cambio y al medio ambiente social. El relativismo y la sociología del conocimiento son comunes a todos los modos de pensamiento antirracionalista que hemos heredado del siglo diecinueve. Las interpretaciones históricas difieren aún cuando los expertos estén de acuerdo respecto de los hechos. La única generalización a salvo respecto de la historia es aquella que se está re-escribiendo, y que siempre será reescrita, no sólo porque

nuevos hechos son descubiertos sino porque cada edad, y cada historiador, mira al pasado desde una perspectiva diferente. Se presenta el problema de si un historiador puede — o debe — aún despojarse a sí mismo completamente de los presupuestos de su edad, clase, o de su *Weltanschauung* personal. Más aún, esta tendencia relativista ha desafiado no sólo la condición de las verdades absolutas, sino asimismo los absolutos morales. ¿Cómo, entonces, nos atrevemos a juzgar la historia desde un punto de vista moral y reclamar que nuestros juicios morales son legítimos y objetivos, que ellos expresan más que convenciones sociales o el ejercicio de un privilegio particular?

10.— El problema del *significado* se ha alejado, o se ha desvanecido, de la Historia en el sentido de las teorías filosóficas discutidas antes. En vez de una ley teórica única, o un principio racional universal, el historiador moderno opera con una pluralidad de leyes y principios, la situación lógica de las cuales es, a menudo, muy oscura. En lugar de un esquema coherente, unificado, de la historia mundial descubre una gran variedad de formas históricas y esquemas culturales diferentes. En lugar de una dirección lineal única, descubre múltiples e incompatibles direcciones en historia, o ninguna dirección.

Algunas veces, estas dramáticas consecuencias del historicismo — el crepúsculo de todos los absolutos y los horizontes desvanecidos del significado — se destacan como su rasgo más característico; pero ellas son sólo partes de un todo más abarcador. De hecho, una completa afirmación de un historicismo moderno sería una “Crítica de la Razón Histórica” en el sentido usado por *Dilthey*; o, una investigación en la filosofía de la historia que se dirigiría más allá de dos supuestos tradicionales (1): que la historia debe encontrar asilo ya sea en la teología o en la metafísica; (2) que la historia debe ajustarse a la lógica de las ciencias generales o desvanecerse en el reino del arte y del entretenimiento. Tal investigación aún espera ser realizada.

Nuestro tiempo ha sido testigo de la culminación de las dificultades que tomaron forma en el siglo diecinueve; y un historicismo moderno debería encontrar su salida de una situación penosa y quijotesca. Hay aún aquellos que “ven en la historia el más regocijante testimonio del vigor creativo, de la variedad espléndida del espíritu humano” (16); pero es dudoso de que muchos suscribieran esta reafirmación rigurosa del historicismo. Para la mayoría esta situación contemporánea parece

ser mucho más desalentadora. “La Historia, como dijera Stephen Dedalus, es una pesadilla de la que estoy tratando de despertar”. Parece representar un gigantesco rompecabezas para el que no hay solución, o una central generadora en la cual “el pasado es deshecho e insensiblemente usado como materia prima para la fabricación de un futuro impensable” (17). De este modo, la brillante conquista de las más distantes fronteras del conocimiento histórico coincide con una creciente conciencia de la carencia de significación de la historia. Este despertar, a su vez, ha producido una singular pérdida del interés por la historia. Existe el anhelo profundo de escapar de la pesadilla de la historia, a algún modo de existencia más allá de la historia: arte, mitología, religión, o apatía. “El hombre vive dentro de la historia (del mundo) pero la historia es tal que él logra prevalecer sólo si no conoce nada acerca de ella, ni respecto a su lugar en ella” (18). O como ha dicho *Auden* “Dejad la historia a sí misma”.

Esto es muy diferente del optimismo de Dilthey ante la liberación final del hombre de la “filosofía y la ciencia natural” a través de la historia. Esta libertad, tal como la vemos ahora, es una dudosa bendición. Es obtenida al precio de perder todo sistema conceptual universal que pueda volver la historia, como un todo, inteligible teóricamente o moralmente confiable. Esta situación puede parecer confortable a mentes positivistas y existencialistas. Ambas han afirmado que la historia no tiene significado y ambas se han alegrado ante estas buenas nuevas: ya que, ahora, el “significado” de la historia depende enteramente del que nosotros le demos. Pero ¿el significado de quién? O, ¿quién puede, aún, hacer sentido de la historia, ya sea como un sistema teórico, o, en su impacto sobre la vida individual? Para la mayoría de la gente la sucesión de eventos históricos es tan rápida, paradójal e ininteligible, los poderes que los guían tan oscuros, irracionales e incontrolables, que se sienten perdidos en este mundo de historia que ellos no hicieron. Las únicas alternativas que parecen enfrentar son, o abdicar y dejar la historia a los historiadores, o escapar, como lo escogen muchos historiadores, de la carga de la historia hacia una fe más allá de la historia.

Las interpretaciones cristianas de la historia, en la tradición agustiniana, se han reafirmado a sí mismas fuertemente después de un lapso de unos pocos cientos de años. Los nombres de pensadores religiosos contemporáneos — como *Berdyayev*, *Barth*,

Niebuhr, Tillich, Butterfield, Lowith, Pieper, Dawson y Toynbee — dan forma a una larga e impresionante lista. Su impacto indica que una solución cristiana del problema de la historia encuentra, de nuevo, una notable respuesta, no sólo entre especialistas sino también entre el público en general. Esto, por supuesto, está de acuerdo con el renacimiento de modos antirracionales de pensamiento; pero también sugiere, pienso, que estos escritores aún parecen satisfacer la demanda de un “significado” de la historia en el sentido tradicional que, por otra parte, se ha perdido.

Sin embargo, últimamente, esta solución expresa el mismo ánimo de derrota y desesperanza ante la realidad de la historia, ya que en las palabras de un vocero religioso, “el problema de la historia no tiene respuesta dentro de su propia perspectiva. Los procesos históricos como tales no llevan la menor evidencia de un significado comprensivo y último. La historia como tal no tiene consecuencia. Nunca ha habido, ni nunca habrá, una solución inmanente al problema de la historia, ya que la experiencia histórica del hombre es una de fracaso continuo. El cristianismo también, como una religión histórica *mundanal*, es un completo fracaso” (19).

En una singular alianza, el positivismo lógico, el existencialismo ateo y la teología dialéctica unen fuerzas revitalizando y apoyando tendencias anti-históricas en el mundo moderno. De hecho, tanto el existencialismo como el positivismo inconscientemente ayudan la causa religiosa: ya que si la filosofía abandona la búsqueda de una estructura conceptual que pueda hacer inteligible la totalidad de la historia, tanto por el dominio teórico como práctico del hombre, entonces, ciertamente, no hay una solución inmanente al problema de la historia. Y si “la historia se demuestra impenetrable” (20) a la comprensión y reconstrucción racional, la salida natural de tal impase ha sido siempre un escape hacia las paradojas irracionales de la fe.

De este modo, estos comentarios introductorios no pueden sino concluir con un problema abierto. La situación teórica que enfrenta el historicismo moderno es crítica en la misma medida que no resuelta.

1.— La tradición hegeliana de una teoría filosófica que se dispone a descubrir un significado *en* la historia, racional tanto como teleológico, ha sufrido un eclipse virtual.

2.— La tradición agustiniana de una teoría religiosa que descubre un significado en historia sólo a través de una fe más allá de la historia, encuentra de nuevo considerable apoyo en nuestros tiempos como un antídoto contra la general desesperanza frente a los límites y las fallas de la razón humana. Sin embargo, esta solución es incompatible con el historicismo porque es esencialmente antihistórica, una inversión de la emancipación de la historia de la teología.

3.— El problema de si la historia es una ciencia es, aún, debatido activamente. Es difícil defender la sencilla tesis de que la historia es una ciencia, ni más ni menos, a la luz de las diversas críticas elevadas contra esta concepción durante el último siglo; y sin prejuzgar el tema creo que es justo decir que la aplicación real de las técnicas científicas a la historia ha encontrado grandes obstáculos y limitaciones.

4.— De este modo queda el problema no resuelto: ¿en qué sentido es la historia una disciplina intelectual legítima, aunque diferente e independiente de la teología, la filosofía y la ciencia? Así como restan una serie de otros problemas (de los cuales he intentado dar un breve esbozo) que el historicismo moderno ha heredado de su propio despertar metodológico en el siglo diecinueve.

La teoría de la historia, como dijera *Morris R. Cohen*, es "la más olvidada provincia de la filosofía". Afortunadamente, la situación inconclusa, insatisfactoria de los fundamentos teóricos de la historia no impide el escribir y estudiar la historia. La historiografía de nuestros tiempos descende de un linaje antiguo y honorable. Ha obtenido grandes triunfos y un alto grado de madurez. Es sólo la filosofía de la historia la que está, de nuevo, en su infancia.

- (16) Geoffrey Barraclough, op. cit.
- (17) Philip Rahv en "Partisan Review" (Nov. - Dic., 1953), p. 642.
- (18) Citado por Theodor Litt, "Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins" (Heidelberg, 1956).
- (19) Karl Lowith, op. cit.
- (20) Gerhart Krueger, "Die Geschichte im Denken der Gegenwart" en Grosse Geschichtsdenker, editado por R. Stadelmann (Tübingen y Stuttgart, 1949). El ensayo de Krueger es un análisis y una crítica profunda de la situación contemporánea. El también finaliza con un salto hacia la fe.