

10. Otros historiadores y teóricos de la historiografía (siglos XIX y XX)

En la imposibilidad de hacer un análisis exhaustivo de los más importantes representantes de la historiografía y la teoría historiográfica en el siglo XIX, vamos a señalar, con la conciencia de lo limitado de este propósito, algunos rasgos importantes que presentan unos cuantos autores de significación en relación a nuestro tema. Vamos a examinar brevemente a teóricos de la historia de tres culturas: alemana (Niebuhr, Ranke, Mommsen y Burckhardt), francesa (Thierry, Michelet, Guizot, Thiers) e inglesa (Macaulay, Carlyle).

A. Comencemos con Niebuhr y Ranke.²⁹⁴ *Barthold Georg Niebuhr* nació en Copenhague en 1796. Murió en Bonn en 1831. Su principal obra es *Historia Romana*. A Niebuhr suele citársele como el fundador del llamado método de crítica filológica en la investigación historiográfica. Joseph Vogt escribe, al respecto, lo siguiente: "Niebuhr formuló una vez de esta manera el repentino cambio en el mirar histórico: la historia de la Ilustración apuntaba a la aplicación de principios filosóficos y procedía *more geométrico*, mientras que la moderna historia estudia el legado del pasado *more philologico*."²⁹⁵ La crítica filológica no es otra cosa que la crítica de las fuentes que utiliza el historiador. Analiza el carácter, verosimilitud, origen de estas fuentes. Toma en cuenta si son primarias o secundarias, de primera o segunda mano. El método de la crítica filológica, escribe Fueter, "se caracteriza porque el historiador, antes de ponerse a redactar su narración, examina las fuentes como tales y, eventualmente, las descompone. Hay dos operaciones a considerar aquí. Una, el trabajo filológico propiamente dicho, consiste en descomponer la fuente en sus elementos utilizables y no utilizables; sean los antiguos (contemporáneos) y los nuevos, sean las narraciones de primera y de segunda mano. La segunda se ocupa de la crítica interna."²⁹⁶ Es interesante hacer notar que mediante su aplicación de la crítica filológica, Niebuhr fue el causante de que la autoridad de Tito Livio fuera mermada seriamente, porque el historiador latino se inspiraba, al tratar de reproducir los primeros siglos de la historia romana, en fuentes impuras, basadas en la tradición. Niebuhr no se conformó, como otros historiadores, con rechazar de golpe la tradición legendaria, sino que buscó sustituirla por otra actitud: la pesquisa atenta y crítica de otras fuentes. Volvamos a Tito Livio. Cuando este historiador discurrió sobre la vida campesina de los tiempos antiguos se la figuraba como un virgiliano *idilio* filosófico, como una escena de teatro a la manera de Rousseau. Niebuhr —que conocía la vida campestre, aún más, que "juzgaba al Estado y a la historia desde el punto de vista del campesino libre"²⁹⁷— rompió completamente con este espejismo. "Tito Livio, dice, cree en una simplicidad primitiva mucho más grande que la que podemos aceptar."²⁹⁸

Niebuhr se halla influido por Herder, F. Schlegel y, sobre todo, por Möser.²⁹⁹ Donde Niebuhr se identifica con Möser es en que poseía conocimientos prácticos de la vida campesina de su región natal y no comenzaba sus disquisiciones historiográficas, como la mayor parte de sus contemporáneos, con una serie de construcciones especulativas y académicas. Todo lo que favorecía al pequeño campesino le parecía bueno. Los problemas político-sociales de los primeros siglos de la historia romana, no habían sido tratados desde Möser con tanta perspicacia y sentido pragmático. Niebuhr, dice Fueter, "no entendía ni la transformación que ha hecho de Roma un gran Estado ni el nacimiento de su civilización de gran ciudad. Rechazaba con dureza lo que no coincidía con su ideal campesino."³⁰⁰ Sus ideas políticas se identificaban con la línea conservadora del romanticismo;³⁰¹ pero como historiador se despojaba en ocasiones de los dogmas del conservadurismo. No tomaba en cuenta la nacionalidad o el "carácter nacional" en su historiografía. No ensayó derivar, verbigracia, la historia de Roma de un espíritu nacional determinado. Consideraba, y esto es especialmente significativo, como fuerza motriz del devenir el conflicto de intereses económico-sociales. Niebuhr es, con los historiadores de la Restauración francesa y con Möser, uno de los representantes de la *concepción social* de la historiografía.³⁰² Su debilidad, sin embargo, está en no haber llevado ese punto de vista a sus últimas consecuencias, de tal modo que su posición se halla vinculada con un planteamiento eticista bastante vulgar: "su debilidad –corroborada Fueter– es haber enfocado ese conflicto desde el punto de vista ético y haber tenido por funestas e inmorales todas las manifestaciones económicas que suponen el comercio y la especulación mercantil."³⁰³ A este respecto, puede establecerse quizás un parangón con el economista suizo Sismondi, el cual, siendo un crítico implacable y lúcido del capitalismo incipiente, no veía, como romántico que era, el carácter progresista del régimen capitalista en ascenso ni comprendía sus leyes de tendencia, incompreensión que lo llevaba a añorar un pasado idealizado.

Leopoldo von Ranke (1795-1886) representa otro jalón importante en la historiografía alemana. Sus obras más importantes y significativas son: *Historia de los pueblos romanos y germánicos*; *Historia de los papas*; *Historia Alemana del tiempo de la Reforma*; *Nuevos libros sobre la historia de Prusia*; *Historia de Francia*; *Historia de Inglaterra e Historia universal*. Ranke puede ser considerado no sólo un continuador de la concepción historiográfica de Niebuhr, sino, quizás, como el más grande maestro del método de crítica filológica. Tomó como base de sus reflexiones acerca del quehacer del historiador la concepción historiográfica de Guillermo de Humboldt, el cual puede ser considerado como el antecedente, el pionero, de la crítica filológica que sistematizaron, como hemos dicho, Niebuhr y, sobre todo, Ranke. Este último, empleó el

método, sin lugar a dudas, con mayor cautela y profundidad que Niebuhr. Ranke, aunque también se interesó, como Niebuhr, en la historia de Roma, eligió por tema fundamental de sus investigaciones el periodo de la Reforma y la Contrarreforma. Una de las intenciones más constantemente reiterada a lo largo de la producción de Ranke es su propósito de ser imparcial. Estaba persuadido de que la función del historiador debía consistir en describir, develar el proceso histórico en cuanto tal, no en juzgar. Ranke, con mayor decisión aún que Niebuhr, rechaza la interpretación localista (nacionalista) de la historia a favor de una concepción basada preferentemente en las relaciones inter-nacionales. "Ranke –escribe Fueter– tenía sobre casi todos los historiadores políticos de su tiempo la ventaja de no partir de una fe dogmática en beneficio de la nacionalidad. No negaba la importancia de la nacionalidad, pero la subordinaba al punto de vista europeo."³⁰⁴ Para nuestro historiador, el desarrollo histórico no tenía su clave en la historia de un solo pueblo, sino en toda la agrupación romano-germánica que constituyó la médula europea. Adviértase que Ranke es *uno de los capitostes de la concepción europeocentrista*. Pero adviértase también que si esta concepción resulta, en cierto sentido,³⁰⁵ soberbia, unilateral y chauvinista, si es el punto de vista de un complejo de países imperiales, no deja de representar, frente al nacionalismo reaccionario de ciertos románticos, un avance, un progreso. Es interesante hacer notar que las relaciones inter-nacionales fueron de tal modo la clave de su historiografía, que las guerras empezaron a ocupar en él cada vez más importancia, a tal grado que, como dice el mismo Fueter: "Ranke consideraba las manifestaciones de fuerza exterior en la vida de los Estados no solamente sin horror sino con una marcada simpatía, aunque sólo lo confesaba a medias."³⁰⁶ Ranke insistía constantemente en que las modificaciones continuas de los Estados europeos se debían a las cuestiones internacionales de fuerza. El nacionalismo abstracto había engendrado en él un inter-nacionalismo abstracto que le impedía ver la vinculación dialéctica entre lo nacional y lo inter-nacional, ni advertir que la guerra entre las naciones³⁰⁷ no es otra cosa que la política nacional³⁰⁸ que asume, en coyunturas específicas, otra forma: una forma que desborda –porque se ve arrastrada a ello– las fronteras nacionales en que se venía desarrollando. El inter-nacionalismo europeocentrista de Ranke se pone de manifiesto, por ejemplo, en el modo como caracteriza a la Revolución Francesa. Hasta entonces se había hecho derivar la Revolución Francesa de la situación nacional de Francia. Ranke, en cambio, la atribuye sobre todo al cambio violento que se había operado en las relaciones de Francia con las potencias del Norte y del Este desde el siglo XVII. Independientemente de lo limitado de este punto de vista, independientemente de que conlleve un cierto desdén por las *contradicciones internas*, tiene el mérito de tematizar, traer a colación, algo que no puede ser dejado de lado: las *contradicciones*

externas. Sabemos, desde luego, que, en general, las contradicciones internas tienen mayor importancia que las externas; pero esto no debe ser interpretado de manera mecánica, de manera tal que menospreciemos las contradicciones externas o que olvidemos la transmutación, de acuerdo con el nivel en que se mueven, de lo externo en interno.³⁰⁹

Ranke trae consigo otra novedad. Nadie hasta él se había dedicado con tanto ahinco a la psicología histórica. A los historiadores que lo preceden –con excepción quizás de los griegos– el hecho les parecía más importante que el individuo. Sintiendo profundamente atraído por los problemas de la psicología, vinculó este interés con su metodología de crítica filológica. Para llevar a cabo la psicología histórica, en efecto, no le satisfacían las informaciones extraídas de fuentes derivadas. "La verdadera naturaleza de los hombres no se revela más que cuando el historiador remonta a las manifestaciones inmediatas de primera mano."³¹⁰ Como se sabe, una de las fuentes de la historiografía son los propios historiadores. Para estudiar, por ejemplo, las Guerras Médicas, la Guerra Peloponesia o la retirada de los 10,000 hay que considerar, respectivamente, a Herodoto, Tucídides y Jenofonte. No son, desde luego, las únicas fuentes; pero sí unos de los documentos importantes que se precisa tener en cuenta, desde luego críticamente, para hacernos una idea de tales acontecimientos de la historia griega. Ranke, consciente de tal cosa, "buscó ante todo reconstruir la psicología del mismo historiador y sus intenciones en el momento de la redacción."³¹¹

Ranke se lanzó a la busca de fuentes normalmente no empleadas por los historiadores. Tomó en cuenta, por ejemplo, la documentación diplomática.³¹² Se le ha criticado, sin embargo, por tratar con poca crítica los informes de los embajadores, lo cual lo induce a juzgar los hechos históricos desde el punto de vista de los gobiernos. Ranke es más idealista que Niebuhr. Espiritualizaba el proceso histórico. No negaba del todo que los intereses materiales jugaran un papel en la sociedad; pero, en realidad, los relegaba a un segundo plano.

El fundamento último de la historia es la cultura. Ranke, como dice Vogt, "va en contra tanto de la mera investigación de los hechos como de la especulación filosófica,"³¹³ pero cree encontrar el meollo del proceso histórico en la cultura y la función del historiador en la conciencia de su desarrollo.

Teodoro Mommsen (1827-1903) ocupa un lugar importante y significativo tanto en la historiografía cuanto en la teoría historiográfica. Se suele agrupar a Mommsen, junto con Humboldt, Niebuhr y Ranke, entre los historiadores de la llamada "corriente científica de la historiografía", esto es, de la tendencia *positivista* que auxiliada por una serie de métodos como el de la crítica filológica, pretendía convertir a la historia en *ciencia*. Mommsen soñó particularmente con dar un tratamiento riguroso y objetivo

a la historiografía sobre Roma. Esto se vuelve patente sobre todo en su *Historia Romana*.³¹⁴ Mommsen tenía con sus predecesores diferencias políticas importantes: pensaba, por ejemplo, en un Estado fuerte, autoritario, que permitiera la "libertad espiritual". Mommsen pretendía ser algo más que un simple investigador. Tenía más que nada el deseo de realizar la educación política de sus lectores. "Creía que la historia –como escribe Josefina Vázquez de Knauth– era una buena forma de impartir educación política, pero sin tener que reflejar los problemas del presente. Si el lector o estudioso se introducían, en el momento histórico, analizaban los problemas políticos y entendían el significado de las soluciones, la lección saltaba a la vista. No había para qué violentar el pasado, de todas maneras había que buscar nuevas formas políticas para resolver los problemas del presente; las formas del pasado estaban condicionadas para otros problemas y otro contexto histórico. Creía que era lógico que una forma política que perdía su situación cayera; por eso le parecía César tan representativo de una época de crisis política, en donde se anunciaba la necesidad de cambio."³¹⁵

Sostenía, en consecuencia, la tesis de que todas las formas políticas que jugaron un papel importante en determinado momento, al cumplir su misión, deben ser necesariamente reemplazadas por nuevas formas apropiadas a la época presente. Sostiene, pues, la tesis de la necesidad *política* del cambio.

Pero Mommsen no quería detenerse en la política. Deseaba reconstruir la vida social de Roma. Es cierto, como dice Fueter, que Mommsen "quiere aplicar un criterio político a todos los fenómenos de la historia,"³¹⁶ pero advertía los límites de la interpretación política de la historia y tendió a desplazarse hacia la concepción social de ella. A tal cosa lo ayudó el hecho de que llegó a la historia no sólo por la jurisprudencia,³¹⁷ sino también por la numismática y la epigrafía. No se basaba únicamente, como las escuelas de Niebuhr y Ranke, en la crítica filológica de las fuentes narrativas.³¹⁸ Se ocupa más bien de los testimonios que emanan de monumentos, leyes, inscripciones, monedas, medallas, antes de analizar, con el método de la crítica filológica, las narraciones escritas. Adviértase que la utilización simultánea del método filológico y del método no filológico (numismático, epigráfico, etc.) le daba la oportunidad a nuestro historiador de comprender en mayor medida el fondo social de la historia política con más profundidad que los historiadores basados en el método filológico tan sólo. "Mommsen –escribe Fueter– intentó, con las reliquias de la vida social, reconstruir directamente la historia interna."³¹⁹

Jacobo Burckhardt (1818-1897) pertenece a lo que podríamos llamar escuela humanista o escuela culturalista de la interpretación historiográfica. Es uno de los más importantes historiadores del arte. *La cultura del Renacimiento en Italia*, probablemente su obra más significativa, fue

publicada en 1860. A diferencia de sus predecesores, Burckhardt no era, en general, cuidadoso en la utilización de las fuentes. "No empleaba –dice Fueter– el método rigurosamente científico más que en su propio dominio, en sus trabajos sobre historia del arte italiano."³²⁰ El hombre, como creador y portador de cultura, es el protagonista esencial de la historia. El humanismo de Burckhardt queda expuesto con toda claridad cuando el historiador subraya que si las formas de expresión cultural se modifican, hay algo de ellas, su espíritu, que resulta imperecedero. Burckhardt pasa por dos etapas claramente diferenciadas: en su juventud se orientó por un cierto liberalismo romántico, en su vejez por un resuelto escepticismo. Del racionalismo francés del siglo XVIII tomaba su punto de vista "contra el mundo de la máquina y de la masa proletaria, del estado nacional de fuerza y del cesarismo; de la democracia igualitaria, tomaba su punto de vista contra el optimismo biológico de progreso y el mito hegeliano del espíritu del mundo."³²¹

Burckhardt reduce la complejidad histórica a tres elementos que constituyen, para él, la clave o las "potencias del devenir": el Estado, la cultura y la religión. Burckhardt tiende a disociar estos factores, que para él son objetivaciones del espíritu, de tal modo que mientras el Estado y la religión constituyen factores de poder, la cultura –fuerzas artísticas y sociales– son factores de libertad. La historia no es otra cosa, entonces, que la lucha entre la opresión y la libertad. Como salta a la vista, y a pesar de los méritos que pueda tener la investigación culturalista de nuestro historiador, es de notarse su punto de vista estrechamente idealista y metafísico. Dice con toda razón Braudel, respecto a Burckhardt, que "por debajo de esta 'tríada' no dice prácticamente nada de los cuerpos materiales y sociales de la Italia de Lorenzo el Magnífico"³²² y, de manera más concreta: "La supra-estructura, objetivo logrado de este libro siempre deslumbrante,³²³ permanece aérea, suspensa, a despecho del afán por lo concreto que le alienta."³²⁴

Es famoso también el opúsculo de Burckhardt *Reflexiones sobre la historia universal* que, al decir de Vogt, "siguen hoy día tan vivas como al tiempo de su publicación."³²⁵ Este texto, que fue editado después de la muerte de Burckhardt, procede de lecciones impartidas por el autor de 1868 a 1873. Aunque Burckhardt niega aquí que pretenda dar una filosofía de la historia, nos proporciona sin lugar a dudas una serie de reflexiones sobre los problemas principales del quehacer del historiador y de la historia misma. En el fondo, lo que pretende hacer es una generalización teórica de lo que ya había realizado prácticamente en sus grandes obras sobre Constantino, el Renacimiento y la cultura helena. Habla en primer término de la "tríada" que le sirve para explicitar el proceso histórico, y a la que hemos hecho alusión con anterioridad. Se refiere después a las crisis en la historia, a los grandes cambios y a la relación entre lo universal y lo

individual en la historia. Por último, en un capítulo sobre la felicidad o no en la historia universal, expone la tesis del papel pasivo del individuo. "En el tratamiento de estos problemas persigue el doble fin de quebrantar la filosofía de la historia de los hegelianos, aún en vigor,³²⁶ y arreglar las cuentas con el optimismo del progreso de la propia época."³²⁷ Las *Reflexiones sobre la historia universal* son el fruto de una clara concepción humanista de la historia; pero no sólo humanista, sino europeocentrista. Burckhardt –escribe Vogt– "no ha visto el ámbito de la historia universal con más amplitud que Ranke, ha excluido de su consideración de lo humano a los pueblos primitivos y de los pueblos cultos a aquellos cuya cultura no ha desembocado en la europea, como Japón y China, según se lee en sus *Fragmentos históricos*."³²⁸ Burckhardt es un representante, entonces, del humanismo europeo, esto es, de una historiografía que con su *humanismo abstracto* vela burguesamente la lucha de clases y el papel que juega ésta en la historia y, con su europeocentrismo, vela chauvinistamente, por medio de un chauvinismo europeo, la importancia y características de los países "marginales" y "subdesarrollados."

B. Si nos desplazamos de Alemania a Francia, nos hallamos un conjunto de historiadores a los cuales debe la historiografía contemporánea muchas de sus tesis centrales. Empecemos con Thierry.

Agustín Thierry (1795-1856), que fuera secretario de Saint-Simon, escribió, entre otras obras, la *Historia de la conquista de Inglaterra por los normandos* (1825). *Recuerdos de los tiempos merovingios* (1846). *Ensayo sobre la historia de la formación y del progreso del Tercer Estado* (1853), etc. Thierry y Ranke –que publicaron sus obras más importantes aproximadamente al mismo tiempo– ofrecen algunas semejanzas. Influidos de algún modo por la novela histórica de W. Scott, introdujeron, en lo que a la narración se refiere, la forma romántica en la historiografía erudita. A pesar de ello, las dos obras difieren profundamente. No sólo por la personalidad del francés y el alemán, lo que resulta explicable, sino también por su metodología. Ranke es, a no dudarlo, un crítico más cuidadoso con las fuentes. Thierry, a diferencia de Ranke, no tuvo presente, a la hora de llevar a cabo sus trabajos, las aportaciones y la orientación crítica, desde el punto de vista filológico, de Niebuhr. Pero la concepción política desde la cual Thierry visualiza la historia es un punto de vista más avanzado que el de Ranke. A diferencia de este último, Thierry, en contraposición a muchos postulados de la Ilustración, representa las opiniones de un burgués liberal del tiempo de la Restauración. Forma parte, por eso, junto con Guizot, Mignet, etc., de ese conjunto de *intérpretes sociales* de la historiografía que dejan sentir su influencia hasta en producción historiográfica del propio Marx. Como entusiasta partidario que era de la Revolución Francesa, de la monarquía constitucional y del desarrollo burgués, no sentía el menor entusiasmo por la Edad Media y el

absolutismo. En el hecho de que las poblaciones hubieran sido despojadas de su independencia, Thierry pretendía explicar el origen del feudalismo y la lucha entre la nobleza y la burguesía. "No es por casualidad –dice Fueter– que se consagra su trabajo a la historia de la conquista normanda. La historia de Guillermo el Conquistador podía servir de ejemplo clásico para mostrar que la dominación de una raza extranjera se establecía sobre la población autóctona. Conscientemente adoptaba Thierry el punto de vista de los oprimidos."³²⁹ La más señalada aportación de Thierry es haber introducido a las masas populares en el escenario histórico y llamar la atención en la lucha de clases.

Julio Michelet (1798-1874) es uno de los grandes representantes de la historiografía del periodo que analizamos. Su obra más importante es la *Historia de Francia*, cuyo plan primigenio –que no logró hacer cristalizar Michelet– era llevarla de la Edad Media a su propia época." Publicó, además, un *Breviario de historia moderna* que ofrecía una narración sintética del desarrollo histórico del siglo XV a la revolución. Editó, por último, su *Historia romana y La república*.

Uno de los factores que determinaron su interés por la historia fue su encuentro con la *Ciencia Nueva* de Vico, la que tradujo y –como Herder– dio a conocer en Europa. Vico fue, entonces, junto con Kant y Herder, la base filosófica de su trabajo historiográfico. Fueter dice, respecto a Michelet: "Es parcial, unilateral, se abstiene completamente de dilucidar problemas políticos y sociales. Las fuentes son utilizadas sin ninguna crítica."³³⁰ No obstante ello, se ha dicho que "Michelet estudia más concienzuda y seriamente las fuentes que Thierry y usa las contemporáneas."³³¹ La mayor parte de los comentaristas de Michelet están de acuerdo- en que las mejores páginas de la *Historia de Francia* y de toda la producción historiográfica de nuestro autor se encuentran en la descripción de la Revolución Francesa. La *Historia de Francia* en conjunto era, para él, la lucha hacia el logro de la igualdad y la fraternidad y por tanto su momento culminante fue la Revolución de 1789. Fueter dice que "el espíritu de época de la revolución está dado con una fuerza que no tiene similar en la historiografía. Michelet, que se proclamaba siempre con orgullo hijo del pueblo, describió con simpatía apasionada el gran movimiento que representa la causa de ese pueblo."³³²

Francisco Pedro Guizot (1787-1874) fue un historiador que se caracteriza por su interés político y su ideología liberal. Fue autor de *Historia de la Revolución de Inglaterra* (hasta la muerte de Carlos I), continuada por *Historia de la República de Inglaterra y de Oliverio Cromwell*; *Historia del Protectorado de Ricardo Cromwell y del restablecimiento de los Estuardo*; *Curso de historia moderna, etc.*

Guizot, que es un claro exponente de la historiografía socio-política o, lo que es igual, un historiador que cree hallar el meollo explicativo del

proceso en causas sociales y políticas, no predica el despotismo ilustrado, como los iluministas, sino la monarquía constitucional. En sus ensayos culturales, mantuvo cierta fidelidad a sus predecesores iluministas (por ejemplo a Voltaire); pero en sus obras acerca de la historia de Inglaterra, Francia o Estados Unidos, recusa la legitimidad de todo poder absoluto y se define como un ideólogo liberal-burgués. Una preocupación evidente de Guizot es la de tratar de obtener de la historia pasada (por ejemplo de la historia de Inglaterra o de Francia) lecciones para el presente. Nuestro autor subraya, por ende, el carácter pragmático que debe poseer la historiografía. Su juicio crítico era, a no dudarlo, bastante penetrante y tuvo la oportunidad de consultar un material más rico que sus predecesores y dispuso por primera vez de la riqueza de los archivos franceses. Se le ha acusado, sin embargo, de haber realizado generalizaciones indebidas, dictadas por sus opiniones políticas y sus prejuicios personales.

"Para Guizot –escribe Braudel– la civilización es ante todo, en el sentido del siglo XVII, un progreso. Un progreso en realidad doble: social e intelectual. El ideal sería una armonía, un equilibrio entre estos dos platillos de la balanza. Inglaterra habría realizado más bien un progreso social y Alemania un progreso intelectual; en cuanto a Francia, se encontraría iniciándose por ambas vías a la vez."³³³ Guizot no sólo participa de la concepción optimista y burguesa del progreso, sino que interpreta el decurso histórico bajo el signo maniqueo de una lucha entre el bien y el mal, la libertad y la autoridad, en que tarde o temprano tendría que vencer la libertad.³³⁴

Adolfo Thiers (1797-1877) es otro de los historiadores importantes de la Restauración. Este hombre político, de ingrata memoria,³³⁵ era contemporáneo y rival de Guizot. Es un historiador al que anima frecuentemente la pretensión de alejarse del liberalismo vulgar que aparece en la concepción de la historia de su adversario. "Pertenece más decididamente que el primero a la tendencia historiográfica salida de Voltaire."³³⁶ Es autor de dos obras importantes: la *Historia de la Revolución Francesa* (1823-1827) y la *Historia del Consulado y del Imperio* (1845-1865). Era un apasionado de la Revolución Francesa cuando escribió la primera obra y rendía una admiración ilimitada al Napoleón del Directorio y el Consulado. Después lo pinta con menos entusiasmo. Thiers "preconizaba el Estado fuerte, racionalmente administrado, tal como había existido, según él, en los primeros años del poder personal de Napoleón."³³⁷ No le preocupaba que este orden autoritario fuera establecido y preservado por medio de un tirano o de un gobierno republicano: los medios le eran indiferentes y lo único que le interesaba era la consecución de un objetivo para él valioso. Nuestro historiador, ocupado y preocupado en la política, tiene una clara visión, incluso detallista³³⁸ de los objetos más o menos próximos y más o menos superficiales; pero esta nítida visión de lo

inmediato y fenoménico se halla compensada por la falta de amplitud en las miras mediatas y profundas. Dice Fueter: "El encadenamiento exterior de los sucesos resalta claramente; la conexión profunda de las causas no está puesta en evidencia."³³⁹

C. La historiografía inglesa tiene, a no dudarlo, grandes representantes. Hume, Gibbon, Robertson, etc., poseen una significación relevante y sus aportaciones a la historiografía y a la teoría historiográfica no se pueden desdeñar. No estamos en posibilidad de examinar la obra de estos grandes pensadores. Juzgamos importante, sin embargo, aludir cuando menos a dos historiadores ingleses del siglo XIX (Carlyle y Macaulay) porque algunas de las concepciones desde las cuales llevan a cabo su labor de historiadores resulta de algún interés para nuestro tema.

Thomas Carlyle (1795-1881) es autor de una *Historia de la Revolución Francesa*, de *Cartas y discursos, con aclaraciones, de Oliverio Cromwell*, de *Historia de Federico II de Prusia* y otras obras menores en las que destaca *Los héroes*. De manera semejante y al mismo tiempo que Michelet, Carlyle escribía la historia de Inglaterra. En sentido estricto, Carlyle no es ni un gran historiador ni un gran teórico de la historia. No deja de tener razón Fueter cuando afirma que: "Quizá Carlyle no ha enriquecido la historiografía con una sola idea nueva."³⁴⁰ Estaba en oposición radical con la concepción historiográfica propia de la Ilustración. Aunaba a un espíritu romántico, un cierto escepticismo burgués. Probablemente su entusiasmo por algunos "grandes héroes" caracterizados por una fe firme, resuelta y sin vacilaciones, se deba, por compensación, a la ausencia de una actitud análoga en su ánimo. Las consideraciones históricas de Carlyle no tocaban problemas sociológicos y políticos. Se podría decir que Carlyle reduce la historia a la biografía. Por ejemplo: Carlyle no analiza ni se interesa por los problemas socio-económicos de la Revolución Inglesa, sino por la poderosa personalidad de Cromwell y aun de ciertas cualidades determinadas de esta "figura histórica" que por alguna razón íntima resultaban del agrado e interés de nuestro historiador. Carlyle pone el acento en el individuo, en el personaje, en el *héroe*, en detrimento de la masa. En *Los héroes* nos presenta, como Plutarco, una serie de "semblanzas históricas": Mahoma, Dante, Shakespeare, Lutero, Cromwell y Knox. Influido por W. Scott, su producción se acerca probablemente más al género artístico que al de una historiografía rigurosa, y si es verdad que "Carlyle sólo disponía de conocimientos históricos completamente deshilvanados,"³⁴¹ no se puede negar que posee cualidades literarias de indudable eficiencia, como lo prueba el hecho de que su obra (en especial *Los héroes*) provocó gran entusiasmo en su época y todavía es leído hoy en día por mucha gente.

Thomas Babington Macaulay (1800-1859) tiene mayor trascendencia que Carlyle. Es autor de la *Historia de Inglaterra desde el ascenso de Jacobo II* (inconclusa), *Ensayos* (en gran parte reunidos después en los *Ensayos críticos e históricos*) y los *Ensayos biográficos* compuestos originalmente para la Enciclopedia Británica. En nadie es más palpable que en Macaulay el espíritu *ideológico*, de partido, de su historiografía y su concepción historiográfica. Pertenecía al partido de los *whig* y estaba en constante contraposición, por ende, con el partido de los *tories*. "Era whig –escribe Fueter– no porque creyera en los dogmas liberales, sino porque a sus ojos la política de transición, del justo medio, estaba absolutamente de acuerdo con el sentido común."³⁴² Lo que en buena medida hizo la popularidad de Macaulay –llegó a ser el más popular historiador inglés– es que se sentía identificado con su público y era el portavoz liberal de grandes sectores de la burguesía y pequeña-burguesía. Interpretaba el pasado a la luz no sólo del presente sino de la clase a la cual pertenecía o de la cual era representante. Para él sólo poseían significación histórica los acaecimientos que habían contribuido de alguna manera a la "felicidad" de su tiempo, sobre todo a la historia de Inglaterra desde la "gloriosa revolución". El pasado remoto no le interesa gran cosa. Su obra histórica está destinada a demostrar las ventajas del sistema whig en contra no sólo de los tories (la aristocracia terrateniente, etc.) sino de los cartistas (la clase obrera organizada en trade-unions). Pretende "que la propiedad de Inglaterra reposa sobre el hecho de que, contrariamente a los esfuerzos igualitarios de los puritanos y al régimen absolutista de Jacobo II..., la victoria quedó para la política inteligente y moderada de los whig y de Guillermo III."³⁴³ Macaulay, como Locke, es de la opinión de que la salvación de Inglaterra no reside en la revolución (como quieren los "cartistas") o en el despotismo (como pretenden los "tories") sino en un gobierno parlamentario liberal.

Como historiador, Macaulay tiene muchas limitaciones. Cuando habla de las instituciones, no sabe fundamentar el origen de ellas. No sabe más que describirlas. Como Carlyle, se halla nuestro escritor influido por W. Scott. Quería escribir con amenidad para atraer a los lectores de novelas a un tipo de literatura más instructiva y utilitaria. Combinaba, como Thiers, ideas liberales con una estructura formal de prosapia romántica. En realidad si Macaulay no ha dejado profundas huellas en la historia de la historiografía y la teoría historiográfica, se debe fundamentalmente al carácter *ideológico*, no científico, de sus concepciones, además de la manera acrítica en que maneja y dispone de las fuentes.

El positivismo y los historiadores positivistas

Augusto Comte (1798-1853). El positivismo comtiano no disfrazaba, como lo hace con frecuencia el neopositivismo, la relación entre su filosofía (su método, su práctica teórica) y sus concepciones políticas conservadoras. Comte manifestó francamente en sus obras principales –por ejemplo en sus *Cursos de filosofía positiva* o en los *Discursos sobre el espíritu positivo*– este nexo entre los dos niveles.

Intentaremos a continuación exponer sintéticamente las ideas centrales del positivismo y la conexión de ellas con el punto de vista de clase de su autor, con el propósito de describir el terreno teórico de donde parte la corriente historiográfica del positivismo. Lo primero que conviene poner de relieve, para llevar a cabo dicha exposición sintética, es el significado del término *positivo*. Lo "positivo" para Comte está conformado por los hechos de observación y experimentación. El concepto de "positivo" se contraponía en a, como se comprende, a una cierta filosofía "negativa". Si bien por "filosofía negativa" hay que entender todo tipo de reflexión teológica y metafísica de la tradición filosófica, Comte se refería con ella, preferentemente, al pensamiento cartesiano, a la concepción iluminista y al idealismo alemán. Es evidente, por ejemplo, que tenía entre ceja y ceja, como ejemplos relevantes de *negativismo*, la filosofía crítica de Kant y, sobre todo, la hegeliana. La dialéctica hegeliana era considerada por Comte, en efecto, "como el prototipo de todas las negaciones destructivas de lo dado, pues en ella toda forma inmediatamente daba paso a su opuesto y sólo alcanza su verdadero contenido al hacer esto."³⁴⁴ Comte daba por sentado que el positivismo había de superar enteramente al negativismo, esto es, que suprimiría toda supeditación de la realidad a una razón trascendente (Kant) o dialéctica (Hegel). Rasgos esenciales del positivismo son la orientación del pensamiento hacia el *hecho* y la afirmación de la *experiencia* como el conocimiento superior. Este empirismo radical que conlleva la filosofía positivista no deja de tener algunos aspectos fecundos: "el método positivista –escribe Marcuse– destruyó, ciertamente, muchas ilusiones teológicas y metafísicas y promovió el avance del pensamiento libre, especialmente en las ciencias naturales."³⁴⁵ La filosofía positivista no es otra cosa que la *disciplina integradora de las ciencias particulares*. Integración que debería llevarse a cabo mediante la aplicación universal del método científico y la exclusión de todos los objetos que no pudieran ser verificados en y por la observación.

Así como el marxismo se desdobra en dos disciplinas básicas que son el materialismo dialéctico y el materialismo histórico, el positivismo comtiano presenta una "*filosofía*" (la ciencia de las ciencias, la *disciplina integradora*) y una "ciencia" de la sociedad (la sociología).

"Comte –dice Marcuse– liberó la teoría social de sus conexiones con la filosofía negativa y la colocó en la órbita del positivismo."³⁴⁶ Al mismo tiempo,³⁴⁷ desechó la economía como la raíz estructural de la teoría social y de la historia e hizo de la sociedad (de las relaciones sociales) objeto de una "ciencia" autónoma, recién fundada: la *sociología*. La sociedad era considerada por Comte como un complejo de hechos, regidos por ciertas leyes; como una parcela de la realidad que habría de ser tratada como cualquier otro campo de la investigación. Comte habla, entonces, de una ciencia positiva de los hechos sociales. Con Saint-Simon, en un principio dio a esta "ciencia" el nombre de "física social" pretendiendo significar con ello que se trataba de constituir una ciencia natural de los hechos sociales. Si la fisiología o la "física orgánica" es la "ciencia" del individuo, la "física social" será la "ciencia" del género humano, la disciplina que tiene a la sociedad como objeto de investigación. A partir del tomo V (1839) del *Curso de filosofía positiva* Comte da a esta nueva "ciencia" el nombre de *sociología*. Comte describe el contraste entre la sociología positivista y la teoría social "negativa" del modo siguiente: la sociología positivista se preocupa del análisis riguroso de los hechos antes que de las ilusiones metafísicas, del conocimiento programático antes que de la contemplación, de la certidumbre antes que de la duda e indecisión, de la organización antes que de la destrucción. Comte declara explícitamente que el término "positivo", con el que denominaba a su filosofía; implicaba una educación del hombre para asumir una actitud *positiva* –esto es, conservadora– respecto al estado de cosas existente. El "positivismo", entonces, habría de afirmar a la sociedad explotadora en contra de los que, armados con el "álgebra de la revolución" (Herzen), sostenían la necesidad de "negarla." Comte, como puede advertirse, estaba vinculado con las doctrinas de la contrarrevolución francesa (por ejemplo De Maistre o Bonald) y de la contrarrevolución europea (por ejemplo E. Burke).

La nueva teoría social se limitará entonces a los hechos del orden social existente y, aunque sin repudiar las reformas y la necesidad del mejoramiento, excluirá todo impulso que tienda a derrocar el orden social imperante.

Como dijimos, la filosofía positivista tendía a igualar mecanicistamente la investigación de la sociedad con el estudio de la naturaleza, de modo que la ciencia natural, la física o la biología, se convirtió en el meollo de su teoría social e histórica. Comte escribe: "La filosofía teológica y metafísica sólo domina hoy día en el sistema social. Es necesario expulsarla de este último refugio. Esto se hará en gran parte mediante la interpretación básica de que el movimiento social está sujeto necesariamente a leyes físicas invariables, en lugar de estar regido por algún tipo de voluntad."³⁴⁸ Adviértase cómo el rechazo positivista de la "metafísica" –tanto la idealista como la materialista– iba unido en Comte a un rechazo

terminante del derecho a alterar los hombres (los revolucionarios) las instituciones sociales de acuerdo con su voluntad de cambio. "La aceptación del principio de leyes invariables que rigen a la sociedad daría al hombre una disciplina y una actitud de obediencia ante el orden existente y prepararía su 'resignación' con respecto a él."³⁴⁹ El positivismo está ansioso de eliminar las tendencias radicales que son "incompatibles –al decir de Comte– con cualquier concepción sana de la historia."³⁵⁰ En conexión con ello, el filósofo francés denuncia "las extrañas y extremadamente peligrosas" teorías y esfuerzos dirigidos contra el orden de propiedad predominante, teorías y esfuerzos que erigen una "absurda utopía."³⁵¹ Es cierto que Comte no niega la necesidad de mejorar las condiciones de la clase obrera; pero ello ha de llevarse a cabo sin "perturbar el indispensable orden económico."³⁵² No es, entonces, que se excluyese todo cambio o reforma. No. Pero las leyes del progreso formaban parte, para Comte, "de la maquinaria del orden establecido, de modo que este último progresaba regularmente hacia un estadio superior sin tener que ser destruido."³⁵³

Comte distinguía en su sociología entre una *estática social* y una *dinámica social*, "según se trate de determinar las leyes estáticas, como las que conciernen a las condiciones de existencia de la sociedad, o bien las leyes dinámicas, las de su movimiento continuo."³⁵⁴ La dinámica social trata de las leyes de sucesión. La *estática social*, de las leyes de coexistencia.

La estática social es la *anatomía social*. La dinámica, la *fisiología social*. La idea central de la *estática* es la vinculación, en la forma del orden social, de los fenómenos sociales. La unidad no es el individuo sino la *familia*. "Pero ésta aún no es más que una *unión*. Para que sea realmente *sociedad* es necesario que el sentimiento de *cooperación* supere el instinto de simpatía, y esto sólo será posible por la división del trabajo."³⁵⁵ La verdadera característica de la sociedad será, pues, "conciliar la separación de los trabajos con la cooperación de los esfuerzos."³⁵⁶ Si la *estática* es la teoría del orden, la *dinámica* lo es del progreso. "La sociología de Comte –dice Marcuse– en virtud de su concepto del orden, es esencialmente 'estática social;' es también 'dinámica social' en virtud del concepto de *progreso*."³⁵⁷ Comte explica frecuentemente la relación entre estas dos nociones básicas. El orden es "la condición fundamental del progreso"³⁵⁸ y "en última instancia todo progreso tiende a consolidar el orden."³⁵⁹ "La razón principal de que predominen aún los antagonismos sociales –escribe Marcuse– es que la idea de orden y la idea de progreso siguen estando separadas, condición que ha hecho posible que los revolucionarios anarquistas usurpen la idea de progreso."³⁶⁰ La filosofía positiva, entonces, tiende a reconciliar el orden (la *estática social*) y el progreso (la *dinámica social*). Esto lo consigue mostrando que el progreso es en sí mismo orden;

no revolución, sino cambio evolutivo.³⁶¹ De acuerdo con la dinámica social, la historia, opina Comte, toma primero el camino inevitable del *estadio teológico*, luego, del *metafísico* y, por último, del *positivo*. Comte consideraba los diversos estadios del desarrollo histórico más como estadios de un "movimiento intelectual" que como un progreso social. Comte, en efecto, conservó la concepción de la Ilustración de que el progreso es primordialmente progreso intelectual, avance continuo del conocimiento hasta el saber positivo y, una vez logrado éste, progreso incesante del acervo de conocimientos positivos. El progreso es, para Comte, desarrollo, no perfección (con un juicio de valoración). El sentido de este desarrollo consiste en hacer resaltar cada vez más las características de la humanidad a diferencia de las de la animalidad. El hombre se distingue de los animales por su sociabilidad e inteligencia: el grado mayor de civilización es aquel que concuerda mejor con la naturaleza humana. En el campo científico deben estar excluidos los juicios de valor. La sociología positivista, dice Comte, "ni admira ni condena los hechos políticos, sino que los considera... como simples objetos de observación."³⁶² La búsqueda de la felicidad, opina Comte, no es un problema científico. Cada nivel histórico, cada estadio, representa una fase de desarrollo más alta que la anterior, en virtud del hecho de que el estadio superior es producto del anterior y posee una mayor experiencia y un nuevo conocimiento. El motor de este desarrollo es, pues, el factor intelectual. Comte defiende, de hecho, una interpretación idealista de la historia. Piensa, por ejemplo, que todo el mecanismo social reposa sobre las opiniones. Defiende, por otro lado, cierto relativismo. "Todas las formas e instituciones sociales... son provisionales en el sentido que, al avanzar la cultura intelectual,³⁶³ se pasa a otras formas que corresponden a las capacidades intelectuales de tipo más avanzado. Su carácter provisional, pese a ser un signo de su imperfección, es al mismo tiempo el signo de su (relativa) verdad. Los conceptos del positivismo son relativistas, porque toda realidad es relativa."³⁶⁴

La principal ambición de Comte consistía en fundar, sobre bases sociológicas, una política que dejaría de ser empírica,³⁶⁵ teológica o metafísica, para volverse *positiva*. En este sentido, hay que terminar con el estado de crisis continua inaugurado por la Revolución Francesa. Comte habla de tolerancia; pero si analizamos con detenimiento el significado que adquiere este término en su obra, advertimos que se trata, sobre todo, de tolerancia con la reacción política. Superficialmente, Comte coquetea con las posiciones de Saint-Simon;³⁶⁶ pero no es más que una coincidencia exterior y además con los elementos menos profundos y más reformistas de Saint-Simon.

Comte dice muchas veces que existe afinidad entre positivismo y proletariado. Dedicó toda una sección del *Sistema de política positiva*, en efecto, a la proposición de que "los nuevos filósofos hallarán sus más

enérgicos aliados entre nuestros prole tarios."³⁶⁷ La tesis fundamental que sostiene Comte en este texto es que no podría existir ninguna teoría positiva de la sociedad si no se lograra reconciliar o integrar a la clase obrera con el orden armonioso del progreso. En estas condiciones, como dice Marcuse, "la sociología tiene que hacer una refutación de la tesis dialéctica de que la acumulación de la riqueza va acompañada de una intensificación de la pobreza."³⁶⁸ Comte consideraba esta tesis como "un prejuicio siniestro e inmoral" que el positivismo tenía que erradicar si quería mantener la "disciplina industrial", que requiere la sociedad para su funcionamiento.³⁶⁹

La filosofía de Comte presenta, en consecuencia, varias tesis erróneas articuladas que se precisa poner de relieve para tener una idea clara de su significado y contenido.

El término "positivo" era, como dice Marcuse, "un término polémico, que indicaba esta transformación de una teoría filosófica en teoría científica."³⁷⁰ Lo primero que conviene subrayar, en consecuencia, es que el pensamiento positivista conlleva la identificación de la ciencia, o las ciencias, con la filosofía. La filosofía queda reducida a jugar el papel de ordenadora y sistematizadora de los datos positivos que vayan proporcionando las ciencias particulares. "Naturalmente, Comte aspiraba a elaborar una filosofía *omnicomprensiva*... pero es evidente que dentro del contexto del positivismo, la filosofía significaba algo muy diferente de lo que antes significaba."³⁷¹ De hecho, *la filosofía positivista significaba la desaparición de la filosofía a favor de la ciencia*. Todo pensamiento que pretenda tematizar y explicar las condiciones posibilitantes de la experiencia, cae, con el nombre de negativismo en el campo de la filosofía teológica o metafísica. Lo mismo el idealismo que el materialismo, el materialismo mecanicista que el dialéctico, se mueven en el ámbito de los pseudoproblemas, de la metafísica.

No sólo caracteriza al positivismo esta *eliminación de la filosofía*, como disciplina autónoma, con su objeto propio y su metodología adecuada, sino también, en lo que a la sociología se refiere, su *interpretación idealista y humanista* de la historia, patentizada, sobre todo, en la *ley de los tres estadios* y en la concepción de que la clave de la dinámica social reside en la historia de la cultura intelectual de los pueblos. Este *idealismo histórico* va acompañado, por otro lado, de una franca interpretación mecanicista de los fenómenos sociales. Comte, en efecto, consideraba "que la sociedad estaba regida por leyes racionales movidas por una necesidad natural"³⁷² e interpretaba esta "necesidad natural", como hemos visto, en el sentido de la física o la biología. Hacía, pues, lo que todos los pensadores mecanicistas: reducía la complejidad de lo social a la simplicidad de las leyes mecánicas o biológicas.

El sistema de pensamiento de Comte es un sistema de pensamiento claramente *ideológico*. La cara oculta de sus reflexiones, el contenido –apenas disfrazado– de su filosofía y su sociología positivista, es un punto de vista de clase. Su concepción burguesa –no liberal–, su autoritarismo, su concepción antirrevolucionaria, antisocialista, etc., nos hablan de la esencia de su posición doctrinaria.

La influencia de Comte se ha dejado sentir elocuentemente en Francia. Saint-Beuve, Taine, Renan, etc., son una prueba irrecusable de ello. Pero es en la Gran Bretaña donde Comte ha logrado la mayor repercusión: Stuart Mill y Herbert Spencer han estado profundamente influidos por sus lucubraciones filosóficas, y su más importante discípulo inglés, en el terreno de la historiografía, fue, a no dudarlo, Henry Thomas Buckle.

Entre los historiadores franceses alineados en la concepción positivista deben ser destacados Hipólito Taine y Ernesto Renan.

Hipólito Taine (1828-1893) posee, entre su multifacética y fecunda producción, varias obras dedicadas al problema de la historiografía y la teoría historiográfica. Mencionemos, entre otros, su *Ensayo sobre Tito Livio* (1856), sus *Ensayos de crítica y de historia* (1858 y sig.), *Los orígenes de la Francia contemporánea* (1870). En la historia hay que distinguir, según Taine, entre una anatomía y una mecánica. "Una anatomía para saber cómo son las cosas; una mecánica para saber cómo van las cosas, lo que nos conduce a la dinámica de Augusto Comte."³⁷³ Taine ha pretendido que el historiador puede descubrir leyes, como las de la física o química, en la historia; pero más que nada ha creído que el tipo de leyes que encarnan los hechos históricos coincide con el de las leyes biológicas. En una carta del 29 de abril de 1864,³⁷⁴ nos dice expresamente: "La historia no es una ciencia análoga a la geometría, sino a la fisiología y a la zoología." Para explicar un determinado personaje histórico hay que tener en cuenta, según Taine, tres factores: la *raza*, el *medio* y el *momento histórico*. Se ha criticado frecuentemente esta "regla de tres". G. Lefebvre ha escrito, con razón: "Hay que hacer la observación de que estas tres consideraciones son complejas y que, admitiendo que proporcionan una explicación, esta explicación la necesitarían también ellas mismas. ¿Qué es exactamente la raza? ¿Admitiríamos que ha sido creada tal cual es? ¿No se habrá formado bajo la influencia de determinadas condiciones? ¿Cuáles? Y sobre todo, ¿en qué se la reconoce, y cuáles son las capacidades físicas y mentales que se encuentran vinculadas a ella? Y ¿el medio geográfico? Admitamos si no hay más remedio, que sea permanente. Pero el medio social merece una explicación: ¿sobre qué bases económicas y mentales se apoya? ¿Cómo se ha formado? En cuanto al momento, comprende las circunstancias históricas que, por naturaleza, son extremadamente complejas. Finalmente, estas tres clases de consideraciones hacen retroceder la dificultad más que dar su solución."³⁷⁵

Otra limitación de Taine, tan acusada como la anterior, es su creencia en que cada pueblo tiene su "espíritu". El "espíritu inglés", por ejemplo, tal como lo describe en su *Historia de la literatura inglesa* (1863), es visto por él como "una cosa dada de una vez por todas, la misma a través de la historia."³⁷⁶ El *sistema de pensamiento ideológico* de Taine se fue haciendo, además, cada vez más conservador en política, de tal manera que, en 1871, "Taine se sintió embargado por una especie de espanto ante la noticia de la Comuna..."³⁷⁷

Taine no es un erudito; pero la abundancia de su información es impresionante. Es "un investigador que quiso fundamentar exactamente³⁷⁸ sus innumerables observaciones impresionistas y, debido a ello, cayó en generalizaciones precipitadas, y también descuidó la crítica de las fuentes en particular. No alcanzó la exactitud del método filológico..."³⁷⁹ Pero, como asienta Lefebvre, "la insuficiencia de su documentación es menos lamentable que la debilidad de su crítica. Para Taine, el documento es un hecho si es contrarrevolucionario o si confirma su opinión."³⁸⁰

Ernesto Renan (1823-1892) escribió obras de indiscutible mérito historiográfico. Muchos escritos –en especial la *Historia general y sistema comparado de las lenguas semíticas* (1855)– justifican su reputación como orientalista y filólogo. A partir de (1863) comenzó a escribir sus *Orígenes del cristianismo*, a la cual pertenece su conocida *Vida de Jesús*, "en la que habla de su personaje con admiración, pero como si de un ser humano se tratase, no como de un Dios."³⁸¹ Renan tiene sobre Taine dos ventajas indudables: primero, es un filólogo (y no hay que olvidar que el "método crítico" ha sido fundado por la filología) y segundo, dispone de fuentes de información extremadamente variadas "puesto que dirigió excavaciones arqueológicas, viajó por Siria, enseñó varias lenguas del antiguo Oriente, a la vez que conocía íntimamente la erudición alemana."³⁸² Pero no deja de tener limitaciones: limitaciones que se deben, en buena medida, al terreno positivista desde el cual ve el acontecer histórico.

En Inglaterra, como decíamos, sobresale *Henry Thomson Buckle* (1821-1862) el cual dejó inconclusa su *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857-1861). "En su programa de reformas, basado en Comte, condena la investigación histórica desarrollada hasta entonces, de acuerdo con los conceptos morales burgués-liberales, declarados absolutos, y con la recién conquistada imagen del mundo basada en las ciencias naturales, sin tomarse la molestia de realizar investigaciones inductivas detenidas."³⁸³

La corriente historicista.

1. Es importante hacer notar que las tres corrientes historiográficas que estudiamos en esta parte final del libro, esto es, la positivista, la historicista y la estructuralista, se hallan en una relación determinada y específica entre sí. Queremos indicar con esta afirmación que la corriente historicista representa una rebelión contra la positivista en un sentido similar a la oposición que la escuela estructuralista conlleva respecto a la historicista. Las limitaciones, la unilateralidad, el mecanicismo de la doctrina positivista "da pie" a que se genere el historicismo y las limitaciones a unilateralidad, el relativismo de la doctrina historicista "dar ocasión" a que se geste el estructuralismo. No es la primera vez que en la historia de las doctrinas "filosóficas" e historiográficas aparece este *encadenamiento de doctrinas*. Todo lo contrario: parece ser la *regla* en la prehistoria o en la arqueología ideológica de una ciencia o de la filosofía, en que "discurre" la práctica teórica en cuestión. Si esto es verdad, si los diferentes sistemas de pensamiento ideológico evolucionan, en su forma específica de hacerlo, sobre la base de las limitaciones, unilateralidades, etc., de las concepciones que los preceden, podemos obtener la conclusión de que en la *arqueología* de una disciplina basada en la conciencia verdadera no sólo aparecen las *polaridades intersustentantes*,³⁸⁴ no sólo hay posiciones contradictorias que dada su intersustentación se remiten constantemente una a otra (tal es el caso del racionalismo y el empirismo, etc.), sino que también existe lo que podríamos llamar un *encadenamiento de sustentación sucesiva*. Habría que analizar las relaciones entre la *polaridad intersustentante* (en que un polo remite al otro) y el *encadenamiento de sustentación sucesiva* (en que el eslabón *a* de la cadena "genera" al eslabón *b*, éste al *c*, etc.), cosa que no podemos llevar a cabo de manera exhaustiva en este sitio; pero conviene indicar, como un tema en verdad interesante a investigar, que hay una suerte de "polaridad" entre la *polaridad intersustentante* y el *encadenamiento de sustentación sucesiva*, ya que en la realidad de la práctica teórica (y por razones no sólo teóricas sino socioeconómicas) no hay una *polaridad intersustentante* que, en la historia de las ideas, permanezca en el mismo nivel, ni hay un *encadenamiento de sustentación sucesiva* que no conlleve ciertas polaridades intersustentantes. Expliquémoslo de este modo. La filosofía cartesiana puede ser caracterizada, en lo esencial, como *racionalista*. El empirismo inglés en general, y Locke en particular, representan una oposición, basada en la *empiría*, a las posiciones del autor de las *Meditaciones metafísicas*. Entre Descartes y Locke hay, pues, una *polaridad intersustentante*: la polaridad que se registra entre el racionalismo y el empirismo. Sin embargo, las cosas no terminan ahí, porque Leibniz retoma la posición racionalista para oponerla al empirismo lockeano. Ahora bien, si examinamos la segunda manifestación del racionalismo en

comparación con la primera, vemos que aunque continúa afirmando ciertas tesis básicas, definitorias del racionalismo, está ubicada en un nivel distinto. Nivel distinto, entre otras cosas, porque se ve en la necesidad de tomar en cuenta el empirismo inglés. En lo que se refiere al *encadenamiento de sustentación sucesiva* es importante subrayar, por otro lado, que una cadena de eslabones conlleva frecuentemente una o varias polaridades intersustentantes que operan como estructuras doctrinarias últimas y dan sentido al despliegue teórico. El historicismo contradice al positivismo. El estructuralismo contradice al historicismo. Pero hay que preguntarse si el estructuralismo no es un recalentamiento del positivismo, un neopositivismo. Nosotros pensamos que, en alguna medida, tal es la situación. Sin embargo, el neopositivismo estructuralista no coincide con el positivismo primitivo, y no coincide con a porque se ve en la necesidad de tomar en cuenta precisamente, entre otras cosas, el historicismo. El desarrollo en espiral que implica el *encadenamiento de sustentación sucesiva* no niega, sin embargo, sino corrobora la existencia de las *polaridades intersustentantes* como estructuras doctrinarias últimas. *Obtengamos, pues, esta conclusión: aunque la polaridad intersustentante y el encadenamiento de sustentación sucesiva son dos estructuras diferentes, se hallan, en la práctica teórica, articuladas de tal modo que la polaridad intersustentante se despliega en la forma de encadenamiento de sustentación sucesiva, y el encadenamiento de sustentación sucesiva discurre desplegando una o varias polaridades intersustentantes.*

De todo esto se deduce que la *ruptura epistemológica* que da origen a una nueva ciencia (como el materialismo histórico) o a la filosofía, debe realizarse no sólo respecto a los *dos polos* de una *polaridad intersustentantes* (por ejemplo al deductivismo y al inductivismo) sino también en relación con el *encadenamiento de sustentación sucesiva* que lo precede.

2. El historicismo. Existe una gran anarquía en lo que se refiere al empleo del término historicismo. Esta es la razón de que, de acuerdo con los diferentes sentidos que se le han dado al término, se agrupe bajo su denominación a personalidades diferentes. Pese a las muchas formas de historicismo, creemos que es posible encontrar la *esencia común* a todos los historicistas, independientemente de las modalidades particulares que cada uno de ellos traiga consigo. Umberto Cerroni³⁸⁵ hace notar que el historicismo, que se rebela contra el positivismo, "tiene por lo menos dos méritos: el de haber centrado la atención en la problemática del método y el de haber planteado con fuerza el tema del carácter específicamente histórico del mundo humano." Para Dilthey, Windelband, Rickert, Troelsh, Lamprecht, etc., se trataba de hallar el método adecuado para legitimar el conocimiento del mundo humano a diferencia del natural. El historicismo parte, en general, de la convicción de que existen dos tipos diferentes de

ciencias: las ciencias naturales y las ciencias culturales. Y parte de la convicción, asimismo, de que no es posible comprender el mundo histórico con las herramientas científicas que se emplean habitualmente en el conocimiento de la naturaleza. "Así –dice Cerroni–, el *conocer* es más bien un *comprender* y la intelección explicativa cede gradualmente el puesto a una intuición simpatética."³⁸⁶ El historicismo se encuentra emparentado, si no es que se identifica, con la filosofía de la vida. Por eso, de alguna manera, recibe la influencia de Nietzsche y tiene como sus primeros representantes importantes a George Simmel (1858-1918), a Rudolf Eucken (1846-1926) y, particularmente, a Wilhelm Dilthey (1833-1911). Como según los historicistas, la historia, que es vida, no puede ser captada con los métodos de las ciencias naturales –métodos esencialmente intelectivos–, es esencialmente irracional y exige otras vías de acceso. De ahí que diga Cerroni: "Estas dificultades aparecen perfectamente claras en la orientación psicologista de Dilthey y en su aceptación, como órgano de 'comprensión' histórica, de instrumentos alógicos que aluden concretamente a la fantasía del artista."³⁸⁷ Aquí puede advertirse cómo el *irracionalismo extremo* (edificado a veces sobre la base de ciertos silencios o lagunas de la dialéctica materialista) es una reacción contra la interpretación mecanicista de la historia, en la forma de una polaridad intersustentante, de tal modo que la ideología positivista o neopositivista se alimenta de los errores metafísicos y antintelectualistas de los historicistas y la ideología historicista se sustenta de los errores mecanicistas y naturalistas del positivismo.

Según Cerroni, el historicismo tiene, además del mérito de poner el acento en la problemática del método específico para aprehender el devenir histórico-cultural, el de haber planteado el tema del carácter específicamente histórico del mundo humano. Algo semejante dice Croce, cuando asienta que el "Historicismo (la ciencia de la historia), en la acepción científica del término, es la afirmación de que la vida y la realidad son historia y nada más que historia."³⁸⁸ Si vinculamos los dos "méritos" que cree hallar Cerroni en el historicismo, caemos a cuenta de que "un conocimiento histórico-social verdaderamente 'autónomo' debe basarse en el reconocimiento del pleno carácter histórico de aquellos mismos 'valores' cuya presencia diferencia tan evidentemente la vida humana de la vida natural."³⁸⁹ Se trata, entonces, no sólo de diferenciar, como diría Rickert, las ciencias naturales y las ciencias culturales, sino de mostrar que la esencia de estas últimas es la historicidad. No hay nada en la vida humana que sea infra-histórico o supra-histórico. "El nervio de toda la polémica –asienta Croce– está en la demostración de que las ideas y valores tomados como modelos y medida de la historia no son ideas y valores universales."³⁹⁰ Lo mismo pasa, según los historicistas, con las ideas de la belleza (que se consideran universales y no lo son), del derecho, de la moral, etc. "Los

mismos sistemas, cenados y fijos, de la filosofía –afirma resueltamente Croce–, y lo que de ellos pasa a la aceptación y convencimiento comunes, se refieren, con lo que tienen de vivo y verdadero, a ciertos problemas determinados, actual e históricamente particulares, por lo que no pueden valer para los demás problemas pasados y futuros."³⁹¹ La acción avasalladora de la historicidad no abarca tan sólo las ciencias culturales, sino que, según la mayor parte de los historicistas, da un paso adelante y hace caer bajo su dominio a las propias ciencias naturales; y esto ocurre así porque, según el propio Croce: "La realidad es historia y sólo históricamente se la conoce, y las ciencias pueden medirla y clasificarla como es necesario, pero propiamente no la conocen, ni es oficio el suyo el conocerla intrínsecamente."³⁹² Esta "historización" de las ciencias naturales llega en ocasiones a tales extremos que, por ejemplo, Spengler concede a la historia una prioridad general sobre la naturaleza. "La historia es –dice– la forma universal originaria y la naturaleza una forma posterior."³⁹³

Pero es importante hacer hincapié en que el historicismo no sólo cae en esta posición idealista –al ofrecer como anterioridad ontológica la que sólo puede ser anterioridad epistemológica–, sino que conlleva, obligatoriamente, una postura *relativista*. El historicismo acepta el movimiento y aún más, levanta su edificio doctrinario sobre la consideración de que nada escapa a la acción corrosiva del tiempo o que, como dice Croce, "la vida y la realidad son historia y nada más que historia." Pero el historicismo rechaza la afirmación de que los acontecimientos históricos están sujetos a ciertas leyes objetivas, cognoscibles científicamente. Si el movimiento histórico se desarrolla al margen de toda legalidad objetiva, la necesidad es excluida a favor de lo fortuito, lo universal a favor de lo singular, la regularidad de los fenómenos a favor del hecho único, original, irrepetible. La historicidad, entonces, se resuelve, como dice Cerroni, "en una estructura de valores que se mueven sin uniformidades reales ni regularidades históricas en el flujo *irrepetible* de la vida."³⁹⁴ Todo es producto de "su" momento. Todas las formas de la vida espiritual de un pueblo, pese a las diferencias que posean entre sí, son expresión de "su" época. Ni las formas verdaderas de la conciencia –la filosofía y la ciencia– escapan a esta determinación del tiempo. El historicismo piensa que todas las prácticas que presupone la vida cultural de un pueblo son algo así como la *supraestructura* de un tiempo determinado: una edad, un periodo, una fase. Toda cultura es, entonces, *relativa* a una época. Los historicistas creen que el historiador debe elaborar una metodología apropiada para aprehender el hecho singular, perteneciente a la historia, y rechazar los instrumentos científicos, propios de las ciencias naturales, confeccionados para asimilar la universalidad de la ley. "Tanto Windelband como Rickert –escribe críticamente Cerroni–, acentuando el carácter 'individuante' del conocimiento histórico (frente al conocimiento

'nomotético', por leyes, propio de las ciencias naturales), no hacen más que solidificar a nivel del método la imposibilidad de un conocimiento efectivo de la historia y de este modo ahondar una vez más el abismo entre sociedad y naturaleza, hasta el punto de hacer ilegítima una explicación de los valores del hombre."³⁹⁵

Pero el historicismo no desconoce la divisa aristotélica de que "no hay ciencia de lo singular", por lo que se lanza a buscar, si no la "universalidad de la ley" (cosa que le parece imposible: residuo de métodos naturalistas), sí la "universalidad del tipo", dando a luz, con ello, a la tesis historicista de la *morfología* o la *tipología*. Croce, por ejemplo, después de asentarse, como dijimos, que "las ideas y valores tomados como modelos y medida de la historia no son ideas y valores universales", para seguir considerando el historicismo como la "ciencia de la historia", se ve en la necesidad de saltar a este apriorismo: "las verdaderas ideas, los verdaderos valores de carácter universal, poseen, en cambio, la fuerza de comprender a todas las obras más diversas de la vida artística, moral, jurídica, intelectual...; son, pues, no modelos y jerarquizaciones empíricas, sino conceptos puros y categorías creadoras y juzgadoras perpetuas de toda historia."³⁹⁶

Los historicistas, entonces, víctimas del *singularismo*, de la concepción relativista del *hecho irrepetible y único* se ven en la necesidad de abordar de algún modo lo universal, lo común a varias etapas, los "tipos" o "formas" supraindividuales. Este "salto" de lo singular a lo universal –salto que engendra las diversas *teorías morfológicas o tipológicas* de los historicistas– suele tener diferente contenido y enmarcarse en un proceso diferente en los distintos pensadores historicistas; pero muestra algo semejante en todos ellos: se trata de hallar lo que de común poseen las épocas, culturas, civilizaciones diversas. F. Meinecke, por ejemplo, "hace consistir el historicismo³⁹⁷ en la admisión de lo que hay de irracional en la vida humana, en atenerse a lo individual sin descuidar por ello lo típico y general a que va unido y en proyectar esta visión de lo individual en el fondo de la fe religiosa o del misterio religioso."³⁹⁸ El propio Croce presupone la existencia de ciertos "conceptos puros y categorías" que operan "como creadoras y juzgadoras perpetuas de toda historia." Otros historicistas se caracterizan por el intento de aplicar el método inductivista a la historia. Piensan que del conocimiento de lo singular se puede inferir la existencia de ciertos *tipos*. Dilthey, Spengler y Toynbee están inscritos, de algún modo, en esta manera de ver las cosas. El resultado del intento historicista de advenir a un universal (a un tipo) que no sea una ley histórica, una regularidad de los fenómenos, conduce a los historicistas no sólo a resultados vacíos,³⁹⁹ sino a que se oculte con el universal abstracto *del tipo* el universal concreto *de la ley*. Este último punto se halla en íntima relación, finalmente, con el carácter *ideológico* del sistema de pensamiento historicista. El historicismo reúne todas las características estructurales de

la *ideología*. Es una falsa conciencia que se presenta como conciencia verdadera. Siendo una *ideología* en la que se expresan los intereses de la burguesía y el imperialismo, se presenta como la "ciencia de la historia". El sistema de pensamiento historicista es tan *ideológico* como lo son el sistema de pensamiento positivista y el sistema de pensamiento estructuralista. La diferencia entre estas tres posiciones reside en el tipo de *ideología e ideologización* que domina su respectivo sistema y no en que uno de esos sistemas sea científico mientras los otros dos carezcan de científicidad. La relación entre estas tres "filosofías" no es otra, entonces, que un *encadenamiento de sustentación sucesiva*.

Podemos resumir, en consecuencia, los rasgos definitorios del historicismo en los siguientes puntos:

1. Es una concepción que parte de la diferencia entre la naturaleza y la sociedad, y cree que si el método para conocer la naturaleza es el intelectual tradicional, el método eficaz para conocer la historia (la "vida") es un procedimiento alógico, irracional.⁴⁰⁰

2. Es un sistema que reduce la complejidad de las prácticas humanas al común denominador de la historicidad, no retrocediendo en este proceso ni ante las disciplinas basadas en la conciencia verdadera (como la ciencia y la filosofía), las cuales son insertadas, como todas las otras actividades humanas, en el caudal turbulento de la historia.

3. Es una concepción historiográfica que, si bien pone de realce la acción todopoderosa del tiempo histórico, niega la existencia de leyes históricas. Esta posición hace que el historicismo devenga lógicamente en una concepción relativista (metafísica) de la historia.

4. Es una teoría en que se pone el acento en lo individual. El objeto del historiador es, inexorablemente, un suceso único, irrepetible y singular. Sin embargo, para escapar de este singularismo anticientífico los historiadores elaboran diferentes tesis (*morfológicas*) para advenir a ciertas generalidades.

5. Es un sistema de pensamiento *ideológico* porque presentándose como "la ciencia de la historia" no es, en realidad, más que un conjunto de ideas que, en el nivel de la teoría de la historia, expresa ciertos intereses de clase.

3. Crítica al historicismo

Como los cinco puntos con que termina el párrafo anterior constituyen los puntos esenciales del historicismo, la crítica a los mismos implica una crítica a toda esta corriente filosófica e historiográfica. Sin la pretensión de realizar un enjuiciamiento completo y definitivo, vamos a intentar en estas páginas esbozar un análisis crítico de tales puntos.

En lo que se refiere al primero, es de subrayarse que los historicistas, renuentes a aceptar la interpretación mecanicista y positivista que reduce la

complejidad de lo cultural a lo natural, caen en el otro extremo: saltan del monismo mecanicista (naturalista) al dualismo metafísico. Salto éste que conlleva muchas implicaciones. Algunas de ellas de contenido ontológico (dificultades para explicar la relación entre lo natural y lo social), otras de contenido epistemológico (búsqueda de una vía irracional de acceso al mundo de la historia). Esta es la razón por la que Marx, en su obra fundamental, empieza por religar los dos mundos, de vislumbrarlos a través de la categoría de la unidad y lucha de contrarios. "Quien como yo –dice– concibe el *desarrollo de la formación económica de la sociedad* como un proceso *histórico-natural*," etc...⁴⁰¹ Se trata, pues, de un monismo –si queremos seguir empleando este término– pero no de un monismo reductivista, simplificador, en el sentido de una mecanización naturalista: sino de un monismo dialéctico que al tiempo de vincular los polos respeta sus diferencias, su diverso grado de complejidad, etc. Tiene razón Cesare Luporini cuando asienta que en el binomio marxista de lo histórico-natural "en el que un término de la pareja se determina lógicamente en función del otro, está encerrado el punto de partida, pero solamente éste, para la búsqueda de los caracteres diferenciales de una *historicidad* específica: la relativa al acaecer-actuar económico."⁴⁰² El proceso *histórico-natural* alude, entonces, al tipo específico de necesidad que aparece en la cultura, en el mundo humano. No se trata, como puede advertirse, de la reaparición en este ámbito de lo *meramente natural*, de la necesidad característica del mundo físico (propia del positivismo), ni tampoco del escamoteo de la *necesidad específica* del mundo histórico-cultural (propio del historicismo), sino de un tipo de necesidad cualitativamente distinto del tipo de necesidad meramente natural: se trata, en una palabra, de una necesidad ubicada en un nivel más complejo en que, por ejemplo, las determinaciones no se dan en primera sino en última instancia, en que la causalidad es sustituida por la acción recíproca, en que las leyes-regularidad son desplazadas por las leyes-promedio, etc. La noción de lo histórico-natural es, entonces, un concepto por medio del cual Marx *rompe* simultáneamente con el mecanicismo de los positivistas y con el voluntarismo de los historicistas.

El segundo punto consiste, como decíamos, en reducir la complejidad de las prácticas humanas al común denominador de la historicidad. Croce, en función de esto, se pronuncia tajantemente en contra de "la teoría que considera la realidad dividida en super-historia e historia."⁴⁰³ Todo es historia. Pero si bien esto es verdad, si bien –en el nivel del contenido– toda cultura deviene históricamente, si bien todas y cada una de las prácticas humanas operan en el tiempo y no pueden dejar de hacerlo de tal modo, apelar al común denominador de la temporalidad histórica es formular una *homologización de las prácticas diversas* a partir de una infraestructura temporal, lo cual, si bien se justifica cuando se trata de poner de relieve la movilidad de las formas culturales contra toda metafísica, oscurece el

modus operandi específico, la *res gestae* particular en que se desenvuelve cada práctica. Esta es la razón por la que la elevación a estado teórico del concepto de historia debe fincarse en el esclarecimiento de que ésta no debe ser otra cosa que la presencia de *diversas historias* articuladas.

La historiografía debe poseer como objeto la historia de las diversas historias que componen el devenir social.

En relación con el tercer punto, resulta indispensable poner de relieve, de la manera más resuelta, que del hecho de que el nivel humano no pueda ser reducido al nivel natural no puede concluirse que en el primero no aparezca ningún tipo de legalidad. En realidad, en la historia aparecen leyes tanto como en el mundo físico. Claro que estas leyes –fincadas en los principios esenciales del materialismo histórico: estructura-supraestructura, clases sociales, modo de producción, etc.– no se despliegan en el mundo cultural con las características que conllevan las leyes físicas o mecánicas. Se trata de una *regularidad de los fenómenos* en un nivel distinto y específico. Se trata de la necesidad histórica, a diferencia de la natural. Necesidad objetiva, cognoscible científicamente. La convicción de que existen leyes históricas evita toda interpretación relativista de la historia.

En conexión con el cuarto punto, donde se muestra cómo el historicismo pone el acento en lo individual, es conveniente dejar en claro que tal cosa es producto de su negación de la existencia de leyes históricas generales. Y es conveniente también dejar en claro que *el carácter irrepitable de los hechos concretos no niega ni mucho menos la existencia de leyes histórico-naturales, como diría Marx, en el decurso humano*. Los hechos históricos irrepitibles y únicos se dan dentro de ciertos marcos, condiciones, determinaciones repetibles, que se producen y reproducen. La ley dialéctica de que lo nuevo se engendra en el seno de lo viejo vale, por ejemplo, independientemente del periodo histórico de que se trate, rige independientemente de los hechos históricos concretos, únicos e irrepitibles, a través de los cuales se expresa. Aún más. Los hechos históricos, únicos e irrepitibles, son "arrastrados" por las leyes históricas, se hallan sujetos a su acción, responden, en medida importante, al carácter, contenido, modo de funcionar de la ley. Los historicistas no comprenden las relaciones dialécticas de lo universal y lo singular. Víctimas de un tratamiento formal de ambas categorías van de una a otra sin comprender cómo en y por lo singular se realiza lo universal, cómo en y por lo contingente se realiza lo necesario. Esta es la razón por la que en lugar de proporcionarnos el conocimiento de las leyes más o menos generales que rigen la historia, nos ofrecen "tipos", generalidades vacuas, *generalizaciones-de-lo-individual*.

El quinto y último punto nos hace ver que el historicismo es un *sistema de pensamiento ideológico*. Es un sistema de pensamiento porque posee, articulados, *elementos científicos* (negación del mecanicismo, etc.) y

elementos ideológicos (afirmación de la inexistencia de leyes históricas: punto de vista puesto al servicio de la clase burguesa, etc.). Es un sistema de pensamiento ideológico porque de los elementos que articulados conforman su estructura, los ideológicos resultan los dominantes y, mediante este dominio, ideologizan a los "científicos".

4. *Tres grandes representantes del historicismo*

En la imposibilidad de hacer un análisis de los más importantes historicistas que han sobresalido en la historiografía y la teoría historiográfica de los siglos XIX y XX, vamos a conformarnos con la exposición somera de sólo tres pensadores: G. Dilthey, O. Spengler y A. Toynbee.

A) *Wilhelm Dilthey*

Guillermo Dilthey (1833-1911) es probablemente el pensador más importante del movimiento historicista. Pero no sólo eso. Es uno de los historiadores más significativos de finales del siglo XIX y principios del XX. Su especialidad es, fundamentalmente, la de la historia de las ideas, y en este terreno puede parangonarse con los más notables historiadores de su época. Francisco Romero escribe que: "En él brillan con luz pareja el historiador y el filósofo, y estas dos actividades son más bien en Dilthey dos actitudes distintas de una misma aptitud suya: su honda y radical comprensión de lo humano."⁴⁰⁴ Sin necesidad de suscribir íntegramente este juicio, resulta evidente la importancia de Dilthey tanto en la historiografía como en la "filosofía". Dilthey no es, como Kant, un filósofo que se pone a reflexionar sobre la historia, sobre una disciplina ajena y desconocida, sino que domina las dos actividades por igual y la impronta que deja en la cultura alemana finisecular puede descubrirse tanto en el campo de la historiografía como en el "filosófico" de la teoría historiográfica.

Aquí dejaremos de lado, en lo esencial, al historiador para ceñirnos al teórico del saber historiográfico. Un error contra el que se levanta Dilthey es tomar como cosas, en la gnoseología historiográfica, "lo que es con exclusividad íntima experiencia, algo visto y vivido desde dentro, vivencia."⁴⁰⁵ Veamos brevemente cuál era el panorama epistemológico que prevalecía con anterioridad a la solución diltheyana de las *vivencias*. Hume, que "se halla respecto a Newton en la misma relación que Spinoza respecto a Galileo,"⁴⁰⁶ había establecido una teoría psicológica asociacionista que "es el intento de establecer las reglas de la conexión entre las representaciones según el modelo de la gravitación."⁴⁰⁷ Comte "saltaba de la biología a la sociología sin reconocer el rango de etapa intermedia a la psicología."⁴⁰⁸ Es conocida la polémica de John Stuart Mill contra Comte, en el sentido de reprocharle no haber comprendido que lo psicológico es el secreto o el *grund* de lo social y que el flujo y reflujo de la vida humana no son otra cosa en fin de cuentas que fenómenos en las conciencias individuales. Stuart Mill pretende, en consecuencia, fundar la sociología en

la psicología. Pero Mill "no podía dar al problema una solución aceptable. Si la psicología es el soporte de lo social –puntualiza Romero–, la psicología será el antecedente de toda ciencia sociológica, de todo saber histórico; pero para Mill esta psicología no puede ser sino la que él conoce y profesa: la del asociacionismo inglés."⁴⁰⁹ A Mill no se le escapan los inconvenientes que se presentan para fundamentar las "ciencias del espíritu" en la psicología (concebida a la manera de Hume). "Estos inconvenientes los sorteaba imaginando entre la psicología propiamente dicha y las ciencias de lo social una tipología, psicología concreta o caracterología, ciencia deductiva que se construirá combinando los resultados de la psicología general –inductiva y generalizadora– con las situaciones dadas."⁴¹⁰ Ni Brentano ni Wundt aportan nada radicalmente nuevo. Tal es la situación del problema cuando interviene Dilthey.⁴¹¹

En realidad, Dilthey no llega a romper nunca con el kantismo. De ahí que afirme resueltamente que "si penetramos en el mundo del espíritu e investigamos la naturaleza en cuanto contenido del espíritu, en cuanto está entrelazada con la voluntad como fin o como medio suyos, entonces es aquélla para el espíritu lo que es dentro de él, y lo que pueda ser en sí misma le es totalmente indiferente."⁴¹² "Nuestro pensador –escribe Lukács– arranca de un punto de vista psicológico e histórico. La obra a que se proponía consagrar su vida era, en rigor, una "Crítica de la razón histórica;" aspiraba a acomodar la doctrina de Kant a las necesidades del presente y a desarrollar la filosofía de Kant de tal modo que pudiera servir de fundamentación a las ciencias del espíritu y, muy especialmente, a la historia."⁴¹³ "Deja en pie, para ello, los rasgos característicos fundamentales de la filosofía de Kant, positivamente concebida: el agnosticismo y el fenomenalismo."⁴¹⁴ La epistemología diltheyana parte de la idea de que la vivencia del mundo es el fundamento último del conocer. Dilthey aborda el problema psicológico en varios de sus escritos; el más importante de éstos es el llamado *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894). Esta obra contiene una severa crítica de la psicología habitual en su tiempo y una serie de indicaciones para una psicología diferente: la psicología estructural o de la comprensión. La psicología asociacionista (de Spencer, Taine o Wundt) "quiere explicar la vida anímica como las ciencias físico-químicas explican el mundo natural,"⁴¹⁵ de ahí sus limitaciones y su fracaso. Se trata de una psicología *explicativa* porque refiere los estados anímicos a causas) y *constructiva* (porque se construyen en ella los elementos complejos a partir de los simples). Dilthey está en contra de un empirismo que se fundamente tan sólo en la experiencia externa. "La experiencia de Dilthey es toda la Experiencia."⁴¹⁶ Para Dilthey la experiencia integral –tanto externa como interna– es la vida.⁴¹⁷ La vida es fuente; mana de ella la historia. "Empleo la expresión *vida* –escribe– en las ciencias del espíritu limitándolo al mundo humano" ...⁴¹⁸ Como buen representante de la

filosofía de la vida que es, el primer dato, lo originario del pensar diltheyano es la vida. Cada actualización de la vida es una vivencia. "Vivencia es el hecho de experimentar o vivir algo, a diferencia de la aprehensión: en esta última puede hablarse de relación sujeto-objeto, no en la vivencia."⁴¹⁹ Dilthey habla de *comprensión* en vez de *intelección*, de *vivencia* en vez de *aprehensión*, etc., porque cree que las ciencias del espíritu deben diferenciarse, en tanto contenido, de las ciencias naturales⁴²⁰ y no deben hacer uso indiscriminado de la terminología predominante en las ciencias naturales, sino, de ser posible, deben crear sus propios términos, su cuerpo conceptual adecuado. De ahí que escriba: "Como las ciencias de la naturaleza se encuentran con un material sensible, intuible, y han desarrollado, en consecuencia, una terminología palpable, muy penetrante, lo más tentador para tratar de llenar con ellas las lagunas de la terminología de las ciencias de la sociedad, es menester fijar en las ciencias del espíritu expresiones claras y propias que sirvan para llenar esas lagunas, estableciendo así un uso puro y consecuente del idioma que proteja a las ciencias del espíritu de la confusión léxica con las ciencias de la naturaleza y que, desde los dominios de la terminología, favorezcan también el desarrollo de conceptos fijos y universales en el campo de los hechos espirituales."⁴²¹

En la vivencia se me da la realidad. La vivencia no se me enfrenta como algo que percibo. No es algo dado. Está ahí para mí porque me percato "por dentro de ella, porque la tengo de modo inmediato como perteneciente a mí... En el pensamiento es cuando, luego, se hace objeto."⁴²² Si la vivencia es, como hecho de conciencia, realidad anímica, presencia, no tiene sentido plantearse, piensa Dilthey, el problema de la adecuación o no de la vivencia con objetividades que existen fuera de ella. Por el sólo hecho de ser, la vivencia es verdadera. Propósito esencial de Dilthey es rebasar, con la fórmula "vivo, luego existo", la posición racionalista de Descartes.

Las vivencias se articulan en tres funciones: conocer, sentir, querer.⁴²³ La vivencia de *resistencia*, de contentación, me señala, como en Fichte, la existencia de algo independiente de mí mismo. "El gran descubrimiento de Dilthey –dice irónicamente Lukács– reside por tanto, en sostener que nuestra fe en la realidad del mundo exterior brota de la vivencia de la resistencia y de los obstáculos con que tropezamos en nuestras relaciones volitivas con las personas y las cosas del mundo exterior."⁴²⁴ La realidad, entonces, no se nos ofrece en una forma inmediata, sino mediatizada por una vivencia: la de resistencia. Según nuestro pensador, la mediación vivencial suprime en realidad toda demostración racional de la existencia del mundo externo: la existencia de éste no es otra cosa que una creencia.

La *expresión* es el signo de la vivencia. Pero si la expresión encarna la vivencia, puede también desfigurarla. En general, sin embargo, la expresión

nos remite a la vivencia que le dio origen. La comprensión –otro de los términos característicos de Dilthey– es el proceso por medio del cual, partiendo de ciertos signos, conocemos el fondo psicológico de donde surgen. Si veo llorar un niño, vuelvo a vivir su tristeza. "Comprender es 'revivir' comprensión es 're-vivencia', no 're-percepción'..."⁴²⁵ La naturaleza es susceptible de explicación, en tanto que la vida espiritual sólo lo es de comprensión. La comprensión deviene, de este modo, el órgano epistemológico de las ciencias del espíritu. Por su contenido, la vida es una misma cosa con la historia. "Una ciencia corresponde al grupo de ciencias del espíritu cuando su objeto no es accesible por medio de la actitud fundada en la inseparable unión de vivencias, expresión y comprensión."⁴²⁶

Podemos afirmar que la posición doctrinaria de Dilthey, si bien parece en ocasiones definirse en la dirección del idealismo objetivo, es la de un idealismo subjetivo francamente irracionalista.⁴²⁷ Al principio, en efecto, simula inclinarse a una posición objetivista, e insinúa, como dice Lukács, "que la solución gnoseológica de la relación entre el hombre y el mundo exterior objetivo sólo puede esclarecerse por vía de la práctica;"⁴²⁸ pero si se analiza más a fondo su postura, puede advertirse que no habla nunca, como buen neokantiano, de la realidad objetiva misma.

En la primera etapa de sus trabajos teóricos, Dilthey había centrado en el concepto de vivencia, como hemos dicho, su doctrina de las ciencias del espíritu. Sin embargo, al parecer la lectura de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl lo hizo abandonar la pretensión de fundar las ciencias sociales en la psicología. En lugar, entonces, de fincar las ciencias humanas en la *vivencia*, las fundamenta en la *expresión*, que no es otra cosa que la misma vivencia, pero despojada –como signo que es– de residuos psicológicos. "Cuando la subjetividad de la vivencia se objetiva en expresiones fijas, tenemos el *espíritu objetivo*, perdurable, por encima de la existencia de los individuos."⁴²⁹ Este concepto, como puede advertirse, lo toma Dilthey de Hegel; pero tiene en su filosofía vitalista no el carácter intermedio entre el espíritu subjetivo y el absoluto que posee en el autor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, sino el carácter de mera objetivación de la vida. Para Dilthey la noción hegeliana del *espíritu objetivo* está despojada de verdadera temporalidad; por eso cree él que debe recrearse dicha noción brindándole el sentido de un ser vivo que crece en el curso del tiempo o, lo que es igual, de la objetivación temporal, histórica, de la vida. "El espíritu objetivo diltheyano, despojado de toda sustancia metafísica, se identifica prácticamente con las ciencias del espíritu..."⁴³⁰

El espíritu objetivo se conoce por medio de la *interpretación o hermenéutica*. Esta última no es otra cosa que "la comprensión técnica de manifestaciones de vida permanentemente fijadas."⁴³¹ Mediante el empleo de la interpretación, advertimos la existencia de una serie de predicados extraídos de la vivencia y a los cuales proporciona Dilthey el nombre

kantiano de *categorías*. "En primer término hay *categorías formales* –no *a priori*, insiste Dilthey– cuya aplicación se hace tanto en las ciencias de la naturaleza cuanto en las del espíritu. Son las operaciones primarias mentales como unidad, pluralidad, igualdad, relación, grado, diferencias."⁴³² En segundo lugar, hay *categorías reales*, distintas en ambos tipos de ciencias, modos propios del mundo histórico, no arbitrariamente inyectadas por nosotros en los objetivos sino vividas... Categorías reales son, pues, temporalidad, conexión, sentido, estructura, valor, todo y partes, desarrollo, ser."⁴³³ "En tercer lugar hay categorías, incluidas entre las reales, pero que son una especie de 'categorías de categorías' por la importancia a ellas concedida. Son el significado y la comprensión... Y la primera categoría es la vida."⁴³⁴ Se puede decir, ciertamente, que entre la teoría kantiana de las categorías y la teoría de Dilthey hay diferencias apreciables: a diferencia de Kant, por ejemplo, no fijó Dilthey un número determinado de categorías ya que su concepción de la vida psicológica se lo impedía. Pero más allá de estas diferencias de detalle, puede decirse que Dilthey sigue moviéndose dentro de la problemática kantiana que ve a las condiciones subjetivas como fundamento de la legalidad objetiva. De ahí que escriba Lukács: "El mundo representado por la teoría diltheyana del conocimiento se halla tan puramente determinado por la conciencia como el de los neokantianos, pues todas las categorías 'prácticas' que Dilthey trae a colación son otros tantos elementos del mundo del sujeto, ni más ni menos que aquellas categorías 'puramente intelectuales' contra las que él polemiza y que aspira a superar."⁴³⁵

En Dilthey encontramos probablemente el más importante filósofo historicista. Estaba en auge aún el positivismo, cuando Dilthey exponía a su amigo el conde Yorck el plan de un libro que habría de denominar "Crítica de la razón histórica." El título (que es, a no dudarlo, todo un programa) fue reemplazado por el de *Introducción a las ciencias del espíritu*. Propósito fundamental de Dilthey es fundar una *epistemología de la historia*. Es consciente, en efecto, que si a fines de la Edad Media comenzó la liberación de las ciencias naturales, las de la realidad social, las históricas, permanecerían aún durante largo tiempo sometidas a la metafísica, primero, y al imperio creciente del conocimiento científico-natural, después. Ha llegado el momento, entonces, de fundar, mediante la crítica de la razón histórica, las ciencias del espíritu y de la historia. Dilthey cree que el fundamento gnoseológico del conocimiento histórico lo puede ofrecer una psicología de nuevo tipo: la "psicología estructural;"⁴³⁶ pero no toma en cuenta, para decirlo con Lukács, que "como la base objetiva de la historia es más extensa, más amplia y más profunda que cualquier conciencia individual... tenemos que toda psicología, considerada como método fundamental de la historia, resulta necesariamente abstracta y pasa de largo por delante de los problemas históricos decisivos."⁴³⁷ Y más adelante: "No

puede haber psicología como ciencia fundamental de la historia, pues la psicología de los hombres que actúan históricamente no puede captarse más que partiendo de las bases materiales de su ser y de su actividad y, sobre todo, de su trabajo y de las condiciones objetivas de éste."⁴³⁸

Si pasamos del órgano cognoscitivo de la historia al *objeto* histórico en cuanto tal, advertimos que en Dilthey hay un círculo vicioso entre la historia y la vida. Y él mismo lo reconoce, al decir: "Qué sea la vida, nos lo tiene que decir la historia. Y ésta ha de atenerse, para ello, a la vida." La historia, entonces, es obra de la vida; pero sólo es posible conocer la vida a través de la historia.

Es interesante subrayar que el historicismo de Dilthey desemboca en una teoría humanista. El hombre, más que estar en la historia, es historia. En Dilthey hay, en efecto, un punto de vista antropológico y un punto de vista histórico. Pero "el punto de vista antropológico conduce al carácter suprahistórico del hombre⁴³⁹ y el punto de vista histórico lleva a un ilimitado relativismo, ante el que no prevalece nada general."⁴⁴⁰ *El historicismo de Dilthey se disuelve, entonces, en un humanismo (en el que impera la categoría absoluta de lo universal) y en un relativismo (en el que rige la categoría abstracta de lo singular)*. Esta polaridad intersustentante del "singularismo" relativista y del "universalismo" humanista es asumida, en general, *de manera simultánea* por el historicismo. De ahí que Althusser haya puesto de relieve el hecho de que el historicismo –incluyendo el del joven Marx– vaya acompañado, en términos generales, del humanismo. Pero el "singularismo" relativista no es tan sólo la condición para la "generalización" humanista, sino para la edificación de las tesis morfológicas o tipológicas que caracterizan a Dilthey y otros historicistas. Estas tesis consisten en el intento de hallar (en el supuesto de la "singularidad" y carácter irrepetible del hecho histórico) ciertos "tipos" o "formas" generales que aparecen y reaparecen en diversas etapas de la historia: tales como raza, nación, etc. La tipología de Dilthey es extremadamente pobre y vacía de contenido. Oscila entre el individuo y la humanidad sin poder concentrarse en la *zona intermedia* o sea en las clases sociales. El historicista desconoce el verdadero sujeto histórico.

Los trabajos históricos de Dilthey son sin duda importantes y llegaron a ejercer una vigorosa influencia en toda la literatura historiográfica posterior. Con su biografía de Schleiermacher y sus investigaciones sobre Novalis, Hölderlin, Goethe y otros, fue uno de los iniciadores del renacimiento del romanticismo. Su descubrimiento de los manuscritos inéditos del joven Hegel hizo época, a pesar de que los comentarios que hizo en torno a ellos fueron realizados a tono con la filosofía de la vida.

En relación con la historicidad de la filosofía, la hermenéutica –interpretación de la vida– pone de relieve la antinomia perpetua entre la aspiración a lo universal, propia de toda filosofía, y la conciencia histórica

que pone al descubierto la relatividad de todo sistema. "La solución que ofrece Dilthey a este problema es la 'filosofía de la filosofía', cuyo propósito no es fundar una nueva metafísica, sino el de descubrir la ley conforme a la cual nacen y mueren los diferentes sistemas filosóficos al propio tiempo que descubrir los tipos de las principales concepciones del mundo."⁴⁴¹ Dilthey opina que la verdadera filosofía, la "filosofía de la filosofía" no tiene otra función que la de interpretar la estructura de las concepciones del mundo históricamente dadas. La "filosofía de la filosofía" se define, entonces, como filosofía de la vida. Por lo que se refiere a la tipología de la historia de la filosofía, Dilthey descubre en ella tres grandes tipos: el naturalismo,⁴⁴² el idealismo de la libertad (idealismo subjetivo) y el idealismo objetivo. Desde el punto de vista psicológico, estos tres tipos se reducen, respectivamente, al entendimiento, a la voluntad y al sentimiento. Por el camino de la tipología –de "formas" que se repiten a lo largo de la historia– "creyó Dilthey convertir la filosofía de mera concepción del mundo en teoría de la concepción del mundo."⁴⁴³ Es interesante subrayar, sin embargo, que esta "filosofía" que pretendía permanecer al margen de las concepciones del mundo dadas a lo largo de la historia, quedaba no obstante, a pesar de sus afirmaciones en contra, sumergida en este proceso de historización en virtud de su carácter relevante de sistema de pensamiento *ideológico*.

B) Oswald Spengler

El libro fundamental de Spengler *La decadencia de Occidente* (1918-1922) es un documento, en verdad elocuente, de la etapa de posguerra y el antecedente teórico más importante de la filosofía fascista. El nivel filosófico de Spengler es sin duda más bajo que el de Dilthey y de otros representantes del vitalismo filosófico.⁴⁴⁴ Spengler tiene la pretensión de convertir la historiografía en ciencia universal. El relativismo histórico de Dilthey se convierte, en él, en la base abiertamente reconocida de su teoría de la historia. A diferencia de Windelband, Rickert o Simmel (que están lejos de renegar del racionalismo, aún más: que pretenden guiarse por el racionalismo más contundente), Spengler trae consigo el "señorío indisputado de las categorías históricas fundamentadas de un modo subjetivista-relativista, señorío que se impone, incluso, a la matemática y a las ciencias de la naturaleza."⁴⁴⁵ Esta es una de las consecuencias lógicas del historicismo. Si todo está "determinado" por el devenir histórico, si el cauce temporal arrastra de manera uniforme e inexorable todas las actividades humanas, el relativismo hace acto de presencia y la misma práctica científica pierde toda objetividad, convirtiéndose en una "ciencia de época," en un reflejo de tal o cual periodo histórico o, como dirían los marxistas historicistas, en una "ciencia de clase." "Spengler –comenta Lukács– no retrocede ni ante las más osadas afirmaciones... Para Spengler, el número, por ejemplo, es una categoría puramente histórica: 'Un número

en sí no puede existir –dice. Existen varios mundos de números, porque existen varias culturas. Así, encontramos un tipo de número índico, otro arábigo, otro antiguo, otro occidental, cada uno de los cuales constituye fundamentalmente algo único y es expresión de otro acaecer universal... Existe, por tanto, más de una matemática'... Esta negación de toda objetividad, llevada consecuentemente hasta el absurdo, llega tan lejos en Spengler que califica a la causalidad como 'un fenómeno occidental o, más exactamente 'barroco'...' ⁴⁴⁶

Las culturas son para Spengler seres vivos que nacen y crecen "en una sublime carencia de fin" como las plantas y los animales. En oposición a la historia –que es la realización de una cultura posible– lo producido lo acabado, se nos presenta como naturaleza. La dicotomía entre la naturaleza y la historia, propia de la filosofía de la vida, reaparece en Spengler. El órgano del conocimiento natural es el intelecto, con sus conceptos y categorías. Este conocimiento, en cierto sentido "mata" sus objetos. Transforma lo conocido en objeto rígido, que se puede medir, dividir, calcular. Muy distinta es la "intención" vivificante del historiador-poeta. "En esta consideración 'intuitiva' de lo viviente, de lo histórico, Spengler se siente influido especialmente por Goethe y Nietzsche (su afinidad con Bergson es también mucho más fuerte de lo que él confiesa)." ⁴⁴⁷ La ley suprema del mundo natural es la causalidad. Corresponde a ella, en la historia, el sino ("necesidad de la vida"), interpretado como dirección interna, no como fin. Según Spengler, el determinismo y la concepción materialista de la historia se fundan en la confusión (natural para el entendimiento) de sino y causalidad, de historia y naturaleza. ⁴⁴⁸

Toda cultura posee (como todo ser vivo) su juventud, su madurez y su decadencia. Según esta ley morfológica el historiador puede profetizar el porvenir: nosotros estamos, desde 1800, en efecto, en un periodo de caducidad, de *decadencia* (Nietzsche), de mera "civilización". Si la "cultura" es el cuerpo vivo de un alma, la "civilización" es la momia de ese cuerpo. Según Spengler, en consecuencia, las culturas son en la historia lo mismo que los organismos y animales en la naturaleza: seres vivos cerrados en sí propios, unidades supraindividuales de carácter espiritual, con una estructura tal que se impone la comparación con los organismos físicos. ⁴⁴⁹ Esta interpretación "naturalista" (y al mismo tiempo idealista) de la historia es expuesta por nuestro pensador como la única válida, sin que mencione otras posibilidades de comprensión de la historia. Spengler opina, entonces, que si las culturas son organismos, la historia del mundo es su biografía general. "Cada cultura constituye, a los ojos de Spengler, una experiencia única. Incluso cuando se trata de una cultura hija de otra, está abocada a afirmarse, tarde o temprano, en su plena originalidad." ⁴⁵⁰ A veces esta afirmación se realiza muy tarde: así, por ejemplo, en el caso de nuestra propia "civilización" occidental, "fue necesario mucho tiempo para

encontrar el valor de pensar nuestros propios pensamientos."⁴⁵¹ Una cultura se libera, se autonomiza siempre. De no hacerlo así, no se trata de una cultura. ¿Qué es una cultura? Es, de manera simultánea, un arte, una filosofía, una matemática, una manera de pensar: realidades todas ellas nunca comprensibles al margen del "espíritu de época" que las alienta. Hay tantas morales como culturas. Tantas filosofías, tantas artes y tantas matemáticas como periodos culturales. El Occidente, verbigracia, se distingue por su originalidad matemática indudable: su descubrimiento del número función. Al definirse una cultura por unos cuantos rasgos originales, el método morfológico del historiador se reduce a desentrañar estas peculiaridades. Después no tiene más que compararlas, a fin de hallar la analogía de las culturas mismas. Spengler suplanta, en efecto, la causalidad por la analogía. De ahí que cite Lukács estas palabras de Spengler: "El medio para comprender las formas muertas es la ley matemática. El medio para comprender las formas vivas, la analogía."⁴⁵² Y añade Lukács: "Spengler desarrolla la analogía, como categoría central de la historia, hasta hacer de ella el método de una morfología universal de una teoría 'simbólica' o 'fisionómica' de la historia."⁴⁵³

De acuerdo con su concepto de cultura, en Spengler chocan y se codean, anárquicamente, la música contrapuntística, la monarquía del Rey Sol, el cálculo infinitesimal de Leibniz, la pintura al óleo, etc. Como buen idealista, Spengler descuida o francamente olvida los elementos "no culturales" como descuida u olvida todo aquello que pueda estorbar su razonamiento. El dinero, por ejemplo, no es para él más que una "magnitud anorgánica": con esto queda de hecho liquidada la parte de la historia económica.

Las culturas son mortales. Pero cada una de ellas debe desarrollar previamente todas las posibilidades inherentes a un programa ideal que le acompaña desde su nacimiento: el "espíritu apolíneo" del mundo antiguo, el "espíritu fáustico" del occidental. Cuando la cultura muere se convierte en civilización. "Una civilización es un 'devenido' y no un 'devenir'..."⁴⁵⁴ Spengler compara la cultura con Don Quijote y la civilización con Sancho Panza. La *civilización* occidental empieza, en realidad, con la Revolución Francesa y el imperio napoleónico. Grecia era una cultura. Roma una civilización. Adviértase, entonces, que si la historia es una sucesión de unidades individuales (culturas) cada cultura posee un carácter propio. Pero cada una de ellas se asemeja a las otras en que está sujeta a 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 periodo 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."⁴⁵⁵

En la actualidad, como decíamos, vivimos una fase decadente de la historia. "Necesaria expresión de nuestra espiritualidad, en sí acabada, agotada en sus posibilidades, caída en lo inorgánico, en el ateísmo."⁴⁵⁶ El socialismo es "una manifestación de vejez y caducidad"´ al decir de Spengler. En realidad, la esencia de toda cultura viva es la religión. Aun las ciencias naturales se fundan en una creencia religiosa. Si toda cultura es un ser vivo, habrá tantas especies de religión, moral, arte, lógica y ciencia como haya culturas. Lo "a priori", existiendo al margen de las culturas, es, según Spengler, una ilusión. No hay, para el pensamiento de nuestro "filósofo de la historia"´ más que representaciones antropomórficas y ninguna verdad. "Spengler cae en la contradicción de todo escéptico, que declara imposible el conocimiento objetivo de la verdad, y establece no obstante ciertas afirmaciones como verdaderas."⁴⁵⁷

Pese a la similitud de muchas de las tesis de Spengler con Dilthey, hay una diferencia notable: Spengler rechaza tajantemente, desde la posición del singularismo relativista más extremo, todo tipo de humanismo. "La idea de una historia continuada de la humanidad es calificada por Spengler de concepción completamente trivial, ya que la humanidad no existe."⁴⁵⁸ Al esquema de la periodización de la historia en las edades antigua, medieval y moderna, lo llama Spengler "el sistema ptolemaico de la historia," mientras que considera el nuevo sistema que aparece en su libro como el "descubrimiento copernicano dentro del ámbito histórico." Algo interesante en Spengler es que destruye la vieja imagen histórica europeocéntrica al dirigir su mirada a lo común de los fenómenos históricos,⁴⁵⁹ no a lo único y singular, y descubrir a lo ancho de la tierra las unidades orgánicas de las culturas vivas. Sin embargo, Spengler deja fuera de su consideración la prehistoria y el mundo de los pueblos primitivos, ya que la sociedad primitiva tiene en sí algo de caótico, no constituye un organismo y se ubica fuera de la historia. Spengler llama fisonómica a la morfología de lo orgánico. "El considera esta ciencia, cuyos métodos son la comprensión artística y la visión poética,⁴⁶⁰ como la vocación especial concedida a los hombres del siglo XX en el momento culminante de su cultura."⁴⁶¹ Se trata, pues, de penetrar con la mirada en la duración y los avatares de los organismos culturales, su sucesión y yuxtaposición, lo cual, como dijimos antes, nos permite la aprehensión previsoría del futuro. En todas las culturas, el ciclo de las diversas fases de desarrollo abarca, según Spengler, un lapso de aproximadamente unos mil años. "Sobre esta base se obtiene la posibilidad de establecer una comparación entre las culturas, cotejando en unas y otras las correspondientes fases y los fenómenos de significación similar."⁴⁶² Spengler, consciente de la posible acusación de *analogismo* en su teoría historiográfica, aclara que con esto, no se trata de analogías históricas sino de una correspondencia exacta de las fases. Pero toda universalidad abstracta puede ser acusada, con razón, de analogismo. Para Spen-

gler –como conclusión lógica de lo antes expuesto– una personalidad o un fenómeno de tal o cual cultura es *coetáneo* del fenómeno correspondiente en la adecuada fase de otra cultura. "En la configuración del poder, Alejandro en la antigüedad y Napoleón en la cultura occidental deben ser considerados coetáneos; en la pintura, Polignoto y Rembrandt; en el despertar de la burguesía urbana Pitágoras y Cromwell."⁴⁶³ En el primer tomo de su obra, nuestro "filósofo de la historia" presenta una serie de cuadros en los cuales se advierten, a dos columnas, las épocas coetáneas para las diferentes culturas en lo que se refiere a la política, el arte y la vida espiritual en general y en el segundo tomo aduce las explicaciones de esas correspondencias junto con otras concepciones importantes de su interpretación vitalista de la historiografía. Todas las culturas están sometidas a una cierta regularidad, regularidad que no modifica el hecho de que sean fundamentalmente distintas y que lo sean de acuerdo con sus potencialidades y naturaleza. Pero "ni siquiera la sucesión de las culturas aporta resultados sobre su relación o parentesco, puesto que se suceden sin regla alguna, sin tocarse y sin comprenderse."⁴⁶⁴ Ciertamente que Spengler habla del fenómeno de la *seudomorfosis*, entendiéndolo por tal el que a veces ocurre que una cultura naciente viene a caer en una vecindad agobiante con la precedente y durante un tiempo no puede desplegarse libremente. Pero este mutuo engranaje pasajero no llega a desterrar el fundamental aislamiento de las culturas. Para Spengler las etapas de transición son externas e inesenciales. De ahí que toda cultura haya de ser tomada en sí misma. De ahí también que en la historia universal no haya verdadera continuidad. Spengler piensa que no hay ningún sentido en la historia humana tomada en conjunto y que sólo lo podemos hallar en el curso de cada una de las culturas tomadas por separado. Spengler sueña con ser el vidente del destino, el profeta del derrumbamiento de Occidente. Del hundimiento de la antigüedad romana obtiene Spengler una imagen del fin de la cultura occidental europea. "Así como es irreligioso el budismo en comparación con los Vedas, y el estoicismo comparado con la fe de la época homérica, así aparece el socialismo como la fase irreligiosa del sentimiento fáustico de la vida."⁴⁶⁵ En su escrito *Prusianismo y socialismo*, el más claramente reaccionario de los producidos por Spengler, sostiene nuestro escritor que el marxismo –surgido del pensamiento inglés– debe ser rechazado por los trabajadores alemanes a favor de un socialismo "conservador" y "nacional".

Ya para terminar, podemos hacer nuestras estas palabras de Lukács: sorprende la "audacia incontenida de Spengler para lanzarse a grandes síntesis carentes de todo espíritu crítico."⁴⁶⁶

C) *Arnold Toynbee*

Quizás convenga, para exponer el pensamiento de Toynbee (nacido en 1889), tomar en cuenta lo que afirma Lukács respecto a este historiador

contemporáneo. El pensador húngaro dice, en efecto, del inglés: "Desde el punto de vista filosófico, la obra de Toynbee coronada por la fama no ofrece, en general, nada nuevo... Toynbee es, en todos los problemas, un simple epígono de la filosofía de la vida de Spengler... Todas sus concepciones esenciales: su actitud en contra de la historia, la equiparación valorativa de todas las civilizaciones, la explicación de progreso como una ilusión, etc., están tomados de aquél."⁴⁶⁷ Y Lukács saca esta conclusión: "El descenso general de nivel que observábamos en Spengler, comparado con Nietzsche y con Dilthey, se revela también claramente en Toynbee con respecto a Spengler."⁴⁶⁸

Podemos comprobar, en efecto, un descenso en la calidad de importancia de estos historiadores al transitar de Dilthey a Spengler y de Spengler a Toynbee. Esta "cadena descendente," no es otra cosa que un *proceso de vulgarización* de la teoría historiográfica. Proceso de vulgarización que no es casual, sino que responde a ciertas circunstancias objetivas y teóricas sin las cuales no es posible entender su proceso. A reserva de tratar más a fondo esto en otra parte, podemos apuntar que una de las "causas" de la vulgarización de la teoría historiográfica burguesa, como de la economía política burguesa, es la presencia, cada vez más vigorosa, pujante y combativa, del sistema de pensamiento marxista.

El *Estudio de la Historia* de Toynbee, en 10 volúmenes, comenzó a aparecer en 1934 y quedó terminado 20 años más tarde. Al principio Toynbee sólo pretendía realizar un estudio comparado del nacimiento, desarrollo y decadencia de las civilizaciones. "Empezó sosteniendo que una civilización es la única unidad inteligible del estudio histórico; distinguió 21 civilizaciones pasadas y presentes, y procedió a aislar los que consideró rasgos recurrentes de sus historias."⁴⁶⁹ Su actitud en esto fue, de acuerdo con sus propias declaraciones, enteramente empírica: dedujo del estudio de la historia 21 y sólo 21 civilizaciones, más tres civilizaciones abortadas y tres inmovilizadas.⁴⁷⁰ Deseaba en este particular oponerse a Spengler, cuya obra fundamental, aunque sin duda semejante en sus objetivos, le pareció una obra de un pensador especulativo. No se puede desconocer que Toynbee posee un amplio conocimiento, en realidad enciclopédico, de la historia. Y no se puede ignorar que se muestra constantemente ansioso de aducir pruebas en apoyo de sus teorías historiográficas. Pero las sustenta con un convencimiento parcial y apasionado. Al principio su enfoque fue, en general, el de un sociólogo: parecía realizar una investigación empírica en torno a los factores que gobiernan el surgimiento y la caducidad de las civilizaciones. Pero en los últimos tomos de su libro, el papel que se asigna a sí mismo es franca y decididamente el de un profeta. En esta segunda parte, lo hallamos meditando sobre el sentido de la historia en un sentido decididamente especulativo. La cuestión que plantea entonces es si la historia en su conjunto progresa hacia una meta moralmente satisfactoria.

Toynbee está convencido de que puede dar esa respuesta, porque cree haber descubierto el *meollo* que está detrás de los muchos desastres y calamidades que sufrieron los hombres del pasado: la finalidad de esas catástrofes fue preparar la síntesis (de las cuatro "religiones superiores"), en previsión de la cual Toynbee compuso, en las últimas partes de su *Estudio*, algunas plegarias. En Toynbee hay un franco tránsito, pues, de la sociología a la metafísica especulativa. Walsh escribe que Toynbee se presenta como historiador; pero, en sentido estricto, no lo es ni al comenzar su obra ni al terminarla: "Toynbee no fue un historiador al principio de su obra..., porque su interés entonces no era por los acontecimientos particulares sino por las normas repetidas. Investigar leyes históricas no es lo mismo que hacer historia..., sino más bien la presupone: si no existe primero la historia ordinaria, no puede emprenderse dicha investigación... Ni las cuestiones que Toynbee plantea al final de su libro son cuestiones históricas propiamente dichas..." Aquí "no sólo considera dominio suyo toda la historia, extiende su investigación desde el pasado hasta el futuro y pretende dar su fallo sobre 'las expectativas de la civilización occidental'..."⁴⁷¹ O sea que Toynbee, en la primera parte, vuela muy alto: en lo general sin ver con seriedad lo particular. En la segunda, vuela muy bajo: en lo particular puesto al servicio de la metafísica. La intención originaria de Toynbee consistía como dijimos, tan sólo en escribir una historia comparada de la decadencia de las civilizaciones grecolatinas y occidental. Su horizonte empezó a ensancharse desde esta interpretación "binocular" de la historia, hasta una visión multiocular "con el resultado de que antes de que pasara mucho tiempo estaba escribiendo no sólo la decadencia y caída del Imperio Romano, sino la decadencia y caída de todo Imperio bajo el sol...: había cambiado el manto de Gibbon por el de Comte."⁴⁷²

El análisis comparativo de las civilizaciones que registra Toynbee manifiesta que todas han atravesado por fases similares de desarrollo (de crecimiento y caducidad) con una etapa postrera de intento frustrado de estado universal. Toynbee asegura que, a su parecer, no hay una civilización única ni tampoco un verdadero progreso. En ocasiones se ha comparado la visión neoprovvidencialista de la historia de Toynbee con la teología agustiniana de la historia. Y la comparación resulta justa al menos en lo que se refiere a su concepción humanista, ya que, según él, hay diversidad de civilizaciones, pero una sola naturaleza humana, diversidad de culturas, pero "un único destino, inexplicablemente el mismo, que engloba todas las civilizaciones."⁴⁷³ Nos hallamos nuevamente el *humanismo historicista*⁴⁷⁴ con su característica de siempre: apresamiento de la polaridad intersustentante del singularismo abstracto (del relativismo historicista) y del universalismo abstracto (del humanismo ahistórico). Toynbee no rechazaría esta frase elocuente de un historicista italiano: "el historicismo es el verdadero humanismo, es decir, la verdad del humanismo,"⁴⁷⁵ y no la

rechazaría, sino que, por lo contrario, la suscribiría con todo entusiasmo porque en ella se compendia uno de los aspectos relevantes de su teoría.