

#### IV.- BREVE RESEÑA DE LA GESTACIÓN DE LA CIENCIA DE LA HISTORIA.

Durante siglos, la curiosidad por el pasado se había satisfecho entre los helenos por medio de la épica (Homero, Hesíodo) que pretendía a veces recoger el recuerdo de grandes hazañas y relatar cómo habían acontecido ciertos episodios históricos de especial importancia para ellos. Pero la aparición de lo que ciertos autores llaman "el espíritu científico" de los griegos, significaba el convencimiento entre ellos de que ni todo lo que cuenta la épica puede aceptarse como verdad, ya que es conocido por todos que la epopeya mezcla indiscriminadamente acontecimientos verídicos con leyendas, ni tampoco los estudios de investigación histórica pueden declararse en versos heroicos. La prosa griega, en efecto, es posterior al verso. Mientras la poesía épica data, aproximadamente, del siglo IX A.N.E., la primera aparición de la prosa, como instrumento literario destinado a temas "científicos" e históricos, no es anterior al siglo VI A.N.E.

Gérmenes de historiografía aparecen en las Genealogías redactadas para los señores interesados en sus árboles familiares, lo cual nos muestra que la disciplina histórica, como la poesía homérica o pindárica, nació en el ámbito de la aristocracia esclavista. Pero en realidad no hubo una historiografía estructurada y más acorde con el concepto moderno del término, hasta que el conflicto persa (las guerras médicas) despertó, en el siglo VI A.N.E., el afán de los griegos por averiguar qué clase de hombres eran aquellos orientales que amenazaban su seguridad y orgullo, y por llevar un registro puntual y bien fundamentado de las victorias obtenidas sobre un imperio que se revelaba poderosísimo.

El primer intento de fundar la disciplina histórica (emancipada ya de la épica y el hexámetro heroico) se debe, al parecer, a Hecateo de Mileto, que vivió en el siglo VI A.N.E. y fue contemporáneo de los grandes filósofos milesios: Tales, Anaximandro y Anaxímenes. Hecateo, que funda la historiografía en su libro llamado *Viajes por el mundo*, comienza sus escritos de la siguiente manera: "*Así habla Hecateo de Mileto: escribo lo que sigue, como me parece ser verdadero. Porque las historias de los helenos tal como aparecen ante mí, son contradictorias y ridículas.*" Este fragmento de Hecateo tiene el significado de entrañar una elocuente rebelión contra el hecho de que la historización estuviera encomendada a los poetas, los cuales, al mezclar los hechos verídicos y los imaginarios, el entendimiento y la imaginación, proporcionan narraciones que resultan "contradictorias y ridículas."

La obra de Hecateo era, en realidad, una Geografía; pero con abundantes alusiones históricas realizadas, como se ve, bajo un punto de vista crítico, racionalista, que conducía tendencialmente a la fundación de una disciplina autónoma dedicada específicamente a la relación, ordenamiento y crítica de los hechos históricos. La actividad de Hecateo frente a la historia humana es semejante a la de los filósofos jónicos frente a la naturaleza, y es que el propósito esencial de la

historiografía es, para él, la verdad, la narración fidedigna de los hechos acaecidos, y no el entretenimiento.

De Hecateo a Marx, del siglo VI A.N.E. al siglo XIX D.C., nos hallamos el complejo proceso teórico que culminará con la gestación de la *ciencia de la historia*, proceso que va de la *disciplina* de la historia o historiografía (fundada por Hecateo y sobre todo por Herodoto), a la *ciencia de la historia* o materialismo histórico. La historia de las doctrinas historiográficas previas a la aparición del materialismo histórico o, lo que tanto vale, la "arqueología" o la prehistoria de la *ciencia de la historia*, nos muestra que las diversas interpretaciones del acontecer humano combinan, en diferente dosis, elementos *ideológicos*, elementos precientíficos y errores (en el sentido de meras torpezas cognoscitivas). El papel del historiador de la historiografía precientífica consiste en diferenciar estos elementos, evaluarlos y relacionarlos con el contexto histórico en que surgen, con el objeto de advertir la *especificidad* de la evolución que ha tenido durante siglos la historia de la interpretación de la historia. La exposición de las doctrinas históricas que vamos a presentar a continuación no pretende abarcar a *todos* los grandes teóricos de la historia, sino sólo a algunos de los más representativos; entre ellos, a algunos que han coadyuvado de manera importante a que la disciplina historiográfica se convierta en ciencia del proceso social de los hombres. En la historia de las diversas concepciones del acontecer humano, a partir de las representaciones míticas (Homero, Hesíodo) que se hallan en la "prehistoria" de la *disciplina* histórica, podemos distinguir las siguientes etapas fundamentales: a) la aparición de la historiografía como *disciplina* independiente y encargada de la relación de los hechos sociales relevantes (Herodoto, etc.). Esta historia corresponde al modo de producción esclavista; b) la concepción *teológica* de la historia (San Agustín, etc.) que aparece en la época feudal y c) las concepciones idealistas (metafísicas y dialécticas) y las concepciones materialistas mecanicistas que pertenecen al régimen burgués.

1. *Herodoto* de Halicarnaso (aproximadamente, 484-425 A.N.E.) es llamado por Cicerón "el Padre de la Historia", nombre en verdad exacto si tomamos en cuenta que a él se debe la fundación en Grecia de la historiografía (de la historia escrita) concebida ya con independencia de la poesía épica y de la explicación mítica.

Por lo que sabemos, nació Herodoto en Halicarnaso (Caria), sobre las costas del Asia Menor, hacia el año de 485 ó 484 A.N.E. de una familia relativamente acomodada. Halicarnaso estaba entonces gobernada por Lygdamis que, como vasallo de Persia, ejercía su poder de manera tiránica e insoportable. Herodoto estuvo entre sus enemigos y terminó expatriándose a Samos –la patria de Pitágoras– donde residió algún tiempo. Posteriormente tornó a su ciudad para coadyuvar a la expulsión del tirano, e inició, a continuación de ello, sus largos viajes: a Olbia, Escitia y Cólquida por el Norte; Babilonia hacia el este; Macedonia al oeste; y Libia, Siria, Cirene y Egipto al sur. Acaso la más importante de todas esas experiencias haya sido su viaje a Atenas, donde permaneció aproximadamente desde 447 hasta 443. Atenas fue la patria espiritual del "Padre de la Historia". El período durante el cual permaneció en ella fue el del gobierno de Pericles, coincidiendo en este sitio, al parecer, con

personalidades de la talla del escultor Fidias y del filósofo Anaxágoras. Comenzaron a brillar por entonces en la capital ática los sofistas (Protágoras, Gorgias, etc.), y muchas de las ideas revolucionarias de Herodoto acusan la influencia de esos maestros. Lo que parece seguro es que alcanzó en este sitio la amistad de Sófocles, ya glorioso poeta dramático. Herodoto no redactaba su producción historiográfica para el estudio privado, sino para la recitación pública. Vivía, como los sofistas, de leer páginas de su obra, y estaba obligado a tener muy presente el carácter de su auditorio. Algunos fragmentos de sus *Historias*, seguramente los que se relacionaban con los gloriosos episodios de Platea y Salamina, los leyó al público hacia 449, y entusiasmó tanto a su auditorio que se le otorgó una recompensa. Sófocles tomó del relato de Herodoto algunos elementos que incorporó a sus obras, y le dedicó además, como símbolo de amistad, un poema laudatorio. Herodoto radicó finalmente en la Magna Grecia. No se sabe con exactitud la fecha de su muerte; pero todo hace suponer que no fue sino hacia 425.

Herodoto es el autor de *Los nueve libros de la Historia*, a los que en la época alejandrina, hacia el siglo I A.N.E., se les dio el nombre de las nueve musas, esto es, Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania y Calíope. Las *Historias* constituyen un conjunto cuyo tema podría definirse como una historia de las guerras médicas, precedida de un relato de sus antecedentes inmediatos y de sus lejanos orígenes. Al parecer, Herodoto escribió inicialmente los tres últimos libros de las *Historias*, en los que hacía referencia a sucesos contemporáneos (la guerra, por ejemplo, que condujo a Jerjes contra los estados griegos a partir del año 450 A.N.E.) y después, como se advierte en los libros restantes, se remonta a los antecedentes, a la preparación de estos acontecimientos y a la búsqueda de las causas profundas que los determinaron. El motor de su curiosidad es quiénes son los bárbaros y quiénes los griegos. Para Herodoto, su obra es averiguación (o inquisición), o sea una obra que no se conforma con recoger "lo que se dice", sino que investiga, averigua. Herodoto comienza así sus *Historias*: "La publicación que Herodoto de Halicarnaso va a presentar de su Historia, se dirige principalmente a que no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres, ni menos a oscurecer las grandes y maravillosas hazañas, así de los griegos como de los bárbaros. Con este objeto refiere una infinidad de sucesos varios e interesantes, y expone con esmero las causas y motivos de las guerras que se hicieron mutuamente los unos a los otros."<sup>87</sup> Adviértase que esta declaración programática corresponde de lleno al espíritu de la filosofía jónica: mostrar las cosas tal cual son y no de modo fabuloso. Se trata de un estudio que quiere ser imparcial, en que el griego y el extranjero sean vistos desapasionadamente. La palabra *historia*, del dialecto jonio, significa en un principio la inquisición que realizaba un juez para establecer la verdad en una disputa. Más tarde se aplicó a la investigación de los fenómenos físicos y en el "Padre de la Historia" conserva ese segundo sentido, aunque aplicado ahora a la averiguación de los acontecimientos de un pueblo. Al parecer, Herodoto refleja la preocupación –característica de las especulaciones naturalistas de los jonios– de que en la naturaleza nada permanece sin transformarse, y la hace extensiva al mundo humano. Concibe el movimiento de la historia como una lucha de contrarios, a la manera de Anaximandro y Heráclito. A semejanza del

primero y su tesis del *ápeiron* (unidad material originaria, de carácter ilimitado, y a partir de la cual se forman, por *disgregación*, los diferentes elementos o cualidades que constituyen el orden cósmico), supone que de una unidad primigenia han salido los dos mundos enemigos, el de los bárbaros (medos) y el de los helenos que, según nuestro historiógrafo, encarnan las tendencias opuestas de la tiranía y de la libertad ateniense.

Herodoto quiere ver, como decíamos, con una actitud comprensiva a los bárbaros. Esa ecuanimidad ha motivado que alguna vez fuera considerado Herodoto como un filopersa. Pero si pudo ser llamado en tal forma por quienes consideraban que no se mostraba suficientemente parcial a la causa helénica, considerado desde un punto de vista rigurosamente objetivo acaso haya que seguir considerándolo como filoateniense. Porque, como dice José Luis Romero, "acaso el matiz que sea necesario buscar en su actitud frente a los griegos sea el que resulta de la que adoptó frente a los distintos grupos nacionales que constituían el mundo helénico cuando empezaron a separarse después de la victoria sobre Persia, para constituir finalmente los frentes que se opondrán en la Guerra del Peloponeso".<sup>88</sup> Para Herodoto, el espíritu griego está fundamentalmente representado por Atenas y Lacedemonia (Esparta); pero más aún por la primera. En este sentido, es posible afirmar que la historiografía de Herodoto no sólo ya no está destinada esencialmente a la nobleza, a diferencia de la poesía épica (Homero) y la poesía lírica (Píndaro), sino que representa los intereses de la democracia esclavista en general y de la democracia ateniense en particular.

La oposición, pues, de dos culturas –la griega y la bárbara– constituye el sustrato de toda explicación que Herodoto proporciona acerca de la guerra que historiza. Los griegos se diferencian de los bárbaros por el distinto grado de desarrollo cultural. Lo que constituye la peculiaridad de los helenos reside en el orden político. Los griegos son *ciudadanos* en sus estados, en tanto que los súbditos del Gran Rey son solamente *vasallos*. Los griegos quieren un régimen basado en la inteligencia. Por eso han preferido la aristocracia (gobierno de los mejores) o la democracia (gobierno del pueblo) como formas estatales basadas en la razón, a la monarquía (gobierno tiránico de uno solo) que caracteriza a los persas.

La lucha entre las dos culturas se inicia por los agravios simbolizados en la serie de raptos más o menos míticos que se traducen en "culpas" (de Io por los fenicios y Elena por el troyano Paris; de Europa y Medea por los griegos) y que, como tales, exigen compensación. Esta última es un orden de justicia inmanente a la historia. La dinámica de la vida de un pueblo (nacimiento, desarrollo, muerte) estriba en el choque del hombre armonioso y el que incurre en la *hybris* (desorden, desarreglo). En la caída de las grandezas, la sencilla fe de Herodoto sabía leer una lección: compartía la creencia ancestral de que los dioses tienen celos de la excesiva prosperidad humana, doctrina que apoyaba con numerosos ejemplos y que le hace decir: "¿No echáis de ver cómo fulmina Dios a los seres descomunales a los que no deja ensoberbecer?" Esta tesis ilumina su interpretación del imperio persa y la moraleja de su historia.

Pese a su propósito de ser objetivo, Herodoto es un hombre dominado por algunos prejuicios religiosos que ponen límites precisos a su posición crítica. Los

elementos sobrenaturales y fabulosos le merecen respeto y en ocasiones cierto temor supersticioso, aunque se adivina también con alguna frecuencia que preferiría relatar y explicar los hechos sin la intervención divina. Por más que creyera que el mundo está lleno de maravillas y no rechazaba lo milagroso, como hombre de su tiempo no tenía una fe religiosa ilimitada. Y es que había absorbido, si no toda, muy buena parte de la cultura jónica y ateniense, entonces la más avanzada.

No era, sin embargo, un historiador crítico tal como hoy lo entendemos, ni conocía un método seguro y riguroso; pero era un hombre honrado, que declaraba lo que creía y también sus dudas. Por eso decía: "Véome aquí obligado a decir lo que siento, pues aunque bien veo que en ello he de ofender o disgustar a muchísima gente, con todo, el amor de la verdad no me da lugar a que la calle y disimule."

Herodoto es el típico historiador político, lo cual influye a Tucídides, Tito Livio, Tácito. Ni lo económico ni lo social atrae especialmente la atención del escritor. Sin embargo, cuando Herodoto comienza a retroceder en el tiempo para hallar los antecedentes y las causas de la vieja rivalidad entre Oriente y Occidente, incluye su primitivo esquema político dentro de una verdadera historia de la cultura. Este punto de vista culturista, y no meramente político, no fue continuado por ninguno de sus seguidores inmediatos. La curiosidad de Herodoto no sólo es historiográfica sino también geográfica y etnográfica. En antropología puede ser considerado un precursor. Estableció los cuatro criterios esenciales siguientes: raza, lengua, costumbres y bases alimenticias, para diferenciar a los pueblos y comprenderlos. Ninguna de las unidades culturales que analiza para entender las guerras médicas deja de concebirlas dinámicamente, como marchando a un desenlace, punto final de su perspectiva histórica, que es el duelo entre los griegos y los bárbaros. Hay que subrayar, sin embargo, que los historiadores griegos, como dice Edmundo O'Gorman, "solamente escribieron historia en el sentido actual de la palabra al tratar de los sucesos contemporáneos, porque sus investigaciones no conocieron más método que el de la interrogación de testigos presenciales, el de recoger por vía oral recuerdos y tradiciones y el de inspección personal. Por eso esta historiografía antigua está entrañablemente vinculada a la geografía".<sup>99</sup> En síntesis, Herodoto representa la culminación del movimiento de transición de la epopeya a la historiografía, iniciada por Hecateo. Se caracteriza por una interpretación política de la historia contemporánea y avanza hacia la conquista de una fundamentación histórico-cultural de los acontecimientos que relata. Pese, finalmente, a su deseo de ser objetivo y sus evidentes cualidades (sinceridad, lucha por ser imparcial, buena información), la imaginación y la credulidad, la aceptación del elemento maravilloso y de la fatalidad, oscurecen con frecuencia su visión de los acontecimientos.

2. *Tucídides* (aproximadamente, 465-396 A.N.E.), el segundo gran representante de la historiografía griega, era un ateniense, de familia acomodada, que contribuyó con su obra al esplendor de la era de Pericles y fue testigo de su decadencia. Habiendo nacido en el seno de una familia que poseía ricas minas en Tracia, no le faltaron recursos para gozar de una esmerada educación. Se dice que al mismo tiempo de contemplar con estrecha adhesión la gestión espectacular de Pericles, fue discípulo de Antifón y de Anaxágoras. Cuando estalló el conflicto entre

Atenas y Esparta, esto es, la guerra peloponesia, Tucídides cumplió con los deberes que le imponía la ciudadanía, y debió hacerlo satisfactoriamente, ya que en el año 424 mereció que se le confiara el mando de una flota que debía prestar su ayuda a la colonia ateniense de Anfípolis, sitiada por el espartano Brasidas. Tucídides falló en su intento, lo cual determinó que Anfípolis cayera en manos de los espartanos, y el jefe de la expedición naval, para purgar su culpa, fue desterrado de Atenas durante 20 años, mismos que pasó en Tracia.

Así como Herodoto es el historiador de las guerras médicas, Tucídides halló su veta histórica en la guerra del Peloponeso. Y su destierro, además, le dio la posibilidad de analizar con rigor y objetividad el curso de la conflagración. De ahí que Tucídides haya escrito: "estando (en Tracia) en relación con ambos bandos, con los peloponesios aún más que con los atenienses, a causa de mi exilio, me hallé de ese modo en condiciones de observar serenamente el curso de los acontecimientos."

Tucídides es, pues, autor de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*. El propósito esencial que persigue nuestro escritor en esta obra, que no logró terminar, es el de ser cabalmente sereno, imparcial, objetivo. Por eso decía: "en cuanto a las cosas que se hicieron durante la guerra, no he querido escribir lo que oí decir a todos, aunque me pareciese verdadero; solamente lo que vi por mis propios ojos, y supe y entendí por medio de personas dignas de fe, que tenían verdadera noticia y conocimiento de ellas." Consultó y copió numerosos e importantes documentos. Su preocupación es, entonces, alcanzar siempre un grado de certeza tal que pueda asegurarle a su obra la perduración sin necesidad de enmendarla esencialmente por nuevas comprobaciones. Introduce, pues, un enfoque riguroso de la historiografía, buscando las relaciones causales en un plano de pura terrenalidad, mediante una segura cronología y una crítica consciente, aunque no siempre inobjetable, de las fuentes, y tratando de llegar, como dijimos, a una exposición imparcial. José Luis Romero, en su obra ya mencionada, escribe: "Esa ecuanimidad tiene su precio. Sin duda carece su obra de ese encanto diverso y vivaz que caracteriza la de Herodoto y aun la de Jenofonte.<sup>90</sup> y a veces fatiga esa severidad que procura hacer desaparecer al hombre tras el historiador" (p.77). Pero detengámonos un poco en este juicio. Se puede conceder, en efecto, que desde el punto de vista literario, Herodoto y Jenofonte sean más amenos que Tucídides; pero bajo el aspecto historiográfico, que es lo que aquí nos interesa, Tucídides ocupa un sitio especial en la cultura griega. Tiene razón Jaeger cuando asienta que "no hay nada comparable antes de él".<sup>91</sup> Ahora bien, lo significativo de Tucídides es precisamente su ecuanimidad o su intento de "hacer desaparecer al hombre tras el historiador". El reparo que le pone el historiógrafo argentino es, más bien, su empeño más glorioso y trascendental. Es, sin lugar a dudas, más sencillo llevar a cabo la *desantropomorfización* propia de la ciencia, cuando se trata de las ciencias naturales, que cuando se la quiere introducir en las ciencias sociales en general y en la historiografía en particular, ya que mientras el objeto de investigación en las ciencias de la naturaleza es algo que difiere ontológicamente del sujeto humano, el objeto de análisis de las ciencias sociales es algo que coincide ontológicamente con el sujeto investigador, y cuando esto sucede, cuando el objeto del estudio que emprenden los hombres son los hombres mismos, sus intereses, anhelos, temores, etc., son más difíciles de acallar.

Inhibir al hombre, a favor del científico, del historiador objetivo, es la gran proeza de Tucídides.

La guerra del Peloponeso, desarrollada a través de varios sucesos que Tucídides sistematizó dentro de un esquema unitario, fue un duelo violento entre la Liga marítima ateniense, que había aprovechado el beneficio y la gloria de la guerra contra los medos, y la Liga del Peloponeso, celosa del vasto imperio que Atenas había organizado en el mar. Esparta, predominante en el Peloponeso, era un poderoso estado continental apegado a los ideales aristocráticos. Atenas, en cambio, había subvertido los viejos ideales aristocráticos a favor de una serie de fórmulas en las que se configuraba un espíritu democrático (esclavista). Llegados a cierto punto de su desarrollo, el choque no pudo ser evitado y en el año 431 A.N.E. se desencadenó la guerra. Al tener lugar la paz de Nicias (421), que Tucídides consideró después como el término de la primera etapa de la guerra peloponesia, el historiador ateniense comenzó a escribir su relato extendiéndose hasta lo que, en la conformación actual de la obra, constituye el cap. 25 del libro V. Y cuando se reanudó la guerra seis años después, esto es, en 415, con la expedición ateniense (promovida por Alcibíades) contra Sicilia, continuó la relación de los hechos hasta 411. La obra tiene dos partes: la primera se inicia con un examen del significado de la guerra Peloponesia y una exposición del pasado de Grecia, seguida del relato de las operaciones militares y sus consecuencias, explicadas frecuentemente por medio de discursos que pone el historiador en boca de diferentes protagonistas de la política de entonces. La segunda parte, en su comienzo, está señalada por un segundo proemio que se encuentra en el cap. 26 del Libro V. De los 8 libros que forman la *Historia de la Guerra del Peloponeso*, el V y el VIII no están acabados.

Dice Jaeger que "Tucídides es el creador de la historia política."<sup>92</sup> Tucídides, en efecto, se hallaba profundamente enraizado en una Atenas –la Atenas de Pericles– en que el pan nuestro de cada día era la política. A diferencia de la concepción que poseían los poetas épicos, la guerra y la política no constituyen para nuestro historiador episodios en que compiten dos héroes (Aquiles y Héctor, por ejemplo) en una querrela personal o en que chocan dos estados por motivos fortuitos. Los que compiten hoy en la guerra son dos Estados, esto es, las más elevadas manifestaciones de convivencia social, porque el Estado es, para Tucídides, la forma suprema de la cultura. La oposición entre dos Estados es la oposición política de dos formas de vida y de cultura que, como dice Romero, "buscan superarse recíprocamente, porque el que deja de aspirar a la hegemonía se condena fatalmente a la sujeción".<sup>93</sup> Si aparentemente no entran en el sistema explicativo de Tucídides los factores económicos es porque están implícitos en su concepción del poder, que él interpreta en íntima relación con la riqueza y el desarrollo tecnológico.

En conexión con el carácter político de la historiografía de Tucídides está el espíritu pragmático con el cual la llevó a cabo. Nuestro historiador –él mismo lo dice– no escribe para entretener, sino que se propone ante todo ser útil, ya que conocer el pasado es provechoso para el presente y el futuro. La posibilidad de ser útil proviene de la certeza que posee Tucídides de que hay una ley interna del desarrollo histórico. Esta ley interna no es otra que aquella que se deriva de la naturaleza humana. Tucídides ve, en efecto, en la guerra del Peloponeso un drama

político cuyos secretos móviles residen en una constante de la naturaleza humana y cuya intelección puede ayudar a prever otros fenómenos semejantes. Tucídides expresa reiteradamente la idea de que el destino de hombres y pueblos se repite porque en todo ello hay un elemento que no varía: la naturaleza humana. Pese a las limitaciones implícitas en este punto de vista –limitaciones metafísicas porque consideran la naturaleza humana como algo ahistórico–, salta a la vista el hecho, en verdad significativo, de que la historiografía de Tucídides, en lugar de entregarse al acaecer individual y contingente, aspira al conocimiento de leyes universales y permanentes.

El hombre es para Tucídides, como para los sofistas –no en vano fue contemporáneo de ellos y discípulo de Antifón–, un ser egoísta que tiende a afirmar su preeminencia. Romero dice, por eso mismo, que "esa naturaleza del hombre se trasunta en los conjuntos sociales y los impregna de la misma voluntad de dominio hasta tornar imposible una coexistencia sin ajuste de las relaciones de poder".<sup>94</sup> Tucídides, apunta Jaeger, "distingue entre las razones de la disputa que encendieron la lucha y la 'verdadera causa' de la guerra y llega a la conclusión de que ésta se halla en el inaudito crecimiento del poderío de Atenas que constituía una amenaza para Esparta".<sup>95</sup> Tucídides, en consecuencia, hace radicar el impulso de dominio en la naturaleza humana de tal modo que el conflicto de contrarios, el verdadero protagonista de la historia, resulta inevitable. Por eso Tucídides hace ver que no sólo los sistemas ateniense y espartano representaban opuestos ideales, sino que reflejaban la antipatía tradicional entre las ramas jonia y doria de la familia griega.

Tucídides cree hallar, entonces, en la voluntad de dominio la ley última, invariable, que explica el devenir histórico. Ciertamente que un Estado puede escoger internamente un régimen democrático y racional en el que se limen, hasta cierto punto, las asperezas y contradicciones; pero una cosa es la política interior y otra la política exterior de ese Estado. Los atenienses, por ejemplo, apelan hacia adentro al derecho y hacia afuera, a la fuerza. De aquí obtiene Tucídides el principio de que si dos Estados poseen un poder equivalente, ello conduce a la guerra, y si uno de ellos es superior al otro, ello lleva al dominio. Como puede verse, la tesis del sofista Calicles del derecho del más fuerte tiene un cierto eco en la concepción teórica de Tucídides.

Como intérprete político de la historiografía que es, Tucídides pone el acento en el análisis de la ciudad-estado griega. El Estado es, para él, una expresión de la solidaridad de un grupo humano en la que se resume "una concepción de la vida, un conjunto de hábitos, de costumbres, de normas morales y legales, de tradiciones y, en fin, un programa de vida".<sup>96</sup> Las preferencias de Tucídides respecto a la forma de organización político-social de la *polis* parecen consistir en una mezcla de la democracia y la monarquía. Piensa que si bien todos deben ser iguales ante la ley –como en el caso de Atenas–<sup>97</sup> debe estar al frente de la cosa pública un dirigente sabio, sereno, perspicaz. La "aristocracia de la destreza" (Jaeger) debería estar al frente del Estado.

Tucídides toma en cuenta, además del Estado, dos factores que aprecia con bastante justeza: las personalidades directrices y las ideas. Nuestro historiador ve, por ejemplo, en Temístocles y Pericles ilustraciones del político de gran vuelo, a

diferencia de Cleón o Alcibíades. Romero apunta que "junto al político previsor, inteligente y desinteresado, está el político mezquino y superficial que juega lo que constituye el caudal de la comunidad con la irresponsabilidad del tahir. La aparición de uno u otro, su accidental intervención en una circunstancia decisiva, no es previsible ni responde a regla alguna sino que es hija del azar".<sup>98</sup>

Las ideas también juegan un papel importante en la historia, cuando se transforman en fuerzas, poder material y político.

Tucídides excluye sistemáticamente todo elemento místico y fabuloso; trata de desentrañar las relaciones históricas en un plano puramente realista y terreno, mediante una cronología rigurosa y una crítica, por primitiva que sea, de las fuentes que emplea. En este sentido podría hablarse de una tendencia materialista de Tucídides contrapuesta a la tendencia todavía religiosa e idealista de Herodoto. Así como Lenin habla, en lo que a la filosofía griega se refiere, de una "línea Demócrito" (materialista) contrapuesta a una "línea Platón" (idealista), podríamos hablar, entonces, de una "línea Tucídides" de la historiografía contrapuesta a la "línea Herodoto". Pero de la misma manera que Demócrito, pese a su materialismo, desarrolla su filosofía, en lo que al problema del movimiento se refiere, en una dirección metafísica (y considera, por ejemplo, que el "átomo" es eterno), Tucídides también cae en la concepción metafísica al estimar que no es la historia la que "determina" la naturaleza humana sino esta última la que "determina" el curso esencial del proceso. Y así como Platón es sin duda *más dialéctico*, a pesar de su idealismo, que Demócrito, es posible que Herodoto sea también, a pesar de su misticismo, menos metafísico que Tucídides. Y es que, al poner Tucídides en el centro de su teoría historiográfica una invariable naturaleza humana, se halla influido por la concepción eleática, profundamente metafísica, para la cual sólo es materia de verdadero conocimiento lo que no cambia.

Tucídides es, como Herodoto, no sólo un historiador sino un teórico de la historiografía. Jaeger dice, por eso, que "al principio se ocupó, principalmente, de los simples hechos. Más tarde se desarrolló como pensador político y abrazó con creciente osadía la totalidad en sus íntimas conexiones y su necesidad".<sup>99</sup> Si algunas veces lo hallamos orientado hacia el campo de la historia empírica, otras lo encontramos inclinado a la llamada "filosofía de la historia", que no es otra cosa que lo que hemos designado teoría historiográfica o simplemente teoría de la historia. Los frutos de esta última actividad son en Tucídides verdaderamente significativos y elocuentes y se hallan expuestos en todo lo precedente. No en vano la influencia de Tucídides se deja sentir no sólo en sus seguidores más o menos inmediatos –desde Polibio hasta Tito Livio y Tácito pasando por Salustio– sino hasta nuestros propios días.

3. *San Agustín* (nació en Thagasta, Numidia, en 354 D.C., y murió en 430). El tercer gran representante de la historiografía que vamos a examinar ya no pertenece al paganismo greco-latino sino al mundo cristiano. San Agustín no sólo pone en relación con la idea de Dios su filosofía y su ética, sino también su concepción historiográfica, expuesta en su obra *La ciudad de Dios*. Los problemas políticos e históricos hubieron de imponerse a la atención del Obispo de Hipona, a causa de

grandes transformaciones que le tocó vivir: en especial el saqueo de Roma por las tropas de Alarico, rey de los godos, en el año 410. Fue entonces cuando maduró en San Agustín la necesidad de escribir su *Civitas Dei*, el libro de "filosofía de la historia" más importante del cristianismo. En sus *Retractaciones*, escribe San Agustín, a propósito de esto: "En el entretanto fue destruida Roma por la invasión e ímpetu arrollador de los godos, acaudillados por Alarico. Fue aquel un gran desastre. Los adoradores de muchos falsos dioses, a quienes llamamos paganos de ordinario, empeñados en hacer responsable de dicho desastre a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar del Dios verdadero con una acritud y un amargor desusado hasta entonces. Por lo que yo, ardiendo en celo por la causa de Dios, decidí escribir estos libros de la *Ciudad de Dios* contra sus blasfemias y errores. La obra me tuvo ocupado varios años, porque se me interponían otros mil asuntos que no podía diferir y cuya solución me preocupaba primordialmente".<sup>100</sup> Con dos personajes ideales –la *Civitas Dei* y la *Civitas terrena*– construye San Agustín su teología de la historia. La *Ciudad de Dios* contiene una vista panorámica sobre la historia del universo desde la creación de los ángeles hasta los últimos días del mundo, pasando por la historia de la humanidad a partir de Adán y Eva. Francisco Montes de Oca escribe con razón: "La *Ciudad de Dios* es un gigantesco drama teándrico en 22 libros, síntesis de la historia universal y divina, sin duda la obra más extraordinaria que haya podido suscitar el largo conflicto que, desde el siglo I al siglo IV, colocó frente a frente al mundo antiguo agonizante con el cristianismo naciente".<sup>101</sup> Si la historiografía grecorromana –desde Herodoto y Tucídides hasta Tito Livio y Tácito– se mueve dentro de un sistema de producción esclavista, la concepción historiográfica de Agustín florece en una etapa de transición, en que frente al modo de producción esclavista en decadencia, aparece un nuevo modo de producción: el feudal. Nuestro historiador se halla ubicado, en efecto, en el arranque del sistema feudal y en los albores de la alta Edad Media.

La *Ciudad de Dios* está integrada, como se dijo, por 22 libros: en los 10 primeros se refutan las opiniones hostiles al cristianismo y en los 12 segundos se exponen las ideas cristianas. Montes de Oca dice: "La *Ciudad de Dios*, pues, divídese en dos partes: la una negativa, de carácter polémico contra los paganos (libros I-X), subdividida, a su vez, en dos secciones: los dioses no aseguran a sus adoradores los bienes materiales (I-V); menos todavía les aseguran la prosperidad espiritual (VI-X); –la otra positiva, que suministra la explicación cristiana de la historia (libros XI-XXII), dividida asimismo en tres secciones: origen de la Ciudad de Dios, de la creación del mundo al pecado original (XI-XIV); historia de las dos ciudades que progresan la una con la otra y, por así decirlo, la una en la otra (XV-XVIII); los fines últimos de las dos ciudades (XIX-XXII)".<sup>102</sup> La concepción historiográfica de San Agustín puede ser calificada de providencialista, ya que el origen de todo no reside, para él, en el *azar* epicúreo o en el *hado* estoico, sino en la divina providencia. La *Civitas Dei* nace con la creación de los ángeles y la *Civitas terrena* con la rebelión de los ángeles soberbios encabezados por Luzbel. La historia de las dos ciudades entre los hombres tiene, pues, como preámbulo la de este conflicto ultraterreno. La *Ciudad de Dios*, en pugna contra la terrena, anda peregrinando por el mundo: son los hombres buenos, lo mismo en la iglesia, el

Estado o la sociedad. En la *Civitas terrena* tienen parte tres cuestiones: el mal, la muerte y el pecado original. Mientras la *Ciudad de Dios* tiene como fundamento el amor a la divinidad, la *terrena* posee como base el amor a sí misma. El ciudadano de la *Civitas Dei* es poseedor de un amor trascendente, el *ciudadano* de la *Civitas terrena* es dueño de un amor inmanente. La *Ciudad de Dios* viene de Abel, la *terrena* de Caín. El resultado final de las dos ciudades es la felicidad eterna para la una y la infelicidad eterna para la otra. Para esta obra de San Agustín, cuya redacción se llevó a cabo entre 412 y 426, todo progreso de la humanidad se realiza en el sentido de un aumento o predominio de la ciudad celeste a expensas de la terrena.

La historiografía agustiniana, y cristiana en general, echó por la borda dos nociones capitales de la historiografía grecolatina: I) la idea optimista de la naturaleza humana; y II) la idea sustancialista de entidades eternas subyacentes al proceso histórico. Según la doctrina cristiana es inevitable que los humanos actúen sin saber qué resultados se derivarán de su acción: tal es el efecto del pecado original que San Agustín pone tan de relieve. La acción humana, en efecto, está mayormente movida por el deseo y los intereses que por el intelecto. El *pecado*, al que conduce el deseo, no es algo que cometamos deliberadamente sino más bien un *pecado* inherente y original en nuestra naturaleza. Frente a estos colores lúgubres con que se pinta la acción se podría hablar, para contrarrestarlos, de acciones venturosas. Pero los logros del hombre no se deben, para la historiografía agustiniana, a sus propias fuerzas de voluntad e inteligencia, sino a algo que está más allá del hombre y que lo lleva a desear fines que merezcan ser perseguidos. La sabiduría expresada en los actos humanos es la sabiduría de Dios, a cuya gracia se debe que los deseos humanos se encaminen hacia nobles fines. Haciendo lo que desean, los hombres ejecutan, de cuando en cuando, los designios divinos. La concepción agustiniana de la gracia, implícita en lo anterior, es el correlativo del pecado original. Por otro lado, la idea sustancialista de entidades eternas propias de la historiografía anterior, fue puesta en crisis por la doctrina cristiana de la creación, según la cual nada es eterno salvo Dios. La introducción de las ideas cristianas (y agustinianas) en la historiografía tuvo un efecto triple: a) rebelión contra el humanismo greco-latino, b) rebelión contra el sustancialismo historiográfico precedente y c) rebelión contra el particularismo greco-latino.<sup>103</sup>

En lo que se refiere a a) se precisa subrayar que para el cristianismo el proceso histórico no es la realización de los propósitos humanos sino divinos. Collingwood dice: "En un sentido, pues, el hombre es el agente de toda la historia, porque todo cuanto pasa en la historia pasa por voluntad suya; pero en otro sentido Dios es el único agente histórico".<sup>104</sup>

En lo que alude a b) es importante aclarar que el proceso histórico no es concebido por el cristianismo como deslizándose sobre la superficie de las cosas y afectando tan sólo a los accidentes, sino que es un movimiento que altera y arrasa la pretendida eternidad de las "sustancias".

Y, finalmente, en lo que toca a c) es necesario mostrar que el cristianismo es una concepción universalista. Para él, no hay pueblo elegido. Exige, pues, una historia mundial.

Sobre la base de estas tres *rebeliones*, Collingwood evalúa las aportaciones de la historiografía cristiana en los siguientes términos: en relación a la rebelión contra el humanismo greco-latino, nos dice que "gracias a esta nueva actitud respecto a la acción humana, la historia resultó enormemente beneficiada, porque la admisión de que cuanto acontece en la historia no necesita acontecer porque alguien lo haya querido deliberadamente, es una condición previa indispensable para la comprensión de cualquier proceso histórico".<sup>105</sup> En relación a la rebelión contra el sustancialismo greco-latino nos afirma Collingwood: "También aquí el beneficio que saca la historia es inmenso, porque la admisión de que el proceso histórico crea sus propios vehículos, de tal suerte que las entidades como Roma o Inglaterra no son presupuestos, sino productos de ese proceso, es el primer paso hacia la comprensión de las características peculiares de la historia".<sup>106</sup> En relación, finalmente, a la rebelión contra el particularismo greco-latino, el mismo autor nos hace ver que "la comunicación de las ideas cristianas trajo la superación, no sólo del humanismo y del sustancialismo de la historiografía grecorromana, sino también de su particularismo".<sup>107</sup> Como consecuencia de lo anterior, se puede advertir que la historiografía cristiana en general y agustiniana en particular tendrá que ser universal, providencial, apocalíptica y comprenderá el decurso histórico en épocas o periodos. En Grecia y Roma llega a plantearse una historiografía ecuménica (universal), pero esta historiografía no es universalista en el mismo sentido que la agustiniana, porque tiene, en realidad, un centro de gravedad particularista: Grecia o Roma constituyen el centro en cuyo torno gira la historia. La historiografía cristiana supone una modificación esencial, en cuanto a que la idea misma de tal centro de gravedad desaparece. Por otro lado, esta historiografía adscribirá los acaecimientos, no a la sabiduría humana, sino a las operaciones de la *Providencia* que preordena su trayecto.<sup>108</sup> "La historia providencial –dice Collingwood– trata ciertamente a la historia como un drama escrito por Dios; pero un drama en que ningún personaje es el favorito del autor,"<sup>109</sup> La historiografía cristiana dividirá a la historia en dos partes: antes de Cristo y después de Cristo".<sup>110</sup> A una historia así, dividida en un periodo de tinieblas y un periodo de luz, se le puede llamar historia apocalíptica. Habiendo dividido al proceso histórico en dos grandes eras, se tendrá que subdividirlo en épocas o periodos, separados por algún acontecimiento elocuente (llamado por algunos "elemento creador de época"). Esta historiografía es defendida no sólo por el Obispo de Hipona, sino también por Eusebio de Cesárea, San Jerónimo, San Ambrosio y, en general, por toda la patrística de los siglos IV y V D. C. Con la historiografía cristiana, dice Collingwood, "se convirtió en lugar común el concepto de la historia como esencialmente historia universal, donde las luchas tales como las sostenidas entre Grecia y Persia, entre Roma y Cartago, son vistas imparcialmente por el interés que ofrecen sus desenlaces desde el punto de vista de la posteridad y no por el éxito de uno de los combatientes".<sup>111</sup>

Mientras en Herodoto y Tucídides hay una cierta confusión entre historiografía y teoría historiográfica, en el sentido de que al mismo tiempo que historizaban las Guerras médicas o la Guerra Peloponesia reflexionaban sobre el contenido de la historia y la labor del historiador, en San Agustín se deslindan ambas disciplinas, de tal modo que la *Ciudad de Dios* no es preferentemente una obra historiográfica, sino,

de la manera más clara, un libro de reflexión historiográfica o, simplemente, de "teoría de la historia". En este sentido creemos que se debe interpretar la caracterización común de San Agustín como el "primer filósofo de la historia". Casi nos atreveríamos a afirmar que la historia, como el conjunto de acontecimientos de un pueblo, y la historiografía, como la relación más o menos rigurosa y sistemática de tales hechos, juegan en él el papel de "soportes", ejemplos o ilustraciones de una reflexión más honda: acerca del sentido de la historia y del papel, por ende, del historiador.

Pero si San Agustín es el iniciador de la teoría historiográfica, es también el más connotado intérprete idealista de la historia en la Antigüedad. Está, por eso mismo, pese a sus diferencias, más cerca de la "línea Herodoto" que de la "línea Tucídides". Su idealismo es, no obstante, un idealismo menos ingenuo que el de Herodoto, en el mismo sentido y por las mismas razones por las que el monoteísmo cristiano supera al politeísmo griego y las concepciones primitivas y míticas de las que no se puede desprender Herodoto. Ciertamente que San Agustín, como lo pone de relieve Collingwood, trae consigo una serie de tesis que modernizan la historiografía en el sentido de destacar el universalismo, la historicidad de todas las entidades e instituciones y el resultado no previsto de la acción humana. Ciertamente que estos ingredientes de su concepción "dialectizan" hasta cierto punto la concepción historiográfica del Obispo de Hipona, de tal modo que, al igual que Herodoto, vincula a su interpretación idealista de la historia una cierta concepción dialéctica, todavía primitiva y limitada, pero con menos rigidez que otros historiadores que lo preceden, Tucídides incluido. Comentemos, por ejemplo, la tesis, que se desprende de su teoría historiográfica, de que, como dice Collingwood, "cuanto acontece en la historia no necesita acontecer porque alguien lo haya querido deliberadamente".<sup>112</sup> Esta tesis es, en el fondo, franca y decididamente idealista, porque implica la consideración, providencialista, de que, por un lado, Dios es el verdadero secreto último del curso que toma la historia y por otro, de que los hombres están imposibilitados, *por razones constitutivas e inherentes a su propia naturaleza*, a realizar los propósitos que determinan su actuación. Esto último nos hace ver que, con la tesis del pecado original y de la naturaleza humana, también hay una fuerte dosis de concepción metafísica en Agustín. Sin embargo, la afirmación de que lo que sucede en la historia no necesita suceder porque alguien lo haya buscado deliberadamente, no deja de ser importante y de fecundas consecuencias, ya que conducirá a los historiadores posteriores a desdeñar, por una parte, la interpretación psicologizante de la historia –y, ampliando más esto, la interpretación espiritualista (voluntarista) de ella– y a buscar, por otra parte, la manera más adecuada, más científica, de comprender esa *necesidad* que se objetiva en acontecimientos históricos que, aunque sean producto de "propósitos" de clases, estratos o individuos, al chocar unos con otros, al neutralizarse mutuamente, dan a luz algo no deseado por nadie. Este "anonimato" de los acontecimientos históricos es una de las tesis que, por ejemplo, retomará Marx y que le servirán para establecer las bases del materialismo histórico.

4. *Nicolás Maquiavelo*. Si San Agustín es el típico pensador de los albores de la Edad Media, el florentino Nicolás Maquiavelo (1469-1527) es el estadista y el doctrinario político característico de los albores de la Edad Moderna. En medio de su agitada vida, durante catorce años ocupó el cargo de secretario del Consejo de los Diez, órgano de gobierno de la República de Florencia. Por medio de un golpe, los Medici, en alianza con el Papa Julio II, retornan al poder y persiguen a Maquiavelo. Privado de su cargo público, el escritor italiano aplicó la actividad de su espíritu a la elaboración de escritos literarios y políticos, porque sus anteriores ocupaciones apenas le habían dejado tiempo para escribir algunas obras poéticas<sup>113</sup> y dramáticas como *La Mandrágora* que, con justicia, es apreciada como una de las obras más perfectas del arte dramático renacentista. Muerto Lorenzo de Medici, Maquiavelo fue mejor acogido por los gobernantes de Florencia. El cardenal Julio, que quedó al frente de la República, le encargó escribir la historia de su patria, señalándole una pensión para llevar a cabo este trabajo. Resultado de ello fue la *Historia de Florencia*, una de las obras historiográficas importantes de nuestro autor. Luis Navarro escribe al respecto: "Maquiavelo divide su historia de Florencia en ocho libros. El primero, escrito en un estilo que por la rapidez, claridad y precisión sólo puede compararse al de Tucídides, es un cuadro admirable de los acontecimientos que quebrantaron y destruyeron el imperio romano, fundando sobre sus ruinas nuevas naciones, y de los trastornos que sufrió Italia hasta llegar a la situación en que se encontraba en tiempos del autor... El libro segundo recuerda la fundación de Florencia, su rápido crecimiento por las colonias romanas que allí se establecieron y la importancia de las colonias en la Antigüedad. Termina este libro con la humillación del partido de los nobles. En el tercero, antes de poner de manifiesto las consecuencias de este suceso, refiere el historiador los males que resultan en todas las repúblicas del choque de los partidos aristocrático y popular, comparando los efectos de esa lucha en la antigua Roma y en Florencia. El cuarto libro comienza con graves consideraciones sobre la suerte de las repúblicas que, teniendo un vicio de constitución, pasan frecuentemente de la libertad a la licencia. Al principio del quinto libro hace observar los cambios que todos los estados sufren, y las alternativas continuas del bien al mal. La historia, propiamente dicha, de la república florentina (tema de los tres últimos libros, EGR) la empieza Maquiavelo en el año de 1205, y llega a 1494."<sup>114</sup>

Se le ha censurado a Maquiavelo, en lo que se refiere a su labor historiográfica, la frialdad, la indiferencia aparente con que narra los acontecimientos, sin calificarlos moralmente y fijándose sólo en las consecuencias. Pero esto no era otra cosa que su deseo de ser imparcial, deseo de objetividad que, lejos de merecer una crítica negativa, es motivo, por lo contrario, de un elogio resuelto, en tanto que, como se ha dicho en páginas anteriores, es condición esencial de la historiografía científica o, al menos, rigurosa que ella se despoje, si no del partidismo insoslayable, sí de los prejuicios morales, religiosos, etc., que perturban de modo ostensible la aprehensión de la *cosa histórica* tal cual es en sí misma. Había otra razón, además de la anterior, por la cual Maquiavelo optó por la más resuelta imparcialidad en su obra. En efecto, el florentino, al escribir esta *Historia*, luchaba contra una dificultad enorme: era enemigo de los Medici, y la escribía por orden y a costa de un Medici, "no podía,

pues, inclinarse en sus juicios y apreciaciones, ni en favor ni en contra de los Medici, y prefirió, haciendo exacta narración de los sucesos, dejar al lector el cuidado de estimar la moralidad de las acciones".<sup>115</sup>

Maquiavelo escribió también *El arte de la guerra*, en que trata de la organización de los ejércitos y pone de relieve la ventaja de la infantería. El escritor florentino comprendió, antes que ningún otro, lo falso que era entonces el sistema militar de los italianos que hacía a Italia fácil presa de los extranjeros. En relación con esto, fue de la opinión que se debía abolir el empleo de tropas mercenarias y organizar, en cambio, un ejército nacional.

Todo el sistema político de Maquiavelo, y las nociones historiográficas que se pueden deducir de él, está expuesto en sus tres obras: *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, *El príncipe* y *El arte de la guerra*. La primera de estas producciones, publicada en 1531, trata de la organización de los estados, basada en la libertad, en la igualdad de todos ante la ley y en la participación de todas las clases sociales en el gobierno. En los *Discursos* distingue dos formas fundamentales de estado: la monarquía (principado) y la república, y confiere decididamente su preferencia a la segunda. Considera que la mejor forma de gobierno –no la única, ni la mejor para todos los casos– es aquella en la que participan simultáneamente en el ejercicio del poder, según afirma, los representantes del pueblo, los de la nobleza y un jefe de estado electo (no dinástico). Estima que una república organizada de este modo combina de la mejor manera los principios democrático, aristocrático y monárquico. Cuando se necesita en la república rapidez en las decisiones, frente a la inmovilidad del pueblo, hay que poner el acento, asevera Maquiavelo, en los actos unipersonales del príncipe electo. "En las repúblicas, dice, no hay por qué temer los abusos de los gobernantes, por cuanto estos son elegibles, ni tampoco son peligrosas las ambiciones de la nobleza, ya que ésta se halla bajo el poder del pueblo". Maquiavelo, claro está, no se refiere a un poder efectivamente popular, y en sus razonamientos no parte de los intereses de éste, sino de los del patriciado de la ciudad... Más de una vez, en sus *Discursos*, se alza en defensa del pueblo... Sin embargo, él mismo teme la actividad de las masas... Por eso escribe: "No hay cosa más terrible que una masa agitada sin jefe..."<sup>116</sup>

*El Príncipe*, la obra más conocida y comentada del político florentino, enseña cómo debe formarse una monarquía nueva y absoluta para lograr con ella la unidad e independencia de la patria. Si en sus *Discursos* se manifiesta partidario convencido de la forma republicana de gobierno, en *El Príncipe* exalta la necesidad de un príncipe enérgico. En realidad, aquí veía a la monarquía absoluta como un medio y la república como un fin. No en todas partes, asienta, es posible la república. Para los pueblos "corrompidos", o ahí donde existe una nobleza numerosa y fuerte, la forma de gobierno más conveniente es la monárquica. El poder centralizado y absoluto de un monarca, de un *príncipe*, es el más conveniente para organizar a un pueblo desorganizado, mantener a raya a la nobleza parasitaria y lograr la unidad nacional. Maquiavelo considera, entonces, que la creación de un nuevo estado es más fácil para un monarca que para un gobierno republicano. El príncipe que describe Maquiavelo es en realidad un príncipe italiano; pero al mismo tiempo resulta un tipo genérico de los grandes soberanos del Renacimiento y encarna la

transformación revolucionaria de la Italia medieval en el estado moderno. Hay quien piensa, incluso, que el significado del *príncipe* desborda al dirigente individual creador de un nuevo orden social, para comprender al dirigente colectivo que lucha por crear una nueva sociedad. Tal es el caso del gran marxista italiano Antonio Gramsci, quien opina que el partido obrero debe ser considerado como el príncipe moderno.<sup>117</sup> Gramsci parte de la idea de que el carácter de *El Príncipe* "reside en el hecho de que un príncipe tal no existía en la realidad histórica, no se presentaba al pueblo italiano con caracteres de inmediatez objetiva, sino que era una pura abstracción".<sup>118</sup> Dado el nivel de generalidad en que se mueve, al parecer de Gramsci, la tesis del "condottiero ideal" de Maquiavelo, y dado que en *El Príncipe* desbrozó el camino para la constitución de la ciencia política, el partido leninista puede ser considerado, según él, como el príncipe moderno. Gramsci expone con toda claridad esto cuando asienta: "El moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto; sólo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva... Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales."<sup>119</sup>

Ningún hombre de su época vio con tanta claridad como Maquiavelo el rumbo que estaba tomando en Europa la evolución política. Nadie comprendió mejor que él la caducidad de las instituciones feudales y nadie aceptó con mayor facilidad el papel que la fuerza estaba desempeñando en el proceso. Su concepción política burguesa se basaba no en los dogmas religiosos, sino en la observación de los hechos, en los intentos de emplear los datos de la historia y el conocimiento de la psicología en la ciencia liberada de la teología. En Maquiavelo se hallan débiles tentativas de descubrir las leyes que rigen los fenómenos sociales. Habla, por ejemplo, de la influencia que ejerce el clima en las costumbres. Habla, asimismo, de la tendencia a repetirse los fenómenos históricos, y llega a la conclusión de que de un cuidadoso estudio del pasado (por ejemplo de la Roma Imperial) se puede deducir lo que ha de acontecer en el porvenir. A pesar de su espíritu progresista, acaso –como dice George H. Sabine– "no hubo quien sintiese una nostalgia más aguda de una vida social más sana, tal como la que representaba a su juicio la antigua Roma".<sup>120</sup> Como dice Gramsci: "Más que por el modelo ejemplar de las grandes monarquías absolutas de Francia y de España, Maquiavelo fue impulsado a su concepción política de la *necesidad* de un Estado unitario italiano por el recuerdo del pasado de Roma".<sup>121</sup> No obstante, este propósito de restaurar la antigua potencialidad romana no era, como en general ocurría con el ideario renacentista, sino una frase. Gramsci lo hace ver de la siguiente manera: en *El Príncipe* "el aspecto de restauración sólo era un elemento retórico, ligado al concepto literario de la Italia descendiente de Roma y que debía restaurar el orden y la potencia de Roma".<sup>122</sup> Incluso cuando Maquiavelo expresó sus ideas acerca de la historiografía en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, y en que aparentemente volvía los ojos hacia un historiador paradigmático de la Antigüedad, en modo alguno se limitó a reproducir lo que Tito Livio pensaba de la historia. Maquiavelo se hallaba más cerca, a no dudarlo, de un historiador como su contemporáneo Francisco

Guicciardini, autor de la *Historia de Italia*, que de historiógrafos como Salustio, Polibio o Tito Livio. Hay, sin embargo, diferencias importantes entre Maquiavelo y Guicciardini. Luis Navarro escribe al respecto: "Maquiavelo es un observador menos paciente, menos preciso, menos seguro que Guicciardini, pero tiene el don singularísimo de fijarse inmediatamente en el hecho capital entre multitud de los que a su vista aparecen... Además indaga las probabilidades del porvenir, cosa que nunca hacía Guicciardini, por considerarlo ocioso".<sup>123</sup> En realidad, Maquiavelo sostiene un concepto pragmático de la historiografía. Frecuentemente emplea esta última para apoyar una conclusión a la que había llegado de antemano, sin referencia alguna a la historia. En cierto sentido es francamente ahistórico. Afirmaba, por ejemplo, remozando el prejuicio metafísico de Tucídides, que la naturaleza humana es siempre y en todas partes la misma. Detrás de casi todo lo afirmado por Maquiavelo estaba el supuesto de que la esencia del hombre es el egoísmo. Maquiavelo es, por eso mismo, un antecedente de Hobbes. El florentino hace observar muy burguesamente que los hombres son malos por naturaleza y que el gobernante prudente debe basar su política en ese supuesto. El gobierno se funda en la debilidad del individuo, que es incapaz de protegerse contra la agresión de otros individuos, a menos que tenga el apoyo del poder del Estado. Para concluir podemos asentar que aunque Maquiavelo no se preocupa por sistematizar una teoría científica de la historiografía, tiene una serie de apreciaciones importantes al respecto que lo sitúan como una figura relevante de la historiografía burguesa del Renacimiento.

5. *Giambattista Vico*. Una de las personalidades historiográficas más interesantes después de Maquiavelo y Guicciardini es la de Giambattista Vico (1668-1744), quien representa una clara reacción contra el mecanicismo racionalista de Descartes tanto desde el punto de vista filosófico cuanto bajo el aspecto de la teoría historiográfica y el hacer mismo del historiador. Durante mucho tiempo el escritor napolitano permaneció solitario e incomprometido. En realidad, en varios aspectos, Vico se adelantó demasiado a su tiempo para que su concepción pudiera repercutir de modo ostensible en sus sucesores inmediatos. Su extraordinario mérito –pese a sus limitaciones– no fue reconocido sino cuando, varias generaciones después, el pensamiento alemán fue fecundado por una serie de estudios históricos e historiográficos a fines del siglo XVIII. Herder ya menciona sus escritos, y podemos afirmar que sus aportaciones empiezan a justipreciarse definitivamente a partir del siglo XIX.

Vico, como Maquiavelo, estaba a favor de la unidad italiana y contra las invasiones extranjeras. De ahí que su *Sabiduría primitiva de los italianos* (1710) contenga cierto aliento popular y nacionalista. Más importantes son, sin embargo, sus escritos *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo* y, sobre todo, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* (1744).

La importancia del escrito *Crítica del ideal de la formación humana en nuestro tiempo*, escribe Ernesto Grassi, "estriba en buena parte en que el autor, escasos 50 años después de la publicación del diálogo cartesiano sobre el método, ya había tomado conciencia de todas las consecuencias funestas de aquella manera de

filosofar".<sup>124</sup> Como se sabe, el propósito fundamental de la filosofía cartesiana, muy dentro de los marcos del racionalismo mecanicista, es el de obtener un nuevo concepto de la objetividad y, con esto, un sólido fundamento para todas las ciencias. Todo elemento subjetivo, fundado sólo en la tradición, la historia, la costumbre, debe, por arbitrario, ser excluido. Vico fue uno de los primeros pensadores, si no el primero, que se opuso a esta noción de lo objetivo y comprobó que era unilateral. El pensador napolitano establece un concepto de lo objetivo más amplio, una idea que logra comprender las distintas modalidades por medio de las cuales debía realizarse la formación humanista de los hombres. Vico encuentra un camino para tornar a las disciplinas humanistas y, de este modo, logra incluir nuevamente la filosofía, la poesía, la retórica, la jurisprudencia y, lo que especialmente nos debe interesar aquí, la investigación historiográfica en el ámbito de los estudios para la formación pedagógica del estudiante. Vico ve en la noción de lo verdadero sólo una característica de lo objetivo –de lo objetivo que debe ser subjetivizado por el educando–, al lado de la cual se encuentran otros aspectos con iguales o semejantes derechos. De aquí se deduce que Descartes y Vico se propusieron el mismo fin: esclarecer el contenido de lo objetivo. Este, sin embargo, es visto por ambos de diferente modo: por Descartes como lo verdadero, por Vico como algo que no puede identificarse sin más con lo verdadero, sino también con otras manifestaciones que no pueden ser reducidas a esta última noción. Vico piensa que debe hablarse, además de lo verdadero, de lo verosímil. Y aunque en la *Crítica del ideal* no da nunca una definición de lo verosímil, podemos deducir que aquellas manifestaciones del espíritu que son designadas por él como verosímiles son distintos modos de conocer la realidad (la objetividad), los cuales, frente al modo lógico y racional, poseen su propia independencia. Para Vico lo verosímil designa la esencia no sólo de la prudencia, del arte, de la retórica y de la jurisprudencia, sino también de las ciencias de la naturaleza. No así de la filosofía. Vico niega a las ciencias de la naturaleza su pretensión de conocer la verdad, porque establece el principio de que solamente podemos conocer lo que nosotros creamos: esto rige, por ejemplo, para la historia, cuyo sujeto son las acciones del hombre; no podemos conocer, en cambio, la naturaleza en su esencia, porque ella no es obra nuestra sino de Dios. Por esto, Vico niega a las ciencias toda calidad de conocimiento absoluto: sus conocimientos no pueden ser verdaderos, sino verosímiles. Si bien las ciencias poseen validez general y están fundadas en leyes, no poseen estas cualidades sino dentro de un marco que ha sido establecido, no en función de la verdad absoluta, sino de determinados fines humanos. Esta concepción es muy importante porque intenta fundar la independencia de la ciencia natural frente a la filosofía.

Para Vico, la acción es independiente de todo saber y pertenece, así, al ámbito de lo verosímil, de lo que tiene apariencia de verdad. Antecedentes de esta concepción se hallan tanto en el humanismo como en las teorías de la acción de Maquiavelo y Guicciardini; pero alcanzan en Vico su determinación filosófica madura. Si el objeto del saber es lo eterno, el de la inteligencia práctica, lo que cambia. La prudencia –sentido de lo particular, según Vico– no puede ser adquirida por ninguna teoría. Quien, por lo contrario, intenta partir de lo racional para actuar, se orienta por el parecer de que los humanos son dirigidos en sus acciones por motivos racionales.

Pero, de hecho, el hombre actúa, la mayor parte de las veces, movido por el apetito y los intereses, esto es, por factores que cambian continuamente y que, casuales, no pueden ser previstos por el saber. Ahora bien, si la prudencia posee independencia frente al saber, debe tener una forma que le sea propia. El concepto de elemento del saber reúne una multiplicidad en una unidad (en el concepto de hombre quedan incluidos todos los hombres posibles); del mismo modo procede la acción, pero es una unidad-de-la-variedad no abstracta sino concreta. "Esta concepción –escribe Grassi– confiere un nuevo valor a la historia y a su estudio, comprendido como el desarrollo del sentido de lo concreto"... En efecto "el estudio de la historia ya no sirve únicamente al saber, ni es tampoco objeto de una erudición indiferente..., sino que debe desarrollar en el espíritu humano la especial visión de lo particular, que, por otra parte, no está vinculada a lo verdadero..." Y más adelante: "La educación para la verdad no aporta nada a la educación para la prudencia, la inteligencia práctica".<sup>125</sup> Vico aclara que la prudencia no debe ser interpretada como una especie de falso pensamiento, sino como algo válido y objetivo que, en su ámbito, no es menos decisivo que la verdad. Se trata de lo *vero-símil*.

Tradicionalmente se ha asignado a Vico el mérito de haber destacado, en oposición al pensamiento cientificista y mecánico, la realidad peculiar del mundo histórico y de ser él uno de los más importantes antecesores del moderno pensamiento historiográfico. Esta orientación conceptual es patente en su obra fundamental: *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. La historia de un pueblo comienza, según Vico, con el estado salvaje o "ferino" y recorre tres épocas: divina, heroica y humana. Mas esta última etapa no es una fase ideal definitiva en que culmine y se detenga el movimiento histórico. Vico habla de que al final de la fase humana del ciclo, los hombres se corrompen y entran en una etapa de decadencia que propicia la aparición de una nueva etapa ferina que será continuada por una divina, una heroica y otra humana, y así sucesivamente. Vico escribe: "Los propios monarcas contribuyen a esta corrupción, ya que, para mantener su autoridad, envilecen a sus súbditos. Estos son corrompidos por el lujo, el refinamiento, la avaricia y la soberbia y se vuelven esclavos de sus pasiones. Por ser esclavos, ya no merecen la libertad y deben someterse a otras naciones mejores que los conquistan con las armas".<sup>126</sup> De este modo, se cierra un ciclo y se completa un curso (o "corso"). El pueblo ha vuelto al estado ferino de rudo salvajismo del que primitivamente había surgido. Mas este final del "corso" es, al propio tiempo, el inicio de un nuevo "corso" o "ricorso". Adviértase, entonces, que la historia presupone, en la concepción de Vico, el mito del eterno retorno. Ricardo Krebs escribe: "Como arquetipo de un 'corso' aparece, ante todo, la historia de la Antigüedad y, en particular, la historia de Roma. Como 'ricorso' se presenta la historia de Europa después de la caída del imperio romano".<sup>127</sup> "Lentamente –prosigue Krebs– se levantan los pueblos europeos de la barbarie ferina de la época de las invasiones. En la Edad Media recorren las épocas divina y heroica. La época contemporánea de Vico es la época humana".<sup>128</sup> Del pensamiento de Vico quizás puede desprenderse, al llegar a este punto, que el "ricorso" europeo debe terminar en el mismo modo que el "corso" de la Antigüedad y que debe sobrevenir un nuevo "ricorso". Cada época, en consecuencia, lleva en sus mismas entrañas las

causas de su ruina. La sucesión de los "corsi" y los "ricorsi", dice el mismo Krebs, "constituye la 'historia ideal eterna' según la cual 'transcurren en el tiempo finito las historias de todas las naciones en su surgimiento, progreso, estado, decadencia y fin' (p.314)..."<sup>129</sup> Como todas las naciones deben discurrir por las mismas fases del desarrollo cíclico, entre las fases de los "corsi" y "ricorsi" hay analogías directas y el conocimiento de una fase arroja luz sobre la fase correspondiente de otro ciclo. El estudio de la época heroica en Grecia, verbigracia, nos permite aclarar aspectos de la Edad Media europea. Sin embargo, y esta idea es importante, el desarrollo cíclico no constituye una mera repetición circular o una rotación simple. En realidad se trata de un movimiento en espiral en que cada nación produce en sus cursos y recursos algo novedoso. La teoría de los "corsi" de Vico no puede considerarse, en consecuencia, en el mismo plano que la de Polibio, el que sostenía una teoría cíclica de la cual excluía o no visualizaba la noción dialéctica de un movimiento en espiral. En Vico aparece la tesis *humanista* de que los hombres vivieron originalmente en un estado de plenitud, del cual "cayeron" hasta dar en la etapa ferina o bárbara de su trayectoria. En el estado originario, los hombres habrían practicado la "verdadera religión", la "justicia pura" y las "costumbres humanas". Habrían hablado un solo idioma (la "sagrada lengua antdiluviana"), habrían vivido en una comunidad perfecta fundada en el matrimonio y la familia y habrían residido fijos en un lugar determinado. "Originalmente –dice Krebs– el hombre vivió en armonía con Dios, consigo mismo y con su mundo circundante".<sup>130</sup> Esta Edad de Oro es concebida por Vico, incluso, como una etapa en que los hombres no necesitaban del trabajo para vivir. Sin embargo, el estado originario del hombre, si bien es vida temporal, no es, en sentido estricto, vida histórica. Tras el estado originario de plenitud, vino el periodo salvaje de los hombres. En este estado ferino, el hombre pierde su humanidad, y la pierde hasta desde el punto de vista físico, pues los humanos se transforman en gigantes. Los hombres primitivos fueron bestias estúpidas, impulsadas por la necesidad y las pasiones, practicaron una funesta comunión con las mujeres, perdieron el lenguaje, se dispersaron por el mundo. Caracteriza al estado ferino el hecho de que el hombre queda desvinculado de la divinidad y de la colectividad humana. La historia humana comienza, entonces, con el periodo salvaje del estado ferino. De ahí que diga Krebs que "la marcha del hombre a través de los siglos empieza, pues, con una experiencia trágica: el hombre histórico no vive en una plenitud originaria, sino que ha perdido su humanidad".<sup>131</sup> Ingredientes fundamentales del estado ferino son la pérdida del recuerdo del periodo originario y la ignorancia de los hombres de lo que verdaderamente son. "El estado ferino –aclara también Krebs– no es sólo un periodo determinado de la historia primitiva del hombre, sino que constituye una permanente posibilidad y un constante peligro para el ser humano".<sup>132</sup> El hombre no puede esperar la realización de su ser en la vida sensitiva e inmediata propia del estado ferino. El hombre debe vivir su propia realidad, que es espiritual. En cierto sentido, la historia es la maldición y tragedia de los hombres; pero, en otro, es la posibilidad de hacerse hombre, de recuperarse, de crear su mundo humano. El hombre no hace vida divina ni animal, sino vida histórica. En sentido riguroso, lo divino y los animales carecen de historia. La historia la hacen única y exclusivamente los hombres. Según Vico, la superación del estado ferino tiene su origen en la

experiencia religiosa. De ahí que el napolitano, en su característico lenguaje mítico y metafórico diga: "y Júpiter dio principio al mundo de los hombres".<sup>133</sup> Aunque la historia se inicia, entonces, con el estado ferino, con el estado que representa una "caída" respecto al estado originario de la vida plena, la historia intrínsecamente humana, producto de la experiencia religiosa tiene su arranque en la época divina del primer "corso". Lo que produce la experiencia religiosa es el impresionante espectáculo de los fenómenos naturales. A través de lo natural, el hombre siente lo sobrenatural. Lo religioso tiene su origen en el interior espiritual del hombre, y los fenómenos naturales sólo sirven de motivo externo para despertar su religiosidad connatural. Vico defiende enérgicamente el carácter originario de lo religioso. La religión, entonces, tiene su origen no en determinadas condiciones históricas, sino en el espíritu del hombre. A raíz de la experiencia religiosa, el hombre queda ligado a la divinidad. Religión es, por eso, "religio" o sea unión, vínculo. La visión del ser divino en su plenitud es condición necesaria para la realización del ser humano. Krebs explica que "la transformación del hombre ferino en un ser que realiza su naturaleza humana y que ordena y crea su mundo significa que ha comenzado la historia".<sup>134</sup> Según hace ver Vico, en la religión tienen su origen las diversas modalidades de la cultura. El temor a la divinidad hace que el hombre actúe virtuosamente y de este modo se engendra la moral. Sobre la base de la religión y la moral se yerguen familia, sociedad y estado, y se forman el lenguaje, las ciencias y las artes. Krebs dice: "Creando su mundo humano, el hombre se impone... a la naturaleza y somete ésta a sus fines. El hombre se sale de su reino ferino y deja de vagar... La agri-cultura es testimonio de que el hombre ha superado el estado salvaje y que empieza a transformar la tierra en escenario para su devenir histórico".<sup>135</sup> La superación del estado salvaje y la creación de la cultura y la agricultura indican que ha comenzado la historia intrínsecamente humana. Vico explica esta idea aludiendo al mito de Hércules.<sup>136</sup>

En el desarrollo histórico pueden distinguirse, como dijimos, tres edades que se repiten en la historia de cada pueblo: la edad de los dioses, la edad de los héroes y la edad de los hombres. Cada fase tiene su carácter y sus formas propias. En la edad de los dioses todo participa de lo divino: la naturaleza humana, el gobierno, el derecho, la lengua, las letras. Y, de modo semejante, en las otras dos épocas todo es heroico y humano. En la edad de los dioses nacen los sistemas religiosos, el lenguaje, la escritura, el derecho y se constituye la familia. En la edad de los héroes aparece la primera forma real del estado, la república aristocrática, y se producen una serie de luchas entre la nobleza y la plebe. En la edad de los hombres se desarrollan la república popular y la monarquía, se realiza la igualdad humana y florecen las ciencias y la filosofía. Entre las diversas edades no hay una línea de demarcación rígida. En cada época, en efecto, se conservan o pueden conservarse ciertas supervivencias de las anteriores: sobre todo entre la edad divina y la heroica existen tan estrechas relaciones que las hacen aparecer a ambas casi como una sola época. Lo que confiere unidad a estas dos edades es su carácter "poético", a diferencia de la edad humana que posee un carácter "filosófico" puesto que el desarrollo histórico va de lo concreto a lo abstracto.

Si bien la historia se desarrolla conforme a un orden inexorable, no rige, para Vico, la fatalidad ni se produce una repetición mecánica. Vico tiene la pretensión de presentarnos su teoría de los ciclos sin entrar en contradicción con su idea de la Providencia. Piensa, en efecto, que en la sucesión de los cursos y recursos se cumplen de manera natural las órdenes universales de la Providencia.

Gran mérito de Vico es el de haberse propuesto, para decirlo con Collingwood, "la tarea de formular los principios del método histórico, de la misma manera como Bacon había formulado los relativos al método científico".<sup>137</sup> Especialmente importante es la aseveración de Vico de que la historia es obra de los propios hombres (frase que recoge entusiastamente Marx en *El capital*) y que implica la posibilidad de comprender –en el entendido de que el hombre sólo puede conocer lo que es producto de su actividad– el proceso histórico en cuanto tal. También es de suma importancia su tesis de que, en virtud de causas y leyes objetivas, independientes de la voluntad humana, todos los pueblos atraviesan ciertas fases de desarrollo político-social. Atisbó, inclusive, que las casualidades (o lo "fortuito histórico") responden, en fin de cuentas, a procesos necesarios.

Vico critica tanto la concepción voluntarista de la historia, como el racionalismo mecanicista de la concepción historiográfica de Descartes. Si el materialismo histórico es la interpretación *materialista dialéctica* de la historia, Vico es un antecedente, si no del carácter materialista de esta concepción, sí de la orientación dialéctica de la ciencia de la historia. Verdaderamente significativa es la afirmación del pensador napolitano en el sentido de que el hombre actúa, la mayor parte de las veces, movido por su apetito y sus intereses y no por motivos racionales. También es importante en él el intento de establecer una periodización histórica, a pesar de lo primitiva que pueda parecer ésta. La idea del desarrollo cíclico confirió, en efecto, a la concepción historiográfica de nuestro autor una extraordinaria universalidad y le permitió abrazar la historia de todos los pueblos y civilizaciones en todas las épocas. "Ciertamente que la reflexión de Vico –escribe Krebs– gira principalmente en torno de la Antigüedad clásica a la cual pertenecía su interés y su cariño de humanista... Pero la visión histórica de Vico es tan amplia que en ella tienen cabida, además, los pueblos de Oriente y de Europa y aun los de América".<sup>138</sup>

Hay que reparar asimismo en la concepción viquiana de que cada "corso" es el desarrollo pleno de una "civilización" (o forma particular que asumen las diversas modalidades de la cultura) y que las distintas épocas son otras tantas fases en este proceso que abarca todos los aspectos fundamentales de la vida y del espíritu humano, con lo que se nos revela, como dice Krebs, el "primer intento de una historia de la cultura".<sup>139</sup>

Hasta aquí, en lo que se refiere a las aportaciones y aspectos positivos de la concepción historiográfica de Vico. Pero destaquemos algunas de sus limitaciones más notorias. Vico es, en realidad, de prosapia platónico-agustiniana. El hombre es, según él, el autor de su propia historia; pero la historia, al tiempo de ser obra humana, lo es también de la Providencia. Vico escribe: "el hombre posee libre albedrío para transformar sus pasiones en virtudes; pero siendo su arbitrio débil, es ayudado por Dios de modo natural con la Providencia y de modo sobrenatural con la divina gracia."<sup>140</sup> Vico piensa, como el Obispo de Hipona, que la historia ofrece a cada uno

la oportunidad de perseguir libremente sus fines propios; pero, realizando éstos, realiza al mismo tiempo los fines de la Providencia. La reflexión de Vico es no sólo una concepción idealista de la historia por este contenido providencialista de su planteamiento, sino también por suponer, como supone, que el espíritu humano, la conciencia social, la cultura son el motor esencial del devenir histórico. Es un mérito de su manera de enfocar los problemas teóricos fundamentales, su intento de diferenciar la filosofía y la ciencia, porque en efecto –y esto en contra del positivismo y neopositivismo– ambas disciplinas difieren no sólo cuantitativa sino cualitativamente por moverse en diferente nivel, poseer distinto objetivo y emplear una metodología diferente; pero es falso que la filosofía sea una conciencia *verdadera* y la ciencia una conciencia sólo *vero-símil*. Ambas disciplinas se basan en la verdad, en la verdad objetiva, aunque, como dijimos, aprehendiéndola en diferente nivel de profundización. El antintelektualismo de Vico se explica si tenemos en cuenta que el racionalismo predominante en su época no era otro que el mecanicista. Para captar la complejidad de la realidad histórica era en verdad insuficiente, por simplificador y reductivo, el método cartesiano, y Vico entrevió las limitaciones de ello en relación con la historia. Pero Vico no comprendió, porque le resultaba imposible hacerlo en el contexto de su filosofía, y por las limitaciones históricas de su época, la posibilidad de una racionalización dialéctica. Por eso, el embate contra el materialismo mecanicista lo conduce, no al materialismo dialéctico, sino a una concepción idealista de la historia. Concepción que, además, aparece en ocasiones como francamente metafísica al suponer que el hombre posee una esencia ahistórica que –como en el caso del paganismo de Tucídides o en el del cristianismo de San Agustín– lo define de una vez para siempre: de ahí que para él, por ejemplo, el hombre sea religioso por naturaleza. Según Vico no es la historia la que produce el sentimiento religioso y las creencias míticas, sino que, en fin de cuentas, es la "religio" la que determina el proceso histórico. Pese a lo interesante que pueda resultar la tesis de los "corsi" y "ricorsi", es también un antecedente de las teorías irracionistas actuales acerca "de los ciclos" o "del eterno retorno" y Spengler y Toynbee no dejan de ubicarse, de algún modo, bajo la influencia de este aspecto de la producción viquiana. Dos tesis maneja la burguesía para intentar disuadir al proletariado y los revolucionarios en general de la lucha: la de que el hombre es "malo" por naturaleza y la de que la historia humana esta sometida a un proceso cíclico cerrado o un "eterno retorno". En efecto, si el hombre fuera *malvado* por esencia, carecería de sentido luchar por la conformación de un mundo mejor ya que el hombre, malo, egoísta, etc., tarde o temprano re-inauguraría la explotación del hombre por el hombre. Si la historia humana, por otro lado, estuviera *condenada* a recorrer ciertos ciclos o fases obligatorias, no hay la posibilidad de escapar a la decadencia, a la corrupción, al estado ferino. Es cierto que la interpretación cíclica de Vico no es circular, sino estructurada en forma de espiral (y esto es un mérito dialéctico de su modo de pensar); pero en realidad constriñe el proceso histórico, de manera francamente idealista, a un metafísico juego triádico, ahistórico y preconcebido. Esto se deja sentir de manera especialmente clara en las deducciones que obtiene Vico al comparar, empleando un método *analógico*, un ciclo con otro, la etapa de un "corso" con otro de un "ricorso" distinto, etc.

Italia, a fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII entró en una relativa decadencia después de haber sido en la etapa precedente un país muy adelantado. Esta decadencia se encuentra vinculada al adelanto de otros países, ya que el progreso industrial y comercial de estos últimos cortó definitivamente las raíces de la producción manufacturera en Italia y asestó un duro golpe a sus artesanías. Resultado de ello es que aumentó la fuerza económica y política de los señores feudales y la iglesia católica volvió a alzar la cabeza. Si, entonces, la burguesía capituló ante la Iglesia, las masas continuaron la lucha: sobre todo los campesinos. En estas condiciones aparece Giambattista Vico, quien expresaba, en su concepción del mundo, los intereses de la burguesía italiana de fines del siglo XVII y comienzos del XVIII, clase social que defendía, aunque tímidamente, ideas antif feudales y antiaristocráticas, a la vez que trataba de llegar a una componenda con la iglesia.

6. *Voltaire*. Francisco María Arouet llamado Voltaire (1694-1778) es quien, junto con David Hume y otros historiadores franceses e ingleses, encabeza una corriente nueva de teoría historiográfica y realizaciones historiográficas concretas. Se trata, en efecto, de la historiografía de la Ilustración. Como dice Collingwood: "Por Ilustración, *Aufklärung*, quiere significarse ese empeño, tan característico de los principios del siglo XVIII, de secularizar todos los aspectos de la vida y del pensamiento humano. Se trata de una revolución, no sólo contra el poder de la religión constituida, sino contra la religión en cuanto tal".<sup>141</sup> Tanto Voltaire en Francia como Hume en Inglaterra luchaban enconadamente por poner fin a la era religiosa de la historia de los pueblos para inaugurar la etapa racional y no-religiosa. Para ellos, la religión, considerada en sí misma, era algo carente de valor: un sistema de yerros debido "a la hipocresía interesada y sin escrúpulos de un tipo de hombres llamados sacerdotes, quienes... la inventaron como instrumento para dominar a las mayorías".<sup>142</sup> "Para Hume, Voltaire y sus amigos –insiste Collingwood– las palabras religión, sacerdote, Edad Media, barbarie y otras por el estilo, no eran designaciones con un sentido histórico, filosófico o sociológico, como para Vico; eran simplemente palabras de injuria."<sup>143</sup> Collingwood tiene razón, hasta cierto punto, cuando asienta que "la perspectiva histórica de la Ilustración no era auténticamente histórica; en sus propósitos capitales era polémica y antihistórica".<sup>144</sup> Pero uno se ve tentado a considerar la crítica de Collingwood también como carente de perspectiva histórica, al no subrayar la importancia y significación de la *rebelión laica y antifeudal* de nuestro escritor y por no destacar lo positivo que acarreó esta posición dentro del ámbito específico de la teoría historiográfica. Fueter, en cambio, afirma que "Voltaire es el primero que rompe resueltamente con la forma clásica de los anales, que había nacido casi accidentalmente de la historia de una guerra (por Tucídides y Jenofonte) y con Tito Livio se había convertido en canónica para los tiempos modernos... Por primera vez ensaya ordenar los acontecimientos históricos según su encadenamiento interno y no según el momento en que ellos transcurrieron. Por primera vez es descrita la vida entera de un estado".<sup>145</sup> Hay, pues, por parte de los comentadores y tratadistas de la teoría de la historia divergencias importantes en lo que se refiere a la evaluación de las aportaciones historiográficas del gran literato francés. Collingwood no deja de tener razón, al menos en parte, cuando subraya el

hecho de que el laicismo militante, anticlerical y antirreligioso de Voltaire y de Hume es una de las razones que contribuyeron a que su interés por la historia misma no fuera lo suficientemente definido para hacerlos preservar en la tarea de reconstruir los sucesos de las edades antiguas. Voltaire declaró abiertamente, en efecto, que no era posible alcanzar un conocimiento histórico seguro respecto a los acontecimientos históricos anteriores al final del siglo XV. "La verdadera causa –puntualiza Collingwood– de la limitación de sus intereses a la época moderna consiste en que dada su estrecha concepción de lo racional, no podían (Voltaire y Hume) sentir simpatía (por lo tanto carecían de penetración) hacia lo que para ellos eran periodos irracionales de la historia".<sup>146</sup> A partir de su idea de que la vida humana ha sido siempre un quehacer irracional (pero susceptible de transformarse en racional), la *Aufklärung* contenía el germen de dos desarrollos interpretativos: una mirada hacia atrás, que mostraría al pretérito como resultado de fuerzas irracionales, y una mirada hacia adelante, que prevería la realización de un reino de la razón. Montesquieu y Gibbon son claros ejemplos de la primera tendencia. Condorcet es un representante de la segunda. Voltaire es expresión de ambas tendencias. Pero tanto Montesquieu, Gibbon y Condorcet, como Voltaire, "carecían de todo concepto –como dice atinadamente Collingwood–... que les explicara la génesis del espíritu científico moderno... Para la Ilustración, pues, el amanecer del espíritu científico era un puro milagro."<sup>147</sup>

Voltaire en numerosos folletos, tratados de filosofía, obras políticas, etc., denunció la ignorancia de) clero, la intolerancia religiosa, la desigualdad social y la injusticia feudal. En una palabra: el oscurantismo medieval. Para él, el clero es fanático, embaucador, aprovechado, además de francamente ocioso e inútil. Caracteriza a la iglesia católica como "una red de los más vulgares engaños, tejida por manos de hombres hábiles."<sup>148</sup> Estimaba que la mayor parte de las calamidades de la Francia de entonces tenía su origen principal en la falta de educación, en la ignorancia sostenida por la iglesia. En el momento en que la sociedad pueda eliminar la superstición, todo andará a las mil maravillas.

Es bien sabido que aun cuando Voltaire criticara a la iglesia, consideraba necesaria la religión como instrumento para mantener sumisas a las masas.<sup>149</sup> En esta doble tesis: de la necesidad de criticar el oscurantismo del clero y de la necesidad de la religión como freno para el pueblo, se expresa nítidamente la *ideología* antifeudal y antiplebea del gran pensador francés. A diferencia de Diderot, Helvecio y D'Holbach, Voltaire era partidario de una especie de religión racionalista. Hablaba, dentro de su teísmo iluminista, de Dios como la causa mecánica del universo y consideraba, como Newton, que este punto de vista no se hallaba en oposición con el pensamiento científico. Los tres principios cardinales de la revolución francesa son ya tematizados por Voltaire, y le sirven de criterio para enjuiciar el pasado histórico. Por *libertad*, entendía nuestro escritor la supresión de los privilegios feudales y del régimen de servidumbre. Por *igualdad*, la igualdad formal de todos los "ciudadanos" ante la ley. Por *fraternidad*, la cualidad que se desprende del hecho de que todos los hombres están hermanados por el carácter racional de la naturaleza humana. Si tomamos en cuenta estos principios, a más de su defensa de la propiedad privada, podemos advertir en qué medida Voltaire expresaba los intereses de la clase

burguesa en ascenso. Todos aquellos periodos históricos en los que no hay libertad, igualdad y fraternidad son irracionales. La Edad Media es el reinado oscurantista de lo irracional. Aquellos regímenes, en cambio, en que se implanten estos principios –y un inicio de ello lo encontramos, según Voltaire, en el reinado de Luis XIV– serán organizaciones racionales, basadas en el espíritu científico. Sólo hay en la historia, hace notar Voltaire en la "Introducción" a *El siglo de Luis XIV*, cuatro grandes épocas (entendiendo por tales aquellas en que florecen los mencionados principios, las ciencias y las artes): la de Pericles, la de Augusto, la de los Medicis y la más grande de todas: la de Luis XIV. A pesar del carácter *ideológico* y rudimentario de esta enumeración, podemos descubrir en Voltaire un intento de periodización histórica. Sin embargo, el criterio en que quiere fincar esta seriación es, como se comprende, sumamente endeble.

Voltaire –a quien se debe la creación de la expresión "Filosofía de la historia"– figura en la historia de la historiografía y la teoría historiográfica principalmente por dos obras: 1a. *El siglo de Luis XIV*, empezada hacia 1735, concluida en su primera redacción en 1739, modificada en Berlín en 1750, e impresa, finalmente, en 1751. 2a. *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales acontecimientos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII*. El *Ensayo* fue impreso en 1754 en La Haya y en Berlín. En la primera redacción de esta obra faltaba la historia antigua, porque Voltaire no pretendía en su inicio sino continuar, dentro de su manera particular de ver la historia, el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet. Voltaire reemplazó posteriormente el *Discurso* de Bossuet, en verdad muy poco congruente con su *Ensayo*, con algunas consideraciones sobre temas de la historia antigua, a los que tituló *Filosofía de la historia* (1756 y 1769). David F. Strauss escribe lo siguiente: Bossuet "como teólogo que era, lo refería todo al cristianismo y antes de aparecer éste veía en el pueblo judío el eje de la Historia universal."<sup>150</sup> "Trataba, siguiendo la tradición, de Grecia y Roma, de Persia y Egipto, pero no decía ni una palabra de lo que había sido la cuna de la cultura humana del Lejano Oriente, de la India ni de China, ni colocaba tampoco en el lugar que le correspondía a los árabes, pueblo que tan poderosamente interviniera y dejara profundas huellas en la historia de tres continentes."<sup>151</sup> Además, la historia de Bossuet no abarcaba sino hasta la época de Carlomagno.

Como el *Siglo de Luis XIV* y el *Siglo de Luis XV* fueron agregados después al *Ensayo*, se puede decir que la producción historiográfica de Voltaire, en lo que a su *Ensayo* ampliado se refiere, llegó finalmente a abarcar la historia universal hasta su tiempo.

En su juventud, Voltaire se había interesado también por la historia; pero de la historia como materia prima de la literatura, de la fábula, de la novela. Su *Historia de Carlos XII* –última de sus producciones histórico-literarias– señala la transición de la historiografía novelesca a una historiografía seria, rigurosa. Fueter opina, creemos que con razón, que Voltaire historiador no ha sido aún científicamente estudiado a fondo. No se han examinado sistemáticamente sus relaciones con sus antecesores, ni la extensión que adquiere en él la utilización de las fuentes (p.24). No obstante lo anterior, podemos intentar caracterizar al gran escritor francés, como historiador, de la siguiente manera: en realidad, *la historiografía de la Ilustración ha*

*sido fundada por Voltaire.*<sup>152</sup> Para destacar la personalidad del autor del *Ensayo*, lo compararemos con dos figuras precedentes: Maquiavelo y Bossuet, y con dos figuras posteriores: Herder y Hegel. Como el gran florentino, Voltaire aborda la historia con un programa de reformas político-sociales. Sin embargo, Voltaire no se preocupa, como el autor de *El Príncipe*, por el problema de cómo asegurar la supervivencia de un estado. La Francia de Voltaire no se hallaba, como la Florencia de Maquiavelo, amenazada en su independencia. Lo que era el objetivo soñado para el florentino, era una realidad para Voltaire. En verdad, lo único que se necesitaba, según el modo de entender de Voltaire, era fortalecer, consolidar, racionalizar esta comunidad. Propósito esencial de Voltaire era, en este contexto, apartar todos los obstáculos que hacían que Francia estuviera más atrasada que Inglaterra.

En Bossuet, la historia universal se halla situada bajo la acción de una fuerza divina y providencial que cumple sus elevados fines a pesar de todas las resistencias de los hombres y valiéndose, como instrumento de sus designios, de un "pueblo elegido" (como diría el dogma judío) o de "naciones históricouniversales" (como diría Hegel). Voltaire no habla jamás de semejante dirección providencial. Si Bossuet reproduce, en un nivel nuevo, la actitud y la orientación teológica de un Herodoto, Voltaire reproduce, por su lado, y también en un nivel diferente, la actitud y la orientación realista de un Tucídides. En Voltaire la naturaleza humana (que puede ser pulida) vive entregada a sí misma y al medio ambiente: "sus energías y pasiones se ven unas veces estimuladas, otras veces entorpecidas por las fuerzas naturales cuyo juego determina el curso de la historia, que es el encargado de decir lo que tiene que suceder."<sup>153</sup>

En la obra que se titula *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, Herder presenta una concepción que responde, como Bossuet, a un plan "divino" aunque aquí este plan se realiza sin necesidad de medios milagrosos, por medio de las fuerzas y caracteres de la propia naturaleza humana. No existe, en Herder, revelación sobrenatural de ninguna clase, ni tampoco un "pueblo elegido", pues todos los pueblos son susceptibles de desarrollo histórico. Esta es la razón por la cual G. Stiehler llama a Herder "el gran enemigo del idealismo alemán especulativo."<sup>154</sup> Hegel, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal* reduce por completo el concepto de lo divino a la noción del Espíritu, con lo que parece tornar a un punto semejante al de Voltaire, pero sólo en un aspecto, pues el Espíritu hegeliano "se desenvuelve y avanza con arreglo a determinadas leyes, lo que presupone, lógicamente, la idea de un fin, de una educación divina de la humanidad; lo que ocurre es que Hegel concibe esta educación como la que la humanidad se da a sí misma y el fin como inmanente, como el impulso interior del desarrollo del Espíritu."<sup>155</sup> Strauss, al comparar a Voltaire con Hegel, llega a esta conclusión: "Según Voltaire –si su memoria no se ofende porque empleemos una frase del excéntrico Shakespeare–, la historia universal es una sucesión de locuras, pero tiene un método, método que nos es dado a conocer. En cambio, según Hegel, lo que puede ser comprendido, lo que tiene un método no es locura, sino razón, y si a alguien se le antoja una locura es porque ese alguien no ha sabido aún comprenderlo."<sup>156</sup>

De esta breve comparación de Voltaire con Maquiavelo y Bossuet, Herder y Hegel, podemos deducir que: a) el *fin político* que perseguía Voltaire, en sus obras historiográficas esenciales, es el de consolidar internamente a Francia; b) el *sujeto histórico* fundamental, para él, es de hecho la naturaleza humana, lo cual le hace entrar en contradicción con toda tesis providencialista, ya sea religiosa (Bossuet) o racionalista (Herder); c) el sujeto histórico es *susceptible de una periodización*: en un primer periodo vive una etapa irracional (tipificada elocuentemente, por ejemplo, por el oscurantismo medieval) y en un segundo periodo una etapa racional.<sup>157</sup> En este punto, se halla en contradicción con Hegel, el cual considera que a través de una serie de etapas, manifestadas en instituciones, naciones e individuos (los "individuos históricos"), la razón va encarnando en formas irracionales hasta adquirir su forma adecuada, la forma de la libertad del Espíritu.

En su vejez, Voltaire sufrió cambios decisivos. No cultivó la poesía por sí misma. Atribuyó menos valor a la satisfacción de las necesidades estéticas que a la de los intereses sociales. Sus escritos de los últimos años reclaman ante todo investigaciones de historia económica.<sup>158</sup> "Las dos grandes obras de historia que en su madurez recibieron forma definitiva, tienen a este respecto una actitud fluctuante. En el *Siglo de Luis XIV*, las dos tendencias divergentes están casi equilibradas. En el *Essai sur les moeurs* hay palabras duras contra la costumbre de juzgar a los hombres y los siglos bajo el brillo de las bellas artes".<sup>159</sup> En todo esto hay un viraje, si no a una concepción económica de la historia, sí a una concepción política de ella. "Pero no abandona por completo el punto de vista del esteta... Los periodos que coloca más altos son aquellos donde las necesidades artísticas y materiales estaban igualmente satisfechas..."<sup>160</sup>

Si en la *Historia de Carlos XII*, como hemos dicho, aún predomina el interés novelesco y anecdótico sobre el interés histórico objetivo, el *Siglo de Luis XIV* puede ser considerado, de acuerdo con Fueter, como "el primer libro de historia moderna".<sup>161</sup> Voltaire no es, en realidad, un cortesano. Sería falso tomar su libro, de acuerdo con el título, como una apología del Rey Sol.<sup>162</sup> En verdad, hay pocas obras de este género que se hallen libres, como ésta, de prejuicios políticos y nacionales. Voltaire no alaba servilmente a Luis XIV y a sus consejeros sino en la medida en que ellos responden, en su actuación, al idealismo enciclopedista del despotismo ilustrado. Se cuida deliberadamente de generalizaciones vacías a partir de incidentes aislados, y es uno de los primeros historiadores que trata de poner de relieve, en los acontecimientos históricos, lo que ellos contienen de típico y esencial. El *Siglo de Luis XIV* es la obra clásica de Voltaire en lo que se refiere a la historiografía. Mientras que en la historia universal que nos brinda en los *Ensayos* hay grandes diferencias entre los propósitos del autor y la realización, en el *Siglo de Luis XIV* el plan y la ejecución de la obra concuerdan plenamente. El *Ensayo*, ha dicho Fueter, "está llamado a servir de propaganda en mucha mayor medida que el *Siglo de Luis XIV*".<sup>163</sup> Concebido como una especie de réplica-continuación de Bossuet, tiene por objeto expresamente, más que ofrecer una exposición nueva y rigurosa de la historia, mostrar lo absurdo, irracional de la concepción teológica. No obstante ello, el *Ensayo* es un libro de innegable importancia porque, a pesar de cierto desconocimiento de la historia antigua, es "además de la primera historia universal, el primer

libro de historia que haya tomado en serio el punto de vista universal de la historia."<sup>164</sup> Voltaire no sólo ha combatido con denuedo contra la interpretación particularista de la historia y contra la interpretación teológica de ella, sino también contra la concepción europeocéntrica. "Fue, por ejemplo, el primero quizás en señalar lo que debe a los árabes la cultura de la Edad Media".<sup>165</sup> Pero también la historia de Europa le debe mucho a su pluma. Es, en este sentido, uno de los primeros que hace el esfuerzo de resumir toda la historia –tan compleja y llena de vicisitudes– de la Edad Media. "Trata igualmente de poner en relación de algún modo la historia política con la historia "económica."<sup>166</sup> Claro que esto lo hace de modo superficial, sin el alcance que tal intento tendrá en los historiadores de la Restauración y, sobre todo, en los socialistas utópicos.

En la crítica de las fuentes propiamente dicha, nuestro escritor se muestra más radical que cualquier historiador precedente. Desgraciadamente los pasajes menos satisfactorios de las obras históricas de Voltaire son aquellos que contienen los gérmenes de una teoría historiográfica. Para él la "filosofía de la historia" no es otra cosa que la historia desde el punto de vista de la filosofía iluminista. Sus opiniones sobre la esencia del desarrollo histórico son con frecuencia nebulosas y contradictorias. No era consecuente sino con una idea: su repudio a la noción, providencialista, de que un programa divino de salvación preside la historia. Pero nunca llegó a elaborar una teoría clara, en lo restante, para saber a qué fuerzas debía atribuir la influencia decisiva sobre el decurso histórico. Unas veces hace proceder los cambios esenciales de la voluntad de un déspota (como Carlyle) y sugiere que los pueblos constituyen una masa pasiva; otra habla del *espíritu del tiempo*<sup>167</sup> que dirige los grandes acontecimientos; otras atribuye los progresos<sup>168</sup> al desarrollo de las ciencias naturales. Fueter dice: "La teoría de que se vale con más frecuencia, sin duda por primera vez entre los historiadores, es aquella que ha tenido en el S. XIX partidarios entre los autores de estudios sobre las razas: explica los acontecimientos históricos por el genio de cada pueblo."<sup>169</sup> En este contexto, cree en la diferente "naturaleza" de ingleses y franceses. Podemos afirmar, por último, y de acuerdo con Fueter, que: "se puede decir que Voltaire no ha llegado a los problemas históricos generales, sino por su oposición a la teoría eclesiástica. Busca refutar la concepción trascendente indicando las fuerzas inmanentes que pueden haber determinado el curso de la historia; en cuanto a levantar con esas ideas críticas un sistema, no era su intención; tal vez superaría sus fuerzas."<sup>170</sup>

7. *Herder*. Johann Gottfried Herder (1774-1803) tiene una especial significación en la historiografía y en la teoría historiográfica. Se han señalado múltiples influencias en la concepción romántica que de la historia y el quehacer del historiador poseía el escritor prusiano. F. Wagner dice, por ejemplo, que "Herder pertenece a los alemanes que, como Goethe, están extraordinariamente en deuda con la imagen neoplatónica del mundo, pero también la Ilustración y su polo opuesto, el pietismo".<sup>171</sup> Cassirer, por su parte, escribe que: "Su 'metafísica' de la historia puede enlazarse con Leibniz y recurrir a sus conceptos fundamentales, aunque por otra parte, su visión viva de la historia le impide desde un principio cualquier aplicación demasiado esquemática de estos conceptos."<sup>172</sup> Y más adelante: "No es casualidad

que Herder haya enlazado con Baumgarten y que lo señale como el verdadero Aristóteles de la época."<sup>173</sup> Como es indudable que a la intervención de Herder se debe el que haya resurgido la obra de Vico, y a partir de entonces su creciente influencia en la teoría historiográfica, se ha vinculado también al historiador alemán con el italiano.<sup>174</sup> Fueter, por su lado, anota que: "La historiografía y la especulación histórica de Herder están bajo la influencia de Rousseau y de los problemas presentados por él."<sup>175</sup> La verdad es que aunque Herder reciba en mayor o menor grado la influencia de estas direcciones de pensamiento tan heterogéneas, elaboró, como veremos a continuación, una concepción novedosa que influyó poderosamente en los historiadores que lo sucedieron (con inclusión del mismo Hegel).

Herder fue discípulo de Kant en la Universidad de Königsberg. El primer volumen de la obra fundamental de Herder (sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*), se publicó en 1784, cuando Kant tenía 40 años. El autor de la *Crítica de la Razón Pura* evidentemente leyó el libro tan pronto como fue editado, y aunque disentía seriamente de él –como lo muestra una severa reseña bibliográfica que publicó un año más tarde– lo estimuló a proseguir en su carrera. Las diferencias entre ambos autores al parecer se fueron ahondando, lo cual nos explica los agrios ataques que dirige Herder en contra de Kant en sus últimos ensayos.<sup>176</sup> Walsh compara a Kant y Herder de la siguiente manera: "Kant, nacido en 1724, era un producto de la Ilustración: de temperamento frío y crítico... sólo ligeramente fue afectado por la aparición del Romanticismo... Pero Herder nació 20 años más tarde; era hombre de sensibilidad y no de frío intelecto..."<sup>177</sup>

Herder es un autor fecundo. Sus dos obras de mayor importancia sobre historiografía y teoría historiográfica son la ya mencionada *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (escrita en cuatro volúmenes publicados entre 1784 y 1791) y *Otra filosofía de la historia para contribuir a la educación de la humanidad*.

Herder ve la vida humana ligada indisolublemente con el mundo natural que le sirve de escenario. Comienza escribiendo cómo en el *ámbito genético* del cosmos se engendra el sistema solar, cómo en este sistema aparece la tierra, cómo en la corteza terrestre se generan los tres reinos de lo mineral, vegetal y animal y cómo, por último, en el ámbito biológico de la vida animal aparece el hombre. Repárese en el vislumbre genial de Herder que se manifiesta en su propósito de relacionar la historia humana con las diferentes ciencias particulares y con la "filosofía."<sup>178</sup> En cada caso, la nueva criatura o la nueva realidad representa la especialización o tipificación del medio ambiente no especializado en el cual ha surgido. De este modo, el hombre es el animal especializado, los animales las plantas tipificadas, etc. Collingwood escribe: "Y del mismo modo, a dos escalones de distancia, la naturaleza humana es la perfección de la naturaleza de las plantas: de esta suerte, explica Herder, el amor sexual en el hombre es realmente lo mismo que el florecer y fructificar de las plantas llevado a una potencia superior."<sup>179</sup> La concepción general de Herder sobre la naturaleza –como teólogo que era, por más que se definiera como liberal y avanzado– se basaba en la teología. Piensa, en efecto, en cada grado de la evolución como si el mundo natural lo hubiese concebido a modo de peldaño necesario para lograr el siguiente. Con el hombre, sin embargo, tal desenvolvimiento (basado en fines) llega a su término, porque el hombre es ya un *fin* en sí mismo. No

se trata, desde luego, si hablamos del hombre empírico, del fin último y absoluto. En realidad, como escribe Collingwood, "la naturaleza humana se desarrolla a sí misma como un sistema de potencias espirituales cuyo pleno desarrollo está todavía en el futuro."<sup>180</sup> Y más adelante: "Así, pues, el hombre es un eslabón entre dos mundos: el mundo natural del cual ha crecido y el mundo espiritual."<sup>181</sup> Herder está convencido del origen común de las diversas razas humanas. De ahí que en *Otra filosofía de la historia para contribuir a la educación de la humanidad* escriba que: "Entre más esclarezcan las investigaciones los periodos más alejados de la historia universal, sus migraciones, lenguas, costumbres, sus descubrimientos y tradiciones, más se torna patente el origen único de la especie entera."<sup>182</sup> Pero piensa que la historia debe estudiar a cada raza, a cada grupo humano que se encuentra, sin duda, estrechamente vinculado con su medio ambiente geográfico. Collingwood hace notar que "las facultades sensoriales e imaginativas de las diferentes razas están, por lo mismo, genuinamente diferenciadas. Pero esta humanidad racialmente diferenciada es, a su vez, una matriz de la que emerge un tipo más elevado de organismo humano, a saber, el organismo histórico, o sea, una raza cuya vida en vez de permanecer estática se desarrolla con el tiempo en formas cada vez más altas. El centro privilegiado en que surge esta vida histórica es Europa, debido a sus peculiaridades geográficas y climáticas."<sup>183</sup> Herder se define, entonces, como un teórico de la concepción historiográfica europeocentrista. Piensa que sólo en la Europa de su época la vida humana puede ser considerada como genuinamente histórica, en tanto que en China, India o en América no hay verdadero progreso histórico.<sup>184</sup> Collingwood afirma respecto a esto que: "Europa es, por tanto, una región privilegiada de la vida humana, de la misma manera como el hombre es privilegiado entre los animales, los animales entre los organismos vivos y los organismos vivos entre los existentes terrenales."<sup>185</sup>

Herder es uno de los primeros pensadores en reconocer, de manera sistemática, que la naturaleza humana no es uniforme y homogénea sino diversificada. "Por ejemplo, él señaló que lo que hace que la civilización china sea lo que es no puede ser la geografía ni el clima de China, sino sólo la peculiar naturaleza de los chinos."<sup>186</sup> En vez de poner el acento en una pretendida "esencia humana" ahistórica (como lo hará Feuerbach, etc.), lo pone en esta "peculiar naturaleza" de cada pueblo. "Si se colocan en el mismo ambiente diferentes clases de hombres, explotarán los recursos de ese ambiente de distinta manera y crearán así distintas clases de civilización."<sup>187</sup> La civilización está formada, pues, por la relación de un pueblo (una raza) y su medio ambiente, en que el factor fundamental es el pueblo. Herder observó, en efecto (en sus *Ideas*, libro XIII, cap. VI), "que las historias de Grecia y China no habrían seguido el curso que siguieron si los griegos hubieran vivido en China y los chinos en Grecia". Esta noción herderiana de la "peculiar naturaleza" es heredera, a no dudarlo, de la idea del "genio de los pueblos" de que hablaba Voltaire y antecedente del hegeliano "espíritu de la nación". En consecuencia, para Herder, las peculiaridades de esta o aquella clase específica de hombres, y no del hombre en general, son las que constituyen el verdadero sujeto histórico. Es de subrayarse, sin embargo, que estas peculiaridades las interpretaba nuestro pensador como caracteres raciales, características psíquicas de carácter hereditario, propias de las diferentes

porciones en que se divide la humanidad. Herder es considerado por Collingwood como padre de la antropología, "queriendo decir con eso la ciencia que: a) distingue varios tipos físicos de seres humanos, y b) estudia las maneras y costumbres de estos varios tipos como expresiones de peculiaridades psíquicas que se dan con las físicas."<sup>188</sup>

Conviene poner de relieve que aunque Herder habla de diversas naturalezas humanas,<sup>189</sup> la concepción no dejaba de ser metafísica. En realidad, consideraba la idiosincracia psicológica de cada raza como uniforme e inalterable de tal manera que, en lugar del humanismo abstracto (propio de la Ilustración) nos entrega ahora la idea de diversas naturalezas humanas invariantes. Collingwood, a propósito de esto, hace el siguiente comentario: "En nuestros tiempos hemos visto sobradamente las perversas consecuencias de esta teoría como para no estar en guardia contra ella. La teoría racial de la civilización ha dejado de ser científicamente respetable."<sup>190</sup> Para Herder –y esto es fatal para una auténtica comprensión del devenir histórico– es esencial que las diferencias entre las instituciones sociales y políticas se deriven no de la experiencia concreta (económico-social) de cada raza sino de sus peculiaridades psíquicas congénitas: "Las diferencias entre culturas diferentes que pueden explicar estos lineamientos –dice con razón Collingwood– no son diferencias históricas, como las que hay, digamos, entre la cultura medieval y la renacentista, sino diferencias no-históricas como las que hay entre una comunidad de abejas y una comunidad de hormigas."<sup>191</sup> La naturaleza humana se ha dividido, se ha disgregado, pero continúa siendo la naturaleza humana ahistórica y abstracta.

Al analizar la tierra, los vegetales, los animales y el hombre (con una característica relevante: su verticalidad, el andar en dos pies, que influye en toda su existencia), Herder expone la hipótesis de que todo el universo se halla animado por una *fuerza cósmica* que actúa, como en Hegel, en el sentido de propiciar la aparición del espíritu. El hombre resulta el producto más elevado de esa fuerza; pero, como dice Walsh, "todo indica que está a medio camino entre dos mundos y que constituye un enlace entre ellos: un mundo de seres animales, de los cuales es el más alto, y otro de seres espirituales, de los cuales es el más bajo."<sup>192</sup> La historia es, para Herder, el producto de la combinación de dos series distintas de determinaciones: las *externas* (que constituyen el medio ambiente) y las *internas*. Las determinaciones *internas* de la historia se hallan encarnadas, como hemos dicho, en el espíritu de los diversos pueblos; pero también en ciertos individuos de talento, personalidades relevantes<sup>193</sup> que se distinguen del hombre común, en un sentido semejante a como se diferencian los "pueblos elegidos" por el "espíritu cósmico" (las naciones europeas) de los países marginados (Asia, América, etc.). De ahí que Herder escribiera: "Ninguno de los grandes espíritus por medio de los cuales el destino opera sus modificaciones podría en verdad ser medido según la regla común de las almas mediocres."<sup>194</sup>

Como puede deducirse de todo lo dicho, la filosofía de la historia de Herder se propone dos cosas: a) demostrar que los acontecimientos históricos se producen de acuerdo con ciertas leyes, como los fenómenos naturales;<sup>195</sup> y b) tratar de descubrir una finalidad general en el acontecer histórico, algo que adjudique un sentido a la historia. Tal finalidad no es concebida por Herder, desde luego, como una finalidad

externa a los hombres: el destino humano es algo implícito en la esencia de cada pueblo y en el carácter "histórico" de los individuos de personalidad relevante. Ahora bien ¿cuál es el fin de la historia? ¿Hacia dónde se dirige el caudal de acaecimientos que conocemos con el nombre de historia universal? Esta finalidad no es otra que la de implantar en la Tierra un reino verdaderamente humano. La finalidad de la historia es, como diría el joven Marx, la *humanización del hombre*.

Algunos comentaristas han subrayado la influencia de Rousseau en Herder.<sup>196</sup> Se ha dicho, por ejemplo,<sup>197</sup> que "el teólogo alemán sacó del ginebrino el entusiasmo por el estado de naturaleza y su odio al despotismo."<sup>198</sup> Como Rousseau, oponía en cierto sentido al europeo corrompido el inocente salvaje. Las tribus salvajes, decía, no viven salvajemente entre sí. Pero Herder no predicó, como acabamos de ver, un simple retorno a la vida natural. Nada más alejado de su concepción. Habló, por lo contrario, de una marcha hacia adelante en el camino de la *humanización del hombre*. En esta tesis de la ruta histórica hacia la humanidad, Herder no se diferencia demasiado de otros muchos autores. Esta es la razón por la cual Dilthey escribió lo siguiente: "Si quisiéramos deducir un principio de filosofía de la historia de las etapas que, según Aristóteles, recorren las fuerzas naturales hasta llegar al hombre, no se diferenciaría por su contenido del principio de que echa mano Comte más de lo que difieren las perspectivas de una misma ciudad desde alturas diferentes, y lo mismo nos ocurriría con el principio de humanidad de Herder, con la penetración de la naturaleza por la razón de Schleiermacher o con el progreso en la conciencia de la libertad de Hegel."<sup>199</sup> Herder vio el proceso histórico –idea que repercutirá ampliamente en la historiografía posterior– en edades que pueden ser comparadas a las diversas etapas de la vida del individuo: el Oriente corresponde a la infancia, Egipto y Fenicia a la adolescencia, Grecia a la juventud, Roma a la virilidad y el periodo posterior (desde la invasión de los bárbaros hasta el advenimiento de la Ilustración) a la senilidad.<sup>200</sup>

A pesar de ser la obra de Herder una de las más ricas y sugerentes, no deja de presentar afirmaciones imprecisas y precipitadas. Kant, al reseñar, como dijimos, las dos primeras partes de las *Ideas*, dijo que a esta obra le faltaba mayor cautela crítica. Y creemos que le asistía la razón. Herder no era un pensador muy estricto. No se caracterizaba por su cautela. Saltaba con frecuencia a conclusiones precipitadas a partir de métodos analógicos. Hacía generalizaciones inadecuadas y no era un pensador especialmente autocrítico; pero tiene méritos indudables. A pesar de ser eclesiástico se define como un liberal avanzado y es partidario decidido, como Kant, Bürger, Hegel y Hölderlin, de la revolución francesa.<sup>201</sup> Asume con frecuencia un punto de vista ingenuo materialista<sup>202</sup> y puede ser considerado, con Vico, como uno de los antecedentes, dentro de la historiografía y la teoría historiográfica, de un planteamiento dialéctico espontáneo.<sup>203</sup> Este materialismo ingenuo y esta dialéctica espontánea, lo llevaron a los umbrales mismos de una concepción correcta de las relaciones de lo universal y lo particular. Por eso "Goethe ha dicho de Herder que su significación como historiador y como filósofo de la historia consiste en que se sume con todas sus fuerzas en lo fáctico, singular y particular, sin por ello sucumbir al puro poder material de lo fáctico."<sup>204</sup> O, como dice Dilthey, "su gran aportación permanente se debe a una combinación de las ciencias positivas con el espíritu

filosófico... Con la amplitud del genio, alió el conocimiento natural de la época con las ideas de un historiador universal."<sup>205</sup>

8. *Kant y Schiller*. No dejan de tener importancia los puntos de vista de Emmanuel Kant (1724-1804), sobre el proceso histórico y la manera de historizarlo. No es posible sostener, desde luego, que Kant sintiera por este tipo de cuestiones un interés análogo al que tenía por los problemas epistemológicos y ontológicos de las ciencias naturales. En este sentido, como en muchos otros, Kant era un producto característico de la Ilustración<sup>206</sup> y no, como Herder, un precursor del romanticismo. Pero el escrito de Kant *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (publicado en la revista *Berliner Monatschrift* en 1784) presenta una serie de observaciones y puntos de vista (sobre el tema que nos interesa) de innegable significación e importancia. Dados sus intereses y conocimientos, Kant cayó en cuenta que una historiografía del tipo que él imaginaba –unión de un criterio filosófico riguroso y de conocimientos profundos de los hechos históricos singulares– desbordaba sus posibilidades de realización. En estas condiciones, se limitó a esbozar la idea, el programa de una "filosofía de la historia" (de una teoría historiográfica) dejando a otros la tarea de llevar a cabo su proyecto.

Kant comienza su opúsculo haciendo alusión a la dicotomía establecida por su filosofía crítica entre el fenómeno (o *cosa para el entendimiento*) y el noúmeno (o *cosa en sí*). Si el mundo "externo" no es otra cosa que un sistema de *fenómenos*, esto es, una "realidad" legislada por las condiciones intelectivas del sujeto, la libertad –como el alma, Dios y el universo en sí– pertenece al mundo de lo transfenoménico o, lo que es igual, al reino de las cosas en sí. Kant hace notar que aunque como noúmenos (o cosas en sí) los actos humanos se determinan por leyes morales,<sup>207</sup> desde el punto de vista de un testigo o de un espectador se determinan, como fenómenos, de acuerdo con ciertas leyes naturales como la ley de la causalidad, etc. La historiografía visualiza las acciones humanas, pues, como fenómenos, como acontecimientos sujetos a leyes naturales. Del mismo modo que el estadígrafo se olvida deliberadamente de lo individual y halla, en lo general, ciertas determinaciones causales "así el historiador puede considerar la historia humana como si fuera un proceso determinado de la misma manera de acuerdo con una ley."<sup>208</sup> ¿Qué clase de ley será ésta? No se trata de una ley derivada de la sensatez o la sabiduría, pues el progreso que puede ser apreciado en la historia de la humanidad no se debe de ninguna manera a un plan cuerdo trazado por el propio hombre para su beneficio y perfeccionamiento. Ello no impide, sin embargo, la existencia de un "plan natural" que opera como determinación última del proceso histórico. Se trata, en lo que a este "plan" se refiere, de la concepción teleológica del universo de la que Kant habla extensamente, junto con la problemática artística, en la *Crítica del Juicio*. Según Kant, como se recordará, la noción de que hay fines en la naturaleza no puede ser aceptada ni rechazada por la ciencia; pero es una idea reguladora sin la cual no podemos entender cabalmente el mundo natural: "la adoptamos como un punto de vista subjetivo abiertamente, desde el cual no sólo es posible sino provechoso, y no sólo provechoso sino necesario, considerar los hechos de la naturaleza."<sup>209</sup> Si no empleamos metáforas teleológicas ("el puerco espín está dotado, por ejemplo, de un

mecanismo de defensa") no podemos, piensa Kant, entender convenientemente la naturaleza. Igualmente, resulta imposible pensar la historia sin utilizar metáforas teleológicas. Esta consideración teleológica de la naturaleza nos devela, entonces, la existencia de un "plan natural" en el decurso histórico. Desde el punto de vista de Kant, "era tan legítimo hablar de un plan de la naturaleza revelado en los fenómenos estudiados por el historiador, como hablar de leyes de la naturaleza reveladas en los<sup>210</sup> Lo que estudios por el hombre de ciencia". Lo que son las leyes científicas para el naturalista, son los "planes naturales" de la historia para el historiador. Kant entendía el "plan natural" de la historia como un programa de desarrollo de la libertad.

Más arriba asentábamos que la ley que rige el devenir histórico no es, para Kant, una ley derivada de la sensatez o la sabiduría humanas. Más bien es el lado malo de la naturaleza humana lo que emplea la Naturaleza, o el "plan natural" de la historia para realizar el proyecto de conducir al hombre desde el estado natural hasta el de la civilización.<sup>211</sup>

Muchos filósofos del siglo XVIII presentaban, mecánicamente, la conciencia como un mero epifenómeno del mundo natural. Kant trató de evitar este error con su distinción, basada en Leibniz y Wolff, entre fenómeno y noúmeno. Los filósofos mecanicistas del siglo XVIII constreñían la historia a la naturaleza, subordinando o reduciendo los procesos históricos a leyes de la geografía y climatología (como Montesquieu) o a leyes biológico-racistas (como en Herder). Kant no se desprende del todo de un prejuicio similar (prueba de ello es que opinaba que lo que desde el punto de vista del individuo parece incoherente puede resultar ordenado, inteligible en sentido causal cuando se le mira como un *sistema fenoménico*); pero busca indudablemente una salida. Su ética, en efecto<sup>212</sup> era el intento de discutir la conciencia, no en su manifestación práctica *exterior*, esto es, de manera fenoménica (como una especie de la naturaleza) sino *internamente*, como cosa en sí. Kant, como se sabe, identifica la esencia de la mente como libertad o autonomía. De aquí deduce nuestro filósofo la idea de la historia como la educación de la humanidad. Historia que poseía el significado, para él, de un proceso –muy dentro del espíritu de la Ilustración– que tendía al estado de plenitud de libertad. En consecuencia, como dice Collingwood, "el análisis que hace Kant de la naturaleza humana como naturaleza esencialmente moral o libertad es lo que le proporciona la clave decisiva para su concepto de la historia".<sup>213</sup> La esencia del hombre es su razón. Ahora bien, es algo distintivo de la razón que no pueda ser completamente desplegada en el curso de una sola vida humana sino que requiere, para realizarse con plenitud (esto es, inaugurando el reino de la libertad), la historia íntegra de la especie humana y no de sólo una vida singular.

La tarea del filósofo, en lo que a la historia se refiere, es demostrar que la historia es un proceso racional "en el doble sentido de que se desarrolla según un plan inteligible y que tiende a una meta que puede aprobar la razón moral."<sup>214</sup>

Kant se pregunta: ¿por qué la humanidad progresa en vez de estancarse? Y responde, como hemos dicho, que ello se debe a la existencia de la maldad de la naturaleza humana. Collingwood lo explica de este modo: "Estos malos elementos de la naturaleza humana hacen imposible la continuación de una sociedad estancada

y pacífica.<sup>215</sup> Suscitan el antagonismo entre hombre y hombre, y un conflicto entre los dos motivos que impulsan la conducta de todo hombre: el uno es un motivo social, el deseo de una vida práctica y cordial; el otro es un motivo anti-social, el deseo de dominar y explotar a los vecinos."<sup>216</sup> Kant recibe de la Ilustración (de Voltaire, por ejemplo) la herencia de una exagerada división de la historia en un pasado por completo irracional y un futuro, humanista, plenamente racional. La transición a este último estado se efectuará en dos etapas: la primera consiste en el tránsito del estado de la naturaleza al de sociedad civil.<sup>217</sup> La segunda no es otra cosa que la reglamentación de los asuntos internacionales. Habrá, en efecto, un reinado de paz (de "paz perpetua") cuando se haya resuelto el problema de generar un sistema político, sano y racional, tanto en la vida nacional cuanto en las relaciones internacionales.

La posición kantiana, en lo que a la teoría historiográfica se refiere, tiene muchas limitaciones, como puede deducirse de lo que hemos expuesto con anterioridad. No es el propósito de este capítulo someter a una crítica profunda sus reflexiones sobre el quehacer histórico. Basta reparar en sus titubeos sobre la relación de lo universal y lo particular, su formalismo, sus planteamientos idealistas, sus formulaciones mecanicistas, etc., para darnos cuenta de las condiciones restrictivas en que se encuentra ubicada su posición. Pese a ello, como lo hemos indicado más arriba, Kant representa un eslabón importante para ascender a concepciones más desarrolladas y precisas, y no pocas tesis de sus continuadores tienen su formulación embrionaria en el opúsculo de 1784.

Al final de este tratado de Kant sobre la teoría de la historia se presenta, como dijimos, un programa esquemático para llevar a cabo en las mejores condiciones posibles la investigación histórica. El 26 de mayo de 1789, un discípulo fervoroso de Kant —e íntimo amigo de Goethe—, Federico Schiller, con motivo de su alocución inaugural como titular de historia en la Universidad de Jena, retomaba el terna, la reflexión teórica que había planteado Kant. Su discurso se denomina *¿A qué se llama y con qué fin se estudia la historia universal?* Este discurso de Schiller acusa por todas partes la influencia kantiana: "La ventaja del discípulo sobre el maestro se halla, dentro del campo ya de la historia, en que aquél actuó gran parte de su vida como historiador profesional, e intentó así interpretar y verificar la filosofía de la historia de Kant viéndola a la luz experimental de los propios hechos observados y sopesados intelectualmente por el historiador."<sup>218</sup>

## 9. Hegel

1. *Introducción.* Al inicio de nuestro estudio sobre la *Filosofía de la Historia* de Hegel (1770-1831) querríamos hacer unas precisiones en torno a la noción de *sistema de pensamiento*, de la cual hemos hablado con anterioridad, porque ello nos ayudará a caracterizar mejor la novedad y las limitaciones del planteamiento hegeliano. De hecho, como sabemos, no hay nada semejante, en la actitud especulativa del hombre, a la *autonomización* de cada una de las variantes que conforman su práctica teórica. En la *historia empírica del pensamiento* nunca nos hallamos con la presencia de un tipo de actividad en régimen absoluto. No hay un sistema *científico* químicamente puro, ni un sistema única y exclusivamente

*ideológico* ni, por último, un sistema *filosófico* (materialista dialéctico) sin elementos *científicos* e *ideológicos*. El concepto de *sistema de pensamiento* tiene la pretensión de recoger la articulación de ingredientes (hipótesis, conceptos, teorías) que conforman un determinado *campo intelectual*, amén de la jerarquización específica en que ellos se hallan ubicados. Emplear el término *sistema de pensamiento* significa que la realidad teórica a la que alude tal noción posee un *contenido heterogéneo*, producto de diversas prácticas teóricas. El *sistema ideológico*, por ejemplo, no excluye la presencia, en su armazón doctrinaria, de elementos científicos o precientíficos, filosóficos o prefilosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico). Y algo semejante ocurre con los sistemas *científico* y *filosófico*.

Existen tres tipos de *sistemas de pensamiento*: el *ideológico*, el *científico* y el *filosófico* (materialismo dialéctico). Como puede deducirse de esta enumeración, el concepto de *sistema de pensamiento* no se conforma con registrar la heterogeneidad de contenido de las doctrinas a que hace referencia, sino que investiga la forma concreta en que se jerarquizan y funcionan los elementos ínsitos en la estructuración. El elemento filosófico, científico o ideológico que resulte predominante, que integre las "relaciones esenciales" del campo, será el que caracterice a la doctrina en uno de los tres sentidos enlistados: ideológico, científico o filosófico. En cierto sentido, los *sistemas de pensamiento* pueden ser reducidos a dos modalidades: a aquellas que se basan en la conciencia verdadera (*científicos* y *filosóficos*) y aquellas que se basan en la falsa conciencia (*ideológicos*). Los elementos que "sojuzgan" a los demás dentro del campo doctrinario y que definen a este último en el sentido de una práctica teórica determinada, son "a dominantes"<sup>29</sup> respecto a los demás. Relación esta que no debe ser confundida con el concepto de preeminencia (determinación y condicionamiento) que define a la vinculación que el ser social establece con el *sistema de pensamiento*. El *sistema ideológico*, por ejemplo, está determinado en última instancia por el ser social y tiene en una clase social su polo estructurante; pero posee en la *ideología* su factor *a dominante*, porque esta última supedita a todos los ingredientes heterogéneos del contenido del campo doctrinario a la acción subordinante de su funcionamiento.

Decíamos hace un momento que existen tres tipos de *sistema de pensamiento*. Veamos más de cerca esto. El *sistema de pensamiento ideológico*, el primer tipo, puede asumir, en realidad, dos modalidades: de forma *filosófica* (Descartes, Kant, Bergson, etc.) y de forma *científica* (concepción ptolemaica, teoría del flogisto, etc.). Cuando el pensamiento se mueve en el terreno o la problemática filosófica (ontología y epistemología) y da respuestas basadas en la falsa conciencia o cuando se mueve en el terreno o la problemática científica y no logra responder a partir de la conciencia verdadera, se trata de un *sistema de pensamiento ideológico* con *forma filosófica* (primer caso) y con *forma científica* (segundo caso). El *sistema de pensamiento ideológico*, de *forma filosófica*, no excluye la presencia en su campo doctrinario de elementos filosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico), de elementos científicos (o precientíficos) y aun de elementos *ideológicos* de forma científica. El *sistema de pensamiento ideológico*, de *forma científica*, no excluye, tampoco, la presencia en su campo doctrinario de elementos verdaderamente

científicos (o precientíficos), de elementos filosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico) y aun de elementos *ideológicos* de forma filosófica.

En el *sistema de pensamiento* científico (por ejemplo en el materialismo histórico), los elementos científicos juegan un papel *a dominante*, aunque el contenido heterogéneo del campo doctrinario en cuestión contenga elementos *ideológicos* (de forma filosófica o científica) y elementos filosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico).

El *sistema de pensamiento filosófico*, por último, se define como eso, como filosófico (o materialista dialéctico) aunque el contenido de su campo intelectual presente elementos *ideológicos* (de forma filosófica o científica) y elementos científicos (o precientíficos).

Un *sistema ideológico* es más o menos importante (desde el punto de vista de la conciencia verdadera) entre más se acerque o se aleje de un sistema filosófico o científico. No todos los *sistemas de pensamiento*, entonces, tienen *la* misma importancia ni juegan el mismo papel en la prehistoria cultural de la filosofía y la ciencia.

¿Cómo caracterizar, en función de lo dicho, y aunque sea esquemáticamente, la posición de Hegel? Hegel es el autor de uno de lo más geniales *sistemas de pensamiento ideológico (de forma esencialmente filosófica)*. Es un *sistema de pensamiento* porque es un campo doctrinario heterogéneo, resultado de la puesta en práctica de tres tipos de actividad teórica: la *ideológica*, la científica (elementos científicos) y la filosófica (antecedentes del materialismo dialéctico). Es, además, un sistema de pensamiento *ideológico* porque, de los elementos enumerados, los *ideológicos* juegan un papel *a dominante*. Es, finalmente, un sistema de pensamiento ideológico (*de forma esencialmente filosófica*) porque, como dijimos más arriba, se mueve *fundamentalmente* en el terreno o la problemática epistemológica y ontológica propia de la filosofía. Este *sistema de pensamiento ideológico (de forma esencialmente filosófica)* es, además, genial. Y lo es porque los elementos filosóficos (antecedentes del materialismo dialéctico) y científicos (o precientíficos) que posee, aunque se hallen *ideologizados* por la función *a dominante* de la *práctica ideológica* que los engarza, son de tal importancia que se configuran como el "punto de apoyo" por medio del cual, mediante una *ruptura epistemológica*, se constituirá el materialismo dialéctico, esto es, *la* filosofía, y el materialismo histórico, es decir, la ciencia de la historia.

Debemos aclarar, antes de pasar adelante, que las relaciones, en un sistema de pensamiento, entre los elementos filosóficos (materialismo dialéctico) y los elementos científicos es una *relación de concordancia* porque ambos, aunque en diferente nivel, operan por medio de una conciencia verdadera. Las relaciones, en cambio, entre elementos científico-filosóficos e *ideológicos* en un sistema de pensamiento, constituyen una *relación de discordancia*, porque mientras los primeros operan por medio de la conciencia verdadera, los segundos lo hacen con una falsa conciencia.

A nuestro modo de ver las cosas la facultad humana que se pone en movimiento en la conciencia verdadera es la *razón dialéctica*. Racionales son, en este sentido, *la* filosofía y las ciencias.<sup>220</sup> Todo lo demás —en lo que a la práctica teórica se refiere—

es, entonces, irracional. En efecto, la *ideología*, como falsa conciencia que es, no puede ser en ningún caso racional. Son irracionales en fin de cuentas el sistema de pensamiento *ideológico*, tanto en su forma filosófica cuanto en su forma científica, así como toda suerte de elementos *ideológicos*.

El marxismo, al fundar el materialismo dialéctico, funda, al mismo tiempo, el sistema de pensamiento filosófico *racional*. ¿Cómo ver, entonces, el sistema de Hegel? ¿Se trata, como él mismo pretendía, del *sistema de la razón* o, por lo contrario, de un sistema irracional?

No hay otra respuesta que la de afirmar contundentemente que el sistema hegeliano es, en lo fundamental o en fin de cuentas, *irracional*. Antes del materialismo dialéctico *no existe ningún sistema de pensamiento filosófico, esto es, racional*. No hay varias filosofías verdaderas. No existen varios sistemas racionales. No hay más que uno, y ese sistema (*la filosofía*) fue fundado por Marx y Engels. Esto no quiere decir, que quede claro, que todo en Hegel es irracional. La enciclopedia hegeliana es un sistema de pensamiento y, como tal, como campo doctrinario heterogéneo, presenta, articulados, elementos racionales (conciencia verdadera) y elementos irracionales (falsa conciencia). Los elementos racionales hegelianos, en pugna con los irracionales, no ocupan, sin embargo, el papel dirigente en el sistema: por lo contrario son elementos racionales *ideologizados* por el idealismo absoluto de nuestro pensador.

Estamos en desacuerdo con esa tradición marxista (que tiene su origen en los propios Marx y Engels) que ve en el *sistema* de Hegel lo irracional y en el *método dialéctico* la "semilla racional". De ahí a afirmar que Hegel es, *en lo esencial*, un representante del racionalismo, hay un paso, mismo que la mayor parte de los *marxistas hegelianos* (desde Lukács hasta Marcuse) no se arredran a dar. Pero ese planteamiento del *sistema irracional* y el *método racional*, a más de esquemático, es falso. Y lo es porque en Hegel *no opera siempre la falsa conciencia en el nivel del sistema ni opera siempre la conciencia verdadera en el nivel del método*. No todas las afirmaciones del sistema son *ideológicas*, ni toda la conceptualización dialéctica es filosófica (y científica). La tesis del *sistema irracional* y el método racional ha traído además un análisis desequilibrado de Hegel, porque ha llevado a los historiadores marxistas a analizar preferentemente lo que de falsa conciencia hay en el sistema y lo que de conciencia verdadera hay en el método. Pero hay una laguna. Y esta laguna, o este silencio historiográfico, debe disiparse al examinar lo que de conciencia verdadera hay en el sistema y lo que de conciencia falsa hay en el método (en la dialéctica). Nos resulta imposible estudiar en este sitio los elementos científicos y filosóficos, procesados por una conciencia verdadera, que aparecen en secciones extraordinariamente ricas y fecundas del *sistema* (por ejemplo en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*). Pero vamos a intentar un poco más adelante destacar (de manera, desde luego, esquemática) algunas de las limitaciones que creemos hallar en la dialéctica hegeliana, limitaciones con las cuales ha roto y debe seguir rompiendo la dialéctica marxista.

Para entender el tránsito de Hegel a Marx hay que ir de éste a aquél: *la filosofía* (el materialismo dialéctico) y la ciencia marxista de la historia nos permiten evaluar el *sistema ideológico* de Hegel. Hay que ir, entonces, del presente filosófico-

científico al pasado *ideológico*. Pero para hacer tal cosa, hay que ir pertrechados por la teoría marxista del *desarrollo cultural*. No basta, por ejemplo, manejar un concepto, como el de *sistema de pensamiento*, en el que se destaca la complejidad de contenido de un campo doctrinario, sino que hay que poner de relieve el modo peculiar en que tanto las partes de un *sistema de pensamiento* como el todo organizado del mismo se vinculan con el ser social. Recuérdese, a propósito de esto, que mientras la *ideología* está *determinada* en fin de cuentas por el ser social, la ciencia y la filosofía sólo están *condicionadas* por éste de manera favorable o no. Y otro tanto podemos decir del sistema de pensamiento: el *ideológico* está *determinado* y el filosófico-científico *condicionado* por el ser social. Pero vayamos más al fondo de esto. En un *sistema de pensamiento* cualquiera, el tipo peculiar de vinculación está determinado por el factor *a dominante* de la estructura. Si es un sistema *ideológico*, la categoría que nos sirve para entender la conexión entre él y el ser social no puede ser otra que la de *determinación en última instancia*; si es un sistema científico o filosófico, la categoría es, por lo contrario, la de *condicionamiento favorable o desfavorable*. Los elementos secundarios de un sistema (los *ideológicos* en un sistema científico, por ejemplo) conservan su forma de vinculación específica con el ser social; pero como se hallan bajo la cobertura de los factores *a dominante* del sistema, de alguna manera se encuentran, por así decirlo, "a la sombra" de la vinculación esencial. Los elementos científicos de un *sistema ideológico* están condicionados favorablemente o no por el ser social; pero su *ideologización* está determinada por este último.<sup>221</sup>

Todo lo anterior nos muestra que para poseer una clara idea del desarrollo cultural hay que tener en cuenta tres factores:

1. El sistema de pensamiento.
2. El carácter y grado de desarrollo del ser social.
3. La relación específica entre una cosa y otra.

No podemos reducir 1 a 2 como hacen los historicistas, porque 1, como sistema heterogéneo de diversas prácticas teóricas que es, además de relacionarse de diferente manera con el ser social, implica, también, su propia historia. Una de las razones fundamentales que impelen a un *sistema ideológico* a convertirse, a revolucionarse hasta ser un sistema científico o filosófico, no reside sólo en el ser social (*que resulta, desde luego, preeminente respecto a él*) sino en la contradicción, inherente a su estructura, entre lo viejo (la *ideología a dominante*) y lo nuevo (lo científico o filosófico).

La conciencia verdadera no sólo comprende la práctica científica y la práctica filosófica, sino también la práctica cotidiana de la sensorialidad inmediata. La conciencia falsa, por su lado, no sólo comprende la práctica *ideológica*, sino también el error (y la falacia). Aún más. Así como la prehistoria de la ciencia y la filosofía es la *ideología*, el *sistema de pensamiento ideológico* o el error, la prehistoria de la ideología es frecuentemente la mera torpeza cognoscitiva. En el optimismo de la clase burguesa ascendente, por ejemplo, muchos creían (lo cual era un error, una mera torpeza cognoscitiva) en la posibilidad de que cada quien tuviera su pequeña propiedad privada. Este error, compartido por el propio Hegel, devino ideología en

el momento en que, en su función social, tal tesis convino a los intereses de la clase burguesa.

Más arriba decíamos que Hegel es el autor de *uno de los más geniales sistemas de pensamiento ideológicos (de forma filosófica) existentes*. Podemos puntualizar, para terminar este inciso, que en tanto *sistema ideológico*, se trata de un campo doctrinario *determinado* por el ser social. Es, concretamente dicho, un *sistema ideológico burgués, antifeudal y antipopulista*. Es un campo que contiene (tanto en el sistema como en el método) elementos científicos y filosóficos, esto es, elementos basados en la conciencia verdadera y que, por ello, sólo están condicionados por el ser social. Es un sistema de pensamiento en que, por último, además de todo lo anterior, se da la práctica teórica de la cotidianidad (forma elemental de la conciencia verdadera) y la práctica teórica del error, de la mera torpeza cognoscitiva (forma elemental de la falsa conciencia).

2. *Las obras de Hegel y el Sistema*. Pensamos que la producción de Hegel puede ser dividida en cuatro etapas: las obras de juventud (aproximadamente de 1790 a 1801), las de transición (de 1801 a 1816), las de madurez (de 1816 a 1831) y las póstumas (a partir de 1831). La primera etapa puede dividirse en dos periodos: el de Berna (1790-1797) y el de Francfort (1797-1800). La segunda etapa comprende todo el periodo de Jena (1801-1807). La tercera, tres periodos distintos: el de Nuremberg (1808-1816), el de Heildelberg (1816-1818) y el de Berlín (1818-1831). En cierto sentido, podríamos destacar el hecho de que la primera etapa del pensamiento hegeliano no presenta un *sistema* en el sentido estricto (hegeliano) del término: Hegel no pretende en los escritos teológicos, políticos y económicos de entonces crear una *enciclopedia* de conocimientos que contuviese la respuesta organizada a todas las preguntas esenciales que pueda formularse la conciencia. Algo distinto ocurre en la segunda etapa en que aparece ya el primer *Sistema* hegeliano, también llamado *Sistema de Jena*. Aunque no es todavía el *sistema* maduro, cristalizado, definitivo, aunque a la luz de la *Enciclopedia* futura se advierte aún cierto carácter titubeante e inseguro en esta obra, ya representa, sin embargo, el primer intento por parte de Hegel de organizar estructuralmente el conjunto integral de conocimientos o experiencias eidéticas en un *Sistema*. La tercera etapa es, por último, la fase en la cual Hegel da una forma definitiva a su filosofía y establece su *Sistema* de manera acabada. Las obras póstumas –formadas, en lo fundamental, con los apuntes que algunos discípulos de Hegel elaboraron sobre la base de las lecciones que éste impartiera en la Universidad de Berlín– no hacen otra cosa que completar y matizar el *Sistema*, con el desarrollo de algunas partes que en la etapa anterior se hallaban en forma esquemática o incompleta. Como resultado de ello aparecieron las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1833), las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1837), las *Lecciones sobre la estética* (1836-1838) y otras obras.

En la etapa de transición no sólo nos hallamos con una obra de la importancia del *Sistema de Jena*, sino con ese monumento filosófico, de importancia incalculable, que es la *Fenomenología del Espíritu* (1806). Esta obra, "cuna y secreto de la filosofía hegeliana" (Marx), es importante en muchos sentidos, entre los que

conviene destacar, en relación con nuestro tema, *el contenido historiográfico* de que se halla empapada; pero pensamos que es una obra de transición porque la organización de las "ciencias filosóficas", en vías de estructuración, no ha cristalizado aún plenamente en ella. La *Fenomenología*, además, no tiene la pretensión, creemos, de presentarnos de manera detallada todo el *Sistema*, sino más bien, como "ciencia de las experiencias de la conciencia" que es, el *acceso* al *Sistema*. El camino que se recorre del conocimiento inmediato e intuitivo al saber absoluto, del yo al nosotros, de lo particular abstracto a lo universal concreto, no es otra cosa que la aventura del espíritu que adviene, por un derrotero *tanto lógico como histórico*, al nivel de la religión y la filosofía, esto es, a la forma absoluta del Espíritu. Al llegar a este momento, al cerrarse el círculo de los círculos, se abre paso el *Sistema*. La *Fenomenología del Espíritu* puede ser considerada, por eso mismo, como la introducción al *Sistema* hegeliano.

El *Sistema* filosófico de Hegel, expuesto a partir del periodo de Nuremberg (1808-1816), se compone de tres grandes momentos: 1. La *Idea Absoluta* (ciencia de la lógica); 2. La *Filosofía de la Naturaleza*; 3. La *Filosofía del Espíritu*.

1. La *Idea Absoluta* (la lógica) abarca tres secciones: el *libro del ser*, el *libro de la esencia* y el *libro del concepto*.

2. La *Filosofía de la Naturaleza* contiene tres partes: la *mecánica*, la *física* y la *física orgánica* (la vida).

3. La *Filosofía del Espíritu* comprende tres secciones:

A. El *espíritu subjetivo*.

B. El *espíritu objetivo*.

C. El *espíritu absoluto*.

A. El *espíritu subjetivo* abarca, a su vez, tres partes: la *antropología*, la *fenomenología* y la *psicología*. B. El *espíritu objetivo* contiene tres momentos: el *derecho*, la *moral subjetiva* y la *moral objetiva o eticidad*. Esta última se divide, a su vez, en la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*. C. El *espíritu absoluto* comprende, por último, tres secciones: el *arte*, la *religión* y la *filosofía*.

En el *Sistema* hegeliano son especialmente significativos dos procesos: la manifestación o enajenación de la Idea en la Naturaleza y la elevación de esta última al Espíritu. En el ascenso del Mundo al Espíritu se ve un proceso (de desenajenación) semejante al proceso precedente (de enajenación) de la Lógica en el Mundo.

El inicio del *Sistema* es la Lógica. Pero una lógica dialéctica, en que, como dice Heimsoeth, "las categorías no son meras formas subjetivas del conocer finito y sus objetos fenoménicos, sino las estructuras esenciales del conocer absoluto, o sea la de la identidad pura de lo subjetivo y objetivo; son las formas esenciales de lo Absoluto mismo."<sup>222</sup> En la *Ciencia de la Lógica* se trata de las determinaciones de la Idea antes (o al margen) de la Naturaleza. Hegel muestra que el proceso dialéctico se da, como escribe Marcuse, "en todas las entidades del mundo subjetivo y objetivo. La *Ciencia de la Lógica* trata de la estructura ontológica general que tienen estas entidades, y no de su existencia concreta individual. Por esta razón, el proceso dialéctico asume en la *Lógica* una forma muy abstracta y general."<sup>223</sup> Si la *Fenomenología del Espíritu* consiste, al decir del propio Hegel, "en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica

hasta llegar al punto de vista filosófico",<sup>224</sup> la *Ciencia de la Lógica* se inicia precisamente en "el punto de vista filosófico" con el cual concluía la *Fenomenología*. En Hegel, la Idea absoluta, prenatal, es ya inquietud conceptual, lógica dialéctica. Se trata de un *Sistema* de las "formas esenciales de la dinamicidad" y de las estructuras básicas de la razón absoluta, anterior a toda oposición de lo subjetivo y objetivo. Los conceptos lógicos "son tanto formas esenciales de lo existente –como apunta Heimsoeth– cuanto de las condiciones apriorísticas del conocer."<sup>225</sup> Hegel dice, metafóricamente, que se trata de los pensamientos de Dios antes de la creación... La *Lógica* hegeliana se divide en tres libros: el libro del ser (ser en sí, tesis), el libro de la *esencia* (ser fuera de sí –relación consigo mismo a través de la relación con otro–, antítesis) y el libro del *concepto* (ser para sí –identidad consigo mismo en lo otro–, síntesis).

El meollo de la *Lógica* de Hegel se halla en la primera dialéctica de la *Ciencia de la Lógica*: la del *ser*, la *nada* y el *devenir*. El proceso conceptual se inicia con el intento de aprehender la estructura objetiva del ser. Pero en la pretensión de captar el ser, nos tropezamos con la nada. El ser, en efecto, es, como diría Jacobi, el principio de toda existencia, lo común a todas las cosas. Carece de toda determinación –pues sólo de esta manera abarca a todo ente– se trata de un concepto límite en el sentido de que si todo existente es, el ser, en cambio, *no es* un existente (una cosa); como lo que no es una cosa es nada, el ser se identifica, entonces, con la nada. Hegel lo dice de esta manera: "este puro ser es la pura abstracción y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la nada."<sup>226</sup> Marcuse explica de la siguiente manera lo precedente: "En el anterior análisis del concepto de ser, el ser no se 'convirtió' en nada, pero ambos se revelaron idénticos, de modo que es cierta la afirmación de que cada ser determinado contiene tanto el ser como la nada."<sup>227</sup> La síntesis del ser y la nada no puede ser otra, pues, que el devenir. En esta perspectiva se explica el cambio, la vida y la muerte de las cosas singulares. Como paso del ser a la nada, por ejemplo, el devenir es muerte y como tránsito de la nada al ser, es génesis, vida.

El *libro de la esencia* se divide en tres partes: en la teoría de la *esencia en cuanto tal* (la trabazón interna de los fenómenos, la "razón de la existencia"), la teoría del *fenómeno* (aparición plagada de esencia) y la teoría de la realidad (que vincula dialécticamente la esencia y el fenómeno, la esencia y la existencia). En esta última parte, Hegel habla de las categorías de posibilidad, necesidad y contingencia, además de las de sustancia, causalidad y acción recíproca, despojándolas del tratamiento formalista tradicional y *estructurándolas* dentro de un planteamiento dialéctico.

El *libro del concepto*, última parte de la *Ciencia de la Lógica*, comprende tres etapas: la doctrina del *concepto subjetivo*, la *objetividad* y la *idea*. En la doctrina del *concepto subjetivo* se trata, además del concepto, el juicio y el silogismo, de la sustitución de los principios fundamentales de la lógica formal (identidad, no contradicción y tercero excluido) por los principios de la contradicción y la negatividad como motor del desarrollo en la Lógica. Hegel interpreta las categorías de la *objetividad*<sup>228</sup> –y sus tres momentos: mecanismo, quimismo, teleología– desde el punto de vista del idealismo objetivo la *idea*, síntesis del concepto subjetivo y la

objetividad, puede ser concebida, dice Hegel, "como la razón (este es el propio significado, filosófico, de razón), además como el sujeto objeto, como la unidad de lo ideal y de lo real, de lo infinito y de lo finito, del alma y del cuerpo."<sup>229</sup> La culminación de la *Ciencia de la Lógica* está representada, pues, por la razón. La razón en esta obra no es propiamente una categoría, sino más bien el conjunto de todas las categorías. Es algo, además, que pide, de algún modo, un objeto, una intuición, un ser-otro. Por eso dice Hegel, anunciando el tránsito a la filosofía de la naturaleza, que "La idea –que es por sí– considerada según esta unidad consigo misma, es intuir; y la idea que intuye es la Naturaleza."<sup>230</sup>

La naturaleza, en el sistema hegeliano, es el ser-fuera-de-sí de la Idea. La filosofía de la naturaleza, dice Hegel en la *Enciclopedia*, es la "consideración teórica, esto es, pensante de la Naturaleza."<sup>231</sup> La Naturaleza no es algo divorciado, separado, hipostasiado de la Idea; es, por lo contrario, la Idea en su manifestación sensible o, como dice Hegel, "la Naturaleza ha sido determinada como la idea en la forma del ser-otro."<sup>232</sup> Marcuse explica el tránsito de la Lógica a la *Filosofía de la Naturaleza* del siguiente modo: "la *Lógica* de Hegel termina como había comenzado: con la categoría del ser. Sin embargo, éste es un ser diferente que no puede ya ser explicado mediante los conceptos que se aplicaban en el análisis con que se abría la *Lógica*. El ser es ahora comprendido en su noción, es decir, como una totalidad concreta en la que todas las formas particulares subsisten como distinciones y relaciones esenciales de un único principio comprensivo. Comprendido así, el ser es *naturaleza*, y el pensamiento dialéctico prosigue hacia la Filosofía de la Naturaleza."<sup>233</sup> Varios comentaristas han puesto de relieve el hecho de que la *Filosofía de la Naturaleza* de Hegel es la parte más débil y menos original de su sistema. Han aclarado, en relación con ello, que en este nivel Hegel se concretó, en lo fundamental, a transcribir los resultados del *Sistema de idealismo trascendental* (1800) de Schelling. Aunque nos parece exagerado este punto de vista, resulta indudable, sin embargo, que las aportaciones de Hegel son más significativas e importantes en la *Lógica*<sup>234</sup> y en la *Filosofía del Espíritu* que en su *Filosofía de la Naturaleza*. Más aún. El malabarismo idealista de Hegel (del Hegel "dialéctico", "dinámico"), lo lleva paradójicamente en la *Filosofía de la Naturaleza* a negar el evolucionismo natural y a contraponerse al punto de vista de Goethe, Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire, etc. En la *Enciclopedia* leemos, en efecto: "Representaciones nebulosas, y en el fondo de origen sensible –como la del nacer los animales y las plantas del agua, o los organismos animales más desarrollados, de los más inferiores, etc.– deben ser excluidos del todo de la consideración filosófica."<sup>235</sup> ¿Cómo es posible que Hegel llegue a esta conclusión? ¿Cómo es posible que un filósofo que escribe: "Hay que considerar a la Naturaleza como un sistema de grados, cada uno de los cuales sale del otro necesariamente y es la próxima verdad de aquel de que resulta"<sup>236</sup> haya concluido en tal anti-evolucionismo? No hallamos otra explicación que la del carácter idealista de la especulación hegeliana, carácter idealista que le hace decir, a continuación de la cita que acabamos de transcribir, que la vinculación entre un grado y otro no debe entenderse "en el sentido de que el uno sea producido por el otro naturalmente, sino en el sentido de que es así producido en la íntima idea que constituye la razón de la Naturaleza."<sup>237</sup> No es exacto afirmar, entonces, que

Hegel es un antecedente de Darwin. Hegel deja intactas las especies animales. La naturaleza carece no sólo de historia sino de transformación. En buena medida –y aquí lo paradójico– la visión hegeliana de la naturaleza es mecanicista. Por eso, para nuestro filósofo, el Espíritu es más alto que la Naturaleza. Hegel dice: "es necesario responder a Vanini, quien decía que le bastaba una pajuela para explicar el ser de Dios, que toda representación del Espíritu, la más baladí de sus imágenes, el juego de sus caprichos accidentales, cualquier palabra, es fundamento más excelente para conocer la esencia de Dios que cualquier objeto natural."<sup>238</sup> Y también: "cuando la accidentalidad espiritual, el arbitrio, llega hasta el mal, este mismo mal es algo infinitamente más alto que los movimientos regulares de los astros y la inocencia de las plantas, porque aquel que así yerra, es siempre el Espíritu."<sup>239</sup>

La *Filosofía de la Naturaleza* comprende, como hemos dicho, tres partes:

1. *La mecánica* (que es el sistema ideal de la determinación de la materia) y que se subdivide en tres secciones: *espacio y tiempo*, *mecánica finita* (materia en movimiento) y *mecánica absoluta*.
2. *La física* (que es el sistema ideal de la determinación de la individualidad natural) y que comprende, a su vez, tres momentos: *física de la individualidad general*, *física de la individualidad particular* y *física de la individualidad total*.
3. *La física orgánica* (que es el sistema ideal de la determinación de la vida y en que las diferentes formas existenciales se hallan regidas por una unidad ideal) y que abarca, por su lado, tres etapas: la naturaleza *geológica*, la naturaleza *vegetal* y el *organismo animal*.

Marcuse hace notar, al comentar esta fase del sistema, que: "El proceso de la realidad es un 'círculo' que muestra la misma forma absoluta en todos sus momentos, a saber, el regreso del ser a sí mismo a través de la negación de su otredad. Así, el sistema de Hegel llega a suprimir la idea de creación; toda negación es superada por la dinámica inherente a la realidad. La naturaleza alcanza su verdad cuando entra en el dominio de la historia. El desarrollo del sujeto libera al ser de su ciega necesidad, y la naturaleza se convierte en parte integrante de la historia de la humanidad y, por lo tanto, en parte del espíritu."<sup>240</sup>

El Espíritu, momento culminante del sistema, no es otra cosa que lo Absoluto en su verdadera existencia. A través del Espíritu, el Absoluto se aprehende a sí mismo. Sólo en el hombre –en el que se genera el Espíritu– lo Divino empieza a acomodarse a su propia esencia. En el hombre, la naturaleza se convierte en Espíritu. Como dice Falkenheim: en el momento culminante del sistema "el saber humano de Dios se manifiesta como saberse a sí mismo en el hombre."<sup>241</sup>

La *Filosofía del Espíritu* se divide en tres momentos: el *espíritu subjetivo*, el *espíritu objetivo* y el *espíritu absoluto*. El *espíritu subjetivo* (es "espíritu en cuanto cognoscitivo", como dice Hegel) se divide –en esta "epidemia del número tres" de que hablaba Spengler– en: *Antropología*, *Fenomenología del Espíritu* y *Psicología*.

La *Antropología* es la irrupción del hombre en la naturaleza, del hombre como alma, como una realidad que no se conforma aún de manera adecuada con el Espíritu. Hegel lo dice de esta manera: "El espíritu que ha devenido tiene, pues, este significado: que la Naturaleza se suprime en sí misma como lo no verdadero; y así se

presupone como universalidad, no ya existente fuera de sí en individualidad corporal, sino simple en su comprensión y totalidad, en la cual no es aún espíritu, es alma."<sup>242</sup> Algunos de los problemas de la psicología descriptiva (como la sensación, el sentimiento, el hábito, etc.) son tratados en los tres apartados de este momento, o sea, en el *alma natural*, el *alma sensitiva* y el *alma real*.

La *Fenomenología del Espíritu* no es otra cosa que el camino que emprende esta alma desde el saber inmediato (la conciencia sensible) hasta la razón. Esta reelaboración de la *Fenomenología* en el *Sistema* nos muestra que la *introducción cognoscitiva al sistema forma parte del sistema*, el conjunto de "experiencias" necesarias para advenir al saber absoluto no son algo externo –método divorciado del sistema– sino un momento esencial en la enciclopedia filosófica.

La *Psicología*, fase culminante del espíritu subjetivo, se divide en tres partes: el *espíritu teórico*, el *espíritu práctico* y el *espíritu libre*. En la división de la *Psicología* en *espíritu teórico* y *espíritu práctico* creemos hallar un eco, en lo que a la temática se refiere, de la diferencia establecida por Kant entre la *razón pura* y la *razón práctica*. De ahí que, mientras en el párrafo del *espíritu teórico* trata Hegel de la intuición, la representación y el pensamiento, en el espíritu práctico –dentro de la problemática ética– habla del *sentimiento práctico*, los *impulsos* y el *arbitrio* y la *felicidad*. El *espíritu libre* "es, dice Hegel, la unidad del espíritu teórico y del práctico."<sup>243</sup> Se trata del "querer como inteligencia libre,"<sup>244</sup> de la libertad misma. Pero esta libertad es, aquí, "sólo concepto, principio del espíritu y el corazón,"<sup>245</sup> y así como la *Lógica*, al llegar a su fase superior, exigía dialécticamente su enajenación en la Naturaleza (que no era otra cosa que su ser-otro objetivo), así el *espíritu subjetivo*, al llegar a la libertad subjetiva con que culmina su dialéctica, exige su enajenación en el *espíritu objetivo*, que no es otra cosa que el ser-otro externo de su propio ser-en-sí.

Una de las partes más importantes del sistema hegeliano –y que conlleva una gran significación histórica– es la parte que dedica al *espíritu objetivo*. Si se enumeran las fases que comprende esta sección –*derecho*, *moralidad* y *eticidad*– se advertirá que en ellas se trata de la manifestación de la Idea Absoluta en el campo fenoménico, en las instituciones y formas de vida social. La dialéctica del sistema abandona el carácter individual y subjetivo de la etapa precedente y aborda el ser social de los hombres, que se manifiesta racionalmente, en diferentes grados, en diversas formaciones institucionales. El espíritu objetivo culmina, en lo que a la *eticidad* se refiere, en tres momentos: la *familia*, la *sociedad civil* y el *Estado*. Es de subrayarse, en relación con el tema de este libro, que el inciso final del capítulo del *espíritu objetivo* trata de la *historia universal*.<sup>246</sup>

La parte superior del sistema está constituida por el *espíritu absoluto*, el cual se divide en: *arte*, *religión* y *filosofía*. En el *espíritu objetivo* (derecho, moral y eticidad) y en el *espíritu absoluto* (arte, religión, filosofía) se halla la cultura. El mundo de la cultura, a diferencia de la Naturaleza –escribe Heimsoeth– "no nace frente a la conciencia como algo extraño, sino que deja advertir en cada uno de sus rasgos la influencia de las ideas humanas y de las intenciones conscientes de la voluntad."<sup>247</sup> En Hegel la Naturaleza es lo enajenado, el ser-fuera-de-sí; la cultura lo desenajenado, el ser-para-sí.

El *arte* representa la síntesis de lo finito con lo infinito, y representa también el concepto, por medio de un objeto fenoménico, sensible, que aparece como la encarnación de la Idea Absoluta.

La *religión* asume esa síntesis de lo finito y lo infinito en una forma superior, aunque expresa todavía tal conocimiento a través de formas alegóricas y fantásticas que no se adecúan con la forma del Concepto.

La *filosofía*, en posesión de la conciencia necesaria de todo el proceso, llega a la conclusión de la necesidad de la existencia de un espíritu absoluto, ser pleno y perfecto, y de la necesidad de que ese ser debe expresarse como proceso activo y tomar, por último, forma definitiva en la racionalidad de los seres conscientes.

### 3. *El puesto de la filosofía de la historia en el Sistema.*

La historia no aparece en todas las fases del sistema hegeliano. Tanto en el primer gran momento, el de la *Idea* o la *Lógica*, como en el segundo, el de la *Naturaleza*, no hay, en sentido estricto, historia. La historia es contemporánea, si se nos permite decirlo de esta manera, del Espíritu en general y del espíritu objetivo en particular. La *Ciencia de la Lógica* aunque tematiza el cambio, representa, en su abstracción, un sistema dialéctico de categorías ahistóricas, intemporales. La *Naturaleza*, el ser-otro del Espíritu, la enajenación de la Idea, no es otra cosa que la necesidad, carente de libertad y, por tanto, de historia. Sólo cuando interviene el Espíritu, cuando aparece el hombre, cuando el conocimiento de la necesidad natural y social libera al individuo y a la colectividad, sólo entonces se puede hablar de historia. El joven Hegel trata de problemas fundamentalmente culturales –religiosos, políticos, económicos– es decir, problemas que pueden ser clasificados, de acuerdo con la nomenclatura del *Sistema* posterior, como momentos del Espíritu. Esta es la razón por la cual juega un papel tan importante la historia en los escritos juveniles de Berna, Francfort y Jena. Esta es la razón, igualmente, por la que la *Fenomenología del Espíritu* está cargada de contenido histórico, ya que esta obra fundamental no es otra cosa que *el acceso del espíritu subjetivo al espíritu absoluto pasando por el espíritu objetivo*.<sup>248</sup> "Hegel enlaza –explica Marcuse– el proceso epistemológico de la autoconciencia (desde la certidumbre sensible hasta la razón) con el proceso histórico de la humanidad, desde la esclavitud hasta la libertad."<sup>249</sup>

### 4. *La filosofía de la historia hegeliana.*

La *filosofía de la historia* de Hegel puede ser examinada en tres niveles: 1º. En todas aquellas obras y momentos del *Sistema* que aluden a la *filosofía del Espíritu*; 2º. En la parte concreta que le está reservada en el *Sistema* (por ejemplo, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, la parte final del *espíritu objetivo*) como una fase determinada de la *Filosofía del Espíritu*, concretamente la parte del *espíritu objetivo* que trata del Estado;<sup>250</sup> 3º. En las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal* (cuya versión más autorizada es la edición de G. Lasson, basada en un manuscrito original de Hegel de 1830 y de varios cuadernos de apuntes tomados por oyentes de diferentes años de la enseñanza universitaria de Hegel). En la imposibilidad de hacer un análisis de las concepciones historiográficas de Hegel en estos tres niveles, examinando sus semejanzas y diferencias y tematizando la evolución de su pensamiento al respecto, vamos a exponer tan sólo, y de modo muy somero, las

nociones historiográficas esenciales que campean, en general, en toda la obra hegeliana.

El personaje fundamental de la *Lógica* es, ya lo sabemos, la Idea; pero la Idea es susceptible de revelarse de dos maneras: en el espacio, como *necesidad natural*, y en el tiempo, como *libertad espiritual*. Hegel presenta siempre el Espíritu como afectado por el tiempo. *Todas las figuras del Espíritu, lo mismo las subjetivas que las absolutas*, se manifiestan en la historia, se generan en el tiempo, *se realizan*. La historia universal, en su sentido más profundo, no es otra cosa que el despliegue del Espíritu en el tiempo, y esto es así porque: "El fin de la historia universal es, por lo tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente."<sup>251</sup> La historia universal se presenta como un conjunto *de fases*: "esta evolución tiene *fases* –dice Hegel–, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación..."<sup>252</sup>

Marcuse ha subrayado adecuadamente que el comienzo de la *filosofía de la historia* de Hegel es empirista. Basado en varias citas de Hegel, llega a la conclusión de que para éste, las leyes de la historia tienen que ser demostradas a partir de los hechos.<sup>253</sup> Pero el autor de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* no se queda en este "método empírico," porque "estas leyes –como puntualiza Marcuse– sólo pueden ser conocidas si la investigación encuentra primero la orientación de la teoría adecuada. Los hechos en sí mismos no revelan nada; sólo responden a preguntas teóricas adecuadas. La verdadera objetividad científica requiere la aplicación de categorías sólidas que organicen los datos en su significado efectivo, y no una recepción pasiva de los hechos dados."<sup>254</sup> ¿Cómo reconocer cuál es la teoría adecuada y las categorías pertinentes para guiar al historiador? Esto lo tiene que solucionar la filosofía. La filosofía, en efecto, "elabora las categorías generales que dirigen la investigación en los distintos campos especializados. Su validez en estos campos, sin embargo, tiene que ser verificada por los hechos."<sup>255</sup>

La idea de progreso, idea consustancial a la filosofía de la Ilustración francesa, prevalece, reinterpretada, en la *Filosofía de la historia* de Hegel. En las *Lecciones* leemos: "La historia universal representa... la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia."<sup>256</sup> El progreso se realiza, entonces, en dos sentidos: 1º. En la "conciencia que el espíritu tiene de su libertad" y 2º. En las sucesivas realizaciones de la libertad, obtenidas por medio de la conciencia de ella. En Hegel, como puede advertirse, la conciencia de la libertad lleva a la realización histórica de la libertad. Y esto es, a su entender, lo que nos ofrece la historia universal. "Los *orientales* –dice Hegel– no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son."<sup>257</sup> Y más adelante: "La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los griegos; y por eso han sido los *griegos* libres."<sup>258</sup> Sin embargo, su "hermosa libertad" estaba vinculada a la esclavitud. "Sólo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre"<sup>259</sup> y han devenido realmente libres. "La historia universal –termina diciendo Hegel– es el progreso en la conciencia de la libertad –un progreso que debemos conocer en su necesidad."<sup>260</sup> La *Filosofía de la historia* hegeliana nos ofrece, pues,

una periodización. Hegel reconoce tres fases históricas esenciales en el desarrollo de la libertad: la oriental, la grecorromana y la germano-cristiana. El *mundo oriental* comprende cinco capítulos: China, India, Persia, Asia Occidental, Egipto. El *mundo grecorromano*, dos grandes partes: el mundo griego (y sus fases) y el mundo romano (y sus etapas). El *mundo germánico* consta, por su lado, de tres capítulos: el comienzo, la Edad Media y la Edad Moderna.

El "progreso en la conciencia de la libertad" no es, desde luego, ilimitado, inscrito en la "mala infinitud"; termina en el momento en que la libertad se realiza plenamente, en que tanto la conciencia de la libertad como las instituciones en que encarna se actualizan de manera perfecta. De ahí que Bloch haya escrito: "la historia termina, para nuestro filósofo, en el año 1830, sobre poco más o menos; tan poca curiosidad siente por el porvenir, que ni siquiera lo hace nacer. La senda por la que avanza a sí mismo el espíritu del tiempo... conduce al Berlín de los tiempos de Hegel."<sup>261</sup> Esto no debe interpretarse, creemos, en el sentido de que la historia empírica y el tiempo histórico se detengan intempestivamente. La historia y el tiempo continuarán; el futuro no puede, nunca, ser cancelado; pero sin ofrecer, desde el punto de vista del Espíritu, la libertad y la razón, nada nuevo. En la *Filosofía de la historia* de Hegel están implícitos, por tanto, dos conceptos distintos de tiempo: el *tiempo conceptual* –sucesión de "experiencias" objetivas de la conciencia y realización de la libertad– y el *tiempo empírico* –conjunto de acontecimientos objetivos de un pueblo. Hasta 1830 el *tiempo conceptual* se ha dado entrelazado al *tiempo empírico*, entrelazamiento que no significa, desde luego, identificación. No todo lo que ha ocurrido en el oriente, en el mundo grecolatino o en la civilización germano-cristiana tiene significación *conceptual*. Hay acontecimientos que suceden, existen, influyen, sin ser *reales*. La noción de *existencia* (o necesidad externa) tiene el significado, en la *filosofía de la historia* de Hegel, de una presencia de *facto*, que puede ser necesaria en un nivel empírico determinado, pero que no responde a la *necesidad del proceso dialéctico de la manifestación del Espíritu*. Un acontecimiento *real*, en cambio, es el que además de existir y objetivarse, se plasma como un momento necesario en el progreso mediado de la "conciencia de la libertad." Si hasta 1830 la historia empírica y la historia conceptual se hallan entrelazadas, después de 1830, después de la muerte de Hegel, *sólo seguirá desarrollándose el tiempo empírico*, porque el otro, *el tiempo de la libertad, la razón y el Espíritu*, al llegar a la época del profesorado de Hegel en Berlín, al llegar al Estado prusiano que encarna la Idea Absoluta,<sup>262</sup> adviene a su plena realización y se suprime. Se ha subrayado<sup>263</sup> que para las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, América no existe. Carece de una existencia *real*. El sentido de esto reside en la convicción hegeliana de que América y otras partes del mundo periféricas a los "pueblos elegidos" por el Espíritu, aunque viven en el tiempo histórico, en el tiempo empírico, aunque presentan acontecimientos que *existen* en el tiempo, en el devenir, no han aportado ni pueden aportar nada nuevo en el camino del hombre hacia la libertad, concretándose, en el mejor de los casos, a repetir algunos momentos o experiencias ya conocidos por el tiempo conceptual desplegado, a través de fases, en la historia del mundo oriental, del mundo grecorromano y del mundo germano-cristiano o en las diversas formas que asume el Estado: despotismo, democracia-aristocracia y monarquía.

Adviértase, entonces, que el tiempo *conceptual* no es, en realidad, un verdadero tiempo. Es más bien *algo intemporal que se manifiesta en y por el tiempo empírico*. En la concepción historiográfica hegeliana lo intemporal se da entrecruzado con lo temporal, y el tiempo empírico sólo tiene significación en tanto sirve de vehículo al tiempo conceptual. Digámoslo sin reservas: a Hegel no le importa más tiempo, de hecho, que aquel en el que se devela la eternidad del concepto.

Ahora bien ¿a dónde tiende la historia verdadera, la historia como progreso de la libertad? Tiende en realidad a la sociedad burguesa y al Estado capitalista. El Espíritu, a través de una serie de fases –que no excluyen ciertos retrocesos transitorios–, se esfuerza por realizar la libertad y sólo puede materializarse a sí mismo en una sociedad civil basada en la propiedad privada y en un Estado que no sea otra cosa, para Hegel, que el verdadero reino de la libertad. En sentido estricto, el régimen burgués representa, para nuestro filósofo, la estación terminal de la historia, de la historia basada en el tiempo del Espíritu, porque la otra, la historia empírica y vulgar, si sigue su curso, lo hace sin aportar nada nuevo ni tener significación alguna. En efecto, de los dos tiempos que se dan entrecruzados en la *Filosofía de la historia* de Hegel, el tiempo conceptual, el tiempo lógico (podríamos decir: el desarrollo categorial) es el que por tener preeminencia debe ser el objeto de la *Filosofía de la historia*. El empírico –reino de lo anecdótico– debe ser dejado de lado porque es un tiempo, en cambio, que se ve arrastrado por el tiempo espiritual, se ve constreñido a servir, en un primer momento, de vehículo a la por así llamarla institucionalización del Espíritu y a repetir y repetir, en una segunda fase, etc., la misma historia espiritual ya realizada.

¿Cuál es, en la *Filosofía de la historia* de Hegel, el verdadero sujeto histórico, el verdadero protagonista del proceso? Es el *Espíritu del Mundo* (Weltgeist). Las instituciones, tendencias y esfuerzos que encarnan los intereses de la razón y la libertad constituyen la realidad del *Espíritu del Mundo*. En última instancia, la historia no la hacen los hombres, sino el Espíritu. De ahí que Marcuse diga que: "La ley de la historia, que representa el espíritu del mundo, ópera, pues, a espaldas y por encima de las cabezas de los individuos, bajo la forma de un irresistible poder anónimo."<sup>264</sup> El *Espíritu Nacional* (Volkgeist) no es otra cosa que la manifestación del *Weltgeist* en una fase determinada del desarrollo histórico. Es, en realidad, el sujeto de la historia nacional en el mismo sentido en que el espíritu del mundo es el sujeto de la historia universal. La historia nacional debe de ser entendida, según Hegel, como parte de la historia universal. La historia de un país determinado debe ser juzgada tomando en cuenta sus aportaciones al progreso de toda la humanidad en el sentido de la conciencia y realización de la libertad. No todas las naciones contribuyen de igual forma y con la misma trascendencia a dicho progreso. Algunas, las llamadas por Hegel naciones *histórico-universales*, son promotoras activas de este enriquecimiento espiritual; pero hay otras que arrojadas al tiempo puramente empírico, carecen de importancia en el camino del hombre hacia el autoco-nocimiento del Espíritu. El paso del mundo oriental al grecolatino y de éste al germano-cristiano no fueron una libre labor del hombre, sino el resultado de fuerzas históricas objetivas. El *Espíritu del Mundo* aparecía como una fuerza necesaria que operaba "a espaldas y por encima" de las acciones humanas. En tanto esta fuerza era

desconocida en su verdadera esencia, les acarrea miseria y destrucción. Hegel llama *astucia de la razón* al sacrificio de la felicidad humana –individual y general– en aras de la realización del progreso en la autoconciencia de la libertad. Marcuse explica esto de la siguiente manera: "Los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero aunque en realidad nunca alcanzan su objetivo, sus desgracias y derrotas son precisamente los medios con los que proceden la verdad y la libertad. El hombre nunca cosecha los frutos de su labor: éstos siempre recaen sobre las generaciones futuras. No obstante, sus pasiones e intereses no sucumben; ellos son los objetivos que lo mantienen trabajando al servicio de un poder y un interés superiores... Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna."<sup>265</sup>

¿Qué papel juegan, en este contexto, los individuos según Hegel? Bloch escribe: "Entiende Hegel por 'astucia de la razón' el hecho de que los grandes individuos, es decir, los individuos descollantes, parecen obedecer a sus propios designios cuando en realidad ponen en práctica otros mucho más generales."<sup>266</sup> Para Hegel, hay que distinguir dos tipos de individuos: los individuos-masa y los individuos históricos. La conciencia de todos los individuos está condicionada, según Hegel, por sus intereses personales; pero mientras la mayoría de aquéllos se dedica a satisfacer sus necesidades (y en este sentido no hacen *historia real*), hay, en cambio, unos cuantos que elevándose sobre este nivel crean o ayudan a crear nuevas formas de vida. Estos últimos constituyen lo que Hegel denomina *individuos históricos*. Los actos de éstos –como en el caso de César, Lutero o Napoleón<sup>267</sup>– emergen asimismo de sus intereses privados; pero en su caso (por la *astucia de la razón*) sus intereses se identifican con el interés general. Los *individuos históricos* no son otra cosa, por eso mismo, que "los agentes del Espíritu del Mundo."

En Hegel nos hallamos, en consecuencia, con tesis que oscilan entre el humanismo y el individualismo. La historia conceptual, la aventura de la libertad, encarna a veces en ciertas personalidades vigorosas (*individuos históricos*) que fungen como instrumentos del progreso histórico; se objetiva, en otras ocasiones, en porciones de la humanidad (*naciones histórico-universales*) que representan *momentos* dialécticos indispensables para el desarrollo del *Logos* y la libertad.

Yendo de lo singular a lo universal, Hegel supone que en el nivel de lo individual, el sujeto histórico está constituido por los *individuos históricos* (que se diferencian de los individuos-masa) y en el nivel social, el sujeto histórico está conformado por las naciones *histórico-universales* (que se diferencian de las naciones empíricas). La diferencia entre el *individuo histórico* y el individuo-masa, y la diferencia entre la nación *histórico-universal* y la nación empírica, tienen el mismo origen: se basan en la diferencia entre el tiempo conceptual y el tiempo empírico a que hemos aludido con anterioridad. El tiempo conceptual es el despliegue especulativo y necesario (porque el saber absoluto no es una intuición) del *Espíritu del Mundo*. La *astucia de la razón*, la forma de operar de este último, convierte a ciertos individuos y a ciertas naciones en instrumentos o portavoces de su designio lógico. De ahí que la diferencia entre estos individuos y naciones "elegidos" por el Espíritu y los individuos y naciones empíricos, no sea otra cosa que la distinción, que ya hemos visto, entre el tiempo *real* y el tiempo *existente*, la lógica y la historia empírica.

Aunque Hegel hable, en ocasiones, del papel que juegan los *estamentos*, no hay en él, propiamente hablando, una interpretación clasista de la historia. Su concepción historiográfica oscila, como hemos anotado, entre el individualismo y el humanismo sin detenerse, salvo en ocasiones más bien excepcionales, en la "zona intermedia" de las clases sociales.<sup>268</sup> Pero lo más característico de la *Filosofía de la historia*, como se desprende de lo que hemos expuesto, es su concepción *idealista, lógica*, del proceso. De ahí que Marcuse haya escrito con razón que "la filosofía le da a la historiografía sus categorías generales, y éstas son idénticas a los conceptos básicos de la dialéctica."<sup>269</sup>

##### 5. La estructuración dialéctica y sus limitaciones.

Como el secreto de la *Filosofía de la historia* es la *dialéctica*, analizaremos, entonces, algunas de sus características más relevantes así como algunas de sus limitaciones más ostensibles.

Es indudable, como lo señala Marx en el epílogo a la segunda edición de *El capital*, que Hegel ha ofrecido por primera vez, de forma consciente, las estructuras generales de la *dialéctica*, a pesar de todas las mistificaciones en que pueda ir engarzada.

La dialéctica moderna –iniciada en la *Teoría de la ciencia* de Fichte y cristalizada en la *Fenomenología del Espíritu*– trae consigo una tajante rebelión contra la metafísica tradicional. Mientras esta última ve la realidad como una yuxtaposición de cosas consideradas estáticamente y aisladas las unas respecto a las otras, la *dialéctica* ve la realidad como una *estructuración de procesos* (más que cosas) y considera que todos ellos, interrelacionados, son parte del devenir universal. Pongamos un ejemplo. Descartes puso a la orden del día, en la filosofía moderna, la tesis *sustancialista* de la *res cogitans* (cosa pensante) y la *res extensa* (la cosa material). Abrió las puertas, con ello, al dualismo metafísico en su versión posrenacentista. La "evidencia" de este dualismo resultaba innegable en el nivel de la conciencia inmediata; pero a la hora de explicar las relaciones entre una sustancia y la otra, la *claridad y distinción* de las hipótesis se destruían, y comenzaban las dificultades. Los filósofos poscartesianos trataron de resolver esta cuestión. Los primeros intentos serios de hacerlo fueron los de Geulincx y Malebranche, por un lado, y los de Leibniz, por el otro. La relación entre la sustancia corporal y la sustancia anímica era explicada por los primeros en el sentido de que cada vez que actuaba el alma sobre el cuerpo y/o el cuerpo sobre el alma, tal cosa podía ocurrir (pese a que eran dos sustancias contrarias) porque un tercer término, Dios actuaba en *ocasión* de ello. A esta tesis se le conoce con el nombre de *ocasionalismo*. El nexo entre la cosa pensante y la cosa material era explicada por Leibniz, en cambio, apelando a una supuesta armonización previa de ambas, de tal modo que Dios, al tiempo de crearlas, había creado también en ellas (a pesar de ser dos sustancias excluyentes) la capacidad de interinfluirse. A esta tesis se le conoce con el nombre de la armonía pre-establecida. Tanto el *ocasionalismo* como la *armonía pre-establecida* participan de la misma inquietud: tratan de integrar los dos polos de una contradicción. Participan también –aunque no dejan de tener diferencias– en el modo como conciben esta integración: *la unidad de contrarios es vista como algo externo*

a ellos. La "razón" por la cual se integran el cuerpo y el alma no reside, de hecho, en ellos, sino en Dios, esto es, en un principio superior, ajeno a los polos integrados.

Entre los filósofos poscartesianos hay uno que concibe las cosas de otro modo. Nos referimos a Spinoza. Como Malebranche y Leibniz hereda el problema cartesiano de la necesidad de unificar los dos polos mencionados. Pero concibe la integración de manera distinta: no de modo *externo* (como el ocasionalismo o la armonía pre-establecida) sino de modo *interno*. La solución *externa* invariablemente presupone lo que podríamos llamar la tesis de "las tres sustancias": para explicar los nexos del alma (primera sustancia) y el cuerpo (segunda sustancia) se apelaba a Dios (tercera sustancia). La solución *externa* implicaba, además, una diferente jerarquía de las sustancias, siendo la sustancia divina (*natura naturans*) la superior y las otras dos sustancias (*natura naturata*) las sustancias inferiores. La solución *interna* modificaba todo. No hay, entre la *res cogitans* y la *res extensa*, un tercer término unificador, una sustancia externa: un Dios que expida los *pasaportes metafísicos* para transitar de un polo a otro. Más bien lo que pasa es que en el ser mismo de cada uno de los polos reside la capacidad de vincularse con el otro. A esta capacidad de interrelación la llama Spinoza *Sustancia*. La *Sustancia* spinozista es, por tanto, la *unidad interna de contrarios*. La solución *interna* rechaza tanto la tesis "de las tres sustancias" cuanto la noción –su obligado desarrollo– de la "jerarquía de las sustancias". No hay más que una *Sustancia* –integración de lo material y lo espiritual. La *res cogitans* y la *res extensa* no son sino *atributos* de ese ser primigenio relacional.

Adviértase, entonces, que la solución *externa* sigue siendo *metafísica*: no nos explica por qué dos instancias de la realidad se hallan vinculadas. Tiene que apelar al más allá, a la falsa conciencia. La solución *interna*, en cambio, es *dialéctica* o, si se prefiere, *antecedente de la dialéctica*. "Ser spinozista, decía Hegel, es el punto de partida esencial de toda filosofía."<sup>270</sup> Y esto es cierto porque Spinoza, al identificar el cuerpo y el alma, al ver su vinculación como una integración *interna* de contrarios ("atributos"), pone las bases para una reflexión basada en la conciencia verdadera.

Hegel retoma el punto de vista de Spinoza y lo lleva, enriqueciéndolo, a otro nivel. Ve a la *Sustancia* como sujeto, como Espíritu y trata de eliminar los lastres metafísicos y estáticos que pueda contener, como contiene, el planteamiento genial de Spinoza.<sup>271</sup>

Hemos puesto el ejemplo de la *res cogitans* y de la *res extensa*. Pero podríamos poner otros. El de lo universal y lo singular (la "polémica" medieval, verbigracia, en torno a los "universales"), el del intelecto y la experiencia (racionalismo y empirismo), el del fenómeno y la esencia, el de la libertad y la necesidad, el de lo absoluto y lo relativo, el del fenómeno y el noúmeno, etc., etc. ¿Qué hace la metafísica frente a estos contrarios? La metafísica o postula el *dualismo* de ellos o intenta unificarlos de modo *externo* y *abstracto*. La *dialéctica*, en cambio, realiza una estructuración *interna* de los contrarios. *El gran significado de Hegel consiste –esto no debemos olvidarlo nunca– en esta unificación sistemática de contrarios, en este combate contra toda dispersión pluralista, en esta lucha a muerte contra la metafísica*. G. Stiehler dice acertadamente que: "Mientras que en la filosofía del siglo XVIII, también en la de Kant, la categoría de la causalidad era el principio

básico de la interpretación del mundo, en Fichte, Schelling, pero sobre todo en Hegel, la categoría de oposición es la que se halla en el núcleo central de la metodología filosófica."<sup>272</sup> Para la dialéctica hegeliana, dice Marcuse, "el mundo no debe permanecer como un complejo de cosas fijas y dispersas. Es necesario 'captar' y realizar en la razón la unidad que subyace tras los antagonismos, pues la razón tiene la tarea de reconciliar los opuestos y 'sublimarlos' en una verdadera unidad."<sup>273</sup> Pero si el gran mérito de la postura hegeliana consiste en lo que hemos llamado la *estructuración de procesos polares*, en la –digámoslo con su terminología– *unidad y lucha de contrarios*, sus limitaciones –*emanadas de un idealismo que campea no sólo en el sistema sino también en el método*– se dejan sentir en la ausencia de lo que nos gustaría nominar el *método de análisis fisiológico* (MAF).

Antes de analizar el MAF, conviene subrayar que una de las diferencias esenciales entre la metafísica (dualista o pluralista) y la dialéctica hegeliana (monista) estriba en que mientras la metafísica realiza un *análisis sin síntesis*, o sea, que toma en cuenta (deformadamente, es claro) las cualidades distintas u opuestas, pero no las vincula, no encuentra el nexo *interno* que las unifica, la dialéctica hegeliana realiza una *síntesis sin análisis*, o sea, que busca la razón interna que unifica los polos; pero con mucha frecuencia (no siempre, desde luego) deja de analizar la forma de ser y operar específico de cada uno de ellos a diferencia del otro. *EL MAF no es otra cosa, entonces, que el procedimiento analítico, interno a la dialéctica, por medio del cual se examina el modo de ser y funcionar de cada polo de la contradicción.*

Si aplicamos el MAF a una síntesis cualquiera obtenemos necesariamente un *resultado heterológico*, esto es, advertimos que el modo de ser y funcionar de un polo es *desigual* al del otro (acción recíproca desigual). Si no aplicamos el MAF a una síntesis cualquiera obtenemos espontáneamente un resultado *homológico*,<sup>274</sup> esto es, creemos advertir que el modo de ser y funcionar de un polo *es igual* al del otro (acción recíproca igual).

Como Hegel, en multitud de casos, no aplica el MAF a sus *síntesis "dialécticas"*, *tiende espontáneamente a presentarnos sus conclusiones como homológicas*. Su "dialéctica" –como un sistema de síntesis sin análisis– opera, en general, por medio de una *acción recíproca igual* y se configura, por ello mismo, como una *dialéctica abstracta*.

Claro que hay excepciones, lúcidas y fecundas excepciones. El *sistema de pensamiento* de Hegel es de tal envergadura que nos ofrece no pocas aplicaciones, *en estado práctico*, del MAF; pero la regla –y aquí anda inmiscuida la *ideología*– estriba en la ausencia de un análisis específico de los polos sintetizados y un desplazamiento, por ello, a la conclusión homológica.

La no utilización del MAF lleva a una conclusión homológica de los polos que puede ser de tres tipos fundamentales: homología *conceptual*, homología *relacional* y homología *procesal*.

La homología *conceptual* consiste en designar y conceptualizar de igual manera dos polos contrarios o dos fenómenos distintos. Cuando Hegel, verbigracia, habla de un *sujeto* externo a la conciencia y de un *sujeto* interno a ella, está, de alguna manera, homologizando.

La homología *relacional* consiste en considerar, como hemos dicho, que el modo de ser y funcionar de un polo es igual al del otro con el cual se halla relacionado. Es posible y frecuente que la homología no sea expresa sino tácita. Es posible, y frecuente, que por no aplicarse el MAF, no se ponga el acento, no se deleve la fisiología desigual y heterológica de lo sintetizado. Pero el resultado de ello –tácitamente homológico– oculta lo que en ocasiones importa más poner de relieve. Preferimos, en este contexto, el concepto de articulación de contrarios al de unidad de contrarios, aunque este último esté consagrado por la tradición y la costumbre. El concepto de *articulación de contrarios* es una noción que se deriva del MAF; presupone polos distintos que operan de modo diverso y que se encuentran relacionados. La *unidad de contrarios* es, en cambio, un concepto producido al margen del MAF y que vela precisamente la heterología. Cuando Hegel, en su *Filosofía de la historia*, nos dice que: "La historia universal representa... la evolución que la conciencia tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia,"<sup>275</sup> está en el fondo *sintetizando dialécticamente* la conciencia y la realidad, la libertad subjetiva y las instituciones en que encarna la libertad. Pero como no aplica el MAF, nos presenta de hecho una acción recíproca indeterminada, tácitamente homológica, que podría formularse de este modo: *lo mismo influye la conciencia de la libertad en las formas reales e históricas que asume, que estas últimas en la aprehensión subjetiva de la misma.*

La homología *procesal* consiste en considerar como *idénticos* no ya dos conceptos, no ya dos relaciones, sino dos *procesos diferentes*. Cuando se halla un esquema sintético, de carácter "dialéctico", que explica un tipo de procesos determinado, y se le aplica, como un *comodín filosófico*, para cualquier cambio o devenir natural o social del mismo género, sin examinar las diferencias entre los diversos procesos, se está realizando una homologización. Se trata, sí, de una *síntesis* porque se agrupan en el *esquema englobante* los diferentes procesos; pero es una *síntesis sin análisis* porque, al no aplicarse el MAF, no se advierte la especificidad de un proceso a diferencia de los otros. Cuando Hegel nos habla de que todo proceso pasa por tres etapas –*ser en sí*, *ser fuera-de-sí* y *ser para-sí*– y aplica estas tres categorías a todo tipo de proceso sin añadir nada nuevo, nada específico, nos está ofreciendo un ejemplo claro de esta homologización.

#### 6. Hegel y la homología.

Mientras el dualismo o el pluralismo representan posiciones metafísicas, la homología puede ser caracterizada como una *dialéctica abstracta*. *Representa un gran progreso porque significa un importante avance en la concepción de la unidad material del universo.* Pero como no especifica el tipo de articulación existente en su estructuración de contrarios, hereda todavía ciertas tesis metafísicas. Si se deja en la vaguedad el tipo específico de vinculación heterológica, ello equivale a unificar lo opuesto de manera *externa* y, por tanto, metafísica. Hegel es el primer y más importante representante de esta *dialéctica abstracta*, asumida de manera sistemática. Su propósito, desde joven,<sup>276</sup> consistía en hallar el nexo que une a lo contrario. De ahí que diga atinadamente Marcuse que la filosofía para Hegel "tiene una misión

histórica: realizar un análisis exhaustivo de las contradicciones que encierra la realidad y demostrar su posible" unificación. La dialéctica surgió del punto de vista hegeliano de que la realidad es una estructura de contradicciones."<sup>277</sup> Para desplazarse de la *dialéctica abstracta*, ideologizada aún por la metafísica de la homologización, hacia una *dialéctica concreta*, hace falta utilizar, de manera sistemática, el MAF. Resultado de ello es la tematización de la articulación heterológica de los ingredientes de una "estructura de contradicciones" (Marcuse). Hegel, hemos dicho, pero conviene repetirlo, no cae siempre en la homología de la dialéctica abstracta; a veces, por lo contrario, *aplica el análisis heterológico y muestra, en estado práctico, un indudable empleo (prehistórico) del MAF*. Excepción hecha, sin embargo, de estas ocasiones, Hegel cae frecuentemente en la homología ya analizada o en una, que llamaremos, *heterología ideológica*. ¿A qué aludimos con este último término? Al hecho de que Hegel –como otros grandes pensadores premarxistas– pretende a veces no sólo unificar los contrarios, sino examinar (como exige el MAF) el modo de ser, funcionar y relacionarse de cada uno de los elementos que integran una estructura o un sistema; pero, como lo hace dentro de una concepción idealista y haciéndose eco ideológicamente de los intereses de una clase, el resultado de dicho análisis "heterológico" se presenta como erróneo, distorsionado, invertido.

Veamos, a manera de ejemplo, algunas de las homologías más patentes en la lucubración hegeliana. Nos gustaría empezar por la identidad del *ser* y la *nada* con que comienza la Lógica y, en realidad, todo el Sistema. Dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica*:<sup>278</sup> "Se representa el ser de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible. Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es que uno [de los dos modos del ver, exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir, un ver nada. *La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa* (subrayado nuestro, EGR). Sólo en la luz determinada –y la luz se halla determinada por medio de la oscuridad– y por lo tanto sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada –y la oscuridad se halla determinada por medio de la luz– y por lo tanto en la oscuridad aclarada [es posible distinguir algo], porque sólo la luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y por lo tanto son un ser determinado, una existencia [concreta]." Este pasaje es en verdad "luminoso" para entender la primera dialéctica de la *Ciencia de la Lógica*, esto es, la del *ser* (tesis), la *nada* (antítesis) y el *devenir* (síntesis). De esta dialéctica lo que nos interesa comentar preferentemente es la unificación de la tesis y la antítesis. ¿Qué debe entenderse por el ser? Dice Hegel: "El *puro ser* no debe significar más que el *ser* en general: *ser* nada más, sin otras determinaciones ni complementos."<sup>279</sup> Hegel reconoce, desde luego, que "el *ser* y la *nada* existen en el comienzo como diferentes";<sup>280</sup> pero de pronto el ser se transmuta en nada y ocurre que "*el puro ser y la pura nada son por lo tanto la misma cosa*."<sup>281</sup> ¿Por qué ha ocurrido esto, qué ha motivado este "traspaso"? La razón es la siguiente: el *puro ser* es un ser

indeterminado e inmediato –que "no puede encerrar en sí ningún contenido, porque este mismo sería una diferencia y una relación de un diferente con otro, y por ende, una mediación"<sup>282</sup>– o sea que se trata de un ser que, para comprender todo ente concreto, no puede poseer ninguna determinación. Esta indeterminación que nos ofrece el concepto del *puro ser* hace que se identifique con la nada, ya que "la pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa".

En realidad, lo que hace Hegel aquí es una unificación de contrarios en el nivel de la *dialéctica abstracta*. Su homología consiste en una identificación arbitraria. Del hecho de que la noción del *ser puro* no contenga determinaciones no puede concluirse, de ningún modo, que se identifique con la *nada pura*. El ser puro carece de cualidades concretas para comprender, precisamente, a todos y cada uno de los existentes, su extensión –la máxima de todos los conceptos– es la amplitud indeterminada capaz de apresar toda determinación. La nada pura, en cambio, es la negación de este *ser puro* y, por ende, de todos y cada uno de los existentes. Del hecho de que el ser en general no sea una cosa no puede deducirse que se identifica con la nada. Del hecho de que entre el ser puro y la nada pura exista, como *analogía*, que en ambos aparezca una ausencia de determinaciones concretas, no se deduce, pues, la identificación. Hegel, entonces, homologiza erróneamente. Y ello repercute en el "comienzo" idealista de su filosofía. La filosofía no puede "comenzar" sino con el *ser material* o, lo que es igual, con el *ser-del-devenir*, con la –para seguir la metáfora hegeliana– "luz enturbiada" y la "oscuridad aclarada". Y este *ser-del-devenir* (la materia) no puede ser identificado de ningún modo con la nada, aunque para abarcar a todos y cada uno de los entes, procesos, manifestaciones concretas, se eleve a la mayor extensión conceptual.

Pasemos a otro ejemplo. La homología (lo que Hegel llama "la identidad de la identidad y de la no identidad") se presenta, en su modalidad *conceptual*, en muchos otros casos. Una de las síntesis más características de la postura hegeliana, propia de su dialéctica abstracta, es la que realiza entre el sujeto y el objeto. Frente a la tradición metafísica (preferentemente kantiana) que separaba el sujeto y el objeto, Hegel los unifica y hace ver que no sólo el yo es sujeto sino también lo es la sustancia (objetiva). Hegel escribe, en la *Fenomenología del Espíritu*: "Según mi modo de ver... todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*."<sup>283</sup> Como la autoactividad es característica esencial del sujeto, y como la realidad externa es semoviente, de ello debe concluirse, de acuerdo con Hegel, que es *sujeto*. En Hegel, dice Marcuse, "sujeto y objeto no están separados por un abismo infranqueable, porque el objeto es una suerte de sujeto."<sup>284</sup>

Pongamos otro ejemplo de homología *conceptual*. En la cita de la *Fenomenología* que acabamos de transcribir aparece la noción de verdad en un sentido no coincidente con la tradición filosófica: lo verdadero, aquí, es lo objetivo y no la transcripción o el reflejo de la cosa en la conciencia. En Hegel, en efecto, se denomina verdad no sólo a la apropiación gnoseológica de un correlato objetivo, sino también a tres cosas diferentes: al ser objetivo mismo, a la superación dialéctica y al sistema. La realidad es *verdadera*.<sup>285</sup> La síntesis que supera a una tesis y una

antítesis es su *verdad* y, por último, sólo el sistema es, en fin de cuentas, la *verdad*.<sup>286</sup> Se trata, en consecuencia, de una cuádruple homologización.

Un ejemplo más. En la *Ciencia de la Lógica* se nos habla de la reflexión como el proceso de la esencia. Marcuse, a propósito de esto, escribe: "Es sumamente importante el saber que para Hegel la reflexión, como todos los caracteres de la esencia, denota tanto un movimiento subjetivo como objetivo."<sup>287</sup>

Y un último ejemplo. En la *Lógica* de Hegel nos hallamos con que "la idea existe como conocimiento y vida."<sup>288</sup>

Estos son algunos de los ejemplos, entre otros muchos, en que Hegel se mueve dentro de la dialéctica abstracta de la *homologización conceptual*. Hablar de un *sujeto* interno y otro externo, de *verdad* en varios sentidos, de *reflexión* y de *idea* en sentido objetivo y subjetivo, etc., etc., oscurece la diferencia, el modo específico de moverse los distintos elementos del todo articulados.

La homología puede ser, dijimos antes, una *homología relacional*. Un ejemplo claro de ello es la famosa dialéctica del señor y el esclavo que aparece en el capítulo de la "Autoconciencia" de la *Fenomenología del Espíritu*. En la imposibilidad de tratar toda esta dialéctica en este sitio, subrayaremos tan sólo el hecho de que es característico de este pasaje lo que podríamos denominar "una doble inversión" o una intercambiabilidad de contrarios, porque si bien es cierto que en un principio el señor se revela como independiente frente al siervo y éste como dependiente frente al amo, de pronto se invierten los papeles y el señor *depende* de un siervo que deviene *independiente*. Hegel lo dice de esta forma: "así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá, sin duda, al realizarse plenamente, lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia *repelida* sobre sí misma y se convertirá en independencia."<sup>289</sup> El problema de toda "transmutación de contrarios" —y la dialéctica del amo y el esclavo es un ejemplo de ello— es que frente a lo *positivo* que resulta afirmar la relación de dos polos, y la "intercambiabilidad" del papel jerárquico que juegan en la relación, manifiesta, como algo negativo para la investigación científica, la homología, la *homología relacional* de suponer que en el *mismo sentido* en que *a* dominaba a *b*, ahora *b* domina a *a*. No se puede afirmar, de ninguna manera, que en el mismo *sentido exactamente* en que el señor lo es frente al siervo y el siervo frente al señor, al transmutarse los papeles, el siervo sea señor del señor y el señor sea siervo del siervo. Y si esto se afirma, se hace desde un punto de vista homológico que oculta la diferencia de los polos, su modo de ser y función.

Un ejemplo más. Stiehler nos dice que: "Según Hegel, existe una relación recíproca: si el medio ambiente influye en el individuo, también éste lo hace en aquél."<sup>290</sup> El peligro de la "acción recíproca", como el de la "transmutación de contrarios", reside en la ausencia de un *análisis heterológico*. No se puede negar —y este es el aspecto positivo de la homología— que entre el individuo y el ambiente hay acción mutua; pero una vez que se ha subrayado tal cosa, lo que verdaderamente importa, lo que hará desarrollarse al conocimiento, es el elevarse de lo abstracto de la homología a lo concreto del *análisis heterológico*. Lo que importa es, entonces, saber —en una etapa histórica determinada— cómo y en qué grado influye el ambiente en el individuo y cómo y en qué grado reinfluye el individuo en el medio ambiente.

Pongamos algún ejemplo de *homología procesal*. Como se sabe, el trueque de la cantidad en calidad es una de las leyes dialécticas fundamentales, por medio de la cual se explican no sólo los cambios graduales que sufre un fenómeno determinado sin cambiar de naturaleza, sino también el surgimiento de nuevos estados que revolucionan la situación anterior y responden a leyes diversas. *La utilización homológica de esta ley se revela en el hecho de que se encajonan en su nódulo explicativo todos los procesos, en detrimento de la explicación del modo de ser específico de cada uno.*

La negación de la negación es otro ejemplo. Y otro más la ley de la correspondencia o no correspondencia de los polos. En todos ellos encontramos el mismo peligro: la dialectización abstracta de la homología.

Si la primera ley de la dialéctica –la unidad y lucha de los contrarios– pertenece, o puede pertenecer, a la *homología relacional*, la segunda y la tercera leyes –el trueque de la cantidad en calidad y la negación de la negación– pertenecen, o pueden pertenecer, a la *homología procesal*. La salida para ambos tipos de homología no puede ser otra, entonces, que la aplicación sistemática del MAF.

### 7. El marxismo "hegeliano."

En mayor o menor grado, todos los marxistas, incluidos los clásicos, han recibido en ocasiones una influencia negativa de la dialéctica *abstracta y metafísica* de Hegel. Esto es totalmente comprensible en lo que a Marx y Engels se refiere, en virtud de que éstos tuvieron que pensar y exponer sus descubrimientos filosóficos y científicos dentro de la problemática y la terminología hegelianas. Pero en los marxistas posteriores, ese hegelianismo opera como una traba, una "semilla irracional" que ideologiza, en diferente grado, algunas afirmaciones marxistas. Es especialmente significativo el hecho de que varias de las corrientes marxistas del siglo XX, si bien discrepan en multitud de cuestiones, poseen el común denominador de hacer uso de una dialéctica abstracta, metafísica y homológica. Pongamos un ejemplo. Stiehler nos dice: "la negación pertenece objetivamente al capitalismo, personifica todas aquellas condiciones y fuerzas sociales que provocan la superación del capitalismo. El resultado de esta negación es el socialismo, que es lo negativo determinado del capitalismo, en cuanto éste constituye la premisa histórica del socialismo, en cuyos resultados positivos se fundamenta la ordenación socialista de la sociedad."<sup>291</sup> Adviértase que en este pasaje podemos sustituir toda referencia a lo burgués por lo feudal y toda referencia a lo socialista por lo burgués, y nada cambia. Podemos decir, en efecto: "la negación pertenece objetivamente al *feudalismo*, personifica todas aquellas condiciones y fuerzas sociales que provocan la superación del *feudalismo*. El resultado de esta negación es el *capitalismo*, que es lo negativo determinado del *feudalismo*, en cuanto éste constituye la premisa histórica del *capitalismo*, en cuyos resultados positivos se fundamenta la ordenación *capitalista* de la sociedad". La baraja de conceptos dialécticos "*negación*", "*superación*", "*negativo determinado*" pueden ser aplicados indistinta, *homológicamente*, a una etapa u otra. El resultado de ello es el conocimiento superficial, en realidad ya preestablecido por el materialismo histórico, de que siempre en el seno de lo viejo se genera lo nuevo. Aplicar esta dialéctica abstracta a la historia no añade ningún nuevo

conocimiento, aunque algunos "marxistas" la repitan y repitan como loros. Lo importante, a estas alturas –en que la *dialéctica procesal* ha sido establecida por la *ciencia de la historia*–, no es afirmar que del feudalismo brota el capitalismo o del capitalismo emerge el socialismo, sino cuáles son las diferencias esenciales entre un proceso de cambio y otro. Lo importante no es la homología, la receta, la fórmula –lo que, si bien representa una conquista, no añade, de por sí, ningún nuevo conocimiento–, sino el análisis heterológico del modo específico de desarrollarse un proceso de cambio (con el complejo "nudo de prácticas" que implica) a diferencia del otro.

Otro ejemplo del mismo Stiehler: "El proletariado representa la negación del capitalismo. Es la expresión del antagonismo interno de esta sociedad. Con ello se establece una relación al capitalismo, pero al mismo tiempo le es esencial y propia una relación al socialismo. El socialismo es aquella forma social que surge en lugar del capitalismo como resultado de la lucha del proletariado."<sup>292</sup> Lo mismo que hicimos con el pasaje anterior, podemos hacer con éste: donde aparezca el término proletariado podemos sustituirlo por burguesía, donde aparezca el término capitalismo podemos sustituirlo por el vocablo feudalismo, donde aparezca el término socialismo podemos cambiarlo por el de capitalismo, de tal modo que obtenemos este resultado: "la *burguesía* representa la negación del *feudalismo*. Es la expresión del antagonismo interno de esta sociedad. Con ello se establece una relación al *feudalismo*, pero a ml mismo tiempo le es esencial y propia una relación al *capitalismo*. El *capitalismo* es aquella forma social que surge en lugar del *feudalismo* como resultado de la lucha de la *burguesía*." Es un claro ejemplo, entonces, de *homología*, de *síntesis sin análisis*, de dialéctica abstracta. La única diferencia que podemos hallar entre el primer ejemplo y el segundo estriba en que mientras el primer pasaje es una ilustración de la *homología procesal* (tránsito de un régimen a otro), el segundo ejemplo es una ilustración tanto de la homología procesal cuanto de la *homología relacional* (unidad y lucha de contrarios).

En los *marxistas hegelianos* es frecuente otro tipo de homología: la homología procesal que identifica las dialécticas *amplias* con las dialécticas *estrechas*. Ya en Hegel aparece esta confusión: hay una homología de dialéctica *amplia* (basada en la tríada afirmación, negación y negación de la negación) al referirse a la Idea, la Naturaleza y el Espíritu, y de dialéctica *estrecha* (basada en la misma tríada) al referirse, por ejemplo, al arte, la religión y la filosofía que sólo son momentos del Espíritu absoluto. Cuando los marxistas hablan de la tríada *sociedad sin clases* (comunismo primitivo), *sociedad de clases* y *sociedad sin clases* (comunismo futuro) y de la tríada feudalismo, capitalismo y socialismo, están estableciendo, como dijimos, una homología procesal que identifica dialécticas *amplias* y dialécticas *estrechas*.

Otro caso frecuente de homología en que cae el *marxismo hegeliano* es la homología *conceptual* que identifica fenómenos *procesales* y *relacionales*. Si se dice, como suele hacerse, que el proletariado es la *negación* de la burguesía y el régimen socialista la *negación* del capitalista, no sólo se está empleando un mismo término (la homología conceptual de *negación*) para dos hechos diferentes, sino que se está identificando una forma específica de *relacionarse* (el proletariado *con* la

burguesía) con una forma específica de darse la eclosión *procesal* (tránsito de un modo de producción a otro).

La ausencia del MAF, del análisis heterológico, es patente en escuelas marxistas de diferente carácter, *lo mismo en la escuela* del llamado "comunismo de izquierda" (Lukács, Korsch, Pannekoek, etc.), la escuela de Francfort (Marcuse, Adorno, Horkheimer, etc.), el historicismo italiano (Labriola, Gramsci, Della Volpe, Cerroni, Coletti, etc.), el eclecticismo francés (Lefebvre, Garaudy, etc.) y, desde luego, el marxismo soviético. Los mismos Lenin y Mao –probablemente los dos más grandes marxistas de nuestro siglo– caen con alguna frecuencia en la dialéctica abstracta. Pero es de subrayarse que tanto Marx y Engels, cuanto Lenin y Mao, constantemente presentan, *en estado práctico*, el análisis heterológico, el análisis científico de síntesis filosóficas.

¿Cómo salir de la homología, cómo abandonar la "sombra de Hegel", cómo revitalizar el marxismo para hacerlo avanzar de modo radical? Ya lo hemos dicho. *Por medio de una sistemática conversión de la dialéctica abstracta, de carácter homológico, en la dialéctica concreta que pone en acción el método de análisis fisiológico.* Pero digamos algo más sobre esto. El llamado a realizar, de modo sistemático, un análisis heterológico, lleva implícito un requerimiento a ir, como diría husserl, "a las cosas mismas". El MAF no puede ser interpretado en el sentido de un abstracto llamado a ser concretos, sino que significa volver a poner a los hechos, fenómenos, experiencias<sup>293</sup> en la mira del conocimiento. *Sin "ir a las cosas mismas" no es posible realizar un análisis heterológico acertado.* Esta reintroducción del empirismo, de un *empirismo dialéctico* como nos gustaría designarlo, es condición indispensable para sacar al marxismo del callejón sin salida hegeliano en que se encuentra. Pero este "ir a las cosas mismas" tiene, además, otra significación: implica, en cierto sentido, la *exigencia* a reintroducir la práctica científica dentro de la práctica filosófica de la dialéctica. Si seguimos moviéndonos dentro de la dialéctica abstracta –con sus resabios metafísicos e *ideológicos*– la escisión entre la "filosofía" (*ideológica*) y las ciencias se consolida y perpetúa. Si, por lo contrario, nos desplazamos a la necesidad y la exigencia de realizar, de manera sistemática, una dialéctica concreta (verdaderamente materialista), ya las ciencias no operarán al margen, divorciadas de *la* filosofía, sino se establecerá una síntesis dialéctica entre *la* filosofía (materialismo dialéctico) y las ciencias (incluido el materialismo histórico), a la cual hay que aplicar, sin embargo, el análisis heterológico que nos muestra que *la* filosofía y la ciencia, si bien constituyen una unidad, mantienen diferencias insoslayables. Hay que distinguir, entonces, tres niveles distintos: *la dialéctica abstracta* –en fin de cuentas, parte de un sistema de pensamiento *ideológico* o ingrediente metafísico e ideologizante del sistema de pensamiento filosófico o científico–, *la dialéctica concreta* (materialismo dialéctico) y *la dialéctica científica*. La dialéctica abstracta no es otra cosa que un auxilio, un "punto de generación teórica" para elevarse a la dialéctica concreta propia de *la* filosofía y a la dialéctica científica propia de cada ciencia particular. Como la dialéctica abstracta es en general una *ideología* (porque nos da lo abstracto como concreto, lo diverso como igual) y pertenece a la falsa conciencia, podemos excluirla, pese a su carácter de auxilio, de las prácticas teóricas basadas en la conciencia verdadera, reservando éstas

a la *dialéctica concreta* (filosofía) y la *dialéctica científica* (práctica específica en un campo determinado). La filosofía, en este contexto, no sólo es el "ángel custodio" de la ciencia (una perpetua vigilancia de que no caiga en la *ideología*) sino también un "ángel "custodio" de sí misma, esto es, una vigilancia (en la forma de una exigencia integrada en el campo filosófico) *de que la dialéctica concreta (que implica el llamado a realizar sistemáticamente el MAF) devenga dialéctica abstracta, esto es, dialéctica que se funda en la falsa conciencia.*