

# LA FORMACIÓN DEL SENTIDO HISTÓRICO

JUAN PADILLA  
UDIMA

RESUMEN: El objetivo del artículo es narrar cómo se ha ido formando en Occidente el sentido histórico, tal como hoy lo conocemos; es decir, el sentido en virtud del cual percibimos en todo lo que nos rodea, como una cuarta dimensión, su pasado, su origen, la historia por la que ha llegado a ser lo que es. La adquisición de este sentido ha sido un proceso lento, laborioso y accidentado, resultado de múltiples aportaciones y enriquecimientos. Como todos los demás sentidos, el histórico es menester educarlo y cultivarlo, porque lo que con dificultad se ha logrado puede fácilmente malograrse.

PALABRAS CLAVE: sentido histórico; conciencia histórica; historicidad; progreso histórico; historicismo; nuevas tendencias historiográficas.

ABSTRACT: The aim of this article is to describe how has been formed in the West the historical sense as we know it today, that is to say how has been developed the sense by which we perceive in everything that surrounds us its past, its origin, the history by which it has come to be what it is. The acquisition of this sense has been a slow, laborious and uneven process, the result of multiple contributions and enrichments. Like all the other senses, the historical sense needs to be educated and cultivated, because what has been achieved with difficulty can easily be ruined.

KEY WORDS: Historical sense; Historical consciousness; Historicity; Historical progress; Historicism; New historiographical trends.

Ninguna de las ciencias modernas, ni siquiera las que tan poderosamente han impulsado nuestro dominio de la naturaleza y nuestra instalación técnica en el mundo, pueden compararse en importancia revolucionaria para el hombre a la formación del sentido histórico por medio de la conciencia histórica

(Gadamer, *GW*, 10, 175)

El sentido histórico, es decir, el modo en que hoy, al mirar al presente, vemos en todo lo que nos rodea su pasado como una cuarta dimensión, ha sido una adquisición lenta, progresiva, accidentada, del pensamiento occidental, cuya historia, como la de todo lo demás, puede también narrarse. Con toda su complejidad, esta conciencia de la historicidad de lo que nos rodea está hoy tan arraigada en nuestra manera de ver que apenas caemos en la cuenta de ella —por eso, más que de «conciencia», es preferible hablar de «sentido» histórico—. Se trata sin embargo de algo que no ha estado siempre ahí, y lo que nos proponemos es justamente mostrar cómo se ha ido adquiriendo dicho sentido, cómo lo que hoy nos parece obvio —por ejemplo, que la historia del hombre es irreversible o que lo que somos es consecuencia de lo que hemos sido— ha llegado a serlo.

El punto de partida no puede ser otro que la concepción mítica del tiempo, propia del hombre arcaico, que «trata de oponerse por todos los medios en su poder a la *historia*, considerada como una sucesión de acontecimientos irreversibles, imprevisibles y con valor autónomo»<sup>1</sup>. Ante el «terror de la historia» el

---

<sup>1</sup> ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, 111. (Las referencias completas de las obras citadas pueden verse en la bibliografía al final de este trabajo).

hombre de las sociedades tradicionales se afana por abolirla periódicamente por medio de ritos específicos o la devalúa encontrándole modelos arquetípicos o le atribuye sentidos metahistóricos, por ejemplo a través del mito del eterno retorno<sup>2</sup>. La concepción mítica sitúa los orígenes en un tiempo primordial, en el que los actores son dioses, semidioses o héroes, y los hombres, o están completamente ausentes (teogonías) o son meros sujetos pacientes (historias teocráticas)<sup>3</sup>.

Es sabido que para los griegos lo único verdaderamente digno de conocimiento (*episteme*) es lo permanente y bien definido (como los objetos matemáticos), que para ellos es lo que de verdad es. El resto, los fenómenos naturales o las fugaces acciones de los hombres, eso que nosotros llamamos los hechos o la experiencia, queda generalmente devaluado como objeto de mera opinión (*doxa*), como algo que no puede demostrarse y, por tanto, ser objeto de ciencia; y que además no vale la pena retener, porque en el mejor de los casos la *doxa* nos proporciona un conocimiento de usar y tirar. No obstante, como dice Collingwood, uno de los autores que, junto a Croce y Löwith, más perspicazmente han pensado sobre la formación de la conciencia histórica, las mismas críticas que recibe el conocimiento histórico por parte de los filósofos griegos son muestra del vivo interés que sentía por él el hombre heleno, que al mismo tiempo que por las formas inmutables estaba fascinado por los cambios que observaba en la naturaleza y en el curso de los acontecimientos humanos<sup>4</sup>. A partir de la historia, el griego, que no es para nada determinista, podrá, no con certeza pero sí con una probabilidad razonable, basándose en la experiencia de otros hombres, gobernar su vida. Si Aristóteles, que se interesa por los cambiantes hechos humanos tanto como por los naturales, prefiere la poesía a la historia<sup>5</sup>, es porque la primera muestra, según él, el destilado de la experiencia, en lugar de contar sucesos particulares sin carácter ejemplar; porque ofrece, en definitiva, lo mejor y más útil de la historia<sup>6</sup>.

Con Heródoto (y poco después con Tucídides) aparece la idea de que las acciones de los hombres son autónomas de los dioses, en determinados aspectos al menos, y que interesa recordar, más aún averiguar, lo que realmente han hecho en el pasado reciente (no en un pasado mítico o legendario), así como los motivos y razones por los que han hecho lo que han hecho, porque esos hechos y esas razones ayudan al hombre a conocerse. Se trata pues de un conocimiento del hombre por el hombre mismo, de una forma de experiencia colectiva, de autoconocimiento, de una nueva manera de cumplir con el pre-

<sup>2</sup> ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, 158.

<sup>3</sup> COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 14s.

<sup>4</sup> Cf. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 22.

<sup>5</sup> Cf. *De arte poetica*, 1451<sup>b</sup>5.

<sup>6</sup> «Debería dar que pensar el que Aristóteles, que meditó sobre todo —los animales y las plantas, la tierra y el cielo, la metafísica y la lógica, la política y la ética, la retórica y la poética— no dedicara ni un solo escrito a la historia, a pesar de haber sido maestro y amigo de Alejandro Magno» (LÖWITH, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, 125).

cepto délfico: «Conócete a ti mismo»; una manera que nunca hasta entonces se había ensayado.

La historia que practican Heródoto y Tucídides es una historia basada en testimonios presenciales, a los que se somete a interrogatorios cruzados, de modo semejante a como se haría ante un tribunal<sup>7</sup>. En este sentido, ambos son todo lo críticos que su sagacidad, que es mucha, les permite. El método, sin embargo, tiene sus limitaciones. No posibilita conocer con fiabilidad la historia antigua, por la que los griegos en general sienten relativamente poco interés. La limitación al pasado reciente, por otro lado, hace del historiador un profesional o artesano en cierto modo accidental; el historiador se hace tal porque tiene algo que contar<sup>8</sup>.

En virtud de las conquistas de Alejandro Magno los pueblos culturalmente relevantes para los griegos entran dentro de su órbita histórica, inician un proceso de helenización por el que se difumina la tajante división anteriormente existente entre griegos y bárbaros, y unos y otros adquieren por primera vez la conciencia de pertenecer a una unidad histórica «ecuménica». A partir de aquí, siguiendo el impulso dado por Heródoto y Tucídides, se podrán hacer historias «universales»; pero se harán necesariamente a costa de rebajar el rigor crítico, porque las fuentes de las que habrá que beber serán de lo más dispar.

Cuando en este contexto ecuménico, de presencia mutua de diversos pueblos entre los que existe una comunicación efectiva gracias a una lengua común (*koiné*) y a unas formas de expresión y pensamiento compartidas, sobre todo en las ciudades (cosmopolitismo), aparece, pujante y avasalladora, la potencia política de Roma, la conciencia histórica se transforma de manera insensible pero esencial. La historia adquiere entonces una nueva profundidad. Al tiempo que se sienten llamados por el destino al dominio universal, los romanos son tremendamente conservadores, mantienen sus tradiciones, sus leyes y la memoria de sus antepasados como la razón misma de su ser. Son un pueblo con conciencia de rico heredero que quiere incrementar su patrimonio, y en este movimiento de adquisición e incremento se apropian gran parte de lo que había sido el mundo helenizado, haciendo suyos en el proceso los dioses, el arte, la filosofía y la memoria misma de los griegos, con los que siempre se habían sentido unidos por vínculos familiares.

Siendo griego, Polibio escribe en la órbita romana y para lectores romanos, y escribe una historia particular, la del pueblo romano, que entiende al mismo tiempo como universal, porque narra la conquista del mundo por ese pueblo. Polibio es testigo de algo que ningún griego hubiera podido concebir o imaginar: un suceso histórico (la conquista del mundo por Roma) convertido en categoría universal y permanente. Y su historia no solo ofrece un grado de profundidad temporal y universalidad superiores, sino que además muestra una conciencia inédita de la propia labor historiográfica. Porque Polibio es el

<sup>7</sup> Cf. KOSELLECK, *Begriffsgeschichten*, 52.

<sup>8</sup> Cf. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 27.

primero que atribuye a la palabra *historia* el sentido específico de historiografía (restringiendo el sentido más amplio de «indagación» que antes tenía) y reflexiona sobre él.

Tito Livio, siglo y medio después, concibe por primera vez la idea de trazar, no el ascenso de Roma como gran potencia del Mediterráneo, sino la historia completa del pueblo romano, desde los orígenes mismos de la ciudad, *Ab urbe condita*, hasta su tiempo. El planteamiento es completamente nuevo. Y como la historia de Roma se confunde con la del mundo, es la primera historia con ambición universal. Lo que ocurre es que a Tito Livio le faltan los recursos para llevar a cabo tan magna tarea. Le faltan las fuentes y las herramientas críticas necesarias. Tiene que aceptar muchas tradiciones que no puede controlar. Carece además, como la gran mayoría de los historiadores grecorromanos, del utillaje conceptual necesario para entender procesos de formación de entidades históricas. Para él Roma nace, como Atenea de la cabeza de Zeus, ya armada y con todos sus atributos; es incapaz de concebir una génesis paulatina.

Después de Tito Livio, la historia romana no hará sino degradarse, perdiendo ambición y relajando aún más el sentido crítico; con una tendencia cada vez más acusada a la compilación, la retórica, el didactismo y la propaganda. La historia se seguirá cultivando, junto a su hermana la retórica, bajo el patrocinio de una de las nueve musas, con el fin de ser, según la proverbial fórmula de Cicerón, mantenida durante siglos, *magistra vitae*. No se trata de algo nuevo<sup>9</sup>, pero sí de una tendencia que se acentúa.

Lo que da una especial profundidad y densidad a la historia romana, pese a su ingenuidad y didactismo, es la conciencia de herederos de los ciudadanos romanos a que antes nos referíamos; no solo herederos respecto de su propio pasado, de sus leyes y tradiciones, sino también respecto de Grecia. La historia griega es para ellos continuo contrapunto. Frente a ella se sienten a la vez orgullosos y humildes<sup>10</sup>. Son muy conscientes de sus logros: pocos hombres tan seguros de sí mismos como los romanos. Pero al mismo tiempo, y justo por eso, adoptan sin complejos las artes, la ciencia y la filosofía de los griegos. Plutarco, en sus *Vidas paralelas*, emparejando griegos y romanos, da expresión a esta conciencia. Los griegos son en cierto modo los «antiguos» que ellos, los «modernos», pretenden emular, anticipando en un milenio y medio la famosa «querrela» del siglo XVII europeo. Y como entonces, esta conciencia de herencia y emulación será un factor importante en la conformación del sentido histórico.

Entre las virtudes del mundo antiguo no tiene lugar prominente la esperanza. «La disposición psicológica de los antiguos hacia la historia hay que denominarla, en general, pesimista. Vieron caer muchas grandezas, pero nunca vislumbraron la grandeza que no cae o que resurge más grande tras las caídas; y una ola de amargura recorre sus historias»<sup>11</sup>. Y con el paso del tiempo la

<sup>9</sup> Cf. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 220.

<sup>10</sup> Es lo que expresan los famosos versos de Horacio: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti Latio*.

<sup>11</sup> CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 217.

posición de la esperanza será cada vez más residual, hasta convertirse en ideal vivir *nec spe nec metu*. La *pronoia* o *providentia* de griegos y romanos, por otro lado, no se refiere tanto a la intervención de Dios en la historia cuanto a la ordenación racional del mundo, que, aunque vinculada a un principio divino, no cuenta con la libertad del hombre, si no es para aceptar lo inevitable, el *fatum*, y lograr así la impasibilidad (*ataraxía*), como ocurre en el estoicismo. Nada hay en esta concepción de cuidado personal, amoroso, providente en sentido cristiano y moderno.

La visión judeocristiana de la historia no está concebida sobre el modelo de la naturaleza visible, sino sobre la esperanza en lo invisible; no tiene su peso de gravedad ni en el presente ni en el pasado, sino en el futuro, que arrastra a ambos. En virtud de su experiencia religiosa (por lo pronto, de la de una reducida élite, la de los profetas) el presente y el pasado son para el judío fundamentalmente preparación<sup>12</sup>. La gran aportación del judaísmo a la conciencia histórica es la introducción del futuro como novedad; algo que la naturaleza no avala y que solo podía hacerse desde algo invisible, desde la imaginación y la anticipación religiosa.

El cristianismo no hará sino radicalizar esta conciencia: el Antiguo Testamento, la Antigua Alianza, son *preparatio evangelica*, y la primera venida de Cristo, promesa de la segunda y definitiva venida en la plenitud escatológica. La ruptura con la tradición clásica se produce por la creencia en una salvación histórica (no mística o mística, conducente de alguna manera fuera del mundo), en un hecho salvador real, absolutamente nuevo e irrepetible. La historia sagrada transmitida en la Biblia acostumbra a los hombres a reconocer el carácter único de ciertos acontecimientos y el sentido dramático de la historia, reducida, eso sí, a los aspectos religiosos y morales de la vida, dejando fuera amplias zonas de la realidad. «A Dios, lo que es de Dios, y al César, lo que es del César»: la historia no es para los cristianos de las primeras generaciones cosa del César, sino de Dios. Y consideran su fin como inminente.

La originalidad del planteamiento judeocristiano estriba no tanto en su concepción lineal, hasta cierto punto ya antes existente, cuanto en la creencia en *un plan*, trazado por Dios, pero en el que los hombres juegan un papel decisivo, no de marionetas o comparsas, sino de actores que, aunque no puedan a última hora cambiar su desenlace, pueden desviar o acelerar el curso de los acontecimientos. A partir de este momento, en cualquier caso, el futuro empieza a convertirse en el Norte de la historia y el tiempo se constituye como esa realidad tridimensional en la que hoy vivimos.

El cristianismo, afirma Collingwood, puso fin a dos de los supuestos en los que se sustentaba la visión grecorromana del hombre y del mundo, y por tanto su concepción de la historia: la visión optimista de la naturaleza humana y el sustancialismo. El cristianismo encuentra en el hombre un principio turbio e irracional, el de su voluntad y sus deseos, desordenados por el pecado original

<sup>12</sup> Cf. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour*, 122.

y de los que Dios mismo se serviría para llevar a cabo sus planes en la historia. Por otro lado, nada (salvo Dios) es para él sustancia en el sentido fuerte en que lo era para los griegos, como algo inalterable y eterno; el mundo queda en este sentido fluidificado, historicado<sup>13</sup>.

Otra diferencia decisiva es lo que podríamos llamar el optimismo histórico, contrastante, y compatible, con su pesimismo antropológico<sup>14</sup>. De la creación del mundo y las posteriores intervenciones divinas en la historia derivan los judíos y los cristianos una firme confianza en que todo va a salir bien, porque todo está en manos de Dios; o, mejor dicho, todo va a acabar bien para los justos, para los que, personal y colectivamente, ponen su confianza en Dios. El mal será derrotado, habrá justicia universal, la Ciudad de Dios se sobrepondrá a la Ciudad de los hombres. Poco importa, para el caso, que la victoria tenga lugar solo después de la *parousía* o se inicie ya en este mundo, en el tiempo presente. La venida del Mesías, o su retorno (vivamente sentidos e imaginados), imprimen a la historia y a la existencia individual un sello de confianza y esperanza en el futuro del que carecen el resto de las culturas antiguas. No es todavía la idea de progreso, pero será la base sobre la que esta podrá asentarse.

Será san Agustín quien trace las líneas maestras de la teología de la historia dentro del cristianismo occidental. Los hitos fundamentales son la creación, la caída, la redención y el juicio final. El protagonista de la verdadera historia no es la ciudad terrena sino la ciudad de Dios, que no se identifica con la Iglesia sino con el cuerpo místico de los creyentes. Los acontecimientos seculares son importantes en la medida en que se insertan en esta historia de salvación. No hay simetría entre la historia que precede a la primera venida y la que precede a la segunda. Esta última carece de la densidad argumental y el dramatismo de la primera. El clímax y desenlace ya han tenido lugar; lo que resta es sacar las consecuencias. Fuera de esto nada tiene relevancia. Serán muchos, sin embargo, los teólogos que, en tiempos de san Agustín y después, vean en los acontecimientos políticos, empezando por la existencia misma de Roma, intervenciones providenciales.

Queda el hecho de que durante toda la Antigüedad cristiana y la Edad Media, por lo menos, grandes porciones de la vida: las luchas políticas, los avances en el conocimiento de la naturaleza, las mejoras económicas y sociales, el cultivo de las artes, permanecerán al margen de la historia real, del drama decisivo de la historia de la salvación, salvo en aquellos aspectos que tengan que ver directamente con lo moral y religioso.

Nunca se insistirá bastante en la importancia que ha tenido para el sentido histórico occidental el hecho de que su matriz religiosa, el cristianismo, se haya configurado como historia de la salvación o historia sagrada, y como tal haya formado durante siglos la conciencia europea. Eclipsado o desalojado el

<sup>13</sup> COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 46s.

<sup>14</sup> A diferencia del antiguo, dice Croce que «el pesimismo cristiano está irradiado de esperanza» (*Teoria e storia della storiografia*, 229).

contenido sagrado, quedará la historia como cauce natural de la vida de Occidente; un cauce, en intención al menos, «universal». El cristianismo, además, sin devaluar, por supuesto, la preeminencia de la eternidad, se ve obligado a mantener simultáneamente el valor irremplazable del tiempo único, irrepetible e irreversible, en el que se ha encarnado el mismo Dios. San Agustín trata de explicar el misterio diciendo que el tiempo es como una distensión (*distensio*) sucesiva de lo que en Dios se da de manera absolutamente simultánea. La angustia del instante es superada relativamente en el hombre por la facultad de la memoria, que, reteniendo el pasado, asemeja al hombre a Dios.

La principal debilidad de la historia medieval, la falta de un método crítico, no se debe tanto a carencia de recursos, cuanto a la escasa voluntad de determinar realmente los hechos, porque lo que de verdad importa para el historiador medieval no son los hechos de los hombres sino el plan de Dios, que se cumplirá haga el hombre lo que haga; lo que permite, conocido este, incluso anticipar el futuro<sup>15</sup>. Las más finas herramientas intelectuales se emplean en lo que de verdad interesa, la teología, que encierra la clave de la historia.

Los pensadores medievales, por otra parte, son conscientes de los avances en el conocimiento, logrados por sucesivas incorporaciones. En la idea de la *translatio studii*, que ve desplazarse repetidamente el centro del saber, de Atenas a Roma, y de esta a París, subyace la idea de progreso. El famoso adagio medieval según el cual «somos enanos a hombros de gigantes, podemos ver más y más lejos que los antiguos...», es suficientemente significativo de esta mentalidad progresiva. Para los medievales, no obstante, esto es claro, el progreso es relativo y no será indefinido.

Los géneros más característicos de la historiografía medieval son, como es sabido, las crónicas y las biografías, en particular las vidas de santos, que constituyen una fuente de información excelente para conocer la evolución de las creencias, los intereses y la espiritualidad. Aunque durante los largos siglos de la Edad Media no se producen grandes cambios en las formas, la historiografía se va haciendo cada vez más consciente de sí misma; se multiplican los puntos de vista, se amplían los intereses y el horizonte en general se va ensanchando. Lo milagroso va pasando a un segundo plano. Las crónicas se vuelven más continuas, menos áridas, algo más reflexivas.

Es significativo que en el Renacimiento, justo cuando empieza a agudizarse la conciencia progresiva de los europeos, cuando se empieza a sentir que los modernos pueden hacerlo tan bien como los antiguos y, en algunos casos, incluso superarlos, cuando los hombres, por primera vez después de muchos siglos, comienzan a sentirse seguros de su dignidad y sus potencialidades, de que el futuro está en sus manos y puede ser mejor, y para ello se vuelve la vista al pasado, a la Antigüedad, cuando por fin una buena parte de la Cristianidad siente la necesidad inaplazable de reformar la Iglesia, mirando igualmente a los orígenes, justo entonces desaparece del horizonte, sin que se sepa bien

<sup>15</sup> Cf. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 55.

cómo, la esperanza milenarista y escatológica tan característica de la Edad Media. Manteniéndose la orientación inequívoca hacia el futuro, la esperanza, insensiblemente, se ha hecho intramundana.

El hecho más notorio de la historiografía renacentista es, en efecto, su secularización. Desaparece prácticamente toda referencia a los milagros y las intervenciones divinas y su lugar es ocupado por el análisis de los caracteres y los intereses. Si en la historiografía política de la Baja Edad Media la teología se había retirado al fondo, ahora no aparece ni en el fondo. Sin negar expresamente la Providencia, se consideran sus intervenciones y decretos insondables y se renuncia a escrutarlos.

Los trabajos de crítica filológica de los humanistas configuran una verdadera escuela o tradición histórico-crítica que se irá enriqueciendo y refinando con el tiempo. Se incrementa notablemente el número de obras históricas. Se hacen frecuentes los tratados de teoría histórica, antes desconocidos. Y a pesar de la vuelta al estilo narrativo antiguo (además de la vuelta al latín clásico), el concepto de *humanitas* que manejan los hombres del Renacimiento es un concepto nuevo, que retiene, secularizado, el universalismo cristiano, al tiempo que se exploran nuevas líneas historiográficas como la historia del arte o la historia literaria. Pero en el Renacimiento no se tiene aún conciencia de la existencia de un mundo histórico opuesto al mundo natural, de una historia, en singular, opuesta a la naturaleza<sup>16</sup>.

Pese a los adelantos que se producen en el método crítico en esta época, los siglos XVI y sobre todo XVII, en los que se crea la ciencia natural moderna, basada en el mecanicismo y la matemática, son siglos de relativo poco aprecio e interés por la historia. Descartes es la mejor expresión del espíritu de la época. Según él, «de la naturaleza hay un saber verdadero y seguro; de la historia, en cambio, nada verdadero y con seguridad se puede saber. Lo que parece que sabemos de ella se basa simplemente en la opinión, la tradición y la costumbre»<sup>17</sup>. El interés del siglo XVII está centrado en las ciencias de la naturaleza. La historia es incapaz de ofrecer las certezas que en este momento se necesitan.

Aunque la escuela empirista británica, sobre todo al principio (Locke, Berkeley), no estuvo mucho más interesada en la historia que la racionalista, lo cierto es que, por su negación de las ideas innatas y su insistencia en la experiencia como única fuente de conocimiento, su afirmación de que todas las ideas son concretas y su renuncia a las verdades apodícticas absolutas en favor de una certeza suficiente, contenía el germen de un mayor interés por la historia<sup>18</sup>.

A comienzos de la Edad Moderna *historia* es un concepto interdisciplinar: se usa la palabra para designar a todas aquellas disciplinas que proporcionan datos o hechos con los que las ciencias elaboran luego sus teorías; se habla así de *historia naturalis, humana, civilis* o *sacra* según aporte noticias a las ciencias

<sup>16</sup> Cf. LÖWITH, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, 228.

<sup>17</sup> LÖWITH, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, 116.

<sup>18</sup> Cf. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 75s.

naturales, humanas, políticas, o a la teología<sup>19</sup>. Es algo así como la ciencia auxiliar de los datos o los hechos, cualesquiera que sean (una *bonne à tout faire* o un chico de los recados al servicio de ciencias teóricas más respetables). No es extraño pues que los principales esfuerzos y los primeros avances se produzcan en la crítica y la determinación de los hechos, empezando por la crítica textual. El acicate lo proporcionarán naturalmente las luchas confesionales, las apolo-géticas de distinto signo, diversamente sesgadas. Pero el ejercicio va creando un hábito de rigor que tiene en Bayle su figura más representativa.

El propósito de Pierre Bayle en su *Dictionnaire historique et critique* es hacer un elenco de los errores que se han ido acumulando y transmitiendo a lo largo de la historia; es en este sentido una verdadera enciclopedia de los métodos histórico-críticos existentes hasta la fecha, y de la necesidad y parcialidad de la razón humana. Pero su principal aportación a la conciencia histórica es la demostración de que los hechos no están ahí dados como punto de partida indubitable, sino que en muchos casos se requiere mucha habilidad, esfuerzo y honestidad para determinarlos. Comparte con Descartes un punto de partida que podríamos llamar negativo: evitar a toda costa el error. El resultado positivo de su incansable labor crítica será la definitiva secularización de la historia, paralela a la que Galileo había llevado a cabo en la física: la Biblia no puede ser el criterio último de la historia, porque su autoridad está basada en la tradición, y esta a su vez en la historia. *Ergo* la historia es autónoma<sup>20</sup>.

Pero el pensador del siglo XVII a quien hay que reconocer mayor genialidad histórica es sin duda Giambattista Vico, tanta que no fue entendido en su tiempo ni mucho después. En cierto modo puede decirse que fue el verdadero padre (por no decir el abuelo, dada su anticipación) del sentido histórico contemporáneo. Vico se opone a Descartes. Para él, lo único que podemos conocer con seguridad no es la naturaleza, sino la historia; porque solo podemos conocer de verdad lo que nosotros mismos hacemos. Niega que haya una naturaleza o disposición constante en los hombres. Distingue tres fases evolutivas: una primera fase o edad que él llama «divina», en la que predomina la fantasía, el temor a los dioses y la poesía; otra «heroica», aristocrática, en la que se imponen las virtudes nobles del valor y la fuerza; y una última «humana» en la que rigen la razón y las virtudes cívicas. A cada una corresponde su propio lenguaje y sus formas de expresión. Vico ilustra estas tres fases sobre todo en la historia de Roma, pero pueden encontrarse, según él, en la historia de todos los pueblos; son literalmente recurrentes.

Lo decisivo, lo absolutamente novedoso para la época, son las conclusiones que se sacan de esta concepción; a saber, que no se pueden entender las cosas humanas (la poesía, el lenguaje, el pensamiento, las leyes, las costumbres, los ritos, el arte...) si no se tiene presente la fase de desarrollo en que se han producido; que no hay por tanto un criterio de validez único; que en cualquiera de

<sup>19</sup> Cf. KOSELLECK, *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, 61.

<sup>20</sup> Cf. CASSIRER, *La filosofía de la Ilustración*, 232.

sus producciones se expresa la manera de ser propia del hombre y del pueblo; que para entender el pasado hay que tener una sensibilidad especial y, antes de juzgarlo, hacer un esfuerzo de reconstrucción imaginativa. Vico inaugura la visión de la historia como dimensión del presente<sup>21</sup>. Se comprende que en el breve interregno entre la época del racionalismo cartesiano y la de la razón ilustrada, el pensamiento de Vico quedara condenado al más absoluto ostracismo.

A partir de la época moderna, desde su secularización en el Renacimiento, la confianza típicamente cristiana se irá desplazando en la Europa occidental para depositarse sucesivamente en la razón, la ciencia, el progreso, la revolución, la política..., erosionándose y debilitándose por el camino. Lo que permanece constante es la orientación hacia el futuro, dicho de otro modo, la pregunta por el sentido de la historia<sup>22</sup>, aunque sea para contestar desengañados que no existe.

El siglo XVIII, como observa Cassirer, es el siglo en el que se consuma el proceso de secularización de la historia, como en el XVII se había consumado el de secularización de la física y las ciencias naturales en general. Siguiendo el camino abierto por Bayle, la hazaña la realiza Voltaire a gran escala e, influidos por él, la continuarán, entre otros, Turgot, Condorcet, Hume, Gibbon o Robertson. Voltaire es el inventor, si no del concepto, al menos del término de «filosofía de la historia»<sup>23</sup>. El *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) de Voltaire pretende ser, como es sabido, una réplica al *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681), que no era sino la última versión actualizada de la teología de la historia al modo agustiniano. El contraste es patente: en la historia de Voltaire no se hace ninguna referencia a la Providencia y lo que interesa no son los acontecimientos políticos y militares (en los que todavía seguía centrado Montesquieu) sino las «costumbres» y el «espíritu» de las naciones; es decir, la historia del comercio, las ciencias, las artes, las instituciones, las formas de la vida familiar, la misma religión<sup>24</sup>.

Es característico de la Ilustración, sin embargo, el dogmatismo de la *raison*, que incapacita para entender no solo las realidades religiosas, sino también la historia de otros pueblos y muchos aspectos de la misma historia europea, como la historia de la literatura y el pensamiento (fuera de los cánones respectivos: el clasicismo y el empirismo de Locke). Se produce, por otro lado, un divorcio entre la erudición y la «filosofía de la historia»: mientras los eruditos no se elevan más allá de la acumulación anticuaria, los *philosophes*, demasiado apresurados y continuamente en campaña, no pasarán con frecuencia de ser meros publicistas.

Kant introduce en la historia, en contraste con el mecanicismo heredado, la idea de finalidad, pero no como algo que pueda demostrarse, científicamente

<sup>21</sup> Cf. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 66.

<sup>22</sup> Cf. *Der Mensch inmitten der Geschichten*, 133.

<sup>23</sup> Cf. DELACROIX, DOSSE, GARCIA y OFFENSTADT, *Historiographies I*, 552.

<sup>24</sup> Cf. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 279.

o por revelación, sino como «idea regulativa», en el sentido técnico que él da a la palabra, es decir como metáfora necesaria para entender y organizar la experiencia. En este sentido, se podría hablar de un «plan» de la historia, como se habla de «leyes» de la naturaleza, sin implicar la existencia efectiva de un planificador o un legislador<sup>25</sup>.

Pero el contrapunto más claro a la visión que tiene Voltaire de la historia es el que ofrece Herder, nacido exactamente cincuenta años después. Para Herder, que aprovecha muchas de las posibilidades implícitas en la filosofía de las mónadas de Leibniz<sup>26</sup>, cada pueblo tiene sentido por sí mismo y el valor de su cultura (de su poesía por ejemplo) no puede medirse por un patrón universal. Ni el hombre tiene una única naturaleza ni existe una única razón. Las virtudes ilustradas solo pueden adquirirse a costa de otras, como la espontaneidad y la fantasía. Cada pueblo es un organismo vivo y tiene su propio desarrollo. En cada una de sus expresiones, por ejemplo la lengua, se pone de manifiesto, como afirmaba Vico, su manera de ser, que no puede juzgarse con criterios únicos y externos. El órgano de la historia es antes la empatía (*Einfühlung*) que la razón. En Herder, no obstante, todavía se confunden lo natural y lo propiamente histórico. Aunque pone fin a la idea de una naturaleza humana única, la sustituye por la de una pluralidad de naturalezas, igualmente fijas (las de las distintas razas humanas, que tendrían por ejemplo su propia sensibilidad e imaginación), no por la idea de una verdadera evolución espiritual o cultural<sup>27</sup>.

La superioridad de la conciencia histórica del Romanticismo frente a la Ilustración la reconoce el mismo Cassirer justamente cuando se dispone a reivindicar el mérito por parte de la segunda de la «conquista del mundo histórico», defendiéndola de los ataques de los románticos<sup>28</sup>. Para el hombre de la Ilustración la historia es todavía un espectáculo que el historiador contempla desde fuera, como el espectáculo de la naturaleza que lo rodea, no algo en lo que el historiador está inmerso, o mejor, que forma parte de su mismo ser.

El Romanticismo es un nuevo temple espiritual que transforma a la burguesía de la sociedad europea desde finales del siglo XVIII aportando una nueva sensibilidad y una concepción de la vida opuestas en muchos sentidos a las de la Ilustración. Cambia la visión de la naturaleza, que de consistir en un conjunto de leyes invariables pasa a ser una matriz creadora preñada de posibilidades y en constante evolución. Cambia también la visión del hombre, adquiriendo la imaginación exaltada el lugar ocupado antes por la razón y ensalzándose sobremedida la figura del individuo, especialmente cuando se ve como un héroe

---

<sup>25</sup> «Se puede considerar la historia de la especie humana en conjunto como la ejecución de un plan oculto para hacer realidad una constitución política (*Staatsverfassung*) interna y, a tal fin, también externamente perfecta, como el único estado en el que todos pueden desarrollar plenamente sus talentos en la humanidad», KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (en *Schriften zur Anthropologie 1*, 45).

<sup>26</sup> Cf. CASSIRER, *La filosofía de la Ilustración*, 255.

<sup>27</sup> Cf. COLLINGWOOD, *The Idea of History*, 91.

<sup>28</sup> Cf. CASSIRER, *La filosofía de la Ilustración*, 223.

que se enfrenta de alguna manera al mundo, cuyas principales virtudes serán la creatividad y la sinceridad<sup>29</sup>.

Dicho individuo es naturalmente un ser inadaptado, que no consigue dar expresión adecuada a lo que lleva dentro y que percibe la realidad como algo provisional e inestable. Aspira, como el ilustrado, a la libertad, pero a diferencia de este es «liberal» y no le gusta el tiempo en el que vive. Tiende por eso a idealizar el pasado (salvo el más reciente) tanto por lo menos como el ilustrado idealizaba el presente. Sin desdeñar la Antigüedad, siente predilección por la Edad Media y vuelve la atención a los pueblos de Oriente; en general, a todo lo lejano en el espacio o en el tiempo. El resultado será una ampliación sin precedentes del horizonte sentimental e histórico.

Es a finales del siglo XVIII cuando, empezando por Alemania, el término «historia» deja de aplicarse únicamente a historias particulares y pasa a ser definitivamente un «singular colectivo», en el que se funden además los hechos con el conocimiento y la concepción de los mismos<sup>30</sup>. Surge entonces una nueva manera de relacionarse con el pasado. Este no interesa ya tanto por lo que tiene de ejemplar o modélico para el presente, y por tanto de atemporal (los «clásicos»), cuanto por lo que tiene de pasado *propio*, por cuanto se reconoce en ese pasado parte del presente, una parte valiosa en sí, pero sin la cual sobre todo no se hubiera llegado al presente: el romántico siente por primera vez que somos lo que hemos sido.

Se siente la necesidad, además, de combinar en una única historia todos los aspectos de la evolución espiritual o cultural. «Se convierte ahora en dicho común que no se puede entender la literatura sin conocer las ideas y las costumbres, o la política sin la filosofía, o (como más tarde se advirtió) el derecho, las costumbres y las ideas sin la economía»<sup>31</sup>. Y por primera vez se unen en la misma persona erudito e historiador, investigador y pensador<sup>32</sup>.

Todos los grandes pensadores románticos comparten una visión dinámica, *in fieri*, de la realidad, no solo la humana sino también la de la naturaleza, que queda en gran medida historizada, ligada a la acción y el destino del hombre. De manera particular en el caso de Hegel. Los rasgos más destacados de la filosofía de la historia de Hegel están ya en sus predecesores: Kant, Schiller, Fichte, Schelling; pero él los combina con extraordinaria habilidad y coherencia. Ante el espectáculo de «generación» y «corrupción», de sucesión de imperios y ruinas, que ofrece «a primera vista» (*auf den ersten Blick*) la historia y que se ofrecía ya a los ojos de los historiadores griegos y romanos, Hegel se pregunta: ¿cuál es el sentido de todo esto? ¿adónde conduce? Es una pregunta que nunca se planteaban los historiadores clásicos. Los cristianos sí, pero en los casos más discretos se declaraban incapaces de contestarla: solo Dios en su providencia puede conocer el sentido de los acontecimientos. Hegel no solo se plantea la

<sup>29</sup> Cf. FULBROOK, *Historical Theory*, 122.

<sup>30</sup> Cf. KOSELLECK, *Begriffsgeschichten*, 74s.

<sup>31</sup> CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 302.

<sup>32</sup> Cf. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 304.

pregunta sino que se precia de poder contestarla apodócticamente, porque el plan de la historia es enteramente racional y puede deducirse, según él, a priori. Y no es otro sino el desenvolvimiento del Espíritu; dicho de otro modo, el continuo avance en la conciencia de la libertad.

¿Cómo es compatible este plan racional con el caos aparente? Es compatible porque por detrás de las pasiones e intereses particulares de que está tejida la historia actúa una trama que se las arregla para salir adelante con sus fines, aprovechando las consecuencias derivadas de los actos humanos. Es lo que llama Hegel la «astucia de la razón» (*List der Vernunft*). Y los historiadores posteriores, menos racionalistas y quizá algo menos seguros de sí mismos, llamarán simplemente «estructuras». La idea, no obstante, es de raigambre clásica: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*. Lo que no estará del todo claro, como no lo estaba para los creyentes en el antiguo *fatum*, es que las estructuras que se imponen a las voluntades individuales sean «rationales».

El auge del idealismo romántico de las primeras décadas del siglo no puede hacer olvidar que la burguesía triunfante está entregada entretanto a menesteres crematísticos, comerciales e industriales, mucho más pedestres que la autoconciencia del Espíritu. En su extraordinaria expansión económica y política, la burguesía liberal de la época no puede sino abrazar ingenua y ciegamente la fe progresista, sea cual sea el motor del progreso en el que cree: los avances científicos, el desarrollo del comercio y la industria o la adquisición de libertades políticas. Los saintsimonianos, que recogen la herencia de los ilustrados (Turgot, Condorcet), son expresión temprana de esta fe progresista burguesa. Y Comte, el fundador del positivismo, constituirá la expresión más genial de esta nueva conciencia.

El marxismo se elabora conceptualmente durante el tiempo del dominio absoluto del positivismo, y es, como este, heredero del Romanticismo. Sin embargo, será en el siglo XX cuando ejerza su influjo más general en la conciencia histórica, en no despreciable medida a través de los profesionales de la historiografía. Como es sabido, Marx adopta, invirtiéndola, la concepción dialéctica de la historia hegeliana. Realiza una reducción de la historia paralela a la realizada por Hegel; todos los aspectos de la misma se reducen en ambos casos a uno: en el de Hegel, al Estado, y en el de Marx, a la economía. Solo de ellos puede haber, según el caso, verdadera historia. Las doctrinas del materialismo histórico son archiconocidas y, aunque pocos las compartan hoy en su radicalidad, se han convertido en cierto modo en lugar común, en tópico en el que todo el mundo reconoce algo de verdad y por medio del cual, quien más quien menos, interpreta su realidad y la historia. Justo en esto radica su importancia. El marxismo, todo lo modificado o adulterado que se quiera, ha hecho que el condicionante económico sea hoy una parte fundamental e ineludible de la conciencia del presente y la interpretación del pasado.

Al darwinismo, coetáneo del marxismo, le ha ocurrido algo semejante: se ha convertido, tras una difusión espectacular y sucesivas revisiones, en una clave habitual y consabida para interpretar el mundo que nos rodea, abarcando en este caso la evolución de la vida biológica, que ha quedado así incorporada en

cierto modo a la historia (quizá sería más exacto decir prehistoria), trazando un espacio, el de la hominización, fronterizo entre la biología y la historia.

Se ha dicho con razón que el siglo XIX es el siglo de la historia<sup>33</sup>. Todo contribuía a que así fuera. Así como en el siglo XVIII toda literatura que se preciase (incluida la poesía, el teatro o la misma historia) tenía que ser «filosófica», en la época romántica toda la literatura (la poesía, el teatro y la novela) se hará «histórica»; y otro tanto ocurrirá con las artes plásticas (pintura, arquitectura). La historia dejará de ser una disciplina para convertirse en una dimensión omnipresente de la realidad. El derecho o la filosofía no podrán ya iniciar sus elaboraciones doctrinales sin trazar antes la historia de la cuestión.

Lo que aporta el siglo XIX, por lo pronto, es un incremento enorme de los conocimientos históricos, así con un notable refinamiento de los métodos histórico-críticos elaborados de antiguo para su verificación. La ambición literaria, inseparable de la historiografía romántica, se verá en el periodo positivista (la segunda mitad del siglo) seriamente menoscabada. Las historias a lo que aspiran entonces es a convertirse en síntesis de síntesis de anteriores monografías, con la pretensión de no decir una palabra que no esté apoyada en un documento. Y con todo esto no se acaban de establecer las leyes generales de los acontecimientos históricos anunciadas y proclamadas como objetivo último de toda investigación científica.

Los hechos que se buscan, por otro lado, a los que va dirigido todo el esfuerzo erudito y crítico son, siguen siendo, fundamentalmente los relativos a la historia política, militar y diplomática, que son los que, en principio, parecen prestarse mejor al enunciado fáctico, positivo, y eludir más fácilmente todo juicio de valor. Pese a la ejemplar figura de Ranke, pronto se verá sin embargo que se trata de una ilusión<sup>34</sup>. Los objetos (o sujetos, según se mire) de la historia serán con predilección los Estados, las naciones, y la fuerza casi irresistible del nacionalismo, al que no podrán sustraerse ni los mejores<sup>35</sup>, estará detrás de la mayor parte de ellas.

Una de las aportaciones decisivas del siglo XIX al sentido histórico será, sin duda, el desarrollo de la hermenéutica. Dijimos que los historiadores románticos sienten predilección por la Edad Media, pero no porque quieran volver a ella, sino porque encuentran (o imaginan) en ella valores que echan de menos. Este amor, sin embargo, no es exclusivo. Los hombres del Romanticismo no se aferran a una época histórica (como ocurre en el Renacimiento o la Ilustración) repudiando las demás, porque lo que quieren es rehabilitar la historia como tal, como proceso de transformación; lo que les interesa no son determinados momentos, considerados canónicos, sino el desarrollo, la evolución, la

<sup>33</sup> «La fe en la relevancia absoluta de la historia como tal se convierte para el pensamiento enteramente penetrado de historicidad del siglo XIX en “la última religión culta”» (LÖWITZ, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, 135).

<sup>34</sup> Cf. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, 328.

<sup>35</sup> Baste recordar la agria disputa entre Fustel de Coulanges y Mommsen a cuento del contencioso de Alsacia, dirimido temporalmente por la Guerra franco-prusiana de 1870-71.

historia misma, que sienten como propia, como parte de su ser; un ser que ya no conciben como estático y permanente, sino en continuo cambio. Y hacen un esfuerzo inédito por ponerse en el lugar del otro y entenderlo en lo que tiene de peculiar. Disciplinar ese esfuerzo será la tarea de la hermenéutica.

A ella dedica Schleiermacher buena parte de sus trabajos. Schleiermacher no concibe ya la hermenéutica, según era tradición, como una herramienta filológica a la que se recurre ocasionalmente, cuando el lector se tropieza con texto ambiguo o difícil, sino que aspira a convertirla en un arte general de comprensión (*Kunst des Verstehens*), que incluye la comprensión gramatical y psicológica de todo discurso, no solo del texto dificultoso. Porque en todo discurso, aun en el más familiar y contemporáneo, hay, para la nueva mentalidad histórica, un elemento de extrañeza y distancia. Y para comprender, su método consistirá en tratar de reconstruir la génesis de la obra, su proceso de creación. Esto supone naturalmente el protagonismo del creador, del individuo. Pero no exclusivamente, porque así como, según la retórica tradicional, no se puede entender el texto sin su contexto, ni este sin la obra completa del autor, tampoco el autor, según la nueva filología, se podrá entender sin su época, ni esta sin el conjunto de la historia. Y como el hermeneuta puede de hecho conocer todo esto mejor que el autor, puede llegar a, y debe aspirar a, comprender un discurso mejor que su mismo autor.

El proyecto hermenéutico será retomado luego por Dilthey con un alcance aún mayor. Dilthey está convencido de que las ciencias del hombre (*Geisteswissenschaften*) no se pueden asimilar sin más a las ciencias naturales. Una cosa es lo biológico y otra muy distinta lo biográfico. Mientras lo biológico se rige por leyes, lo biográfico es el ámbito de la intención y el sentido. Mientras las ciencias naturales aspiran a explicar (*erklären*), las «ciencias del espíritu» buscan entender (*verstehen*). Explicar es relacionar fenómenos observados desde fuera; comprender es ir desde esos fenómenos externos al interior, lo cual supone naturalmente que *hay* un interior. La vida humana (a la que nos referimos cuando hablamos de «biografía»), que está en el centro de las ciencias humanas, no se explica; más bien, al contrario, constituye la base de toda explicación, porque toda explicación tiene que remitirse a vivencias. Y como las vivencias mismas son fenómenos de sentido, más allá de los cuales no se puede ir, la única manera de abordarlas es intentando revivirlas (*nacherleben*) en una mezcla de transmigración y autoconocimiento.

El problema fundamental que se presenta al historiador hermeneuta, sin embargo, es que las vivencias que trata de entender pertenecen en muchos casos a cosmovisiones (*Weltanschauungen*) enteramente distintas. ¿Cómo es posible entender, y para ello revivir, las experiencias del hombre antiguo o del hombre del Renacimiento? A pesar de sus denodados esfuerzos, Dilthey no logra explicar de manera convincente cómo es posible salir de la propia cosmovisión para ingresar en la ajena (algo que él, como historiador que es, está, por lo demás, habituado a hacer, y hace con particular maestría y perspicacia) y su proyecto de «crítica de la razón histórica» naufraga a la postre en el historicismo relativista que siempre luchó por evitar. Con todo, su última incongruencia

no impide al historicismo seguir su camino a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX.

El de historicismo es un concepto sobre el que se ha debatido largamente y que (aparte del uso enteramente peculiar que hace del término Popper) parece envuelto en una irremediable indefinición<sup>36</sup>. Se puede señalar, no obstante, como su idea central la historicidad radical de la vida humana y todas sus manifestaciones, incluidas las culturales (arte, lengua, derecho, religión) y las científicas. Löwith lo define como «la fe en la relevancia absoluta de los más relativo: la historia»<sup>37</sup>. Entre sus primeros y más destacados representantes habría que mencionar a Herder, Ranke y Droysen; pero Meinecke remonta su origen hasta Leibniz<sup>38</sup>. El historicismo tiende, en definitiva, a dar razón de las cosas, no estableciendo leyes generales, sino contando su historia.

Historiográficamente, el siglo XIX se prolonga hasta la Primera Guerra Mundial. Después, aunque entran en crisis el progresismo ingenuo y el positivismo dogmático, los historiadores seguirán ocupándose fundamentalmente, con todas las aportaciones y logros del siglo anterior, de los acontecimientos políticos, militares y diplomáticos. Poco a poco, sin embargo, irá cambiando este planteamiento. La creación de la revista histórica *Annales* en 1929 por parte de Marc Bloch y Lucien Febvre en Estrasburgo (ahora de nuevo francesa) marcará un hito decisivo. El cambio, abanderado por la revista y que se extiende a otros países, consistirá en la ampliación de los intereses y el ensanchamiento del horizonte, que abarcará cada vez más y traerá a primer plano cuestiones económicas y sociales de carácter estructural, por tanto profundo y estable, que empiezan a parecer más decisivas que los superficiales asuntos políticos y militares. Es lo que Braudel define como *longue durée* y cuyo estudio propugna frente al de lo puramente *événementiel* o coyuntural.

Estos intereses, por supuesto, no eran enteramente nuevos. Pero ahora serán sostenidos de manera coherente y brillante por una larga serie de excelentes historiadores de sucesivas generaciones. Aunque no tienen unas posiciones teóricas bien definidas (por lo menos en Francia), en la práctica todos coinciden en que el historiador no puede ser un mero espectador o narrador impasible; menos aún un simple recopilador de hechos, como pretendían los positivistas. El historiador tiene que posicionarse y no pretender describir la situación desde fuera del espacio y el tiempo, sino que ha de aceptar su ubicación en el presente, tratando, como dirá Bloch, no solo de explicar este por el pasado sino también de explicar el pasado por el presente<sup>39</sup>, porque es este el que proporciona los temas, los interrogantes y las claves interpretativas con que se aborda el pasado. Se reconoce, por otra parte, que la historiografía no

<sup>36</sup> Basta consultar unos cuantos glosarios u obras de referencia para darse cuenta de ello; por ejemplo, los de Delacroix, Dosse, García y Offenstadt (2010) y Tucker (2011).

<sup>37</sup> LÖWITH, *Der Mensch inmitten der Geschichte*, 249.

<sup>38</sup> MEINECKE, *Die Entstehung der Historismus*, 2.

<sup>39</sup> Adoptan en este sentido la famosa afirmación de Croce de «que toda historia es historia contemporánea».

puede ser una actividad meramente intelectual, sino que ha de ser pragmática y requiere cierta experiencia por parte del historiador. Se afirma además, y esto es decisivo, que es necesario partir de teorías e hipótesis incluso para determinar los hechos, ni más ni menos como ocurre en las ciencias naturales. Se insiste en la necesidad de establecer conexiones con otras ciencias humanas, en particular la sociología y la economía, y de aprovechar sus resultados. Se da preferencia a estudios, como la demografía, que permiten análisis cuantitativos, facilitados por la estadística y la informática, cada vez más desarrolladas. El objetivo, nunca enteramente alcanzado, será hacer una historia total, que utilice todo tipo de fuentes (no solo las textuales) y tenga en cuenta al hombre común, tratando de trazar algo tan difuso y a la vez tan importante como son las «mentalidades» colectivas. Sépanlo o no, en todo esto coinciden con muchas de las ideas filosóficas que se están por entonces elaborando.

En Alemania, donde se alza señera la figura de Weber, que pretende aunar en su método de los *Idealtypen* explicación y comprensión, el debate teórico entre los historiadores y los filósofos alcanza un nivel superior. Aceptada la tesis de que no se puede hacer historia sin teoría, se plantea la cuestión de hasta qué punto las teorías, y conceptos, del historiador son específicos, son tomados de otras ciencias (como la economía o la sociología) o son simplemente los supuestos teóricos con los que el ciudadano ordinario afronta los acontecimientos de la vida cotidiana; y en relación con lo anterior, si dichos supuestos y teorías pueden, y hasta qué punto, hacerse explícitos.

La hermenéutica, según dijimos, había pasado en el siglo XIX de ser una herramienta para la interpretación de textos normativos (los clásicos, la Biblia, los códigos legales) a ser, en el contexto del historicismo, el método general de las ciencias humanas. Pero la hermenéutica seguía considerándose como un correctivo necesario para superar una limitación intrínseca que se consideraba propia de dichas ciencias, y que las diferenciaba de las ciencias naturales; como un método destinado a eliminar un factor subjetivo distorsionante. Será Heidegger el que, haciendo en cierto modo de necesidad virtud, afirme que ese factor subjetivo, lejos de ser distorsionante, es la condición de posibilidad de toda posible comprensión; a la vez que extiende la función de la hermenéutica, más allá de los textos y de las ciencias humanas, a la comprensión del mundo en su totalidad y de la propia existencia<sup>40</sup>. A partir de estas breves pero geniales indicaciones, Gadamer, discípulo de Heidegger, elaborará un ambicioso proyecto de hermenéutica filosófica, expuesto en *Wahrheit und Methode* (1960), con notables repercusiones en la manera de entender la historia.

Según él, estamos insertos en un «círculo hermenéutico» que, como se verá, no tiene nada de «vicioso». Nunca nos acercamos a las cosas con la mente vacía, como una *tabula rasa*. Partimos, afirma Gadamer, de prejuicios (*Vorurteile*), de ideas preconcebidas, de una precomprensión (*Vorverständnis*) que conlleva presupuestos (conscientes e inconscientes, personales y colectivos) y expectativas.

<sup>40</sup> HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, §§ 31-33.

Pero lejos de impedirnos la comprensión, son ellos los que la posibilitan. Porque sin «prejuicios» y expectativas no podríamos siquiera formular preguntas sobre el sentido. Esto, sin embargo, no implica reducir lo otro, la «alteridad del texto», a nuestros prejuicios. El texto sigue siendo otro, y tiene *su* sentido; por eso a menudo frustra nuestras expectativas y desmiente nuestros prejuicios. La respuesta adecuada no será entonces suprimirlos por completo, sino sustituirlos por otros. La dialéctica «precomprensión»–«decepción»–«nueva comprensión» es justamente la que llama la atención sobre la existencia de los prejuicios, así como sobre la distancia o alejamiento (*Entfremdung*) existente entre estos y el «texto». Sin conciencia de ellos no es posible pues la verdadera comprensión.

La hermenéutica de Gadamer tiene importantes implicaciones para la filosofía de la historia<sup>41</sup>. Para la verdadera historia, según se desprende de lo dicho, más decisiva que la de las ideas sería la historia de los «prejuicios»; sobre todo si de lo que se trata es de historia del pensamiento. «Los prejuicios de un individuo», dice, «son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser». La comprensión, antes que una actividad personal o subjetiva, es una realidad colectiva. Vivimos ya, por nuestra sociedad y nuestra época, en una determinada interpretación. En este sentido, la historia es más dueña de nosotros que nosotros de ella, porque nosotros, hasta cierto punto, decidimos lo que pensamos, pero lo que creemos depende de ella.

En los años 40 se había iniciado en Francia una corriente de pensamiento, el estructuralismo, formada de elementos diversos pero con un rasgo común: su decidida voluntad de reducir o resolver al hombre en una red de estructuras (psicológicas, lingüísticas, culturales o económicas) que darían razón de todos sus comportamientos. Solo desde estas estructuras tendrían sentido, según ellos, las ciencias humanas, incluida la historia. De todos los estructuralistas, el más relevante para la historia es Foucault. Independientemente de sus análisis históricos concretos y los supuestos valorativos de los que parte, lo interesante del planteamiento de Foucault es que considera la historia, no como un proceso continuo, sino como una sucesión de «epistemes» (*épistémès*), es decir, de estructuras mentales inconscientes que, según él, determinan los «discursos» o prácticas discursivas propias de cada época. Entre una y otra «episteme», entre una y otra época, hay para Foucault, y esto es característico del estructuralismo, una sustancial discontinuidad. La «arqueología» que las desentierra mostraría que, no habiendo continuidad, no hay tampoco sentido en la historia: progresivo, regresivo ni de ningún tipo. Puede decirse por eso que, en la medida en que subraya enérgicamente el carácter no natural, sino históricamente determinado de las cosas, el de Foucault es un historicismo sin historia.

En los años 70 se produce claramente un giro en el pensamiento, que se aleja del estructuralismo y se mueve hacia lo que se ha llamado la posmoderni-

---

<sup>41</sup> Según su discípulo e intérprete Jean Grondin, todo el esfuerzo filosófico de Gadamer está centrado en el desarrollo de una «conciencia adecuada del trabajo de la historia» (cf. GRONDIN, *L'herméneutique*, 58)

dad. Tal como la describe Lyotard en *La condition postmoderne* (1979), la nueva situación se caracteriza por la pérdida de credibilidad (después de Auschwitz, Hiroshima, el estalinismo y las crisis de las democracias contemporáneas) de los «grandes relatos» e ideales racionales que habían constituido, y de los que venía nutriéndose, la modernidad. Al quedar estos desacreditados habría perdido vigencia la idea misma de verdad, porque en el mundo posmoderno, saturado de «información», a nadie interesa ya si algo es verdad o no; lo único que interesa es para qué sirve. En esto vendrían a coincidir el «pragmatismo» de Richard Rorty y el «pensamiento débil» de Gianni Vattimo. En el ámbito de la historia estas ideas se difundirán sobre todo desde los EE.UU., en particular desde la publicación por Hayden White de *Metahistory* en 1973, donde sostiene la idea de que el carácter narrativo de la historiografía es algo impuesto a los acontecimientos históricos desde fuera, siguiendo los patrones proporcionados por la literatura.

Las teorías de White y de sus numerosos seguidores han dado mucho que hablar en el terreno teórico, pero han influido relativamente poco en la práctica historiográfica porque, aplicadas con el rigor profesado por sus partidarios, supondrían simplemente el fin de la historia como disciplina científica o académica y la reducirían a un género literario de ficción más. Es indudable, no obstante, que se ha producido una transformación en la historiografía, que Lawrence Stone describe como *revival of narrative* en un célebre artículo de 1979. El rótulo puede ser cómodo para agrupar cambios diversos cuyo rasgo común es el cansancio y el desvío de los análisis estructurales, pero no significa que se vuelva a los planteamientos narrativos tradicionales. Se han producido entretanto cambios históricos demasiado importantes. A las dos guerras mundiales ha seguido el proceso de descolonización y la caída de los regímenes comunistas, lo que ha sustituido la bipolarización Este-Oeste por un concierto de voces plurales a menudo discordantes. Entre las nuevas voces están las de los antiguos países colonizados o las de las minorías étnicas. Y, por supuesto, la nada minoritaria de las mujeres. Al auge de los métodos socioeconómicos ha seguido la adopción de los procedimientos utilizados por la antropología cultural, que suponen la inmersión en ámbitos culturales reducidos con la intención de determinar sus coordenadas mentales y sociales y comprender el sentido de la vida en ellos. Han surgido así la *microstoria* y, en la misma línea, la *Alltagsgeschichte* o historia de la vida cotidiana. El modelo seguido es el de la «descripción densa» (*thick description*), expuesto por Clifford Geertz en *The interpretation of cultures* (1973), con el que se pretende, no buscar leyes, sino interpretar el sentido de las «redes de significaciones» en las que están prendidos los hombres y que ellos mismos han tejido.

La narración histórica (a la que nunca en realidad se había renunciado) se renueva al irse incorporando multitud de nuevos elementos. No se trata de una vuelta al «antiguo régimen» historiográfico. Serán distintos los protagonistas, que no son ya «personajes históricos» sino personas corrientes («historia desde abajo»); serán distintos los problemas planteados, más relativos a lo cultural o vital que a lo político o lo económico; serán distintas las fuentes, que se diver-

sifican y amplían enormemente, incluyendo por ejemplo las orales; serán distintos los modelos explicativos, enriquecidos por incontables estudios psicológicos (sin desdeñar los psicoanalíticos), el bagaje acumulado de conocimientos sociológicos y económicos y la experiencia histórica adquirida; será distinta, en fin, la intención última, que no es ya tanto comprender al personaje (para admirarlo, imitarlo o deplorarlo) cuanto entender a través del personaje la sociedad misma. Con todo, se restablece claramente la importancia del individuo y se recurre de nuevo a estrategias narrativas literarias, ahora más modernas y sofisticadas. Esto conlleva naturalmente un nuevo auge de la biografía, gracias a la cual los historiadores se reencuentran con el gran público, más allá de los estrechos círculos de los especialistas.

A propósito del cambio producido en las últimas décadas se ha hablado también de «giro lingüístico» (*linguistic turn*), subrayando con ello la relevancia adquirida por el lenguaje en la nueva historia. Coinciden en subrayarla desde los más extremos relativista de la posmodernidad hasta mentes más sobrias, como la del historiador Reinhart Koselleck (promotor en Alemania de la «historia conceptual» o de los conceptos, *Begriffgeschichte*, que pone de manifiesto cómo la historia de las palabras y la de las cosas se condicionan mutuamente), pasando por hermeneutas como Gadamer o Ricoeur. Curioso resurgimiento, en otra forma, de la retórica, que se creía definitivamente desterrada de la historia...

Cualquiera que sea su contenido, el último giro de la historiografía tiene el mérito nada desdeñable de haber vuelto a plantear la importancia y la necesidad de la filosofía de la historia, tan denostada entre los historiadores de anteriores generaciones.

Así ha ido surgiendo, desarrollándose y enriqueciéndose siglo tras siglo la conciencia de la historia en Occidente hasta llegar a constituir el sentido histórico tal como hoy lo conocemos y lo definíamos al comienzo. El camino, que ha sido largo y accidentado, y no ha estado exento de tropiezos y errores, dista mucho de haber acabado. No sabemos, a decir verdad, adónde nos lleva. Pero lo aprendido en este camino es una adquisición valiosa que es menester, como decía Goethe, reapropiarse en cada generación para verdaderamente poseerlo. Como todos los sentidos, el histórico hay también que educarlo y cultivarlo. Porque todo lo que con dificultad ha logrado el hombre puede fácilmente malograrse.

## REFERENCIAS

- Aristóteles (1965). *De arte poetica*. Oxford University Press.  
 Cassirer, E. (1997). *La filosofía de la Ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica.  
 Collingwood, R. G. (1994). *The Idea of History*. Oxford University Press.  
 Croce, B. (2001). *Teoria e storia della storiografia*. Milán: Adelphi.  
 Delacroix, C.; Dosse, F.; García, P.; y Offenstadt, N. (dirs.) (2010). *Historiographies I: Concepts et débats*. París: Gallimard.

- Eliade, M. (1969). *Le mythe de l'éternel retour*. París: Gallimard.
- Fulbrook, M. (2007). *Historical Theory*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Gadamer, H.-G. (1995). *Gesammelte Werke 10*. Tubinga: Mohr Siebeck.
- Grondin, J. (2017). *L'herméneutique*. París: PUF.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer.
- Kant, I. (1977). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Fráncfurt: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (2010). *Begriffsgeschichten*. Fráncfurt: Suhrkamp.
- Koselleck, R. (2014). *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*. Fráncfurt: Suhrkamp.
- Löwith, K. (1990). *Der Mensch inmitten der Geschichte*. Stuttgart: J. B. Metzler.
- Meinecke, F. (1946). *Die Entstehung des Historismus*. Múnich: Leibniz Verlag.
- Tucker, A. (ed.) (2011). *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*. Malden (MA) y Oxford: Wiley-Blackwell.

Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA)  
juan.padilla@udima.es

JUAN PADILLA

[Artículo aprobado para publicar en febrero de 2021]