



Antonio Caso

“Antonio Caso”

p. 115-170

Pensamiento historiográfico mexicano del siglo XX. La desintegración del positivismo (1911-1935)

Álvaro Matute Aguirre (selección de textos, prólogo y estudio introductorio)

México

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas/Fondo de Cultura Económica

1999

480 p.

(Sección Obras de Historia)

ISBN 968-16-5584-2

Formato: PDF

Publicado en línea: 13 de diciembre de 2019

Disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/364/pensamiento_historiografico.html

D. R. © 2019, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, se requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510. Ciudad de México



ANTONIO CASO

EL CONCEPTO DE LA HISTORIA UNIVERSAL

PRELIMINAR

La ambición del autor de este ensayo es dilucidar el objeto y significación de la historia. No se piense, por un solo instante, que haya tratado de agregar un sistema más a los muchos, con justicia desprestigiados, que pretendieron dictar un plan universal del desarrollo de los acontecimientos humanos en el tiempo. No es una filosofía de la historia lo que implica este esfuerzo, sino un pensamiento, acaso plausible, sobre la propia índole del conocimiento histórico y sus diferencias y relaciones íntimas con la ciencia, el arte y la filosofía.

Al ir redactando la obra, el autor se decía por momentos que casi estaba de más; porque le parecía que basta el sentido común para afirmar que la historia no es ciencia, arte ni filosofía, sino historia; es decir, un conocimiento irreducible, *sui generis*, con tanto derecho a existir autónomo como los demás que fueren, positivamente, individuales e irreducibles. En las páginas que siguen se discute este solo concepto y se formula no más una opinión.

CAPÍTULO I

La interpretación de la historia

SOCRATE: ¿Comment va le monde? N'est-il pas bien changé?

MONTAIGNE: Extrêmement. Vous ne le reconnaitrez pas.

SOCRATE: J'en suis ravi. Je m'étais toujours bien douté qu'il fallait qu'il devint meilleur et plussage qu'il n'était de mon temps.

MONTAIGNE: Que voulez-vous dire? Il est plus fou et plus corrompu qu'il n'a jamais été...

FONTENELLE, *Dialogues des morts*

Ha habido un problema último y complejo para todos los pensadores modernos: la interpretación de la historia. Con ella fue de rigor clausurar las exposiciones filosóficas más elaboradas. Los datos de la cuestión proporcionáronlos de consuno las diversas ciencias filosóficas, por una parte, y la historia misma de la humanidad, por otra. Así, por ejemplo, Hegel, historiador de la filosofía y filósofo de la historia, cuyo sistema es la apoteosis de la idea de progreso; y Augusto Comte con el nombre de sociología (en la sociología comtista hay algo más y mejor que una filosofía de la historia; pero existe eso, esencialmente, además de la propia apoteosis), el mayor filósofo idealista y el mayor filósofo realista del siglo pasado, expusieron con gran extensión sus ideas sistemáticas sobre el desenvolvimiento de las acciones humanas en el tiempo; y con estos desarrollos dieron término a sus propias filosofías sintéticas.

En el fondo de toda interpretación de la historia, realizada por filósofos modernos, alienta la creencia común que Adolph Franck formula así:

Por encima de las causas transitorias, accidentales; sobre las libres voluntades individuales que determinan cada acontecimiento y bastan a explicar cada anillo de la cadena, hay una causa, una ley de importancia superior que domina el conjunto. La investigación de tal causa y ley constituye esencialmente la filosofía de la historia.¹

Nótese, desde luego, en el enunciado de Franck, la preocupación de hallar una causa, una ley de importancia superior al conjunto; es decir, la hipótesis *realista*, en el sentido escolástico del vocablo, de conceder a la humanidad una acción peculiar *superior* a los actos humanos; la preocupación metafísica de una causa diversa de las únicas causas concretas, transitorias y accidentales: los realísimos e individualísimos actores de la historia.

El problema de la filosofía de la historia es moderno, esencialmente moderno, como en seguida se demostrará, pero no lo juzgamos actual. Los antiguos lo ignoraron. Ellos, que heredaron de otras religiones la creencia en una edad de oro remota, situada en el pasado, jamás buscaron un plan o designio ideal de la realidad histórica; un proyecto preconcebido para su gradual

¹ "Philosophie de l'histoire", *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*.

cumplimiento en las acciones humanas; una teleología de su pequeño y glorioso mundo; y esto, no porque hubieran dejado de buscar un sentido a la vida, un *valor* supremo de la existencia; ni porque fueran incapaces de forjar, como los modernos, utopías y *ciudades del sol* —testigo sea, entre otros, la República de Platón, paradigma de redenciones imposibles.

Aurea prima sata est aestas, quae, vendice nullo,
Sponte sua, sine lege fidem rectunque colebat.

Así canta Ovidio en su *Metamorfosis*, explicando las cuatro edades del mundo, para hundir luego en el Tártaro a Saturno y otorgar el cetro del mundo, ya infeliz, a Júpiter tonante. Nuestra edad de hierro sucedió al fin a la de bronce, ya feroz, pero no delincuente, como ésta siguió a la plateada edad jupiterina:

De duro est ultima ferro²

Desde Homero y Hesíodo, hasta Horacio, todos los antiguos pudieron cantar a coro con el latino:

Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiore...

Mejor aún, como dice Ferron,³ la doctrina de la antigüedad sobre el movimiento de las sociedades se resume en este trozo del libro *Sobre la naturaleza del universo*, de Ocellus Lucanus: “Cuanto a este mundo concierne, movedizo es y cambiante. Las sociedades nacen, crecen y mueren como los hombres, para ser reemplazadas por otras sociedades, como nosotros mismos lo seremos por otros hombres...”

El concepto de evolución es tan antiguo como el mismo pensamiento filosófico; puede decirse que nació con él. Renouvier habla de la idea *éminemment antique* que hoy se nombra evolución. Apenas si despuntaba la filosofía independiente en Grecia, y ya Heráclito hacía del *devenir* la tesis de su filosofía, opuesta

² *Metamorfosis*, I, 2.

³ *Théorie du Progrès*, p. 52.

esencialmente al inmovilismo de los eleatas. La antigüedad filosófica sobre el cambio universal, sobre la impermanencia de los seres y sus atributos, pero no trató del mejoramiento de las cosas. El concepto de progreso (*pro*, hacia adelante, y *gressus*, marcha, camino), la idea de la consecución de algo mejor en el decurso del tiempo, la ignoró siempre la noble filosofía de los antiguos.

Podría, quizás, pensarse que la poca extensión de la experiencia histórica de la antigüedad impidió a sus pensadores el planteamiento adecuado del problema; pero claro resulta que, teniendo en cuenta la gran experiencia política, social y moral, duradera y no meteórica como el magnífico sueño de Alejandro; la mayor y, en todo caso, la mejor de la historia, que fue el Imperio romano, podrían haberse elaborado ideologías teleológicas por el tenor de las de san Agustín y Bossuet, por ejemplo, que explicaran la historia universal como marcha providencial del mundo hacia la formación e integración de la obra de César. La sabia impasibilidad del fragmento de Ocellus Lucanus es, sin embargo, fiel síntesis de la antigua filosofía de la historia.

El origen del concepto de progreso universal está en el profetismo [*sic*] hebreo. Isaías, su más sublime representación, es, asimismo, la más definida de las afirmaciones del principio. Enseña el taumaturgo que, por oscuros y sombríos que fueren los tiempos, otros llegarán luminosos y buenos para todas las gentes y no sólo para los judíos. Juntos, en esa edad, como en la áurea de Saturno, vivirán corderos y lobos; tiernos infantes que aún maman y áspides que no los dañarán con su veneno. Entonces, según la hermosa frase del intérprete: “El mundo se llenará del conocimiento de Dios como las aguas que cubren el mar”.

Resulta ser el progreso la ilusión oriental de un pueblo esclavo y pequeño, que vivió de esperar y aún no ha sabido renunciar a su mesianismo insensato. Nuestro Señor Jesucristo, que nos enseñó a esperar en *otro mundo* diverso de éste, que nos ofreció la bienaventuranza si sabíamos esperar *otros* bienes diversos de los bienes terrenos, no es el Mesías que soñó el israelita. Isaías predica el triunfo del judaísmo bajo la égida de su mito nacional. Jesús afirma la conservación de los más altos *valores* humanos en otro plano, en otro universo. El *reino de los cielos* no es la visión patriótica de Isaías. Ellos enseñaron a su raza el camino de un bien lejano, pero realizable en la tierra. Todavía alientan nostálgicos

de un místico poder nacional, incontrastable, indeficiente. Enloquecieron a las gentes con el frenesí de su fe judaica, teóricamente contradictoria, absurda, porque se empeña en lograr en la tierra lo que aquí no se puede lograr.

Durante los siglos medios, la *edad de oro*, que las religiones orientales, Grecia y Roma pusieron en el pasado y que los tiempos modernos situarán en el porvenir, construyóse *fuera* de la existencia terrena. A esa mística ciudad de Dios acudieron los iluminados ortodoxos y heterodoxos a pedir el consuelo del mal de vivir, tan intensamente sentido en los momentos más aciagos de aquella era de la historia humana. Sólo al finalizar el renacimiento del siglo XIII, con Roger Bacon, fenómeno esporádico de la cultura, se emite de nuevo la idea de que el transcurso del tiempo mejorará a los hombres y les dará mayor bien al asegurarles más conocimiento. Sabrá el porvenir lo que ignoramos, dice Bacon,⁴ y se asombrará de que hayamos ignorado lo por él conocido. Mientras más tarde llegan al mundo los hombres, mejor disfrutan de los bienes acumulados por el trabajo de las generaciones. Al principiar el siglo XVI, otro heraldo, *Magus monstruosus*, como el franciscano, Paracelso,⁵ criatura de su tiempo, renaciente caótico, alquimista, teosofista y médico, formula así su fe judaica: "Dirijo este libro a los que piensan que las cosas nuevas valen más que las antiguas, únicamente porque son más nuevas..." ¡Sublime razón!...

El segundo Bacon es el verdadero precursor de la gran superstición *futurista*. Su *Nuevo órgano* pretende derrocar el canon aristotélico del pensamiento, sistematizado y formulado escolásticamente por los sutiles pensadores medievales. Su *magna instauración* inicia la soberbia moderna de querer derribar las tradiciones humanas (que son la humanidad misma en lo que tiene de más verdadero y victorioso), para dar como apoyo a la cultura el contacto directo del hombre con el mundo. ¡Como si se pudiera entender algo del mundo sin mirarlo al través de las ideas que nos legaron otras generaciones!

Pero si Bacon es el precursor de la gran superstición, Descartes y su escuela son los autores del pensamiento filosófico del progreso. Pascal funda la teoría de equiparar el desarrollo de un

⁴ *Opus majus*, cap. IV.

⁵ Felipe Bombast de Hohenheim.

hombre al desarrollo de la humanidad entera. Personifica los esfuerzos aislados, muchas veces inconexos, probablemente inarmónicos, de las gentes, en una sola entidad que *aprende constantemente* y constantemente se mejora. Malebranche, otro cartesiano frenético, desdén las ciencias históricas; abomina de la erudición y la filología. La antigüedad le ofende con su gloria. Querría destruirla para poder oponer a un pasado inexistente un futuro radioso. Sus burlas contra la cultura humanística parecen el antecedente más próximo de las “Consideraciones inactuales” de Nietzsche. Malebranche preconiza que la erudición es un lastre retroactivo, y la lingüística, un narcótico de la acción.

Al fin, surge Leibniz; gran doctor del progreso necesario; supremo pontífice del optimismo. Todo está para el bien dispuesto en el mejor de los mundos posibles, que se mejora cada día para la mayor gloria de Dios. Hay un progreso continuo en el universo. El mal es sólo la preparación del bien. El dolor que nos subleva servirá, tal vez, para una remota y sublime redención. “Nous profitons en quelque sorte du dommage lui même.” Cándido, sugerirá más tarde Voltaire, es la realización pedagógica de las ideas teológicas y morales de este gran Pangloss germánico, tan fervoroso como absurdo. Y tras él, en Francia, en Alemania, en Italia, en Inglaterra, en todas partes, brota la falange de creyentes. Fontenelle,⁶ Vico,⁷ Lessing,⁸ Herder,⁹ Schiller,¹⁰ Turgot,¹¹ Condorcet,¹²

⁶ Véase, no obstante, sobre Fontenelle, el diálogo entre Sócrates y Montaigne, *Dialogues des mortes*.

⁷ Creador de la filosofía de la historia en su gran libro fundamental impreso en Nápoles en 1725 por vez primera. Rotúlase la obra: *Principi della Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*.

⁸ Apóstol del progreso religioso o espiritual del género humano, en su opúsculo sobre la Educación. Véase “Progrès”, *Dictionnaire des Sciences Philosophiques*.

⁹ Léanse los capítulos del libro xv de su obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Ahí sostiene que “según leyes inherentes a su propia naturaleza, la razón y la justicia han de aumentar su poder entre los hombres y fundar la humanidad sobre bases durables”.

¹⁰ Nietzsche profirió el más cruel sarcasmo para tan generoso poeta del perfeccionamiento humano al llamarle: *el trompetero de Sackingen de la moral*.

¹¹ Campeón del progreso social objetivo. En sus *Discursos de la Sorbona*, enuncia ya, claramente, la ley de los tres estados (teológico, metafísico y positivo), que Comte formulará después como principio fundamental de su filosofía.

¹² Teórico del progreso científico y práctico, como Lessing del moral. Suyo es el célebre libro en que esboza un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano.

Hegel,¹³ Comte,¹⁴ tantos otros más, secuaces de la doctrina contradictoria. Sólo de cuando en vez, en el concierto de alianza, una nota discordante. El grito heroico de Rousseau en el siglo XVIII, que es una pregunta angustiosa y una terrible admonición, y, en el siglo pasado, la negación perentoria de Schopenhauer y los discípulos de su pesimismo sistemático. Respuesta y reacción exclusivas, intrépidas; pero con tanto derecho a formularse, al menos, como la tesis misma de la tribu europea que originó las inquietantes rectificaciones del filósofo de Ginebra...

CAPÍTULO II

La definición del progreso y la filosofía de la historia

Puede definirse el progreso como el esfuerzo por la perfección. La noción más clara de perfección se debe a santo Tomás de Aquino, que asegura, siguiendo a Aristóteles (Dios es acto puro) que estriba dicha virtud en alcanzar el fin, en realizar lo que está *in potentia*, en cumplir lo virtual. El progreso, la marcha hacia adelante (*progressus*), será, pues, el esfuerzo por la consecución del fin, por la actuación de lo potencial. Pero, como todo esfuerzo se realiza en el tiempo, agregando la noción del tiempo, de sucesión de historia (sólo tienen historia las cosas que duran, como dice Bergson), *resultará ser el progreso histórico el esfuerzo cumplido, realizado en el tiempo por la humanidad para la consecución*

¹³ Hegel es, después de Leibniz y antes de Comte, otro de los grandes corifeos de la fe en el progreso. Espontáneamente, universalmente, la idea se desarrollará en una dialéctica infinita hasta su mayor plenitud, desde el ser puro o concepto abstracto. En este sistema célebre, derecho, nacionalidades, tradiciones, costumbres, ciencias, letras, artes, religiones y filosofías, frutos humanos y no humanos de la evolución universal, todo marcha hacia la realización de Dios en el mundo. El progreso es la ley universal. Renan, en un divertimento de ideólogo (son sus propias palabras para caracterizar su producción), ha formulado la mejor síntesis moral y política del hegelianismo. Véase en el libro del polígrafo francés rotulado *Dialogues et fragments philosophiques*, el diálogo tercero.

¹⁴ Heredero del socialismo utópico de Saint-Simon; autor de *Curso de filosofía positiva*, de *Sistema de política* y de *Catecismo positivista*; libros cuya ambición sería suprimir el deísmo católico romano, dejando, no obstante, casi intacta la organización católica y explotándola en pro de un nuevo fetiche: la humanidad. El progreso es, para Comte, la ley de la historia. Al final de su vida, declaróse el célebre ideólogo pontífice máximo de la superstición que inauguraba. El fantasma del progreso engendró en su alma delirante uno de los sistemas más curiosos y absurdos de dominación universal.

de todos sus fines; el esfuerzo, en suma, para realizar por completo la humanidad.

La actividad humana es física, intelectual, estética y moral. En estos cuatro órdenes se realizará *a fortiori* el progreso, históricamente. Examinemos si se ha progresado en cada uno de los órdenes diversos, para ver de fundar una conclusión total sobre las parciales conclusiones del análisis.

Desde luego, podría afirmarse que el progreso físico no existe. Como simples animales somos inferiores a los salvajes, al menos, a ciertos salvajes. Nuestros sentidos, nuestro vigor muscular, nuestro *ego* físico y biológico es inferior a la recia individualidad de los primitivos. La civilización, en vez de aumentarlo, ha disminuido considerablemente el vigor físico de las unidades humanas. La bestia humana inicial resulta un verdadero superhombre físico. En este sentido, la humanidad contemporánea parece encaminada al engendro del inferhombre...

El progreso, en el orden intelectual, puede ser filosófico, científico y práctico. Son indudables el progreso científico y el industrial. No ocurrirá ciertamente negar que las ciencias y las artes mecánicas (que se llamaron serviles) han alcanzado, a partir del Renacimiento, inmensos adelantos, al engendrar el carácter privativo de la civilización moderna —ahorrando, por ejemplo, la esclavitud para prohijar el proletariado—, al modificar profundamente siempre, pero no por modo exclusivo, como lo quieren los marxistas, el conjunto de lo que ellos mismos han llamado *superestructuras* o *epifenómenos* sociales. En realidad, la interpretación materialista de la historia, *determinismo* o *causalismo económico*, es tan genuinamente intelectualista como cualquier otro intelectualismo; lo que viene a comprobar, una vez más, que materialismo e intelectualismo son sistemas afines. El materialismo es, en efecto, la forma más elemental del intelectualismo.

Matemáticas, astronomía, física, química, ciencias naturales, psicología experimental, métodos científicos de la historia, sociología, economía política, etnología; ciencias puras y aplicadas (cada una de las cuales fomenta una o varias artes), industrias cada vez más numerosas, complejas y variadas, verdaderamente fecundas, incoercibles, todo ello marcha y se complica dentro de la división exquisita del trabajo social, marcha y complícase con vigor inaudito, como lo pregonan, en tono ditirámico, pero no

injusto, los espíritus que viven con el entusiasmo de su *momento histórico*, entre los que se cuenta, ciertamente, a algunos periodistas y autores de libros para las escuelas de primera enseñanza; pero también a hombres excepcionales, de real habilidad y talento, y otros de genio, que en laboratorios, universidades y museos pugnan con éxito por cumplir el fin intelectual, científico y práctico de la humanidad (que el segundo Bacon definió en sus generosos aforismos); y son venerados por la opinión nacional e internacional, y pródigamente sostenidos a veces, merced al benéfico *snobismo* de la donación sistemática que practican multimillonarios del tipo de Nobel, Carnegie y Rockefeller.

Más, mucho más difícil de resolución es el punto de averiguar si existe realmente el progreso filosófico; y es porque la filosofía, a diferencia de las ciencias, no tiene por objeto lo general, lo abstracto, lo genérico, la *uniformidad*; sino lo *universal concreto*, que sólo se puede investigar por intuición. ¿Cuál intuición metafísica es verdadera? ¿Los *átomos* de Leucipo, Demócrito y los químicos modernos? ¿Las *mónadas* de Anaxágoras, Bruno y Leibniz? ¿El ser único, la *sustancia infinita* de Spinoza, que a Hegel pareció representar la negación misma del mundo, principio fundamental de un *acosmismo* sistemático? ¿El *incognoscible* spenceriano, tan impenetrable a la razón humana como el *noúmeno* de Kant? ¿El *élan vital* de M. Henri Bergson o, por ventura, la simple y dogmática negación o abstención positivista?

Un principio metafísico no es demostrable como una ley científica, y sólo puede juzgarse de él por las consecuencias que engendra, es decir, por las dificultades de síntesis que ahorra, por su extensión y su simplicidad. En cambio, el esfuerzo científico es siempre, en cierto modo, acumulativo, cuantitativo; admite, como puramente abstracto y racional que es, la resolución por partes, gradual, realmente progresiva.

Es verdad que algunos errores filosóficos no vuelven a aparecer después del advenimiento de ciertos criterios y sistemas; pero, ¿no asistimos en estos momentos a la renovación del individualismo y humanismo de Protágoras (“El hombre es la medida de todas las cosas, tanto de las que existen como de las que no existen”),¹⁵ brillantemente defendido por pragmatistas como el célebre profesor de Oxford, F. C. S. Schiller?

¹⁵ Platón, *Teetetes*.

El antiintelectualismo contemporáneo es una reacción mística acaudillada por pensadores tan ilustres como William James y el mismo Bergson, que recuerda en su *Evolution Créatrice* a Plotino y los lejanos días de la filosofía alejandrina.

Y frente al antiintelectualismo de Eucken, de James, de Bergson, de tantos otros más, el intelectualismo alienta y se desarrolla. Fouillée decía, en uno de sus últimos libros, refiriéndose al ilustre autor de *Matière et Memoire*: “Amicus anti-Plato, sed magis amica veritas”; y pugnó siempre por hallar una síntesis de la conciencia y la voluntad: la *idea-fuerza*, *voluntad de conciencia* que opuso a la *voluntad de poder* de Nietzsche y los antiintelectualistas. Los neohegelianos ingleses, como Bradley o Caird, renovaron el hegelianismo, del propio modo que, en diversa dirección más próxima a la corriente central antiintelectualista, lo ha hecho el ilustre filósofo italiano Benedetto Croce, enemigo, no obstante, de fundar la filosofía en estados espirituales *alógicos e indemostrables*.

¿Qué prueba esta heterogeneidad indiscutible; sobre todo, esta *resurrección revolucionaria*, esto de innovar recordando el pasado, sino que el progreso filosófico no puede afirmarse, si fuere afirmable, sino con mucha parsimonia? ¿Qué demuestra, sino que la filosofía es todavía hoy asunto de espontáneo convencimiento, aun cuando no de libre asentimiento, por más que fuere, sin duda, como construcción psicológica íntima que es, la más profunda y necesaria de todas?

Por la índole misma de la intuición estética, resulta claro que no es posible el progreso del arte. Ver no admite progresos; intuir tampoco los tolera. O se ve o no se ve, o se intuye o no se intuye. Los procedimientos del artista se fundan y estriban en la *virginidad* mental de que habla Bergson,¹⁶ en el *desinterés innato del sentido* que causa la compenetración con el objeto de la intuición y se vuelve indiscernible de él. Si así fuere, es evidente que la visión, la intuición genial de un artista griego o latino, más aún, la intuición del artista incógnito que grabó en las rocas de su caverna admirables siluetas de renos, hace miles de años, es tan absoluta como lo puede ser la de un contemporáneo; ni más ni menos; ni menos ni más.

¹⁶ Véase *Le rire*, p. 153.

Las ciencias, que proceden por acumulación, por construcción sucesiva, son esencialmente progresivas. Pero el arte no puede serlo; la razón de ello estriba en la esencia propia de la actividad estética, en que cumple o no cumple su fin de una vez, sin tanteos, sin aproximaciones, sin acercamientos que pudieran ser erróneos. El artista, en sus obras de arte, o mejor dicho, en lo que hay de arte verdadero en sus obras, no se equivoca nunca. Tiene la misma infalibilidad del instinto. Nos da el ser propio de las individualidades que intuye; y si eso no nos entrega, no engendra *valores* estéticos positivos, sino obras trucas y frustráneas; simples equivocaciones lamentables que la historia ha olvidado y olvida constantemente. Nada, en suma. ¡O acierta o sucumbe!; tal es la ley de su heroísmo.

La obra maestra es igual a la obra maestra, como decía Hugo. ¿Quién puede preferir a Homero no importa cuál poeta moderno? [Sic.] ¿Qué artista declarará superior, progresivo, el drama wagneriano con respecto a la tragedia clásica, ambos ensayos supremos de colaboración e intimidad de las artes? ¿Cuál lírico moderno, así sea tan puro y noble como fray Luis de León, Shelley o André Chenier es *superior, mejor*, que los grandes líricos de la antigüedad? ¿Qué novela contemporánea supera a la *Odisea*? ¿Quién como Eurípides, aun cuando fuere Shakespeare o Racine, tuvo la intuición artística de la pasión humana? ¿Cuál mármol o bronce podría equipararse, entre las grandes esculturas modernas, a uno u otro fragmento mutilado y glorioso que ha podido desenterrarse del suelo de Italia y de Grecia, patria del *antico valore*, como dijo Petrarca?

Nuestra música moderna es admirable, pero la arquitectura clásica es eterna. Los griegos no disfrutaron de la *Novena Sinfonía*, pero encerraron la estatua crisoelefantina de Minerva, labrada por Fidias, en el más hermoso de los templos que construyeron los hombres para honrar a los dioses, como dice Renan. ¿Quién resolverá estas interrogaciones por medio de gradaciones críticas y jerarquías imposibles de ideales? ¿En dónde está el *módulo* para juzgar, la escala mística para graduar, la balanza mágica para pesar y el criterio divino para decidir?... “La obra maestra es igual a la obra maestra.” Marca, como decía V. Hugo, “los cien grados del genio”.

En cuanto al progreso moral, parece no realizarse a medida

que se desarrolla la humanidad. Ciertamente es que las instituciones políticas y jurídicas que, como coacción externa, tienden a asegurarlo, se desenvuelven en sentido más humano; alcanzan mayor perfección, que estribaría en la eficacia de las “sanciones”, en su justicia y utilidad. Pero tal perfección es meramente formal, racional; el contenido de esas formas, la parte propiamente moral, varía, pero si varía no mejora. Hoy es tan malo el hombre como lo fue siempre. Más ingenioso, quizás, para obrar; más astuto, acaso, para aprovecharse del semejante; más cobarde y ávido de explotarlo; más hábil, tal vez, y malévolo que antes, no incurre en la sanción jurídica; pero si puede burlarla en su provecho, la burla; si puede violarla, la viola. El progreso moral no estriba en *concebir*, sino en *querer* el bien; y hoy hay tan escasos devotos del bien por el bien mismo, como en cualquiera otra época de la historia. Falta mucho para la realización del *desideratum* kantiano: obrar considerando al semejante como un *fin en sí*; como *fin final* y no como medio.

La cultura ha fomentado, tal vez, la inteligencia, tornándola libre, soberana, independiente; pero, ocurre preguntar, ¿perfeccionó de rechazo la voluntad? ¿*El progreso de las luces*, que amaron sobre todas las cosas los hombres del siglo XVIII, significa también el auge de la conciencia moral?

La tesis de concurso de la Academia de Dijon que Rousseau resolvió, contra el espíritu de su siglo y de todos los siglos de la edad moderna, en sentido negativo, puede resolverse hoy como lo hizo el ciudadano de Ginebra, afirmando, al menos, que los progresos de la ciencia no han engendrado el progreso moral. El mundo necesita menos sabios y más apóstoles.

Fontenelle, en sus *Diálogos de los muertos*, ha escrito un admirable fragmento sobre la constante inmoralidad del hombre. Hablan Montaigne, tipo del renaciente perspicaz y discreto, humanísimo escéptico símbolo de su siglo, y Sócrates, símbolo eterno del moralista que, como dice el verso castellano: “Iguala con la vida el pensamiento”.

Montaigne comprueba las diferencias intelectuales características de los diversos siglos de la historia, y dice a Sócrates: “¿Por qué no habrían de existir siglos que fueran más virtuosos y otros más perversos?” Sócrates responde:

Ce n'est pas une conséquence. Les habits changent; mais ce n'est pas à dire que la figure des corps change aussi. La politesse ou la grossièreté, la science ou l'ignorance, les plus ou le moins d'une certaine naïveté, le génie sérieux ou badin, ce ne sont là que les dehors de l'homme, et tout cela change: mais le coeur ne change point, et tout l'homme est dans le coeur. On est ignorant dans un siècle, mais la mode d'être savant peut venir: on est intéressé, mais la mode d'être désintéressé ne viendra point. Sur ce nombre prodigieux d'hommes assez déraisonnables qui naissent en cent ans, la nature en a peut-être deux ou trois douzaines de raisonnables, qu'il faut qu'elle répande par toute la terre; et vous jugez bien qu'ils ne se trouvent jamais nulle part en assez grande quantité pour y faire une mode de vertu et de droiture.¹⁷

Parece, al comprobar este hecho, doloroso entre todos, que el centro de los destinos de la especie no es, como lo ha creído el racionalismo moderno en contra de la fe cristiana, esta existencia terrena. El hombre, próspero en su acción, su ciencia y su industria, no lo es igualmente en otros valores más altos de la vida. Al que desesperara del destino por la comprobación de tan profunda verdad, habría que decir con otro verso célebre de un poeta castellano: "Ciego, ¿es la tierra el centro de las almas?"¹⁸

Las últimas palabras que Fontenelle pone en boca de Sócrates, en el diálogo citado antes, son la expresión de la verdad sobre el

¹⁷ Puede sostenerse que Hartmann ha expuesto con real imparcialidad filosófica, a pesar de su pesimismo sistemático, la verdad lisa y llana respecto de la evolución moral de la humanidad. He aquí su pensamiento: "La inmoralidad, a partir de la fundación de la primera sociedad humana hasta la fecha, si se aprecia según la medida de la conciencia, no ha llegado a ser menor en el mundo: la forma sola que el mal moral reviste ha cambiado. Dejemos a un lado las fluctuaciones del carácter moral de cada pueblo; como totalidad, adviértese la misma relación constante entre el egoísmo y la caridad. Si ofenden la crueldad y la brutalidad de los tiempos pasados, es menester no olvidar que la rectitud, la sinceridad, el sentimiento vivo de la justicia, el respeto piadoso de la santidad de las costumbres, caracterizaron a los antiguos pueblos; mientras que hoy reinan la mentira, la falsedad, la perfidia, el espíritu de engaño, el desprecio a la propiedad, el desdén hacia la probidad instintiva y las costumbres legítimas, cuyo valor a menudo no se comprende ya... Si el Estado y la Sociedad no asegurasen la infalible ejecución de las leyes represivas, se volverá a ver el brutal salvajismo de las primeras edades... El grado de corrupción moral es idéntico; no gasta ya zuecos, viste frac, pero la causa y los efectos permanecen siendo los mismos, sólo que la forma es más elegante". *Filosofía del inconsciente*. Tercera Etapa de la Ilusión.

¹⁸ Bartolomé de Argensola.

problema del progreso moral de la humanidad a través de la historia: “Tout au plus il y aurait quelque inégalité imperceptible. L’ordre général de la nature a l’air bien constant”. La religión cristiana pone el bien en el mundo de la gracia, lejos de este *valle de lágrimas*. Los creyentes en el progreso lo juzgan ir realizándose paulatinamente en este mundo caduco; pero unos y otros tendrán que concluir con el sutil moralista, al comprobar que el mal, como la materia y la energía cósmicas, según los físicos, cambia de forma, pero permanece al cabo inalterable: “L’ordre général de la nature a l’air bien constant”. Tal es la melancólica conclusión verdadera sobre el problema de la evolución moral realizada en la historia.

En resumen: sólo el progreso intelectual, científico y práctico ha sido un hecho. El progreso omnilateral no ha existido ni existe. Por eso la creencia en el mejoramiento de la humanidad es una superstición genuinamente moderna.

La humanidad *no* representa un desarrollo entre los mejores hacia algo más fuerte, más elevado, como se piensa actualmente. El *progreso* es sólo una idea moderna, es decir, una idea falsa. En su *valor* el europeo de hoy queda muy atrás comparado con el europeo del Renacimiento. Desenvolverse no significa en absoluto elevarse necesariamente, sobrepasarse, fortificarse.¹⁹

Jamás la ciencia antigua, ni en los días del Museo de Alejandría, alcanzó el desarrollo que ha adquirido en los tiempos modernos, ni ejerció la influencia que hoy tiene en las manifestaciones de nuestra actividad. Alejandría se ha esparcido por el universo. El imperio ptolemaico se ha ensanchado hasta convertirse en el mundo entero. El espíritu científico y práctico ha cubierto de laboratorios e industrias la faz del planeta; él es rector inconcuso de nuestra civilización utilitaria, industrial y científica.

La índole intelectualista de la magna ilusión queda, pues, manifiesta; y el problema de la filosofía de la historia, su único problema, reducido a la determinación de un prejuicio engendrado por los caracteres privativos de una época histórica.

¹⁹ Nietzsche, *El anticristo (Ensayo de una crítica del cristianismo)*.

La filosofía, según Séneca, nos enseña a ser independientes de toda sustancia material, de toda invención mecánica. Atribuir a cierto hombre una parte en el descubrimiento o perfeccionamiento de un arado, un molino o una nave es injuriarlo. Tarea es de viles esclavos inventar tales cosas. La filosofía mora más encumbrada. *Non est instrumentorum ad usus necessarios, opifex*; el filósofo no es fabricante de instrumentos para usos necesarios.

Macaulay comenta, con razón: “Suprimid el non que encabeza la frase, y tendréis la definición de la filosofía según Bacon”.²⁰

El párrafo de Séneca y el comentario de Macaulay pueden, en efecto, precisar la diferencia que existe entre el prejuicio antiintelectualista, aristocrático, clásico, que alejó a la filosofía del contacto del mundo, y el prejuicio intelectualista, burgués, moderno, que ha creado, con la apoteosis de la ciencia y la industria, la ilusión del progreso.

También es la fe moderna en el progreso un error antropomórfico y *realista*, que se funda en imaginar a la humanidad como un ser real, como un *universal* diverso de los individuos humanos e implícito en ellos (*universalia sunt realia*), capaz de desarrollo *intensivo* en la sucesión histórica, del propio modo que cada hombre individualmente considerado.

Haeckel ha estudiado y definido el principio biológico de que la *ontogénesis* es una recapitulación de la *filogénesis*; es decir, que el ser individual, el embrión, recorre en su desarrollo las fases de la evolución de la especie. Varios pensadores, en el curso de los tiempos modernos, han sostenido una ley o seudoley histórica, homogénea y recíproca de la de Haeckel, que declara que la *filogénesis* espiritual de la humanidad es reproducción de la *ontogénesis* espiritual del individuo. Dice Pascal:

No sólo cada hombre adelanta de continuo en las ciencias; todos los hombres conjuntamente considerados realizan, asimismo, constantes progresos, a medida que el universo envejece; porque lo propio acaece en la sucesión de los hombres que en las edades diversas de uno particularmente considerado; de suerte que todos, en el curso de tantos siglos, pueden considerarse como un mismo hombre que subsiste siempre y aprende continuamente.²¹

²⁰ *Op. cit.*, *Histoire de l'idée de progrès*, Bacon.

²¹ *Traité du vide*, Prefacio.

Goethe, trasladando a la esfera de lo individual la ley, un tiempo famosa, que según Cousin rigiera el desenvolvimiento histórico de los sistemas, dice:

La filosofía repite todas las épocas que hemos atravesado nosotros mismos. Niños, somos sensualistas; idealistas cuando amamos y ponemos en el objeto amado cualidades que verdaderamente no hay en él. El amor vacila, dudamos de la fidelidad y, sin saberlo, nos hacemos escépticos. El resto de la vida pasa en la indiferencia; dejamos marchar las cosas a la buena de Dios, y acabamos por el quietismo, exactamente como los filósofos indios.²²

Juan Jablo Richter, en sus *Teorías estéticas (El clasicismo)*, afirma: “La juventud de un pueblo no es una metáfora, sino una realidad: un pueblo reproduce, pero en relaciones de tiempo y circunstancias más importantes, la historia del individuo”.

Augusto Comte, al exponer la célebre *ley de los tres estados*, escribe:

Esta revolución general del espíritu humano puede comprobarse fácilmente de una manera muy clara aunque indirecta, considerando el desarrollo de la inteligencia individual. Siendo necesariamente el mismo el punto de partida de la educación del individuo y de la especie, las diversas fases principales de la primera deben representar las épocas fundamentales de la segunda. Ahora bien, contemplando su propia historia, ¿quién no recuerda haber sido teólogo en su infancia, metafísico en su juventud y físico en su virilidad?²³

Este concepto del paralelismo del desarrollo individual y específico impresionó también a Max Stirner,²⁴ quien lo interpreta a su manera formulando, a su vez, una ley homogénea a las que hemos visto suscribir a Pascal, Goethe, Richter y Augusto Comte: En la infancia el hombre es *realista*. Todo niño es un ser que se guía por las urgencias decisivas de sus deseos, sin sujetar para nada sus acciones a los mandatos de una ley moral. La infancia se mantiene sumisa a las insinuaciones de la realidad de su ser, de su impetuoso y triunfante *ego*.

²² *Conversaciones con Eckermann* (martes 17 de febrero de 1829).

²³ *Cours de philosophie positive*.

²⁴ *Der einzige und seine eigentum*.

A medida que crece, el yo total se desdobra gracias a la introspección continuamente fomentada, y entonces la inteligencia distingue un ser bajo, emocional e instintivo, y un ser alto y noble, el ser intelectual. Este segundo yo forma el mundo de las ideas. El joven es idealista; a las nociones que le muestra su espíritu diferenciado de su cuerpo, sujeta la interpretación que hace del mundo y de la vida.

Pasan los años, el joven muere a su vez, se transforma en el hombre. Ya no ejercen en él su omnímodo poder de seducción las ideas abstractas. El corazón se ha llenado de decepciones. Un egoísmo sincero es ahora el rector supremo de la conducta. El hombre es realista como el niño; como él *espiritual*; afecto a cumplir las inspiraciones de ser total, desengañado como vive de los fantasmas que marcaron en otro tiempo los rumbos de su vida.

La humanidad, dice Stirner, en el curso de su historia mental reproduce la vida de un hombre. Ella es también egoísta en la niñez, intelectualista en la juventud y egoísta nuevamente en su virilidad...

La analogía, varias veces anotada y repetida, es ingeniosa, pero no profunda. Implica la creencia en un ser inexistente que se imagina como un hombre; y ambas suposiciones son falsas. No hay infancia, ni juventud, ni virilidad, ni senectud de la humanidad, ni humanidad siquiera, la cual sólo es un nombre (*flatus vocis*); el nombre de un selecto grupo biológico incongruente como principio metafísico, por más que Comte haya hecho de él un nuevo dios, y sea o haya sido el *gran fetiche* de los filósofos de la historia. No sólo es antropomórfico el error, sí que también *antropolátrico*, irreligioso. La perfección actual de Dios, perfección omnilateral, absoluta, se convierte en la creencia en el progreso del hombre, en la deificación de la *humanidad* en el curso del tiempo. Es la creencia intelectualista de Hegel, que ve en la sucesión de los procesos históricos la realización de la Idea absoluta; la fe de Comte, que integra el ser de su fetiche al través de *la continuidad de los seres humanos progresivos*; el ensueño del aristocratismo intelectualista también y hegeliano de Renan; el pensamiento que ya Diderot expresaba declarando: "Si Dieu n'est pas, il sera peut-être". ¡Antropolatría purísima, autodeificación indudable!

Ante tamaños excesos del racionalismo moderno, se oye con

profunda emoción religiosa el grito épico de Nietzsche, puro como la conciencia misma del héroe: “¡Vuestra mezquindad hasta en el pecado, eso es lo que clama al cielo! ¿Dónde está, pues, el rayo que os lama con su lengua? ¿Dónde el delirio que haría falta inculcaros? Ved: yo os anuncio el superhombre. ¡Él es ese rayo! ¡Él es ese delirio!”²⁵

Concedamos al materialismo histórico la última determinación del prejuicio del progreso. Sabido es que esta doctrina explica por las modificaciones de la utilería en la producción de la riqueza social y la lucha de clases, la historia de la humanidad. Pues bien, la creencia en el progreso resulta concomitante del desarrollo de la burguesía europea, a partir del movimiento comunal de fines de la Edad Media, hasta su definitivo triunfo en la Revolución francesa. El progreso es la ilusión de la burguesía, clase militante y triunfante durante la Edad Moderna. Quienes, enardecidos con la Declaración de los Derechos del Hombre, pasearon por las calles de París a la Diosa Razón sobre los escombros de la monarquía medieval cristálisisima, después de decapitar al rey, nieto de san Luis, fueron burgueses que realizaban la apoteosis de su clase. Ellos prepararon el gran drama histórico y vencieron en él. El intelectualismo, el cientificismo, el enciclopedismo del siglo XVIII (precursores del industrialismo contemporáneo), definen el momento culminante de la idea. Nuestro siglo no es ya burgués, aun cuando lo sea tanto todavía, a pesar de un socialismo inveterado y sus continuadas protestas antiburguesas; por eso va perdiendo, con la fe en el progreso, el amor al fetiche, al Ídolo de la tribu europea..., por eso también ha dejado de creer en la filosofía de la historia. Los socialistas, como Georges Sorel,²⁶ hablan de las *ilusiones del progreso*. *El error intelectualista, realista, antropomórfico, antropolátrico, judaico y burgués, no debe imperar ya en la conciencia filosófica contemporánea*.

Pero hay más todavía. Suponiendo que el progreso existiera objetivamente,²⁷ lo que es inadmisible, el concepto mismo de *filosofía de la historia* resulta contradictorio en sí, independiente-

²⁵ *Als sprach Zarathustra*.

²⁶ Véase *Las ilusiones del progreso*.

²⁷ Véase el estudio de los criterios del progreso objetivo en el artículo de René Worms rotulado “L’idée de progrès”, inserto en la *Revue de Sociologie*, número correspondiente a marzo de 1911.

mente de la evolución progresiva de la humanidad. En efecto, la filosofía tiene por fin la concepción sintética del mundo como totalidad, fundada en la intuición del principio necesario de la existencia. La historia, en cambio, se propone la descripción o la intuición de cosas, seres y situaciones contingentes, irreducibles, únicas en su individualidad. La filosofía es intuición, pero no de lo individual, sino de lo universal. Todas las grandes síntesis filosóficas, desde el platonismo hasta el bergsonismo, son intuiciones del principio universal de la existencia. El universo, que es para las ciencias un conjunto de fórmulas, de leyes, de uniformidades, de analogías, es para el filósofo un ser plural o único, sustancia o mónadas, pero siempre un ser, una totalidad, una intuición. *La historia es una imitación creadora*; no una invención creadora como el arte, ni una síntesis abstracta como las ciencias, ni una intuición de lo *universal concreto* como la filosofía. El historiador revive el pasado, lo reanima, lo resucita. Su labor es, como la del artista, esencial y fundamentalmente intuición de individualidades y peculiaridades. Por tanto, tiene razón Croce²⁸ al declarar que resulta imposible una filosofía de la historia concebida, en el fondo, como intelectualización de la historia, como *historia de segundo grado, ideal, eterna*, según la quería Hegel, negación de la historia real y temporal verdadera. Podría añadirse: escamoteo sistemático de la historia.

Admitase más; concédase el absurdo. ¿Qué utilidad tendría la filosofía de la historia al lado de la lógica, la estética, la ética y la filosofía de la religión? *El valor de la existencia y de la ciencia* es la única cuestión filosófica que discuten dichas disciplinas. Por consiguiente, considerarán *a fortiori* la historia del progreso (si lo hubiere) en las ciencias, el arte, la moral y la religión, etcétera. Contenido propio para la filosofía de la historia no puede haber, entonces. La filosofía de la historia haría *double emploi* con las disciplinas filosóficas *normativas* o del *valor* de la existencia. Sería repetición de estudios ya emprendidos; confusión de esfuerzos filosóficos realizados; es decir, algo, amén de contradictorio, inútil.

²⁸ *Saggio sullo Hegel*.

CAPÍTULO III
*La historia como ciencia*Es un saber, no una ciencia
SCHOPENHAUER

En tres grupos, según Altamira, pueden clasificarse los pensadores (filósofos, historiadores, sociólogos) con relación a este problema: niegan unos, en redondo, toda condición científica a la historia; se la reconocen otros en parte, y otros, en fin, la afirman y hasta pretenden constituir con ella una especie nueva.²⁹

Ningún error puede producirse, al menos sería inexplicable que se produjera, si no se fundara de algún modo en datos reales susceptibles de interpretarse como los interpreta quien incurre en error. Dijo Spencer —y la expresión suya corrió buena fortuna después— que “*hay un fondo de verdad en las cosas falsas*”. Si respecto a la naturaleza de la historia y su carácter científico o artístico existe grave discrepancia de pareceres, ello dependerá, probablemente, de que los caracteres mismos de la historia son susceptibles de interpretaciones diversas, porque quizá la cosa que se quiere definir sea incoherente en sí y, como enseña Stuart Mill, “no hay concordancia en punto de la definición de una cosa, sino cuando la hay en cuanto al objeto de la definición”; pero también puede acaecer que, coherente en sí la historia, sea tan compleja que por uno de sus aspectos aparezca como ciencia y por otro, arte, o arte y ciencia a la vez, o ciencia y arte *sui generis*. Podría, por último, suceder que, no coherente del todo en sí misma, la historia aunase a su incongruencia, al menos relativa, su heterogeneidad; entonces la dificultad de su definición explicaría la discrepancia de los pareceres a que Altamira se refiere.

Entre un libro de historia como el de Herodoto y uno como el de Polibio, hay grandes diferencias notorias. Entre la historia como la concibe san Agustín, y como la entiende Fustel de Coulanges, las diferencias son también palmarias. Pero no tan profundas y decisivas que eviten considerar los poéticos libros de Herodoto

²⁹ *Cuestiones modernas de Historia*, p. 106.

y los teológicos de san Agustín como diversos, en su esencia, de los de Polibio y Fustel de Coulanges. La historia filosófica, teológica, poética, narrativa o científica es, fundamentalmente, un mismo conocimiento. Como la ciencia de Alberto Magno y Roger Bacon y la de Descartes y Galileo es única, por más que se refiera siempre al conjunto de ideas del siglo que la engendró y se matice con el espíritu de las épocas que se vienen sucediendo y rectificando.

Considérese, pues, no todo el contenido de los libros de historia; sino lo que de histórico existe en ellos; elimínese, siquiera sea convencionalmente, lo auxiliar, contingente y extrínseco: especulaciones políticas y morales, reflexiones filosóficas y religiosas; tendencias místicas o pedagógicas, etcétera, siempre quedará un fondo *sui generis* que será, precisamente, el objeto de la definición de la historia; ya que se la considere como arte o ciencia, o arte y ciencia a la vez, o como arte o ciencia *sui generis*.

La historia, a primera vista, no reproduce el tipo general de las ciencias. Ésta es, probablemente, la opinión del lector imparcial. Mientras que la física, la química, la biología y la sociología reproducen los rasgos fisionómicos [*sic*] de una misma familia ideológica, la historia se aparta del tipo común. Pongamos que ésta sea una opinión superficial. No obstante, alguna causa profunda debe sostenerla, ya que tan comúnmente se insinúa.

La historia, en efecto, procede *ad narrandum*, reconstruyendo, reviviendo el pasado. Las ciencias, en vez de volver su mirada al pasado, la ponen en el porvenir. La historia va a investigar, en el perenne desenvolvimiento de la vida, la vida que fue, el mundo que pereció, las sociedades, tradiciones y costumbres desaparecidas. Su objeto de conocimiento no existe actualmente; el tiempo lo incorporó en su tránsito y lo convirtió en el momento actual o lo deshizo para siempre.

¿Cuál ciencia es ésta, diversa de las otras, ciencia que no conoce para prever sino para revivir? ¿Cómo podrá conservar la historia su carácter científico y referirse al pasado, en vez de consagrarse al futuro? ¿Cuáles hechos generales descubrirá? ¿Qué simetrías y oposiciones de la naturaleza precisará, válidas solamente para el pasado y limitadas, por tanto, en su universalidad; contingentes con relación al porvenir?

El procedimiento lógico de la ciencia es deductivo o inductivo, pero siempre implica un elemento general al que va a llegarse o de donde ha de partirse para efectuar el razonamiento. Por virtud de la inducción, el investigador científico deriva del estudio de unos cuantos hechos un resultado general que no admite restricciones de tiempo ni espacio diversas de las restricciones de su enunciado; y si las admitiere, es que no se trata de una verdadera inducción, sino de inducciones aparentes. Se trata entonces de enunciar sintéticamente lo que con anterioridad se ha descubierto; pero no hay tránsito de algo conocido a algo desconocido, no se aumenta el conocimiento científico. Una ley astronómica, física, biológica, abarca una multitud *indefinida* de casos posibles, que habrán de confirmarla uniformemente en cuanto se produzca. En cambio, lo que se ha llamado generalización histórica, no es sino el enunciado sintético de atributos previamente definidos de cierto pueblo, individuo o civilización; en suma, de cosas que no variarán en el tiempo. La posibilidad de variación se agotó por la esencia misma del hecho histórico, referido siempre al pasado.

La deducción, igualmente, al derivar de una proposición general conclusiones menos generales o particulares, lo hace con el propio carácter de uniformidad no sólo para lo real, sino para lo posible, sin restricciones de lugar ni de tiempo. En cambio, si el historiador generaliza, deduce o induce, lo hará siempre restringido por la definición misma de su estudio. Se referirá siempre a lo que ha sido una vez y no volverá a ser jamás idéntico a sí mismo. El historiador elegirá *ad libitum* la importancia del objeto de su conocimiento; puede proponerse la historia de un individuo especial, la biografía de Cromwell o de Federico *el Grande*, la historia de una ciudad como Florencia o París, la de la civilización italiana del Renacimiento; pero Cromwell, Federico *el Grande*, Florencia, París y la civilización italiana del Renacimiento son igualmente individuales, igualmente únicos en el espacio y en el tiempo. El papel de la generalización inductiva o las reflexiones obtenidas por deducción de tal o cual generalización histórica, nunca podrán equipararse a la función que en las ciencias desempeñan los mismos procedimientos lógicos. En la historia son elementos racionales de la elaboración final constructiva; en las ciencias son, como se ha dicho, resultados mucho menos contin-

gentes; no simples generalizaciones, sino leyes; no resúmenes de observaciones, sino uniformidades de relaciones sin más límites de tiempo y espacio que los de su enunciado; no auxiliares de intuición finales, sino esfuerzos que cumplen su fin al formularse; que llevan su objeto en sí mismos.

Todos los historiadores lo son de *sucesos particulares*. Tal historiador de genio, Tucídides, por ejemplo, describirá la Guerra del Peloponeso; revelará la rivalidad esencial y profunda de Atenas y Esparta; evocará el periodo terrible y admirable; exhumará del olvido atributos peculiares de hombres y cosas para él contemporáneos (el presente siempre forma parte del pasado para la conciencia que lo percibe). Verdad es que su espíritu filosófico matizará la obra con perspicaces reflexiones morales y graves consideraciones políticas; verdad que pondrá en boca de héroes, como Pericles, discursos magníficos; pero esas disquisiciones no compondrán el fin último de su labor, aun cuando en ella abunden. Y lo que hará perennemente de sus escritos libros históricos y no tratados de filosofía moral habrá de ser la última visión sintética, intuición reconstructiva, propósito logrado de animar situaciones singularísimas en el tiempo y el espacio con datos organizados por la imaginación creadora y previamente acrisolados por la razón.

No quitan a la *Divina comedia* las innumerables alusiones mitológicas, teológicas, históricas y metafísicas que la llenan, su sello poético inconfundible, como no desvirtúan el sentido filosófico final de la *Évolution Créatrice* de Bergson las nobles cualidades estéticas de su estilo, la magia de la expresión de lo que parecería, en un primer aspecto, inefable. El fin último, que en el gran poeta es creación libérrima y en el filósofo francés intuición universal del *élan vital* de la existencia, en el historiador griego es resurrección ideal de héroes y personajes que en realidad vivieron y obraron engendrando de sí una época histórica de memorable recordación para la humanidad. Si el historiador, como Tucídides, logra ofrecernos la ilusión de hacer mover y desarrollar ante nuestros ojos a aquellas naciones helénicas redivivas; si su acción se manifiesta a nuestra conciencia como la de nuestros contemporáneos, habrá logrado su designio. Reveló en su *unicidad* y singularidad el pasado. Tal es la ambición de la historia.

En suma: en tanto que las ciencias se refieren a géneros, uniformi-

dades y leyes, la historia, aun cuando practique los procedimientos racionales, no formula leyes al generalizar, sino que simplemente lo hace para servir así a su fin último que es la intuición de lo individual.

En tanto que las ciencias estudian lo que se repite universalmente, lo que es una vez, y más veces y siempre, la historia se refiere a lo único, a lo que nunca vuelve a ser como fue.

En tanto que las ciencias son dueñas del tiempo, y para prever el futuro se desarrollan, la historia pone su mirada en el pasado y sólo el pasado investiga y a él se contrae.

Supuestas las condiciones de *individualidad, unicidad y preteridad* de la historia; desligando de lo que constituye la esencia de este conocimiento todo cuanto no es en propiedad histórico, aun cuando se encuentre íntimamente enlazado y confundido en los libros de los grandes historiadores (que es, digámoslo de paso, en donde se debe buscar la peculiar misión de la historia y no en las especulaciones de los críticos, retóricos y filósofos), cabe preguntar, como al principio, ¿no tendrá razón el sentido común al haber distinguido de las ciencias el conocimiento *sui generis* que tantos atributos diferenciales posee?

Resuélvase el punto como se quiera, pero no se niegue esta primera proposición incuestionable: *Si no se modifica el concepto de ciencia, habrá siempre una especie del género que no reproducirá los atributos genéricos; lo que es absurdo.*

Varios pensadores han preferido modificar el concepto de ciencia para hacer caber en él el concepto de historia. Otros, en cambio, más respetuosos de la verdad y menos numerosos por consiguiente, han preferido declarar que la historia no es ciencia.³⁰

Sir Alex Grant, refiriéndose a Hegel, decía que tomar filosofía de la *Historia de la filosofía* de Hegel es como tomar poesía de Shakespeare; deuda casi universal. Con cuánta mayor razón podría afirmarse, suprimiendo toda limitación, que es deuda universal tomar filosofía de Aristóteles. Recurramos para la discusión

³⁰ "El espíritu humano —dice Bacon—, una vez seducido por ciertas ideas, ya sea en razón de su encanto, ya por el imperio de la tradición y la fe que les presta, vese obligado a ceder, poniéndose de acuerdo con ellas; y aunque las pruebas que las desmientan fueren muy numerosas y concluyentes, el espíritu las olvida, las desprecia, o, por una distinción sutil las aparta y rechaza, no sin grave daño; pero preciso le es conservar incólume toda la autoridad de sus queridos sofismas." *Novum Organum*, aforismo 46.

del punto al Estagirita y pidámosle su concepto de *ciencia*, en primer lugar, y luego su concepto de *historia*.

Aristóteles fue todo lo contrario de un cartesiano recalcitrante, enemigo jurado de la erudición y la filología. No recurrimos, pues, a un filósofo apriorista y violento, a quien poco importaría la tradición, sino al que, entre todos los griegos, fue el primer historiador de la filosofía. Es decir: recurrimos a un gran filósofo que fue también un historiador ilustre. “Aristóteles —dice Boutroux— se entregó a profundos estudios históricos en todos los dominios de la ciencia.”³¹

La filosofía es, para Aristóteles, *conocimiento de lo universal*; y cada ciencia una filosofía *parcial*, restringida a cierto objeto de conocimiento. Pero sin un elemento de generalidad no hay ciencia. Aristóteles declara, en efecto, que no hay ciencia de lo particular como particular.³²

Respecto de la historia, enseña el Estagirita:

La verdadera diferencia (entre el historiador y el poeta) estriba en que uno refiere lo que ha sido y otro lo que habría podido ser. Esto es lo que hace de la poesía algo más filosófico y serio que la historia, puesto que *la poesía se ocupa más de lo universal y la historia más de lo particular*. Lo universal, en general, es el conjunto de palabras o de actos que conciernen a tal personaje verosímil o necesariamente; y el fin de la poesía es éste, al poner nombres propios a dichas generalidades. Lo particular es, por ejemplo, lo que Alcibiades ha hecho o lo que ha sufrido.³³

Uniendo en el rigor de un silogismo ambas ideas, se tendría: (premisa mayor): no hay ciencia de lo particular; (premisa menor): la historia conoce lo particular; (conclusión): luego no es ciencia la historia.

Es verdad, como quiere Altamira, que la noción de ciencia que tuvo Aristóteles no es precisamente la noción contemporánea (el concepto de ciencia es uno de los puntos más discutidos en la filosofía de nuestro tiempo); pero considérese el concepto en el intelectualismo griego, en la filosofía de la contingencia de M. Emile Boutroux, o en el pragmatismo contemporáneo de

³¹ “Aristote”, *Grande Encyclopedie*.

³² *Metafísica* II, II. *Moral a Nicómaco*, VI, II.

³³ *Poética*, cap. IX, II.

James y Le Roy (que afirma la contingencia, ya no de las leyes, sino de los mismos hechos científicos), y siempre será verdadero declarar que, sin un elemento de generalidad, no hay ciencia; es decir, que la historia, si fuere conocimiento de lo particular, no deberá contarse en el grupo de las ciencias, como una especie del género común.

¿Quién dejará de admitir que sin *tipos, géneros, ideas, formas o uniformidades* la ciencia es imposible? ¿Quién podrá hablar de *ciencia de lo particular* sin percibir desde luego la contradicción en los términos del enunciado? No, no es el problema que Aristóteles resolvió, tan clara y filosóficamente, para resuelto por las meras vicisitudes del concepto de ciencia, como lo desearía el historiador español antes citado; porque en todo tiempo y en el sistema filosófico de que se trate o que se elija al azar, sin un *substratum* de universalidad (aun cuando no *necesario* como exclusivamente lo pensó Aristóteles), la ciencia es imposible. La antítesis es indudable, profunda; y la conclusión del silogismo propuesto, perfecta: *la historia no es ciencia*.

De las cuatro grandes formas de actividad intelectual: la filosofía, la ciencia, el arte y la historia, la filosofía y la ciencia se refieren siempre a cosas no individuales, universales o generales, el arte a la individualidad absoluta, posible; y la historia, a lo particular y real, nunca a la abstracción ni a la generalidad.

El mayor de los filósofos enseña también, en el párrafo citado, su preferencia hacia la poesía sobre la historia; porque “la poesía se ocupa más de lo universal y la historia más de lo particular”. En este punto no desmiente la idoneidad de su genio el Estagirita. Es filósofo aquel que sabe hallar en lo universal la explicación de lo individual, en lo necesario que intuye, lo contingente que se le da en la experiencia. La poesía de un Shakespeare, al crear tipos eternos de la pasión humana, como Hamlet, Oteló, Lear, está más cerca de la intuición filosófica de lo universal que el historiador supremo que, como Tácito, sólo logra, al referirse a tal o cual insigne personaje viviente, Calígula, Nerón o Domiciano, puntualizar la maldad contingente, *histórica*, menos real, menos perversa en suma, dentro de su particularidad esencial, que la realísima intuida estéticamente, a través de innumerables experiencias, por el genio creador del artista.

Esta misma preferencia filosófica de Aristóteles compartiéronla

otros grandes pensadores que, a su ejemplo, negaron a la historia el carácter de ciencia. Schopenhauer, como se va a ver en seguida, la suscribe; y adviértase de paso que el filósofo alemán, como el griego, fueron hombres ampliamente dotados de esa *forma de la simpatía universal* que, según Höffding, es el sentido histórico. El sistema filosófico de Schopenhauer tiene más bien unidad psicológica que lógica.

La poesía contribuye más que la historia, según Schopenhauer, al conocimiento de la naturaleza humana: “En este sentido, tenemos que esperar de la primera más lecciones verdaderas que de la segunda. Aristóteles lo reconoció diciendo: “*Et res magis philosophica et meliore poesis est quam historia*”.

La historia no puede aspirar a colocarse en fila con las demás ciencias, pues no puede reivindicar para sí las cualidades que distinguen a aquéllas. Le falta el carácter fundamental de toda ciencia, a saber: la subordinación de los hechos conocidos; en lugar de la cual sólo puede ofrecernos su coordinación. No hay, pues, sistema en la historia como lo hay en cualquiera de las ciencias. Es un saber, no una ciencia, pues en ninguna parte conoce lo particular por lo general, sino que se ve obligada a tomar directamente el hecho individual, y a arrastrarse, digámoslo así, por el suelo de la experiencia, mientras que las ciencias vuelan por encima, porque han adquirido vastas nociones generales, mediante las cuales dominan lo particular, y pueden, al menos dentro de ciertos límites, abrazar de una ojeada la posibilidad de las cosas pertenecientes a su dominio, de manera que pueden contemplar con tranquilidad hasta lo eventual y lo futuro. Las ciencias, como son sistemas de nociones generales, tratan sólo de géneros; la historia trata siempre de cosas individuales, según lo cual, de concederle carácter científico, sería una ciencia de individuos, lo que implica contradicción. También se desprende de lo anterior que todas las ciencias, sin excepción, tratan de lo que existe siempre, mientras que la historia relata lo que ha existido sólo una vez y no volverá a existir jamás.³⁴

El concepto implica, en verdad, cierta inferioridad indudable para la historia; pero también una superioridad constante. Las ciencias *vuelan* sobre el suelo de la experiencia y la historia *se arrastra*. Aceptamos la metáfora y continuemos la alegoría. Pero

³⁴ *El mundo como voluntad y como representación*, cap. xxxviii.

al volar, las ciencias no toman para sí más que aspectos abstractos, es decir, ideales y, por tanto, irreales; mientras que la historia, *arrastrándose*, da con lo individual realísimo, lo describe, y nos lo entrega como intuición concreta y única. Volar implicará ventajas; pero precisa confesar que arrastrarse las tiene, si tratamos de graduar la importancia de ambos *conocimientos*. En el mundo no hay *hechos astronómicos* ni *físicos* ni *biológicos*; hay seres, *sistemas naturales*, como diría Bergson, *hechos históricos* que, comparados entre sí, ofrecen atributos comunes, objeto de las leyes científicas. La historia se compenetra, acoge, al arrastrarse, la misma realidad; en tanto que las ciencias no hacen sino volar y ver por encima de ella. El águila, en su cima, no lo distingue todo; la serpiente, en cambio, al limitar su horizonte, palpa con su cuerpo reptante la tierra. La filosofía es águila; la historia, serpiente. Ambas son seres sagrados.

En suma, en la historia hay coordinación serial, pero no sistema, no jerarquización de nociones como en la ciencia y la filosofía. *La historia es un saber, no una ciencia*. Es, tal vez, una forma de conocimiento irreductible, aun cuando participa de la índole de la ciencia y del arte.

Pero no basta afirmar la particularidad o individualidad, la singularidad o *unicidad* de los hechos que constituyen el objeto de la historia, ni afirmar su carácter pretérito; precisa definir esos caracteres, completando, con las corroboraciones que proporcionan los historiadores profesionales contemporáneos, las enseñanzas filosóficas de Aristóteles y Schopenhauer, negativas del valor científico del conocimiento histórico.

La afirmación esencial del estudio histórico descriptivo —dice Andler, resumiendo las conclusiones del ilustre historiador Eduardo Meyer— es que el objeto de esta ciencia lo forman los hechos individuales. Esto no quiere decir que se trate sólo de hechos acaecidos en individuos humanos. Los grupos, los pueblos, las civilizaciones son individuos colectivos que tienen su particularidad. No hay dos siglos siquiera, ni dos acciones que se parezcan. La historia tiene por objeto trazar las diferencias existentes entre esas estructuras particulares de los hombres o de los grupos humanos que describe como son, cambiantes y activos, pero irreductibles.³⁵

³⁵ *La philosophie allemande au XIX^e siècle.*

Meyer deduce de este concepto fundamental del objeto de las disciplinas históricas, consecuencias importantísimas:

I. En primer lugar, *las causas generales no son el resorte de la investigación histórica*. Tales causas existen, pero no han de definirse en la historia. La acción de los hechos generales, psicológicos o económicos es *limitativa simplemente y no explicativa* de los fenómenos particulares que estudia. Tales hechos no bastan para lograr la previsión de los acontecimientos particulares que se desarrollan en el recinto cerrado que limitan los propios hechos generales.

II. Además,

los estados de las cosas permanentes no son historia. Nada como la existencia de los Alpes ha predeterminado la existencia histórica de los pueblos de la Europa central. La historia de Suiza, de Italia, de Alemania y de Francia no es inteligible sino por la existencia de los Alpes; pero la existencia de los Alpes no corresponde a la historia. Los hechos históricos son los que cambian y obran por su cambio; los pueblos no civilizados cuyo estado social no cambia no son pueblos históricos. Son a la manera de bloques graníticos aislados e inmóviles, en torno de los cuales se mueve la marea de los pueblos. Puede acaecer bruscamente que masas inorgánicas de no civilizados se lancen sobre civilizaciones evolutivas, como los hunos y los mongoles que asolaron Europa y que obraron entonces como móviles proyectados mecánicamente.

III. Por otra parte, *“los hechos colectivos no son hechos históricos*. El destino de las multitudes deshechas en una batalla de César de ningún modo importa. El plan estratégico y táctico que dio la victoria, tal es el hecho que merece atención”. *Las masas son el substratum de la historia*, la materia sobre la cual se realizan los acontecimientos y se tallan las instituciones. La materia no es interesante sino por la forma que toma, y esta forma es obra individual.

IV. Por más que la historia se extienda, nunca saldrá de los hechos particulares. Vida particular es la de una civilización como la de los pueblos orientales y occidentales de la Edad Antigua. *Nunca la historia es ciencia de lo general. No sólo es difícil descubrir las leyes de la historia; es contradictorio buscarlas.*³⁶

³⁶ *Opus cit.*, p. 216.

Concebida la historia como descripción de lo individual único, irreducible y pasado, ya se trate de hombres, pueblos, civilizaciones o razas, claro se ve de qué suerte queda propiamente distinguido su objeto del de las ciencias. Estas estudian las repeticiones universales, oposiciones y adaptaciones reducibles a uniformidades genéricas; las semejanzas, los contrastes y las simetrías, todo cuanto cae bajo el dominio del acto racional, todo lo que se formula en ideas o nociones que generalizan atributos, en juicios que comparan ideas, en razonamientos que comparan juicios o que resultan de razonamientos elementales. La historia (que utiliza las nociones científicas abstractas, que limitan o circunscriben su campo propio), *el saber que se arrastra* para así palpar mejor su objeto, refiérese a lo que en lógica se llama *especies ínfimas*: es decir, a los seres reales, a los hechos que no selecciona el análisis, a las entidades que no brotan al conjuro de teorías, a lo que no es objeto abstraído de la vida, sino vida de la que se han abstraído todos los objetos; siempre individual, singular, irreducible, diferente.

CAPÍTULO IV

La historia como ciencia "sui generis"

...Senonché, fenomeni soltanto successivi o soltanto di ripetizione non esistono e non sono concepibili...

CROCE

El célebre libro de Xénopol, primeramente rotulado *Principios fundamentales de la historia*, en la edición de 1899; enriquecido con nuevos datos, más tarde, y refundido completamente en la más reciente edición publicada con el título de *Teoría de la historia*, constituye, sin duda, el esfuerzo más importante que se ha hecho para sostener el carácter científico de los propios hechos históricos.

El concepto de ciencia se modifica, conforme a los nuevos principios cosmológicos de Xénopol, y, de esta suerte, la historia parece mantener su esencia de conocimiento de lo individual, y, a la vez, no debe abdicar del carácter científico que algunos de sus teóricos le conceden. La vieja sentencia clásica: *no hay ciencia*

de lo particular, si se admitieren las categorías de *sucesión y repetición*, que propone Xénopol, no podría contarse como argumento pertinente en contra del carácter científico de la historia.

Comienza por afirmar Xénopol, en el primer capítulo de su libro —“Repetición y sucesión universales”—, la relación de todos los fenómenos con el espacio y el tiempo. Profesa el autor, para sostener tal relación, un realismo completamente adverso a la tesis kantiana de la idealidad del tiempo y el espacio considerados como formas *a priori* de la sensibilidad: “El espacio —dice— se extiende fuera de nosotros y el tiempo transcurre independientemente de nosotros”. Si así no fuere, habría que admitir lo que Hartmann declara refiriéndose a la concepción schopenhaueriana del tiempo (en el fondo, como es sabido, la kantiana), a saber, que “la historia es una fantasmagoría puramente ilusoria del pensamiento subjetivo”.³⁷

Este realismo antikantiano de Xénopol provoca inmediatamente las graves dificultades anejas a todo ingenuo realismo:

El espacio es necesario para la producción de toda clase de hechos. Aun los intelectuales que, propiamente hablando, carecen de extensión, no pueden ser concebidos por el espíritu sino moviéndose en un espacio ideal (?); y toda idea, hasta la más abstracta, se mueve en el espíritu.

Indudablemente, el espacio es innecesario como ambiente ideal de los hechos intelectuales, los que, diga lo que quiera Xénopol, lo mismo que todos los demás estados de conciencia, no necesitan de más medio ideal diverso del tiempo. En todo rigor de doctrina, ni siquiera hay *estados de conciencia*. Ésta es una ficción intelectualista que selecciona la *corriente continua de la conciencia*, de que habla James; una proyección del atomismo de los químicos en la órbita de lo propiamente psicológico; algo cómodo, pero irreal.

La esencia de los fenómenos del espíritu es el tiempo, la *durée-réelle* (de que habla elocuentemente Bergson), tan diversa del *tiempo-marco* o *tiempo-espacio* (contradicción en dos palabras), de que trata Xénopol. Concebir que el espíritu sea a la manera de un espacio ideal es *proyectar*, también, el tiempo en el espacio,

³⁷ *Filosofía del inconsciente*, vol. I.

desnaturalizar la realidad del tiempo y del espíritu. Hechos mentales y tiempo que transcurre son idénticos.

Los hechos que se han producido o se producen en ambos marcos: el del espacio y el del tiempo, sin dejarse influir por las fuerzas modificadoras, constituyen los *hechos de repetición*. Por el contrario, los que son o pueden ser influidos y transformados por las fuerzas que obran en el tiempo, constituyen los *hechos de sucesión*.

Las dos categorías que aparecen por primera vez en el párrafo que acaba de copiarse forman el objeto de dos diversas disciplinas: las ciencias (conocimiento de los hechos de repetición) y la historia (conocimiento de los hechos de sucesión). Los de repetición son el todo, una parte del cual se separa para dar origen a los de sucesión. “La repetición es el fundamento de todo lo que existe; la sucesión no es sino su florecimiento.”

A todo lector imparcial parecerá, seguramente, extraña esta idea de un tiempo o de unas fuerzas inactivos con respecto a ciertos hechos, y activos en relación con otros, que al fin se declaran tan íntimamente ligados con los primeros como un *floreCIMIENTO* de los mismos.

Tal es el error fundamental de la tesis: creer en la inactividad del *tiempo-marco*. Pensar que la sucesión o *historicidad* no es atributo de los hechos de repetición. Concebir dos órdenes generales de la existencia, íntimamente ligados entre sí, y, sin embargo, irreducibles en parte; y aun algo más y más difícil de aceptar: fuerzas y tiempo activos en relación con ciertos hechos, e inactivos con respecto a otros. Si se admite la acción universal de la fuerza, ¿cómo explicar esta extraña selección o abstención?

El tipo de los hechos de repetición lo ofrecen los fenómenos astronómicos, en los que, no obstante, un análisis cuidadoso desentraña cierta incuestionable sucesión, cierta *historicidad*, si así puede decirse. Dejando a un lado el problema de saber si el tiempo no tiene influencia en las mismas leyendas naturales (leyes cuya uniformidad pareció a Montesquieu necesaria, y que a los filósofos contemporáneos, como Mach, parece simplemente *cómoda* o eficaz, simple corolario del principio de la *economía del esfuerzo* intelectual); dejando a un lado, también, la cuestión relativa a investigar si, fuera de nuestro sistema solar, fuera del pun-

to del infinito que habitamos, es decir, hoy mismo, en otro punto diverso del espacio, se cumplen nuestras uniformidades científicas (problema que alguna vez preocupó a Stuart Mill, y que al fin no lo resolvió por la afirmativa el ilustre lógico inglés) y otras consideraciones como éstas, relativas a la contingencia de las leyes naturales, es decir, a la *historia de la repetición universal*, como diría Gabriel Tarde (en las ideas del cual parece haberse inspirado el escritor rumano); pero concediendo que la uniformidad, la repetición es un corolario de la conservación de la energía o de la persistencia de la fuerza (que impone la persistencia de las relaciones entre las fuerzas, es decir, las diversas repeticiones universales, las leyes de la naturaleza); y refiriéndonos simplemente a la repetición astronómica, tipo de las repeticiones mejor definidas científicamente; considerando, por ejemplo, la ley kepleriana de la órbita elíptica de los planetas, es indudable que: en primer lugar, jamás el planeta describe su hipotética órbita elíptica propiamente dicha; en segundo lugar, nunca describe la misma cuasielipse; y en tercer término, nunca la describe en el mismo punto del espacio. Las repeticiones astronómicas mejor comprobadas participan, pues, del carácter de las sucesiones; son, al mismo tiempo, la planta y la inflorescencia de que habla Xénopol; *tienen historia*, historia mínima o *límite*, porque son la repetición máxima; pero *historia* o *historicidad*, en suma. Las leyes más vastas y menos numerosas a que puede reducirse el humano saber sólo se verifican como tendencias: lo que ganan en extensión lo pierden en exactitud.

Ni podía ser de otro modo. El tiempo transcurre para todas las cosas. No debemos imaginarlo como un *marco* abstracto de la existencia. No se confirma, por ende, tampoco, la selección arbitraria que sostiene Xénopol. El tiempo corre o pasa para todos los hechos, porque *es* todos los hechos; o, en otros términos: todos los hechos duran; todos son de sucesión. Dice Xénopol:

¿Cómo sería posible admitir que es el espíritu el que introduce en los hechos las consideraciones estáticas o históricas que dan origen a las dos maneras de percibir los fenómenos? ¿Por qué milagro podría el hombre evocar la historia si no existiera el desenvolvimiento? ¿Por qué milagro podría inventar leyes, si éstas no se hallaran en la realidad de las cosas? Por tanto, no imaginamos nosotros el lado estático

o dinámico de las cosas; la materia misma es la que presenta ambos aspectos, y el espíritu es fiel espejo de ellos, no puede hacer otra cosa, sino reproducir *in mente* esas dos maneras de ser de la realidad misma: la de la repetición y la de la sucesión.

Para poder contestar si es el espíritu el introductor en la realidad de las categorías de la sucesión y la repetición universales, veamos cómo resulta incongruente en sí mismo el concepto de hechos de pura sucesión, así como hemos visto que resulta incongruente el concepto de hechos de pura repetición en astronomía.

En la historia de la humanidad, que sería el tipo del estudio de las relaciones de simple sucesión y no de repetición, es incuestionable que tal conocimiento, como asienta Croce, sería imposible sin atender para nada a elementos conceptuales y repeticiones: *¿perché, como mai si farebbe la storia dei fatti politici se non si tenesse conto della costante natura politica di quei fatti; o della poesia senza tenere conto della costante natura poetica di tutte le manifestazioni storiche di essa?*³⁸ A la serie de preguntas de Xénopol responderemos: Sí es el espíritu; es la inteligencia el elemento que selecciona lo que es *sucesión-repetición* indisolublemente. Sí es subjetivo el valor de las dos grandes categorías de fenómenos, base de la cosmología, un tanto arbitraria, de Xénopol; y si la historia hubiera de fundarse en tal diferenciación subjetiva, tendría una base fantasmagórica, como debería decirse del fundamento que le asigna Xénopol, acaso con más razón que la que tuvo Hartmann para declarar “fantasmagoría puramente ilusoria del pensamiento subjetivo” la historia entendida conforme a la epistemología de Schopenhauer.

Véase, todavía más claramente, la imposibilidad de la diferenciación real de ambas categorías subjetivas: declara Xénopol que para que una *sucesión* merezca este nombre, es indispensable que *intervengan cambios importantes y continuos*, y piensa que ello implica una objeción en contra de las *uniformidades de sucesión* que sostiene Stuart Mill, como uno de los tipos de uniformidades de la naturaleza, junto con las de *existencia, coexistencia, causación y semejanza*.³⁹ Sirviéndonos del propio ejemplo de Mill, que cita el autor rumano; esto es, la ley por la que “un cuerpo movido

³⁸ *Logica*, cuarta parte, “Sguardo storico”, III, p. 403.

³⁹ Véase *Lógica inductiva y deductiva*.

alrededor de un centro de fuerza describe círculos proporcionales al tiempo”, puede afirmarse que la repetición estriba en que *siempre* los cuerpos así movidos describan círculos proporcionales al tiempo empleado en recorrerlos; y la sucesión, en que la proporcionalidad del tiempo con las trayectorias sea resultado del movimiento alrededor del centro de fuerza, es decir, sea su efecto; lo que implica la relación de incondicional antelación, o, lo que es igual, de sucesión. Queda demostrado, por la consideración antecedente, que no hay contradicción entre la repetición y la sucesión, y que, en tal virtud, es imposible asentir a la síntesis que de su argumentación hace Xénopol, al decir: “la sucesión nunca puede ser uniforme y la uniformidad no puede jamás ser una sucesión”. Croce tiene razón cuando concluye: *los fenómenos de sucesión, diversos de los fenómenos de repetición, no existen ni son concebibles*.

Por lo demás, el propio Xénopol, convencido de la relatividad de su diferenciación, declara:

Los hechos de repetición son los que se repiten *sin diferencias importantes; aquellos cuyas variaciones oscilan y pueden olvidarse*, para preocuparse sólo de la esencia, de la parte general del hecho. *Los hechos de sucesión, por el contrario, son aquellos en los que la repetición se realiza de modo que la semejanza supera al elemento común; y en los que las variaciones son continuas.*

Bien está que, para los fines del estudio, descuide el astrónomo la *historicidad* de los movimientos de un planeta, y que el historiador vea de preferencia la sucesión; pero, propiamente hablando, no hay hechos de repetición y hechos de sucesión. La distinción de Xénopol es ingeniosa y sutil; no profunda; subjetiva, en verdad, y no objetiva.

Termínase la exposición de la doctrina de Xénopol con un nuevo ensayo de clasificación de las ciencias, basado en la diferenciación que acaba de discutirse. Las ciencias se dividen en *teóricas o de repetición e históricas o de sucesión*. Xénopol afirma, con todos los filósofos contemporáneos, que las clasificaciones subjetivas, es decir, fundadas en las facultades intelectuales que se emplean para la elaboración de las diversas ciencias, no deben admitirse, por más que, de Platón a Bacon y a D'Alembert, todas

las clasificaciones propuestas hayan sido de este orden; y que es menester, por ende, fundar la clasificación de las ciencias en criterios objetivos. Al referirse a las clasificaciones de Ampère, de Comte y de Spencer, no trata especialmente de la primera, aun cuando concluye para todas y rechaza el criterio comtista de la complejidad creciente y la decreciente generalidad, que el filósofo francés llamó *criterio lógico* de su ordenamiento serial.

Supuestas las observaciones que se han aducido con respecto a la distinción de las dos categorías de Xénopol, y a su valor meramente subjetivo, es evidente que el autor rumano incurre en el mismo error que trata de evitar. Las ciencias *teóricas e históricas* se diferenciarían tan subjetivamente como se diferencian sólo de esta suerte las categorías irreales de la repetición y la sucesión.

Es soberanamente inexacto hacer de la historia una ciencia particular al igual de la física, la química, la biología o la psicología, como se ve en todas las clasificaciones de las ciencias. Hay que atribuir a la historia otro papel en la distribución del saber humano.

No seremos quienes hayamos de negar la tesis; mas no la afirmaremos por las razones que ha desarrollado Xénopol, sino porque la historia, en nuestro concepto, se distingue de las ciencias en que éstas tratan de las leyes generales o relaciones de hechos entre sí (hechos científicos), y la historia, conforme al profundo pensamiento de Aristóteles,⁴⁰ se ocupa en el estudio de hechos irreducibles a leyes generales, individuales (hechos históricos). La individualidad irreducible, que sólo se puede conocer intuitivamente, es el objeto de la historia.

Consigna Croce dos grandes aciertos de la teoría histórica de Xénopol: “haber entendido que la historia abarca todas las manifestaciones de la realidad”; y “*haber restaurado, en contra del naturalismo, la conciencia de la individualidad*”. En efecto, escribe Xénopol:

La historia, en el amplio sentido de la palabra, no es una ciencia especial, como se ha querido considerar hasta el presente; ciencia que debiera colocarse al lado de la biología, la psicología o la sociología; sino que constituye uno de los dos modos universales de concepción del mundo, el modo de la sucesión frente al de la repetición. Esta idea

⁴⁰ *Poética*, cap. IX, III.

de la historia muestra la importancia de la disciplina, cuyo principio, aplicado a la naturaleza material, ha regenerado su estudio con la idea tan fecunda de la evolución. Lejos de tener que defenderse contra los cargos que le dirigen ciertos pensadores, de no ser siquiera una ciencia, la historia se descubre a nuestros ojos con derechos iguales al cetro de la razón humana que su hermana gemela: la ciencia de los hechos de repetición.

Ya Bacon, en su genial clasificación subjetiva, había referido a la memoria (*sucesión*) el conocimiento histórico, a la vez que lo concebía abarcando, como dice Croce y enseña Xénopol, todas las manifestaciones de lo real (historia de los cuerpos celestes, de las regiones del aire, meteoros, cometas, etcétera, de las tierras, mares, montañas, ríos, etcétera, de los elementos o *congregaciones mayores*, de las especies o *congregaciones menores*, que componían para él la historia natural; y la historia civil, o sea, eclesiástica, civil propiamente dicha, y literaria o de las letras y las artes).⁴¹ De suerte que la autonomía del conocimiento histórico y su extensión universal son dos ideas de Bacon, que Xénopol ha reproducido, procurando fundarlas en la diferenciación de las categorías tantas veces citada. Mejor que atribuir al autor de la *Teoría de la historia* el mérito que a Bacon compete, correspóndale el de haber reaccionado, en el sentido baconiano, en contra de las tesis de los modernos que niegan a la historia ambos genuinos atributos de universalidad de jurisdicción y propia autonomía.

En cuanto a que Xénopol haya restaurado, en contra del naturalismo, la conciencia de la individualidad, me parece inexacto admitirlo. Más bien se diría que el error intelectualista que asimila la historia con las ciencias ha llegado a su punto culminante en el libro del distinguido historiador. Interesante es, en verdad, la historia de este error. Presenta tres fases sucesivas y características. Primero se afirma que la historia es sociología o ciencia de los hechos sociales, es decir, se le concede carácter científico especial. Luego se afirma que no es sociología, pero que tiene carácter científico, no obstante, y que coexiste, como investigación análoga, con la ciencia de las sociedades humanas. Por último se afirma, como lo hace Xénopol, que es ciencia *sui generis*, de naturaleza primitiva, en razón de su objeto de conocimiento, la suce-

⁴¹ *De dignitatis et augmentis scientiarum*, libro II, capítulos II, III y IV.

sión universal, opuesta a la *universal repetición*. El error intelectualista se ha vuelto más dúctil, más capaz de insinuarse en la conciencia, más peligroso; y, como acaece en la historia general de los errores humanos, ha revestido, en su última transformación, gracias a la sutilidad y la ciencia de un historiador inteligente, la forma de su mayor anuencia con la verdad.

Xénopol no reivindica la individualidad, sino la sucesión, como objeto de la historia; lo que no es lo mismo; realiza su hipótesis el progreso de la idea; y ésta, para citar una frase ingeniosa de Nietzsche, *se torna más fina, más insidiosa e incoercible; se vuelve mujer*; mas no por ello ha de confesarse como la verdad.

La *historia-ciencia*, al través de sus vicisitudes, es el mismo error tradicional del intelectualismo que, al afirmar la generalidad como objeto de la historia, niega la autonomía de la intuición como forma irreducible del conocimiento de los seres y las cosas únicas, es decir, irreducibles también en sí mismas, a uniformidades, leyes y géneros.

CAPÍTULO V

La sociología y la historia

El proyecto inconsciente de la filosofía de la historia era una ciencia de las sociedades humanas como ha venido elaborándose, a partir de Augusto Comte. Bien claro se nota esta actitud al comprobar, con la propia denominación de algunos libros de fines del siglo pasado, como el de P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Sociologie* (1897), por ejemplo, que los filósofos de la historia fueron conviniendo en ceder, hasta cierto punto al menos, el puesto supremo que tradicionalmente se habían reservado, a los sociólogos. Pero en donde más se advierte la intimidad inicial de ambos conocimientos es en los sistemas de los fundadores del pensamiento sociológico. La sociología de Comte es todavía, en parte, una verdadera filosofía de la historia. Lo es por la índole de los hechos que le sirven de apoyo; por el exclusivismo de su principio fundamental y el carácter sistemático de la doctrina. La célebre ley de los tres estados (teológico o ficticio, metafísico o abstracto y científico o positivo), mejor que una síntesis de *física social*, como lo quería su autor, es una fórmula intelectualista de

la historia del Oriente clásico, Grecia, Roma y la civilización europea. Sin embargo, los libros de Comte (aun cuando esto se haya discutido con algún fundamento) inauguran la investigación sintética de los hechos sociales como hechos científicos. La creación del vocablo *sociología* implica la necesidad imperiosa que sintió su autor de inventar una nueva palabra para designar una cosa nueva: la ciencia que proyectó Saint-Simon y que Comte comenzó a realizar.

Así también el materialismo histórico de Marx y su escuela. No es, propiamente, una teoría sociológica, sino una nueva filosofía de la historia basada en la preponderancia de los hechos económicos sobre los demás fenómenos sociales. Para Marx, la *lucha de clases* es el hecho histórico por antonomasia; las modificaciones de la *utilería*, dentro de la categoría económica suprema de la producción de la riqueza, el *deus ex machina* de la historia. Las otras categorías sociales son *epifenómenos*, *superestructuras*, derivaciones de la consideración fundamental.

Para convertir en un causalismo económico el materialismo de Marx; es decir, para transformar en ley o determinismo científico la metafísica, mejor aún, la mística teoría de la historia del colectivismo militante, se necesitó ampliar su principio y sus datos; esto es, transformar la filosofía de la historia en teoría sociológica.

En el fondo, intelectualistas y materialistas de la historia, comtistas y marxistas, relacionanse íntimamente. Sin intelectualismo científico, las modificaciones de la *utilería* son imposibles; sin industria y producción, la ciencia lo es también. Nada más distante de la función social económica que los fenómenos biológicos de la elaboración del alimento. Elaborar riqueza social es, principal e inmediatamente, un esfuerzo psíquico. La ciencia más próxima a la sociología es la psicología, no la biología general. Todo hecho social es un fenómeno de la conciencia. Todo acto de la vida colectiva implica causación final. Lo que no significa, por supuesto, negar la inmensa acción de los factores biológicos en la sociedad humana; pero la adaptación, la herencia, la raza y la población actúan como fuerzas sociales, a través de los fenómenos psíquicos de la sociedad.

Posteriormente a Comte y Marx, autores, como queda dicho, de las dos más recientes y más eficaces filosofías de la historia, el propósito de la ciencia no fue ya forjar una nueva ideología sis-

temática o teleología social del progreso, sino fundir, rectificándolos, en una explicación científica, el intelectualismo y el materialismo históricos con otras tesis más, propiamente sociológicas.

Comprendióse por Spencer, Schöffle, Lillienfeld, Gumpłowicz, Letourneau, etcétera, que la sociología podía obtener un gran provecho del estudio de los hechos humanos y erigirse en ciencia autónoma si, lejos de encerrarse en el campo de la historia, emprendía el estudio de las sociedades que no confundieron su caudal con la corriente histórica europea. El método preconizado por Lamarck y Darwin para las ciencias de la vida podía reservar riquísimos e inexplorados recursos a los investigadores de la sociedad. Así ampliárase el campo de la ciencia social poniéndola, decididamente, sobre la circunscrita historia clásica; tomando, no obstante, de los pueblos históricos: Egipto, Caldea, Asiria, Persia, la India, China, Roma, Grecia, el Perú antiguo, el antiguo México, etcétera, todos los elementos útiles que, unidos y vinculados a las investigaciones sobre las sociedades que han quedado fuera de la historia, formarían el rico y variado acervo de la ciencia social contemporánea.

El filósofo de la historia se empeñó en elaborar ambiciosas teorías absolutas sobre el pasado y el porvenir de la humanidad, valiéndose para ello de una experiencia limitada referente a naciones complejísimas; porque los hechos históricos, desde los primeros faraones egipcios hasta nuestros días, y desde los vestigios iniciales de la Caldea o el Indostán hasta las postrimerías del siglo XIX, significan, en suma, un corto lapso de tiempo y un material escaso e impenetrable para justipreciar las causas totales de la evolución humana. Las lenguas más elaboradas no pueden entenderse científicamente sin recurrir a las lenguas primitivas. El chino, el copto, el sánscrito, son elaboraciones de ayer, apenas. Suponen un pasado inmenso, que la filología clásica *a fortiori* ignoró. Las religiones deístas de esos pueblos y razas son, asimismo, para la sociología, complicados a la vez que recientes monumentos históricos, verdaderamente ininteligibles sin el fetichismo de las tribus africanas, el totemismo de los indios canadienses y las prácticas de la brujería primitiva. Los fenómenos económicos, genésicos, políticos, jurídicos, etcétera, de los pueblos históricos, evolutivamente considerados, dejan atrás un enorme campo inexplorado por los filósofos de la historia. En suma: así como la

biología ha debido llegar al conocimiento anatómico y fisiológico de los animales y las plantas unicelulares para elevarse metódicamente al estudio de organismos más complejos, así el sociólogo irá en pos del *elemento social* o de la *sociedad elemental*, hasta las tribus y hordas primitivas, para después elevarse, con fruto, al conocimiento de esas grandes síntesis históricas, como el Egipto, la Caldea o la China, que los historiadores *profesionales* sitúan al comienzo de su especulación y en los albores mismos de la historia.

Otro concepto más, esbozado desde la antigüedad, desarrollado después por Hobbes y los filósofos del siglo XVIII, pero elaborado principalmente por los primeros sociólogos, vino a apartar a la ciencia social del campo filológico y a referirla a las ciencias de la naturaleza: el *organicismo*. La idea consistió en hacer de las sociedades humanas un organismo más complejo aún que el del hombre; pero organismo al fin, como la planta y el animal. Comte sostuvo la tesis, pero hubo de corregirla, necesariamente, con su intelectualismo histórico. Spencer la admitió, parcialmente, al hacer de la sociedad humana un *superorganismo*. Otros sociólogos, más intrépidos aún, declararon, lisa y llanamente, la identificación de la sociedad humana con los organismos biológicos. El error (porque errónea era la doctrina) disipóse en breve. Se admitió, como no podía menos de acontecer, que el antecedente más próximo a los hechos humanos no es la adaptación biológica, sino el hecho psíquico patente en los fenómenos religiosos, artísticos, lingüísticos, científicos, jurídicos, políticos y económicos de la sociedad. Las ingeniosas metáforas organicistas, que constituyeron verdaderas alegorías basadas en la relación constante de la anatomía y fisiología biológicas con lo que se llamó anatomía y fisiología sociales, destruyéronse al contacto de objeciones irrefragables. Entonces concluyóse, por los mismos organicistas más prudentes, que el organicismo, lejos de constituir la ciencia social, había ocultado la individualidad sustantiva de los hechos sociales, la *diferencia sociológica*, para ofrecer en su lugar, con una extensión ilógica de las leyes de los organismos a los fenómenos de la historia, un nuevo obstáculo del conocimiento directo y científico del fenómeno analizado. Sin embargo, el organicismo influyó realmente en el propósito de hacer de la sociología una ciencia natural como la botánica o la zoología; es

decir, un conocimiento diverso, por su índole y método privativo, de la historia; cada vez más diverso de ella. Lo que antes fuera patrimonio de filólogos iba a serlo ahora de naturalistas.

El desastre del organicismo encaminó rítmicamente a los sociólogos hacia la búsqueda y consecución de una *teoría psicológica*, más comprensiva y esencial de los hechos sociales. Pero a esta dirección —que cuenta quizá con los nombres más ilustres de la ciencia, los Fouillée, los Tarde, los Lester F. Ward, los Giddings— se opuso, en parte al menos, por su método y designio, el grupo de prudentes investigadores que, dirigidos por el filósofo Emile Durkheim, creó la excelente revista del *Année Sociologique*, colección de estudios monográficos sobre los diversos aspectos de la vida social, especialmente sobre la sociología de las religiones. La ambición de estos pensadores consistió, sobre todo, en relacionar la sociología con la historia y emprender, en tal forma, una síntesis no puramente biológica o psicológica de la fenomenalidad superorgánica, sino propiamente sociológica.

Suscitar historiadores (declaran los autores del *Année Sociologique*, en el Prefacio del primer número de la publicación, 1896-1897) que sepan ver los hechos históricos como sociólogos o, lo que es igual, sociólogos que posean la técnica de la historia: he aquí el fin que urge realizar por una y otra parte. Así las fórmulas explicativas de la ciencia podrán extenderse progresivamente a toda la complejidad de los hechos sociales, en vez de reproducir sólo sus contornos más generales. La erudición histórica adquirirá, asimismo, un nuevo sentido porque se empleará en resolver los más graves problemas de la humanidad. Fustel de Coulanges gustaba declarar que la verdadera sociología es la historia; lo que parece incontestable si la historia se concibe sociológicamente.

Volvía a aparecer, con psicólogos individualistas, como Tarde, y los sociólogos del *Année Sociologique*, la buena dirección de los estudios sociales. No sería ya la biología el paradigma de la ciencia. La ambición de ambas tendencias rivales era idéntica en un punto: desautorizar el naturalismo sociológico en lo que de falso implicaba y conservarlo en lo que servía de antecedente y sostén al estudio sociológico.

Durkheim procuraba transformar al sociólogo en *historiador técnico*, y Tarde, por su parte, declaraba en los congresos interna-

cionales de sociología que la ciencia social, en su sentir, debía más a libros como *La riqueza de las naciones* de Adam Smith y a la obra lingüística de los filólogos alemanes, que a la estéril y engañosa comparación sistemática de los organismos y las sociedades.

En tanto que en Francia y los países sajones desarrollábase el pensamiento sociológico dentro de las formas indicadas, en Alemania, Lazarus, Stheinthal, Wundt, elaboraban una verdadera psicología social cuyo remate y síntesis es la célebre *Völkerpsychologie* del filósofo de Leipzig. La hipótesis del *alma colectiva*, integración social del lenguaje (inteligencia), el mito y el arte (sentimiento) y las costumbres (voluntad) de los pueblos, no es, sin embargo, la teoría sociológica fundamental de la escuela germánica, sino, más bien, la hipótesis, clásica para los alemanes (Fichte, Hegel, Herbart, Wundt), de la oposición entre la *comunidad* y la *sociedad*.

Sociedad significa en esta teoría la acción mutua y recíproca, coadyuvante o antagónica de los individuos; el comercio humano material y biológico. *Comunidad* es la familia y el Estado, principalmente, es decir, el ideal y la unidad. Pugnan entre sí la comunidad y la sociedad. La posición de un individuo con respecto a sus semejantes es en la una lo opuesto, precisamente, de lo que en la otra es. La lucha entre el *comunismo* y el *individualismo* expresa la pugna constante entre la comunidad y la sociedad.⁴²

La teoría apuntada recuerda, en cierto modo, la clásica concepción aristotélica. Para el filósofo griego, el fin de la asociación humana es la ciudad. Sólo en este sentido llama el Estagirita al hombre *un animal político*. “La naturaleza artista —dice Boutroux,⁴³ comentando a Aristóteles— tiende a realizar un ideal que es la ciudad; y las formas que efectivamente reviste la sociedad humana son el resultado de la propia tendencia, más o menos satisfecha o contrariada.”

En resumen: hoy la sociología abdicó ya, definitivamente, de su actitud organicista, materialista, antihistórica. Es, por confesión de sus más ilustres representantes, ciencia humana, psicológica, aun cuando no exclusivamente psicológica. Mantiene íntimo contacto con la historia (Durkheim y su escuela), con la psicología (Tarde, Giddings, Lester F. Ward), con la filosofía (Wundt,

⁴² Véase G. Richard, *La sociologie générale et les lois sociologiques*.

⁴³ *De l'idée de loi naturelle. Les lois sociologiques*.

Tönnies, Simmel); pero no abandona ni abandonará su empeño de convertirse en ciencia comparable por su extensión y dignidad con la biología. Así como esta disciplina tiende a realizar la unificación filosófica de las ciencias naturales, la sociología, para Worms, es una *filosofía de las ciencias sociales*. No abandonará su empeño porque aspira a elaborar con las repeticiones y simetrías de las sociedades la teoría de la uniformidad humana; no a confundirse con la historia, como lo querrían Durkheim y su escuela. Las leyes de la convivencia social, a través de los factores de la evolución superorgánica: adaptación biológica, ambiente geográfico, herencia, raza, población, imitación, educación, división del trabajo, guerra, lenguaje, arte, religión y costumbres: éste es el objeto de la ciencia.

Ahora bien, la historia, en vez de ocuparse en simetrías y repeticiones sociales, busca lo asimétrico y singular, impórtale la diferencia, lo propio y accidental; no lo genérico y común. Por eso, en vez de prever y generalizar, vuelve hacia el pasado su predilecta contemplación. Ni se contrae tampoco a sólo el mundo humano; sino que, como se va a exponer en seguida, acoge al universo entero como objeto de su conocimiento. De suerte que, podría decirse en conclusión: *ni lo sociológico es histórico, ni lo histórico, sociológico*.

CAPÍTULO VI

El concepto de la historia universal

Para estudiar la naturaleza de la historia hay que recurrir, mejor que a las disquisiciones de los filósofos, a las obras mismas de los historiadores. Ellos, de preferencia, son quienes pueden indicarnos la esencia de la actividad que practican.

Recurramos a los maestros del género histórico y veremos cómo su labor no es solamente un ensayo de crítica y documentación, sino, más bien, una creación poética o que, al menos, mucho tiene de artística.

Verdad es que hoy la historia no se escribe con el propósito de moralizar o deleitar; aun cuando sea cierto, por otra parte, que jamás moralizó a nadie y que, escrita por Jenofonte y Plutarco, deleitó a todas las gentes; verdad, asimismo, que a cada paso robustécese con el auge de la erudición más minuciosa y genial

que vieron los siglos. Otfriedo Müller ha podido llamar a la filología: *“percepción íntegra y plena de la vida intelectual antigua”*; y su definición es digna de su heroica vida consagrada a la perfección de los conocimientos históricos. No obstante, lejos de poderse reducir a la mera erudición, estimada en su plenitud, es la historia un esfuerzo orgánico, estético, de reconstrucción del pasado; y sólo el que reconstruye la vida que fue y el mundo que se hizo antes y después se disgregó en la sempiterna evolución de las cosas merece el nombre de historiador. Lo que una sola vez acaeció en el tiempo y el espacio y no volverá nunca a ser como fue, ya sea que se trate de la humanidad, de las especies animales y vegetales o, en fin, del planeta mismo (gran ser histórico que hizo posible toda la historia); tal es su objeto: seres únicos entre sus afines; hombres únicos entre los hombres; pueblos, razas y civilizaciones personales, individuales siempre, siempre diferentes.

Hase reservado para sólo la historia de una persona humana la palabra biografía. Biografía es siempre la historia. Es decir, pintura fiel de una unidad, ya que se trate de un ser o una nación. Los grandes historiadores son quienes, además de poseer las prendas indeclinables de la erudición y la crítica, saben restaurar, revivir el asunto de sus indagaciones.

Comienza el trabajo histórico con un proemio crítico y científico. Se discuten las fuentes; aquilátanse los documentos; depúranse los testigos ante el tribunal de la “pura razón”. Mas este esfuerzo no basta. Es menester seguir adelante en la obra histórica hasta alcanzar el último fin.

Cuando los hechos se han discutido a conciencia y los documentos hablan con claridad, todavía no empieza el trabajo más admirable. Es menester completarlo con una intuición del conjunto.

Suponed, para usar de una metáfora que quizás ilumine la doctrina, que el historiador es como quien hubiese de construir un cuerpo sólido con los datos que, menguados y dispersos, yacen en los museos y las ruinas, en las bibliotecas y los archivos. Suponed que el sólido por construir fuere una pirámide. Mas, a la vez, admitid que, a pesar de haber computado y dispuesto la construcción geométrica, no se tuviese aún la intuición rápida y luminosa de la pirámide total; que no se viera en la mente la con-

junción de las caras de la pirámide en un punto. A pesar de todo el esfuerzo de la crítica, el sólido geométrico quedaría por construir, sin construir.

Así con el historiador como con el geómetra. Es preciso *intuir*, *proyectar* la conciencia propia hacia un punto ideal en el que todo converge como las caras de la pirámide en la metáfora explicativa. Si se adivina el punto de convergencia; si se tiene genio artístico para simpatizar misteriosamente con el carácter de un pueblo o de un hombre de genio, se logra *ipso facto* la creación histórica. Si se permanece indefinidamente en la crítica descarnada e incompleta, no se es historiador.

Ahora bien, este último esfuerzo es esencialmente artístico. Sólo por la intuición se alcanza. Sólo por el genio poético se cumple.

¿Por qué subyuga la historia de Juana de Arco relatada por Michelet o la biografía de Federico *el Grande* escrita por Carlyle? ¿Por qué preferiremos siempre a un repertorio de noticias sobre la república romana unas cuantas páginas de Tito Livio y a todos los datos sobre los crímenes de los Césares el severo y gallardo estilo de Tácito? Porque la crítica no es la intuición, ni los repertorios voluminosos reviven el pasado. Porque la historia es siempre arte, profundo arte de evocar sobre el polvo de los siglos el alma de los siglos.

Dice el prologo: “la historia se repite”. No es verdad, la historia nunca se repite. Jamás renacerán de sus ruinas venerables la majestad de Roma ni el genio de Grecia. Jamás volverá Temístocles a acaudillar a sus generosas huestes triunfantes. Jamás los héroes que fueron volverán a ser. Hay un fondo de renovación eterna en el universo. Jesucristo dijo el misterio de la perenne juventud de la creación: “mi padre trabaja todavía”.

Por esto es la historia una noble intuición romántica, una melancolía estética, un sentimiento de amor hacia lo que nunca volverá. Por esto, también, al lado de los grandes artistas, junto a los grandes filósofos y los sabios que atisban el porvenir, están los historiadores buscando ávidos las huellas de la vida en el abismo de los tiempos.

Difícilmente se caracterizaría mejor que lo hizo Bacon la índole propia y extensión universal de la historia: “La división más exacta que se puede hacer de la ciencia humana se saca de la consideración de las tres facultades del alma, asiento propio de

la ciencia. La historia se refiere a la memoria, la poesía a la imaginación y la filosofía a la razón”.

El objeto propio de la historia lo constituyen los individuos, en tanto que se hallan circunscritos en el tiempo y el espacio; porque aunque la historia natural parece ocuparse de las especies, sin embargo, si lo hace no es sino a causa del parecido o semejanza que entre sí tienen las cosas naturales comprendidas en una sola especie; de suerte que quien conoce una las conoce todas; y tal semejanza induce a confundirlas. Si se encuentran a veces individuos únicos en su especie, como el sol y la luna, o que en ciertos aspectos suyos se apartan de su especie, no por eso se tiene menor fundamento para describirlos en una historia natural del que se tiene para describir a los individuos humanos en una historia civil. Ahora bien, todos estos asuntos corresponden a la memoria.

La historia es natural o civil. En cuanto a la división de la historia natural, sacámosla del estado y la condición de la naturaleza, la cual puede hallarse en tres estados diferentes y sufrir en cierto modo tres especies de regímenes. Porque o es libre la naturaleza y se desarrolla en su curso ordinario, como en los cielos, los animales, las plantas y todo lo que se presenta a nuestra vista, o es, por virtud de la mala disposición y lo reacio de la materia rebelde, arrojada fuera de su estado, como en los monstruos, o, por último, en razón del arte y la industria humanos se constriñe, modela y en cierto modo rejuvenece, como en las obras artificiales.

En la historia civil se relatan las hazañas del hombre. Sin duda, las cosas divinas no brillan en la historia natural como en la civil; de suerte que constituyen también una especie propia de historia que, comúnmente, se llama historia sagrada o eclesiástica. En nuestra opinión, la importancia de las letras y las artes nos parece tanta que juzgamos deber atribuirles una historia propia y particular, que es nuestro designio comprender junto con la historia civil y eclesiástica.

Por los anteriores conceptos, precisos y proféticos, del *De Dignitatis et Augmentis Scientiarum*, se verá cómo Bacon logró formar cabal concepto de la historia universal; esto es, de que su conocimiento no puede constreñirse dentro de lo propiamente humano, sino que ha de abarcar el estudio del universo entero, tanto en sus formas regulares como en sus aspectos excepcionales (historia de los monstruos). Es decir que, para el gran filósofo, la historia se refiere a la totalidad de la existencia como las ciencias y la filo-

sofía, sólo que su punto de vista es la consideración de lo individual y no de lo genérico y común.

Regularmente, cuando se piensa en algo histórico reflexiónase inconscientemente en la historia del linaje humano, con especialidad en su historia política. Sin embargo, ni toda la historia es política ni tampoco simplemente humana. Los astros tienen su historia como las especies animales y vegetales. El concepto de historia universal debe abarcar la historia humana y no humana, esto es, la historia total del universo.

“Toda energía tiende a degradarse en calor y el calor a repartirse uniformemente entre los cuerpos.” Esta gran ley cosmológica es el fundamento de la historia. Si las leyes físicas fuesen reversibles como las puras leyes mecánicas, el principio del retorno eterno o vuelta orbicular, que concibieron los estoicos y Nietzsche formuló en su *Zaratustra*, sería la enunciación de las transformaciones del universo; porque el tiempo es infinito y, dentro de su infinitud, las transformaciones posibles de la materia y la fuerza se agotarían, al cabo, sin remedio, reproduciendo *una* de las combinaciones acaecidas y, por tanto, en virtud de la ley de causación, *todas las demás*, por su orden, y rigurosamente idénticas a sí mismas. Como lo dice Marco Aurelio: “Las cosas del mundo son siempre las mismas en sus vueltas orbiculares de arriba a abajo, de siglo en siglo”.⁴⁴

La gran ley de Carnot y Clausius, el principio de la degradación de la energía, introduce la *historicidad* en la existencia y la alimenta y sostiene constantemente. Si sólo funcionara la primera ley de la energía, el principio de que nada se crea y todo se transforma, la historia no existiría; la *reversibilidad* esencial, puramente mecánica, haría de los hechos cósmicos fenómenos sin historia; puras relaciones mecánicas o geométricas. Pero la ley de Carnot hace del tiempo un factor real, una como dimensión activa de la existencia universal.

Un péndulo que se mueve en la atmósfera de A a B —dice Boutroux— deberá vencer una resistencia; para vencerla producirá cierto trabajo y, al trabajar, perderá una parte de su energía. Si, pues, se cambia el sentido del movimiento, no volverá el móvil al punto de

⁴⁴ *Soliloquios del emperador Marco Aurelio*, p. 188 de la versión castellana de don Fausto Díaz de Miranda, Biblioteca Clásica, t. CXVII.

partida, porque ya perdió energía propia al desalojarse para ir y perderá también energía al desalojarse para volver. Se puede establecer como regla universal que siempre que hay trabajo, se pierde irreparablemente, con la producción de calor, la condición primitiva.⁴⁵

Es decir, la física, en relación con la mecánica y la pura geometría, es una ciencia nueva que toma en cuenta y considera en su estudio no sólo la cantidad, sí que también la calidad de las fuerzas. El calor es de calidad inferior al trabajo. “Las leyes físicas no pueden reducirse a las mecánicas”, agrega Boutroux.

Ha venido desarrollándose, probablemente, la existencia, en un constante cambio de potencial; lo que implica una constante transformación cualitativa. La energía no se ha perdido; es siempre la misma; pero su *calidad* se ha degradado. Sin una caída del potencial cósmico, el trabajo sería imposible. Esto es, la degradación de la energía significa una *sucesión irreversible y real* de fenómenos o, en otros términos, un orden histórico. En suma: *Nada se pierde, todo se transforma, mediante el orden irrevocable que es la historia.*

El sistema solar es testimonio del drama gigantesco que arrancó de la nebulosa primitiva sol y planetas, lanzándolos en sus trayectorias sobre el espacio. El anillo de Saturno, las lunas de Júpiter, el melancólico mundillo que alumbra las noches de nuestro globo, son restos, testimonios de la historia que delatan en su girar sempiterno.

Antes, todo yacía sumido en la incoherente homogeneidad primitiva. Los actos del drama cósmico se descifran pacientemente por los astrónomos, y van revelándose en los múltiples episodios dinámicos de la creación. Planeta hubo, entre Júpiter y Marte, que se partió, acaso, en mil fragmentos irregulares, asteroides obedientes como los astros mismos a la gravitación universal.

También, probablemente, los diversos elementos químicos son datos de una *historia química*. El nuevo espíritu científico parece realizar las fantasías de la vieja alquimia. Sir William Ramsay halla, sometiendo a las radiaciones del maravilloso *cuero simple* algunos compuestos químicos, vestigios que aseguran la posibilidad de la transmutación de unos elementos en otros. El ozono, que no es sino oxígeno electrizado, oxígeno alotrópico, reviste propiedades diversas de las que tiene el célebre elemento descubierto por Lavoisier.

⁴⁵ De *l'idée de loi naturelle*, p. 109 de la versión española de A. Caso.

Los geólogos revelan, en la superposición de las capas de la tierra, las dramáticas vicisitudes de su historia; y a cada capa corresponde una fauna y una flora especiales que analizan los paleontólogos y los naturalistas. Así como un historiador sabe reconstruir cierta civilización —desenterrada del venerable suelo helénico o latino— con sólo unos cuantos restos de sus monumentos inmortales, Cuvier pudo reconstruir, con un hueso o una vértebra, la cabal forma esquelética de los grandes animales antediluvianos.

Los trabajos ejemplares de Lamarck y Darwin abrieron a la ciencia magníficas perspectivas históricas. Se concibió entonces que las especies más diversas, más distantes, podían proceder unas de otras; y el mismo hombre, aislado olímpicamente de sus hermanos, empezó a reconocer el cúmulo inmenso de cualidades y atributos que ligan su existencia con la vida universal. Las especies orgánicas, como los cuerpos simples de la química, no son estables, sino históricas. En un tiempo no hubo leyes químicas ni biológicas; después principió a desarrollarse la complejidad magnífica de atributos que hoy analizan de consuno químicos y naturalistas, físicos y biólogos.

La evolución es universal y no solamente humana. El tiempo ha obrado sobre todas las cosas y formulado su acción sobre todas. La historia no es peculiar o privativa de los hombres y las sociedades humanas. Todo cuanto en el tiempo es, lejos de permanecer inalterable, lígase con lo demás en una incesante transformación. Las mismas órbitas de los planetas no son idénticas en cada revolución. Un registro eterno está abierto sobre la vida y el mundo, y en él se inscriben los acontecimientos luctuosos y fecundos, humanos y no humanos. Lo único que nunca cambia es la ley del cambio eterno. Existir es transformarse o, en otros términos, tener historia.

De este modo aparece el campo propio del historiador tan vasto como el del sabio o el filósofo. La ciencia es previsión, generalización para el porvenir, “anticipación de la experiencia”. Su esfera es el futuro íntimamente ligado por el presente con el pasado más remoto. La filosofía investiga la naturaleza íntima de las cosas, las causas finales y ontológicas, el ser que se oculta en el cambio sempiterno, la esencia que permanece velada a través de evoluciones interminables. La historia vuelve la vista al pasa-

do. Deja a la metafísica en su eterno presente y a la ciencia en su futuro constante, y se aplica a deletrear en el registro de los tiempos el mundo que ya se hizo, la realidad que fue. Es una romántica incorregible. Humildemente se aplica a saber cómo se desenlazó la vida sobre la tierra, cómo se desvinculó el globo de su origen, cómo cada ser concreto salió de lo imperceptible en el decurso del tiempo.

El heroico es el sabio. El santo es el filósofo. El historiador es el poeta. Uno simboliza la ambición que se anticipa a la realidad. Otro, la quietud mística en el ser inalterable. El último recoge con sus piadosas manos las obras de los siglos, y con el polvo de las edades reconstruye civilizaciones, especies y orbes desaparecidos. El tiempo, invencible e indiferente, a todos da razón y a todos desengaña.

CAPÍTULO VII

La historia como forma irreducible de conocimiento

La filosofía investiga no *leyes* como las ciencias, sino principios, esto es, intuiciones sintéticas del mundo. Ordenar los *primeros principios*, que diría Spencer, es filosofar. Claro se ve entonces el fin de la metafísica. Proporcionan las ciencias análisis abstractos del ser; pero la existencia es concretamente. Si hubiésemos de conformarnos con los compendios de abstracciones eficaces y coordinados que se llaman geometría, álgebra, astronomía, química, etcétera, nuestro saber quedaría perennemente trunco; sería el conocimiento para la acción, no para el conocimiento mismo. Las fórmulas científicas son la cuadrícula ideal y práctica de la vida; no la vida.

La filosofía parte de una intuición primera —idea platónica, potencia y acto aristotélicos, átomos, mónadas, voluntad schopenhaueriana, *élan vital* bergsoniano—; y con los datos elaborados por la ciencia, las descripciones de la historia y las creaciones del arte, desarrolla su síntesis y entrega a la conciencia esas varias aproximaciones supremas del espíritu a la realidad: platonismo, aristotelismo, monadología, etelismo ayer y hoy pragmatismo.

La historia, como la filosofía, abarca la extensión universal. Mientras las cosas *están siendo* no le incumben. Cuando dejen de ser serán tuyas. No tiene que comprobar ningún principio. Como

Newton, *no hace hipótesis*. No sabe si existe o no el mundo como totalidad. Ésta puede ser una teoría plausible; pero, en suma, sólo una teoría. Dios, el alma, son para ella, como para Kant, ideas de la razón pura. En cambio, la pluralidad es su objeto, la diferencia su preocupación. La filosofía arguye que la existencia es creación y evolución. La historia sabe de las creaciones concretas y los cambios realizados. Dice la filosofía: “todo es imaginación o memoria, herencia o variación brusca, repetición u originalidad”. La historia sólo percibe unidades que nunca se repiten, aun cuando tiendan a repetirse siempre.

El organismo viviente es cosa que dura. Su pasado se prolonga totalmente en su presente y ahí permanece actual y activo. Si así no fuere, ¿se podría comprender que atravesara por fases definidas y cambiara de edad; que tuviera, en suma, historia? Donde quiera que algo vive, existe abierto, en alguna parte, un registro en que se inscribe el tiempo.⁴⁶

La misión de la historia es leer el registro de que habla Bergson; mas no resulta fácil deletrear los caracteres, a veces enigmáticos, del texto viviente. Débese reconstruir el pasado desentrañándolo del presente, sin abstraer jamás para generalizar; aproximándose a cada vida singular con esa forma de aproximación espiritual tan diversa de la razón pura: la intuición de lo individual concreto.

No identifiquemos, pues, con Croce,⁴⁷ la historia y la filosofía. Tienen de común ambas ser investigación de entes concretos: principios metafísicos o cosas singulares; también concuerdan en considerar el tiempo como duración real, no como marco vacío de la existencia; pero, por lo demás, difieren. Filosofar es tender a explicar universalmente; describir unidades indefinibles es hacer historia. Diferencia obvia y constante.

Definir un objeto de conocimiento es reducirlo a géneros; pensarlo en relación con un género, como especie o género menos vasto dentro de uno mayor (*dictum de omni et nullo*). Ahora bien, lo indefinible es lo histórico. Por eso es verdadera la tesis de la historia descriptiva, de la *historiografía*, como dice el mismo Croce.

⁴⁶ Bergson, *Évolution créatrice*, p. 16.

⁴⁷ *Logica*, p. II, capítulo IV y nota relativa.

La descripción es operación intelectual que, fundada en la intuición de lo individual, sirve de complemento a la inteligencia generalizadora y definidora. El análisis científico reduce cada ser real a conjuntos de fórmulas generales que definen atributos; pero un ser no es un conjunto de atributos, sino una individualidad (*singulare quid*) en que la razón selecciona atributos, es decir, aspectos comunes al objeto y otros objetos. Las abstracciones intemporales, geométricas, no tienen historia. Sólo la tienen los *concretos durables*: un sol, un planeta, un animal, un hombre, un pueblo; mejor dicho: el Sol, la Tierra, Bucéfalo, caballo de Alejandro; Platón de Atenas, Dante Alighieri; Inglaterra, Holanda, Rumania, la Nueva España, la civilización medieval, la raza indoeuropea, todo cuanto jamás sucumbirá exhausto de atributos, a pesar de la merma infatigable del análisis, porque existe, realmente, dentro de su propia *unicidad*.

La filosofía, que es intuición, y la historia, que también lo es, expresan lo indefinido e indefinible por las ciencias. Ni los *géneros supremos* ni las *especies ínfimas* de los lógicos son susceptibles de definición.

Al llegar a las nociones últimas, la razón confiesa su limitación esencial. Es impotente para explicarlas y las supone, no obstante, como principios de toda explicación.

Lo mismo cuando toca el otro límite de su esfera de acción: los individuos y episodios históricos, que implicarían la interferencia de infinitos géneros, de infinitas leyes, de infinitas uniformidades y simetrías, son también indefinibles por la razón. Ni lo simple ni lo complejo; ni la esencia universal de las cosas ni su carácter individual inconfundible; ni la universalidad y la individualidad son objeto de conocimiento para la razón pura, elaboradora infatigable de generalizaciones y abstracciones.

Tales son los límites del conocimiento racional puro: la filosofía, que es intuición de lo universal, y la historia, que es reconstrucción de lo individual, de lo único, de las realidades inconfundibles que depositó en su continuo desbordamiento la existencia. Entre las dos caben todas las ciencias y todos los esfuerzos. El genio de Platón y el de Tucídides definen las cimas eternas de la inteligencia, desde las cuales se columbra el arcano infinito, inefable, que las religiones evocan o humanizan, a veces, con el esplendor de sus mitos y su impotencia piadosa y desconsoladora.

La historia y el arte, basados en intuiciones esencialmente idénticas, difieren desde varios puntos de vista. La historia es intuición de lo *individual-concreto-real*; estudia lo que ha sido sólo una vez en el tiempo y el espacio. El arte trata de lo *individual-concreto-posible*. Nada importa al artista que un hecho dado haya acaecido o no; que el conjunto de circunstancias hubiere obrado en este o en otro sentido; con tal que el hecho fuere posible, dentro de los antecedentes definidos por el propio artista, podrá crear, al darnos su intuición de la realidad, obras bellas. *La razón y sus determinaciones no son para el arte sino un límite de su acción. Para el historiador son un elemento constante de su esfuerzo; una función concomitante de su actividad*; por esto Croce ha podido referirse, con razón, a los elementos lógicos del juicio histórico. El historiador, *a fortiori*, se contiene en la narración de lo acaecido. Nos hace conocer su intuición particular de algo que fue una vez y no volverá a presentarse nunca en las mismas condiciones y con los mismos aspectos.

Pero en el conocimiento de lo individual posible, cabe también el de lo individual que ha sido real; al menos la razón concibe, como una especie de la primera intuición, la segunda. Así es que el artista puede tratar de lo que ha sido y lo que habría podido ser en la misma obra de arte: es decir, puede mezclar en una misma representación de la realidad, intuiciones históricas e intuiciones artísticas. Este género híbrido, formado de consuno por la historia y el arte, lo constituyen la epopeya, la balada, la novela y el drama históricos. Sólo que entonces, lo que hubiere en la obra de arte de reconstrucción histórica, aun cuando fuere mejor y más exacto que lo que podría hallarse en algunos libros genuinamente históricos, se subordina al *fin final* de la obra, que es estético y no histórico.

La opinión de Aristóteles y Schopenhauer, que ven en el arte algo más profundo que la historia, parece indudable; lo cual no significa que neguemos al conocimiento histórico su necesidad indiscutible. Pero en tanto que el historiador no nos presenta más que un aspecto de la realidad —el aspecto que tuvo, efectivamente, en un espacio y tiempo determinados—, el artista nos muestra el mayor número de aspectos individuales, condensados en cierto momento psicológico; es decir, nos da la característica fundamental de la realidad. Su misión es destruir esas gene-

ralidades de la vida común, del ambiente social en que acontece lo histórico, para extraer, en toda su diáfana pureza, en toda su prístina significación, el símbolo necesario, la expresión absoluta de las individualidades reales y contingentes de la historia.

La actividad del artista difiere, pues, desde dos puntos de vista esenciales de la tarea del historiador. El fin de la historia no es el mismo fin del arte; y si ambas son actividades desinteresadas del espíritu, no por ello han de confundirse, ya que la historia se presenta con caracteres bien definidos y diferentes de los del arte para poder reclamar su autonomía como forma irreducible del conocimiento.

El sentido histórico, según Höffding, es una forma de la *simpatía universal*. Acaso sea la forma suprema de la simpatía humana. Saber interpretar, en síntesis luminosas, los trances sucesivos de la vida de la especie, es no sólo entender, sino amar; amar intelectualmente, como amaba Spinoza, como Sócrates amó, como han sabido amar los que, en el desarrollo indefinido del pensamiento, llegaron a unificar en un acto de conciencia, el conocimiento y la emoción, la representación y la voluntad, la lógica precisa, geométrica, de la pura razón, y la lógica vital del instinto y el sentimiento. La verdad histórica, humana por excelencia, como la metafísica, no se engendra sino en la armonía de las ideas y la intuición, dentro de la íntima coherencia del espíritu.

La historia ha de escribirse platónicamente; filosofando con todo el espíritu. Sólo así se infunde nueva vida en lo inerte; resurgen las instituciones y las creencias desaparecidas y cobra nuevos bríos el abigarrado conjunto de hombres y cosas evocados sobre las ruinas ungidas con la veneración de los pueblos, en el vasto acervo de reliquias seculares que deposita la humanidad sobre el planeta, al cumplir su destino constante; su muerte perpetua y su perpetua resurrección.

La historia es una *imitación creadora*; no una invención como el arte, ni una síntesis abstracta como las ciencias, ni una intuición de principios universales como la filosofía.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS