

EL TEMA DE LA HISTORIA Y NUESTRO TIEMPO*

Así como en la medicina existe un arte del diagnóstico, en la Historia se ha ensayado desde muy temprano un recurso similar: el historiador acusa los síntomas de la época, los compara y sistematiza ordenadamente, y luego, adelantando un paso, ensaya un diagnóstico de ella a través de su sintomatología. El arte del diagnóstico en la Historia, ciertamente es mucho más complicado y difícil de ejercer que en las ciencias médicas, pues a veces es imposible adivinar las causas y los efectos que resultan a la postre engañosos. El síntoma histórico, en resumen, es mucho más sutil y complicado que la manifestación orgánica de cualquiera enfermedad por compleja que esta sea. No obstante, los estudiosos de la Historia están familiarizados con el arte del diagnóstico y no pocas veces han asentado, en plan de leyes, una sintomatología general para los procesos. Una de estas leyes, extraída de los reflejos sintomáticos del tiempo, es la de la Crisis. Al hacer la vivisección de una época si uno encuentra que la estructura axiológica sobre la cual el Hombre despliega el giro de sus acciones se encuentra invertida y trastocada y, si además se encuentra con que las actividades de los hombres adquieren un matiz de inconfundible falacia en cuanto a orientación se refiere, por falta de guía y de sostén, se puede asegurar, casi sin temor a equivocarse, que tal edad humana es crítica; y con esto significa que el Hombre, momentáneamente, está ciego para los Valores y que busca aguzar la vista en otra nueva escala; que está empeñado en adivinar un nuevo horizonte de lucha, de acción, de acercamiento hacia los ideales que su espíritu desde adentro parecería crearle, y que sus sentidos no llegan a palpar en la realidad externa.

Nuestra época, definitivamente, es crítica. Es, quizás, la época más crítica que le ha tocado vivir al hombre desde que éste descubriera en su interior la indeclinable misión de la espiritualidad humana. A quien objetivamente ensaye un esquema de investigación histórica en la realidad espiritual que encierran, hoy en día, la religión, la Ciencia, el arte, la economía y la política –para no introducir más que grandes secciones de actividad humana– no puede pasarle inadvertida la tremenda conmoción en que se encuentran los puntos de sostén que cada una de estas actividades significa dentro de la vida humana. No es ocasión esta de entrar en un estudio detallado de cada una de estas parcelas de la actividad humana, pues requeriría amplios desarrollos cualquiera afirmación que se hiciera para diagnosticar sus desajustes. Bástenos entregar a manera de panorama histórico un suscinto recuento de

*

Ensayo publicado en *Contrapunto*, Revista de Letras y Arte, N° 1, Caracas, marzo de 1948.

cada una de sus especiales estructuras y del proceso que, en nuestra época, ha venido desarrollándose dentro de ellas.

Si comenzamos con la estructura religiosa –quizás la más difícil de caracterizar entre todas por tratarse de una realidad donde los síntomas se presentan más sutil y engañosamente para el observador– es fácil de advertir, a pesar de lo complicado de su explicación, que la actividad religiosa, desde el advenimiento del espíritu burgués, ha venido desintegrándose paulatinamente en la especial dinámica de su relación. En las religiones de nexo universal el dinamismo de la relación se concierta entre dos extremos singulares: Dios y Hombre. Desde los comienzos mismos de este tipo de relación religiosa, ambos extremos no admiten entrecruzamiento alguno entre sí por la distancia que separa a uno y otro. Mas, a partir del siglo XVI, y precisamente con la aparición de un espíritu tan cargado de exigencias en el campo religioso como era el de la naciente burguesía, sobreviene una llamada a la modificación de la relación establecida entre la sobrenatural potencia del extremo superior, representado por la manifestación de la divinidad, y el creciente poderío temporal que iba enriqueciendo la conciencia del hombre burgués. Las disputas suscitadas un siglo más tarde entre las órdenes religiosas de los jansenistas y jesuitas –tan dispares en la manera de concebir lo religioso-humano– reflejan, en el campo de la espiritualidad religiosa, dos actitudes frente al problema que se le planteaba a la dogmática cristiana al afrontar los reclamos de una conciencia religiosa que paulatinamente iba desarrollando un espíritu de crítica racional como consecuencia de la creciente preponderancia del elemento humano sobre lo divino. Gracias al ajuste efectuado en la dogmática por el espíritu jesuítico se origina desde entonces una especial relación de tipo religioso, donde el capricho humano –soliviantado por la moral práctica de aquella orden religiosa– encuentra un amplio margen de seguridad para afrontar sin temor los enigmas tradicionales de la religión cristiana: la gracia y el pecado, la muerte terrenal y la inmortalidad divina, la salvación eterna y el castigo del infierno. Racionalizados, hasta cierto punto, tales enigmas, y armado el hombre con la satisfacción terrenal que producíale en su espíritu la riqueza de bienes, sobreviene una tal seguridad en la posición espiritual de aquella época que no es raro de explicar el escaso movimiento registrado desde entonces. Mas en nuestra época se acusan ciertos síntomas de descomposición en el espíritu burgués que desde el siglo XVII prevalece en el terreno religioso. No son escasos en la filosofía de la actualidad los pensamientos de tipo religioso, y menos aún, los que sin serlo abiertamente, abren brechas muy profundas desde donde claramente se adivinan problemas conectados con asuntos netamente teológicos. Kierkegaard y Heidegger, para no citar a Scheler cuyo problema es aún más profundo, han inaugurado la filosofía existencial. ¿Y qué no hay de religioso en la “angustia” de ambos pensadores? Parecería ser que el hombre se ha dado cuenta en su interior de algo que los

teólogos no quisieron sospechar al trastornarle su primitiva relación con Dios: que la verdadera esencia religiosa que fundamenta la aspiración humana no admite nexos de contacto entre uno y otro extremo. A fuerza de complacer al hombre los teólogos de hoy se encuentran ante el inminente peligro de perder su ascendiente religioso, y el hombre de haber perdido su verdadera religión. La posición de Scheler, hemos dicho, es mucho más compleja. Pero su filosofía, bien mirada, ¿qué es sino un nuevo planteamiento religioso de aquella relación y un intento supremo por salvar lo extratemporal de la fugacidad de las cosas terrenales? Aunque provengan del campo filosófico el hecho de que el hombre se plantee de manera tan expresa problemas de tal naturaleza nos revela que el sentimiento religioso en nuestros días está en crisis, y que, sin duda alguna, busca una nueva orientación.

Una crisis similar, aunque de origen diferente pero tal vez emparentada con la cuestión religiosa, se nota en el campo científico actual. A partir del Renacimiento la Ciencia ha venido despojándose de todo peso religioso. Es moneda corriente (aunque merecería estudios muy especializados para conseguir una explicación satisfactoria) la suplantación que en ese tiempo hizo el poder de la Razón de la autoridad del Dogma, y por ende, el reinado de la ley natural sobre la ley divina. Puesta en plan objetivo la Ley, la crisis de su especial contextura sobrevino. No se podía ya temer a que esta Ley, de origen natural y de enunciación humana, contuviera errores en su seno. La revolución totalista operada en el campo de las leyes naturales de la física, de la biología y la psicología –tan en boga en nuestro tiempo– ha venido a colocar en situación crítica la validez de la concepción de la materia. Las categorías del conocimiento, primitivamente organizadas a partir de esta primigenia concepción, hoy en día se desplazan vertiginosamente con la misma fuerza que en los tiempos antiguos el nominalismo desplazaba el realismo y viceversa. La categoría de sustancia es suplantada por la de relación y ésta, a su vez, adquiere matices de muy extrañas perspectivas al conjugarse con los aportes de la epistemología científica en los diversos campos del saber. Lo cierto es que el panorama científico actual muestra al investigador un aspecto dramático, donde, al final, se adivina una tremenda convulsión tanto en el valor de los hechos como en el de los axiomas, y quien se asome al borde de este campo, si es que no está ajeno de preocupaciones filosóficas, podrá advertir cómo el científico actual –tan ajeno por tradición a plantearse cuestiones metafísicas– llega a preguntarse por el valor humano de la Ciencia. El síntoma, inequívocamente, revela la tremenda crisis que se desarrolla en este campo de la actividad humana.

En el Arte la crisis se ha planteado en un terreno aún más dramático. El artista, por naturaleza insatisfecho, ha clavado su mira en la cuestión humana. No sería del todo aventurado afirmar el giro del arte hacia lo religioso en los tiempos que corren; revestido

con un paganismo romántico que se ha colado subrepticamente hasta nuestra época, el artista de hoy se debate en una encrucijada verdaderamente desconsoladora. Fondo y Forma –categorías tradicionales del arte– andan trajinando, es cierto, la aventura de una deshumanización progresiva, que es síntoma inequívoco de crisis, y por otra parte, el Tema y el Autor, dan rotundas negaciones a la pretendida desaparición del contenido humano de la creación artística. Tanto en la poesía y la novela como en la pintura y en la plástica de nuestra época, con ligeras excepciones se advierte un desajuste inarmónico entre los contenidos totales de la obra artística. Sin embargo, hasta cierto punto, pasados los primeros años de la revolución artística de nuestra época, se nota un definido acercamiento hacia el predominio de lo humano, con la consiguiente supremacía del Tema sobre el Fondo y la Forma, y la insistente afirmación de la realidad humana del Autor sobre el contenido artístico. Sin embargo, estas simples apreciaciones no pueden mostrarnos cuál ha sido la verdadera crisis que ha sostenido y que sostiene el Arte de nuestro tiempo. Más profundo aún que todo esto existe en las tendencias artísticas actuales una suprema aspiración: la expresión de ciertos Valores supremos que el artista de hoy “siente”, y que, al volver su vista por la tierra, no encuentra modo de expresar, pues ni los maestros de ayer ni los hombres corrientes de hoy sospecharon que existían, o, al menos, no contaron con recursos para lograr su expresión. El artista de hoy, iluminado interiormente, aspira a enseñarnos a mirar hacia el interior del hombre. De aquí cierto didactismo externo que estropea muchos intentos artísticos de la actualidad, y del que se ha culpado, no sin cierta incompreensión, a muchos de sus representantes que han osado explicar sus cánones en un afán de interesar al gran público.

La crisis en la Economía y en la Política andan, por así decirlo, de la mano. Evitando cualquier exclusivismo en el criterio interpretativo de la Historia, podemos afirmar que la estructura económica de la sociedad condiciona la política, y que ésta, a su vez, influye decididamente sobre la conformación dinámica de aquella estructura. En un comienzo la transformación económica del mundo moderno, con los aportes del industrialismo asentado sobre el maquinismo, condicionó la configuración política del capitalismo, y este a su vez, originó las formas del moderno Estado, con sus consecuentes degeneraciones totalitarias en política y de exclusivismo comercial en la economía. Al mismo tiempo, formado ya el Estado moderno y degenerado hacia las formas totalitarias, el ritmo económico de los pueblos sometidos a tal régimen se vio perturbado por las colisiones sociales originadas por aquellas superestructuras. A mediados del siglo el panorama histórico revela dos clases de hechos bien definidos y de consecuencias palpables en el campo político y social: primero, la organización de la sociedad por clases; segundo, la distribución de riquezas en base al capitalismo financiero de tipo nacionalista. Estos hechos, puede decirse, han originado una

profunda crisis en el terreno político y social: crisis que se manifiesta en la aspiración del hombre actual de suplantar el orden social y político por nuevas formas de organización tanto en lo referente al régimen político de los diversos pueblos como en lo referente a la situación social de las diversas capas en pugna dentro de la organización de la sociedad contemporánea. Sin entrar a discutir cualquiera solución, o giro, que pudiera tomar estas cuestiones, basta para nuestro intento mostrar que existe el hecho innegable de que el mundo de hoy se debate en la búsqueda de un nuevo orden, lo que, mirado sin prejuicios, equivale a afirmar la existencia de nuevas formas de vida en base a una diferente orientación del espíritu. Esta nueva orientación que marca el espíritu en el hombre de hoy, encierra en lo más profundo una tendencia hacia una nueva jerarquización de los valores en vista no ya de valores económicos utilitarios sino de otra índole, quizá más de acuerdo con la sensibilidad despierta en su interior y tal vez, hasta hoy, inexpressada.

Este suscinto panorama histórico que hemos trazado resume lo que pudiéramos llamar –si es que volvemos a la metáfora inicial– la sintomatología de nuestra época. Los síntomas acusados muestran, a quien los interroge desde un punto de vista histórico comparativo, las señales inequívocas del fenómeno –enfermedad si se quiere– que se ha denominado Crisis. La Crisis alude, como hemos dicho, a una desintegración progresiva de la estructura axiológica reinante y a la suplantación –primero en el plano subjetivo y luego en el de la realidad objetiva– de los viejos Valores e Ideales por nuevas formas de vida ordenadas bajo la tutela imperativa de una expresa jerarquía axiológica. A raíz que sucede este cambio, y aún cuando se está operando dentro del plano subjetivo sea ya en el individuo o en la sociedad, la estructura histórica de la época varía profundamente al compás de otra variación aún más difícil de precisar: la de la estructura psíquica humana. El núcleo del proceso histórico radica primordialmente en aquel centro que de por sí, y esencialmente, lo realiza: el hombre. Y dentro de este centro nada margina todo proceso, a no ser su más profunda realidad: el Espíritu.

Ahora bien, dentro del espíritu humano acontece, de raíz, un proceso que es decisivo para interpretar el momento de Crisis en la Humanidad. Nada es más consolador para el Hombre que volver sobre sí mismo sus ojos y encontrar en el fondo de su vida un mundo hecho a costa de la propia acción; edificado sobre ejes trazados a fuerza de redimir su voluntad, de realizar sus pensamientos y de comprender sus efectividades. Todo hombre, si es que ha vivido correctamente, puede en un momento determinado de su existencia volver sobre sí mismo su mirada y contemplar gozoso la propia hazaña de su vida: estará viviendo libremente sujetándose a la historia. ¿Pero qué sucederá si el individuo al volver sus ojos sobre su vida no encuentra vestigios valiosos de aquella acción suya, ejes sentimentales ni volitivos, ideas realizadas, y productos históricos con que responder al sentimiento de futuro

que, profundamente, constituye el vértice del sentir que está viviendo? O en otras palabras: ¿Cómo puede responder la memoria a la imaginación, la Historia al quehacer? Tal es lo que acontece en épocas de Crisis; un profundo sentimiento de desolación interior invade los espíritus, y sobreviene un anonadamiento profundo acerca del sentido de la vida, de los fines de ésta, y aún, trasladado este sentimiento hasta otro plano, de la Religión, de la Ciencia, y de las Artes.

Es explicable desde aquí un carácter que hasta ahora ha pasado inadvertido a los historiadores: la gran actividad de las mentes históricas en los tiempos críticos. Parecería ser que al sobrevenir la Crisis la sensibilidad virará violentamente hacia el terreno histórico y que casi a gritos, interrogará a la Historia acerca de lo que en la realidad está incapacitada de encontrar. A quien estudie Historia no puede dejar de sorprender que haya sido en los períodos más álgidos que han soportado las culturas donde con mayor agudeza y con más decisión haya florecido el estudio de la Historia. Tucídides y Polibio son representantes de la Antigüedad de esta afanosa lucha por interrogar en la Historia lo que ellos no podían encontrar como remedio para los propios problemas de su época. San Agustín y Hegel –desde su propio sitio– también han debido sentir una inspiración semejante. Y ahora, nuestra época, desbordada de historicismo, parecería confirmar la realidad casi inexorable de esta actitud espiritual de la criatura humana. Se interroga a la Historia, no ya con un afán de erudición ni de simple científicismo –aunque el aparato exterior pudiera aparecer así a los ojos de los advenedizos– sino con un sentimiento mucho más profundo y complicado: el de la desesperación. Desesperación por encontrar dentro de las culturas pasadas la orientación de aquellos ejes, por buscar dentro de los espíritus el sentido humano que impulsaba sus acciones, los valores que sostenía y afirmaban sus hazañas. Cuando se lee la Historia contemporánea, si es que se aguzan los sentidos y se le abre la sensibilidad al espíritu del historiador que relata las acciones, puede verse desfilar a través de sus períodos una cierta vibración espontánea muy honda, un sentimiento muy profundo: el de la Libertad. Nuestra Historia contemporánea guarda por tal motivo una divergencia notable con la Historia de los antiguos, no ya en cuanto a Ciencia y Arte se refiere, sino en actitud espiritual, o mejor dicho, en beligerancia.

En toda la Historia antigua hay una actitud desesperanzada; existe un marcado pesimismo, y a medida que el historiador va dando cuenta de los hechos sucedidos todo va confabulando a delinear su época como la predestinada a sufrir todo el efecto perjudicial de las negativas acciones del pasado. Aun en aquellos historiadores que se proponen relatar grandes y fastuosos acontecimientos, existe un dejo de nostalgia por el pasado, cuya semblanza heroica añoran, sin saber, ciertamente, si están viviendo en un mundo mejor o similar a aquel otro del pasado. No es para consolarse, para estar de buen humor, el tener

que relatar los últimos acontecimientos de nuestra humanidad, sin embargo, la actitud del historiador es francamente optimista, esperanzada. Traza el cuadro, indaga causas, concluye en consecuencias, y luego, como en Hegel y en Croce –el uno idealista y el otro pragmatista– se concluye por asignarle a este propio conocimiento de los hechos negativos, un valor contrario a su propio contenido: el positivo de los juicios históricos justos, sólo posibles mediante la Libertad, y originarios creadores de ella misma. La Historia así es traspasada de la realidad al Hombre, y sólo se devuelve a aquella, como guía de acción, como antorcha capaz de iluminar sentimientos, voliciones e ideas consagradas en un pasado individual.

En nuestra época la sensibilidad histórica se ha aguzado hasta el extremo; existe por así decirlo, una hipersensibilidad en el Sujeto para captar la manifestación del tiempo que transcurre; se mira el presente inmediato con cierta desconfianza, y se acostumbra sumergirlo desde el momento mismo que acontece en el pasado histórico; esto ha dado por consecuencia que, en los espíritus más débiles, aflore un sentimiento de relativismo verdaderamente perjudicial, y que, al contrario, en espíritus de más recia envergadura, la Historia adquiera contornos de Ciencia positiva sobre la cual se juzgan los hechos y se ordenan los acontecimientos con visión verdaderamente universal. Las fuentes del movimiento historicista de nuestra época pueden encontrarse en las escuelas alemanas, gracias a los extraordinarios esfuerzos de Ranke, Rickert, Windelband y Dilthey. Fueron ellos los que dieron la voz de alerta del extraordinario interés que revestía para la cultura los estudios históricos desde un punto de vista científico cultural; a partir de sus aportes la literatura histórica ha ido en creciente aumento hasta nuestros días, y en la actualidad es muy difícil, aun para el historiador más erudito, tener noticias de los trabajos que desde las más apartadas Universidades se suceden a medida que los temas de historia se multiplican, y se va ensanchando la perspectiva de los estudios iniciales. No es raro encontrarse entre la bibliografía histórica de nuestros días un libro como el de Th. Birt, sobre la historia del Libro en la Antigüedad, o bien como el de N. Lewis, publicado en 1934 (*L'industrie du papyrus dans L'Égypte gréco-romaine*) que verse sobre la historia completa de la industria del papiro en el Egipto de la época greco-romana. Mas la línea primordial que siguen las investigaciones históricas en nuestros días puede concertarse en función de las parcelas culturales más importantes; se trata de historiar la literatura, la música, la plástica, la ciencia, la religión y la política. Cada una de estas parcelas adquiere bajo la lente del historiador contemporáneo una importancia extraordinaria para la comprensión del espíritu histórico de las épocas pasadas; libros hay como el de Bernhard Groethuysen que, a través del estudio de los sermones religiosos de algunas pequeñas aldeas francesas, reconstruye el espíritu de la época burguesa con una extraordinaria penetración y una certeza admirable.

La ciencia histórica, en resumen, ha dejado el terreno de lo universal cuantitativo para trasladar sus dominios hacia los hechos particulares, y, a través de la cualidad de la vivencia humana, reconstruir el pasado gracias a la comprensión espiritual.

Mas, al lado de la Historia ha nacido en nuestro tiempo una ciencia que se ocupa de ella misma. Ciencia de la Historia o Historiografía: se trata de volver los ojos no ya a los hechos sucedidos sino a la Historia misma, a eso que, relatándolos o narrándolos, los ha conservado hasta el presente y mediante lo cual nosotros tenemos noticia de ellos.

Se trata de escribir la Historia de la Historia, o como dice alguna vez J. T. Shotwell, el relatar “aquel ahondar de la memoria y la curiosidad científica que da la medida de nuestra conciencia social y nuestra vida intelectual”.

El solo hecho de que la Historiografía aparezca por primera vez en nuestra época viene a confirmar, expresamente, nuestra inicial afirmación: nuestra época es, sin duda alguna, la que ha sobrevivido la crisis más grande de la Historia. Porque, ¿qué otra cosa significa que el hombre se preocupe y desconfíe hasta del sentimiento primordial que conecta sus vivencias a través del curso temporal?

II

La aparición de la Historiografía en nuestra época no es un suceso aislado ni responde tan solo a circunstancias del “momento”. Si la hemos hecho aparecer como culminación de todo un proceso crítico que se opera en la interioridad del espíritu del hombre contemporáneo es por razones muy profundas que merecen cierto tratamiento histórico para su completa aclaración.

El hecho de que la Historia, hasta hace muy poco tiempo, no tuviera historiadores, es, a su vez, suceso histórico, síntoma característico de una época, y como tal necesita explicación, discernimiento, claridad. A grandes líneas podemos encuadrar su explicación desde dos ángulos bastantes definidos: bien desde lo que pudiéramos llamar con Ranke “espíritu de la época” (Zeitgeist), o bien desde el preciso campo de la Historia de las Ciencias como núcleo de saber individualizado por sus fines y propósitos, pero supeditado al cuerpo general de las Ciencias de la Cultura –o del espíritu– por su metodología y estructura.

Su realidad, en cuanto responde a una necesidad espiritual de la época, puede comprenderse partiendo, precisamente, del desarrollo de la “conciencia histórica” de nuestro tiempo. No es aventurado buscar la dependencia del extraordinario desarrollo de los estudios históricos en nuestra época, partiendo de eso que se ha denominado “conciencia histórica” del hombre contemporáneo. Posee el hombre actual una fina sensibilidad para captar el suceder histórico; aguzado hasta el extremo el sentimiento de fugacidad de las creaciones terrenales, la estructura de la conciencia de nuestra época tiende a categorizar la

realidad bajo el aspecto temporalista. El crecimiento de la “conciencia histórica” cobró su más extraordinario desarrollo, ya lo hemos dicho, a partir del historicismo alemán representado fundamentalmente por Dilthey, Rickert y Windelband. No es nada extraordinario, pues, que la reflexión de esta conciencia sobre sí misma –hecho que tan a menudo ocurre en todo el reino del espíritu– se cayera en esta reflexión de la Historia sobre su propia problemática. La Historiografía es, quizás, suprema desconfianza, crisis de crisis, o tal vez, simple conciencia de la conciencia histórica, como en otros campos al producirse la reflexión del sujeto sobre sí mismo –y ya veremos que esto tiene muchas afinidades con aquel mismo hecho– la Razón trata de investigar fundamentalmente sus propios fundamentos, y la Ciencia de averiguar, a su manera, sus propios postulados y axiomas.

Pero esta reflexión histórica sobre la Historia misma, como hemos dicho, ofrece también una línea de continuación como desarrollo progresivo del espíritu científico. Responde a lo que pudiéramos llamar un ideal histórico, y como tal veremos que la Historiografía como ciencia de lo propiamente “histórico” –sea en el aspecto ontológico o en el epistemológico– viene a estar condicionada históricamente al desenvolvimiento de la actividad espiritual del hombre a partir del Renacimiento.

Desde el Renacimiento el hombre adviene a una postura espiritual desconocida hasta entonces. Por secretos mecanismos históricos, a partir de esa época, la Naturaleza se transforma en Objeto, y su devenir se convierte en Fenómeno. Por muy aventurado que parezca no deja de tener significado histórico la afirmación de que aún en nuestro siglo se prolonga el resplandor de la época renacentista. A quien observe la postura espiritual del hombre no pueden pasarle inadvertidos ciertos rasgos distintivos que parecieran continuarse desarrollando a lo largo del tiempo desde el Renacimiento hasta nuestros días. Lo que acontece es que estos rasgos han adquirido con el decurso natural del tiempo significados muy distintos y muy diversa condicionalidad al ser tratados como fines. No obstante, es innegable que la primitiva actitud espiritual que asumió el hombre en los tiempos del Renacimiento se adivina indeleblemente manifiesta en ciertas parcelas de su actividad de hoy. Sin embargo, nota distintiva de nuestra época frente a la de los años iniciales, es una como elevación a un segundo plano de la actividad cognoscitiva del Sujeto. En nuestra época no solo es la Naturaleza polo objetual de la relación cognoscitiva sino también el Sujeto ha devenido a Objeto, para iniciar, bajo esa forma, la actitud propiamente epistemológica del conocimiento natural.

Puesta la Naturaleza en plan objetivo, posteriormente el Sujeto vuelve sobre sí mismo y objetiva la propia vivencia gnoseológica que, desde entonces, se convierte en Objeto reflexivo del conocimiento epistemológico. Esta revolución tiene claros momentos estelares en el desarrollo de la Filosofía del siglo XVII y XVIII: el empirismo inglés, el

racionalismo cartesiano y especialmente, el criticismo de Emmanuel Kant, inauguran el período epistemológico de la Filosofía. A partir de Kant, los términos de la relación natural entre Sujeto y Objeto quedan, hasta cierto punto, invertidos en el orden del conocimiento. Este aporte de la Filosofía kantiana, audazmente especulado por la mente científica de los neo-positivistas vieneses, surgiría en nuestros días bajo el aspecto que le imprimen a la epistemología científica los trabajos de Schlick y de Carnap. Y aún anteriormente, en el terreno propiamente histórico, ya Dilthey –sumergido en la aventura de fundamentar una Crítica de la Razón histórica– había sembrado la semilla de la epistemología en el terreno de las Ciencias del Espíritu, al plantear los modos del conocimiento natural en sus diversos órdenes científicos.

Pero lo que importa hacer resaltar de todo esto no es el desarrollo histórico de un ideario prefijado sino la creciente reflexión que soportó el conocimiento sobre sí mismo, la objetivación de lo propiamente subjetivo, y el desarrollo problemático de un campo que, casi hasta nuestros días, había permanecido virgen de toda investigación, aún cuando su problematización alcance a comprometer la primitiva objetivación espiritual que a partir del Renacimiento se originó en el Hombre. Esta objetivación –como ha dicho Kahler– marca un progresivo discernimiento entre los términos de la primitiva relación establecida en la concepción del mundo; Hombre y Naturaleza, desde entonces, y hasta nuestros días, se sumergen en un proceso que marca su paulatina separación, hecho que en nuestra época permite discernir, en medio de cada uno de estos dos extremos primitivos, sucesivas capas objetivas que a medida que se desarrollan los problemas dan origen a nuevas zonas problemáticas y producen enriquecimiento en el haber científico.

La Historiografía como Ciencia que se ocupa de la Historia puede ser considerada, en rasgos generales, como una modalidad de la epistemología aplicada al campo de las ciencias culturales. Precisamente ocupa en este campo el lugar del criticismo racional en la modalidad del conocimiento de las ciencias de la Naturaleza.

La historiografía es conocimiento reflexivo sobre el conocimiento histórico. Mas si el criticismo racional, como actitud epistemológica, está hasta cierto punto asegurado en el campo de las Ciencias de la Naturaleza, la Historiografía como modalidad epistemológica en el campo de la Historia tropieza, aún en nuestros días, con problemas verdaderamente complicados por la especial modalidad de los Objetos de este sector científico. Su tarea primordial puede resumirse como creciente indagación acerca de la posibilidad científica del conocimiento histórico. Mas esta tarea queda supeditada a crecientes condiciones de complejidad por la mutua implicación en que parecen existir cada uno de los factores problemáticos que componen la estructura de aquel conocimiento acerca del cual se indaga la posibilidad científica. Este mismo hecho nos hará, hasta cierto punto, más ardua la tarea de la exposición esquemática de sus principales problemas.

Dos son, en líneas generales, los problemas fundamentales que se debaten en la moderna Ciencia de la Historia: la determinación de su Objeto y la cuestión de su Metodología.

Frente a las Ciencias de la Naturaleza las Ciencias del Espíritu exhiben una creciente complejidad por la esencial estructura de su campo. Si en aquellas el “fenómeno” permite ejercer una creciente aplicación de los métodos científicos sobre la base de la determinación de relaciones cuantitativas y causales, la medición de fuerzas, y el empleo de hipótesis generales para lograr la extensión del conocimiento a parcelas adyacentes al campo del suceder fenoménico, en éstas, al contrario, la especial estructura del acontecer espiritual –ajeno de condicionalidad exterior– no permite fijarlo a través de relaciones causativas, ni medir sus resultados por recursos matemáticos, a la vez que, la singularidad de cada acontecer, no permite el empleo de hipótesis generalizadoras. Pero, además, si los recursos no permiten identificar uno y otro acontecer a través de una creciente substitución en base a un paralelismo a las claras improbable¹, existen también, originados por la propia estructura de su naturaleza, divergencias insalvables entre los productos de las Ciencias del Espíritu y los que constituyen las parcelas de las Ciencias de la Naturaleza. Entre los acontecimientos físicos, por ejemplo, y el acontecer de los fenómenos jurídicos, existe una línea de separación casi insalvable que está representada por la especial naturaleza del vínculo que une a cada uno de los acontecimientos con la Vida humana. Mientras que las normas jurídicas, vgr., son manifestaciones de la voluntad humana, del sector volitivo componente de la estructura psíquica, y su aparición, destrucción y compresión va unida indisolublemente a aquella unidad psíquica, el acontecer de los fenómenos naturales, en cambio, no depende para nada de vínculos establecidos entre la vida humana y la naturaleza. Esta dependencia de las Ciencias del Espíritu de la vida humana, es, en definitiva, la que marca la primera condición expresa de su Objeto, y por ende, de su Metodología.

La Historia es, por sobre cualquier determinación que se quiera efectuar de su realidad, una Ciencia conectada estrechamente con la vida. No se puede concebir la Historia sin mentar la vida, y a su vez, no se puede imaginar la Vida sin asignarle Historia. Historia y Vida, en resumen, son los contrapolos de una sola realidad. Ahora bien, los problemas de la determinación del Objeto y de la aplicación de la metodología, encuentran por esto mismo, su más agudo dramatismo en el campo de la Historia.

Determinar el objeto de la Historia es, en alguna forma, precisar los caracteres de lo “histórico”, cualificar su proceso, determinar sus relaciones. Mas ya hemos visto cuales son

¹ Véase, por ejemplo, Henri Bergson. *La energía espiritual*, pág. 75 y sgs. Editorial Claudio García. Montevideo.

las dificultades que se presentan al querer realizar esta tarea. Determinar las relaciones en la Historia es, de antemano, aplicar un esquema hipotético a su realidad fluyente, inmovilizar su acontecer, en síntesis: interpretar su realidad.

¿Mas qué instrumento puede ensayarse para interpretar la realidad histórica sin que el propio ritmo de la vida que la informa se inmovilice y muera aprisionado entre la malla conceptual? Y, además, ¿de qué fino mecanismo disponemos para separar, sin objetivar sobre la lente del conocimiento, los tejidos vinculatorios del acontecer espiritual y su manifestación?

La ciencia histórica, hasta nuestra época, ha soportado dos graves dificultades sobre sí. La primera, y más común, desprendida de la utilización de los recursos naturalistas para lograr el cometido de interpretar su realidad. Y el segundo, la utilización de criterios ahistóricos para determinar aquella misma realidad. La primera dificultad colinda con la exageración cientificista de nuestra época; criterios de tipo organicista –bajo la bandería de interpretaciones teológicas y materialistas– han sellado el progreso de la ciencia histórica ayudada por recursos extraídos de otros campos, tales como la economía, la religión, o la ciencia natural misma. La exageración en el empleo del material coayudante ha entorpecido materialmente el libre juego de la compresión espiritual de su realidad. Marx o Weber son contrapolos de una misma tendencia, así como San Agustín y Hegel son los extremos de una misma actitud espiritual frente al suceder histórico.

Mas la otra dificultad no es menos grave, sino que, por el contrario, parece aún más peligrosa que la anterior modalidad. Subrayar la realidad “histórica” valiéndose, precisamente, del más desnudo criterio historicista resulta a la postre desastroso para saber algo de la Historia. El caso de Shotwell, por ejemplo, en una historia que recientemente hemos leído, aparece como verdadero comprometedor para los estudios históricos. Dividir la Historia –como es su caso– por parcelas, y fijar, en la realidad del mundo, lo que puede ser histórico y lo que de por sí es, resulta tentativa peligrosa hasta el extremo. La Historia, dice Shotwell en el parte comentado, “puede significar el relato de los hechos o los hechos mismos” y más adelante agrega: “Las cosas no son nunca históricas en sí mismas”.

Intentos como éste, a pesar de contener propósitos de clarificación didáctica, nos parecen en extremo infecundos y resultan a la postre comprometedores para el verdadero estudio de la Historia como Ciencia que se ocupa de los actos del hombre en su paso por el mundo, tengan o no estos actos quien de ellos se ocupe. La Historia, en síntesis, como Ciencia del Espíritu no se ocupa solo del pasado en cuanto existe como hecho singular sino en cuanto pasado universal de la cultura.

Si se va a determinar el Objeto de la Historia hay que adentrarse en ella misma, como lo hiciera Dilthey. Hay que armarse hasta cierto grado de escepticismo y desconfiar de

cualquier presunta determinación de aquel objeto. No se puede determinar la Historia preguntándole por ella a otra cosa que no sea ella misma; tiene el historiador que marginar la vida propia e ir más allá de sí mismo, trascenderse comprendiendo, e indagar, precisamente allí donde ya no es él mismo, el significado de la vivencia histórica. “Es histórica la vida –dice Dilthey– en cuanto es captada en su marcha en el tiempo y en el nexo efectivo que así surge”. Para captar, entonces, el significado que vincula la existencia individual dentro de la Historia, o de la Historia dentro de la Historia, es preciso alcanzar a comprender dentro de la estructura psíquica del individuo y en las grandes estructuras de las naciones y pueblos, la secreta armonía que se produce al realizar los valores y los fines, los impulsos, las voliciones y las ideas, en vista de un significado trascendente a la propia existencia individual o colectiva, del mundo que alienta toda época.

La determinación del Objeto histórico se trueca así en labor histórica, en indagación. Y el resultado no puede ser otro que la respuesta histórica que proporciona esta misma indagación: el Objeto histórico está, a su vez, condicionado por la propia historia a la existencia individual o a la existencia colectiva, en resumen: a la concepción del mundo. Su comprensión se logrará si el historiador es capaz de revivir comprendiendo la altura de aquel tiempo, el espíritu de sus instituciones y el alma nacional o individual de sus propios forjadores.

Esto nos demuestra que el problema de la determinación del Objeto en la Historia no es cuestión que puede lograrse mediante métodos de naturaleza científico-naturalista. La “compresión” es la modalidad metodológica propia de las Ciencias del Espíritu, y su utilización está exenta del empleo de bases hipotéticas, a la vez que sustituye la explicación de los fenómenos a través de los nexos causales naturales, por categorías del tipo de la “Significación”².

Mas una metodología de este tipo no está exenta de producir sospechas en las mentalidades científicas acostumbradas a sumergir los acontecimientos en esquemas aparentemente inquebrantables como los que aportan las categorías científico-naturales. Es improbable que el historiador naturalista acepta como superable la pugna que se origina entre el carácter íntimo de la Historia con la Vida, y la meta científica que ha de proponerse el conocimiento histórico. Seguramente le produciría desconfianza el juicio histórico que está persuadido, hasta lo más profundo, de su propia responsabilidad histórica y de la propia área temporal que cubre su visión del mundo. El ideal científico le exigirá a aquel, como condición expresa y terminante para aceptar su validez, la expresa incondicionalidad al

² Véase para una mejor comprensión sobre el asunto. *El Mundo Histórico* de Dilthey, pág. 256 y sgs. y 280 y sgs. Así mismo los “Apéndices”, insertos en su obra *Psicología y Teoría del Conocimiento*.

tiempo y al espacio. Mas la ley histórica, precisamente, por tener conciencia de lo que estos factores son en relación al hombre, no puede transformarlos en simples categorías racionales. El carácter formal del espacio y del tiempo está abolido, casi definitivamente, dentro del acontecer histórico. En su lugar la Crítica de la Razón histórica ha colocado como polos verdaderos de aquel acontecer al Mundo y al Hombre, que han reemplazado así las formas puras de la sensibilidad que la Crítica de la Razón Pura colocaba en el pórtico del acontecer fenoménico.

Mas colocados ya sobre este plano, es conveniente revertir definitivamente sobre la pregunta inicial que nos planteamos: ¿Hasta que punto la epistemología histórica puede apuntalar de notas específicas tanto al Hombre como al Mundo? O dicho en otra forma: ¿Hasta qué zona del espíritu es factible realizar una Crítica de la Razón histórica y hasta qué punto esta labor crítica lograría objetivar el contenido irracional que parece alimentar la Historia?

Ha sido la base irracional del Hombre lo que en nuestro tiempo ha despertado en crisis y ha trastocado el horizonte de valores consagrados desde la Antigüedad. ¿Hasta qué punto logrará el Hombre, preguntándole a la Historia Universal, hacerse dueño de sí mismo aún en lo más incontrolable e impenetrable que posee?

Pero esta no es cuestión que se pueda, en forma alguna, predecir.