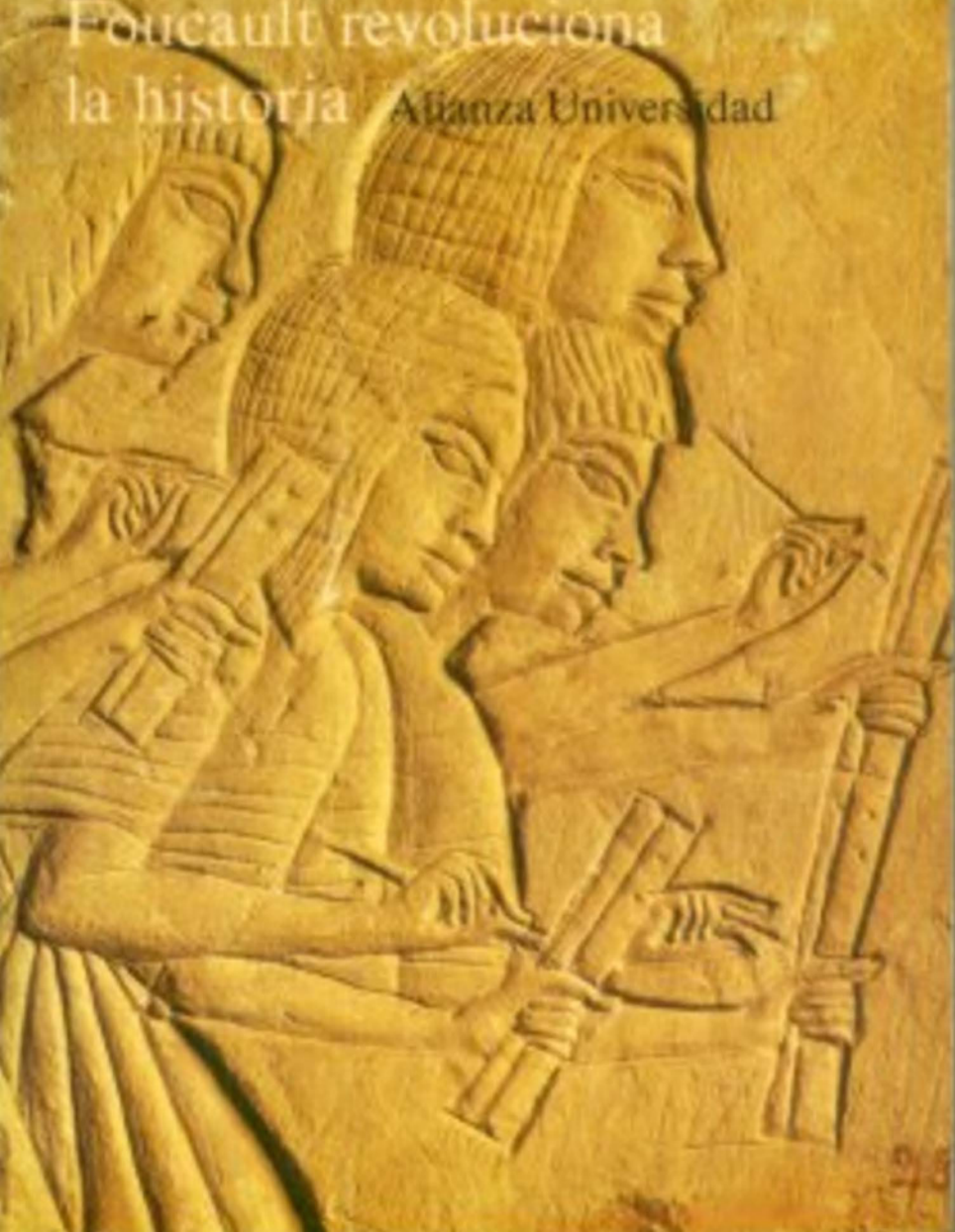


Paul Veyne

Cómo se escribe la historia

Foucault revoluciona

la historia Alianza Universidad



Cómo se escribe la historia.  
Foucault revoluciona la historia



Alianza Universidad

Paul Veyne

Cómo se escribe la historia.  
Foucault revoluciona la historia

Versión española de  
Joaquina Aguilar

Alianza  
Editorial

Título original:  
*Comment on écrit l'histoire - Foucault révolutionne l'histoire*

## INDICE

<i>Cómo se escribe la historia</i> ... ..	9
PARTE I. <i>El objeto de la Historia</i> ... ..	11
Capítulo 1. Un relato verídico y nada más ... ..	13
Capítulo 2. Todo es histórico, luego la historia no existe ...	20
Capítulo 3. Ni hechos ni geometral: tramas ... ..	33
Capítulo 4. Por pura curiosidad por lo específico ... ..	42
Capítulo 5. Una actividad intelectual ... ..	55
PARTE II. <i>La comprensión</i> ... ..	65
Capítulo 6. Comprender la trama ... ..	67
Capítulo 7. Teorías, modelos, conceptos ... ..	80
Capítulo 8. Causalidad y retrodicción ... ..	97
Capítulo 9. La acción no tiene su origen en la conciencia ...	119
Capítulo 10. La ampliación del cuestionario ... ..	139
Capítulo 11. Lo sublunar y las ciencias humanas ... ..	155
Capítulo 12. Historia, sociología e historia integral ... ..	179
<i>Foucault revoluciona la Historia</i> ... ..	199

© Editions du Seuil, 1971  
© Ed. cast.: Alianza Editorial, S. A., Madrid, 1984  
Calle Milán, 38; ☎ 200 00 45  
ISBN: 84-206-2404-7  
Depósito legal: M. 31.659-1984  
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.  
Impreso en Lavel. Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)  
Printed in Spain

¿Qué es la historia? A juzgar por lo que habitualmente oímos, parece indispensable volver a plantear la cuestión.

«En nuestro siglo la historia ha comprendido que su verdadera tarea era explicar.» «Ese fenómeno no es explicable únicamente mediante la sociología; ¿no nos permitiría la explicación histórica dar cuenta de él con más acierto?» «¿Es la historia una ciencia? ¡Debate inútil! ¿No es conveniente acaso la colaboración de todos los investigadores y la única fecunda?» «¿Debe dedicarse el historiador a elaborar teorías?»

—No.

No es ese tipo de historia el que hacen los historiadores; en el mejor de los casos es el que creen hacer, o el que se les ha convencido que lamenten no hacer. No es vano el debate sobre el carácter científico de la historia, porque «ciencia» no es un vocablo noble, sino un término riguroso y la experiencia demuestra que la indiferencia por las palabras suele ir unida a la confusión en las ideas sobre la cosa misma. La historia carece de método; pedid, si no, que os lo muestren. La historia no explica absolutamente nada, si es que la palabra explicar tiene algún sentido; en cuanto a lo que en historia se llama teorías, habrá que estudiarlo con más detenimiento.

Entendámonos. No basta con afirmar una vez más que la historia habla «de lo que nunca se verá dos veces»; tampoco se trata de sostener que la historia es subjetividad, perspectivas, que interroguemos el pasado a partir de nuestros valores, que los hechos histó-

## EL OBJETO DE LA HISTORIA

ricos no son cosas, que el hombre es comprendido y no explicado, que no es posible una ciencia del hombre. En definitiva, no se trata de confundir el ser y el conocer; las ciencias humanas existen realmente (o, al menos, aquellas que merecen con justicia el nombre de ciencia) y, así como la física fue la esperanza del siglo XVII, la de nuestro siglo es una física del hombre. Pero la historia no es esa ciencia, ni lo será nunca; si sabe arriesgarse tendrá ilimitadas posibilidades de desarrollo, si bien en otra dirección.

La historia no es una ciencia y apenas tiene nada que esperar de las ciencias; ni explica ni tiene método; es más, la historia de la que tanto se habla desde hace dos siglos, no existe.

Entonces, ¿qué es la historia? ¿Qué hacen realmente los historiadores, desde Tucídides hasta Max Weber o Marc Bloch, una vez que, estudiados los documentos, proceden a realizar la «síntesis»? ¿El estudio científico de las diversas actividades y de las variadas creaciones de los hombres de antaño? ¿Sería, pues, la ciencia del hombre en sociedad, de las sociedades humanas? Es mucho menos que todo eso: la respuesta sigue siendo la misma que la que encontraron, hace dos mil doscientos años, los sucesores de Aristóteles. Los historiadores relatan acontecimientos verdaderos cuyo actor es el hombre; la historia es una novela verdadera. Respuesta que, a primera vista, parece no serlo...<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> El autor debe mucho a la especialista en sánscrito Hélène Flacelière, al filósofo G. Granger, al historiador H. I. Marrou y al arqueólogo Georges Ville (1929-1967). Los errores sólo se deben a él; habrían sido más numerosos, si J. Molino no hubiera aceptado leer las pruebas mecanográficas del libro, aportando su enciclopédico y asombroso conocimiento. He hablado mucho de este libro con J. Molino. Por lo demás, el lector atento encontrará, en numerosos lugares de esta obra, referencias implícitas y, sin duda también, reminiscencias involuntarias de *La Introducción a la Filosofía de la Historia*, de Raymond Aron, que sigue siendo el libro fundamental en esta materia.

## Capítulo 1

### UN RELATO VERIDICO Y NADA MAS

#### *Acontecimientos humanos*

Acontecimientos verdaderos cuyo actor es el hombre. Pero la palabra hombre no debe despertar fáciles entusiasmos. Ni la esencia ni los fines de la historia dependen de la presencia de este personaje, sino de la óptica elegida; la historia es lo que es, no como consecuencia de una esencia humana desconocida, sino por haber optado por un determinado modo de conocimiento. O bien consideramos los hechos como individualidades, o bien como fenómenos detrás de los cuales habrá que buscar un invariante oculto. El imán atrae al hierro; los volcanes entran en erupción: hecho físico en los que algo se repite. La erupción del Vesubio en 79: hecho físico tratado como acontecimiento. El gobierno Kerenski en 1917: acontecimiento humano; el fenómeno del doble poder durante el período revolucionario: fenómeno repetible. Si tomamos el hecho como un acontecimiento, es que lo estamos juzgando interesante en sí mismo; si nos atenemos a su carácter repetible, lo estamos considerando solamente como pretexto para descubrir una ley.

De ahí la distinción que establece Cournot<sup>1</sup> entre ciencias físicas, que estudian las leyes de la naturaleza, y ciencias cosmológicas, que, como la geología o la historia del sistema solar, estudian la historia

<sup>1</sup> *Traité de l'enchaînement des idées fondamentales dans la nature et dans l'histoire*, reimp. 1922, Hachette, pág. 204.

del mundo; porque «a la curiosidad humana no le atrae solamente el estudio de las leyes y fuerzas de la naturaleza, sino, con mayor fuerza aún, el espectáculo del mundo, el deseo de conocer su estructura actual y las revoluciones del pasado»...

### Acontecimiento y documento

La historia es relato de acontecimientos, y todo lo demás se sigue de esto. Dado que no es más que un relato, no nos hace revivir nada<sup>2</sup>, como tampoco lo hace la novela. El relato que surge de la pluma del historiador no es lo que vivieron sus protagonistas; es sólo una narración, lo cual permite ya eliminar algunos falsos problemas. De la misma forma que la novela, la historia selecciona, simplifica, organiza, resume un siglo en una página<sup>3</sup>, y esta síntesis del relato no es menos espontánea que la de nuestra memoria en el momento en que evocamos los diez últimos años de nuestra vida. Especular acerca de la distancia que media siempre entre lo vivido y lo narrado, llevaría simplemente a comprobar que Waterloo no fue lo mismo para un veterano que para un mariscal; que esa batalla puede contarse en primera o en tercera persona; que podemos considerarla como batalla, como victoria inglesa o como derrota francesa; que podemos insinuar desde el principio cuál será su final o bien aparentar que lo vamos descubriendo. Tales especulaciones pueden suscitar experiencias estéticas gratificantes, que para el historiador significan el descubrimiento de un límite.

Este límite es el siguiente: lo que los historiadores denominan acontecimiento no es aprehendido en ningún caso directa y plenamente; se percibe siempre de forma incompleta y lateral, gracias a documentos y testimonios, digamos que a través de *tekmeria*, de vestigios. Aunque yo fuera contemporáneo y testigo de Waterloo, incluso si fuera su principal protagonista y Napoleón en persona, tendría una sola perspectiva de lo que los historiadores habrían de llamar el acontecimiento de Waterloo; únicamente podría llegar a la posteridad mi testimonio, que, en caso de conservarse, pasaría a ser un vestigio. Aunque yo fuera Bismarck al tomar la decisión de enviar el despacho de Ems, mi interpretación del acontecimiento no sería quizá la misma que la de mis amigos, la de mi confesor, la de mi historiador oficial o la de mi psicoanalista. Todos ellos ten-

drían probablemente una interpretación personal de mi decisión y pretenderían saber mejor que yo mismo lo que quería. La historia es, por esencia, conocimiento a través de documentos. Pero, además, la narración histórica va más allá de todo documento, puesto que ninguno de ellos puede ser el acontecimiento mismo. No se trata de un fotomontaje documental ni presenta el pasado «en directo, como si estuviérais allí mismo». Utilizando la útil distinción de G. Genette<sup>4</sup>, la historia es *diégesis* y no *mimesis*. Un diálogo auténtico entre Napoleón y Alejandro I —de haberse conservado taquígráficamente— nunca se «insertaría» sin más en el relato: el historiador optaría casi siempre por hablar de este diálogo y, si lo cita textualmente, será para conseguir un efecto literario, con el objeto de dar vida —es decir, *ethos*— a la trama, lo cual aproximaría esta forma de escribir la historia a la historia novelada.

### Acontecimiento y diferencia

Un acontecimiento se destaca sobre un fondo uniforme; constituye una diferencia, algo que no podíamos conocer *a priori*: la historia es una musa, hija de la Memoria. Los hombres nacen, comen y mueren, pero solamente la historia puede hablarnos de sus imperios y sus guerras. Son crueles y están instalados en la cotidianidad, y no son ni completamente buenos ni completamente malos, pero la historia nos dirá si en determinada época preferían seguir ganando dinero ilimitadamente o retirarse después de hacer fortuna, o de qué manera percibían y clasificaban los colores. No nos explicará si los romanos tenían dos ojos o si el cielo les parecía azul, pero nos enseñará que, mientras nosotros recurrimos a los colores para hablar del cielo cuando hace buen tiempo, ellos utilizaban una categoría distinta y hablaban de *caelum serenum* en lugar de cielo azul; estamos ante un acontecimiento semántico. En cuanto al cielo nocturno, lo veían, con los ojos del sentido común, como una bóveda sólida y no demasiado lejana; a nosotros, por el contrario, y a partir de los descubrimientos astronómicos de los Médicis, que provocó el famoso terror en el ateo de Pascal, ese mismo cielo nos parece un abismo infinito. Se trata de un acontecimiento del pensamiento y de la sensibilidad.

El aspecto «historicista» de la historia ha sido siempre, por lo que tiene de paradójico y de crítico, uno de los atractivos más po-

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, 1955, pág. 29.

<sup>3</sup> H. I. Marrou, «Le métier d'historien», en col. *Encyclopédie de la Pléiade*, *L'Histoire et ses méthodes*, pág. 1.469.

<sup>4</sup> «Frontières du récit», en *Figures II*, Seuil, 1969, pág. 50. La historia admite el *ethos* y la hipotiposis, pero no el *pathos*.



pulares del género; desde Montaigne a *Tristes Trópicos* o a la *Historia de la locura* de Foucault, la diversidad de valores, según las naciones y las épocas, constituye uno de los temas claves de la sensibilidad occidental<sup>5</sup>. Por oponerse a nuestra natural tendencia al anacronismo posee también un valor heurístico. Pongamos un ejemplo. El personaje del *Satiricón*, Trimalción, después de beber, habla largamente con orgullo y alegría de una magnífica sepultura que se ha mandado construir. En una inscripción de la época helenística, un benefactor público al que el Estado quiere rendir homenaje, contempla la descripción detallada de las honras fúnebres que le concederá la patria el día de su cremación. Comprenderemos el verdadero sentido de tales manifestaciones de involuntario carácter macabro, cuando leamos en el padre Huc<sup>6</sup> que la actitud de los chinos en esta materia es idéntica. «Las personas acomodadas, que pueden permitirse gastos superfluos y algún que otro capricho, no olvidan adquirir, mientras viven, un féretro a su gusto y medida. En espera de que llegue la hora de descansar en él para siempre, lo guardan en casa como un mueble de lujo, cuya agradable y consoladora presencia no puede faltar en una vivienda decorada convenientemente. Para los hijos de buena familia el ataúd es, ante todo, un medio excelente de testimoniar a los autores de sus días sincero amor filial; para el corazón de un hijo es un dulce y poderoso consuelo comprarle un féretro a un padre o a una madre ancianos y ofrecérselo en el momento más inesperado.» Al leer estas líneas escritas en China, comprendemos mejor que los numerosos hallazgos de material funerario en la arqueología clásica no se deben solamente al azar: la tumba era uno de los valores de la civilización helenístico-romana y los romanos eran tan exóticos como los chinos; no es ésta una revelación tan importante como para que se puedan escribir páginas trágicas sobre la muerte y Occidente, sino más bien un hecho cotidiano y cierto que da mayor relieve a la descripción que pueda hacerse de cualquier civilización. No es precisamente el historiador quien aporta espectaculares revelaciones capaces de modificar nuestra visión del mundo; la trivialidad del pasado está formada por particularidades insignificantes que, al multiplicarse, terminan componiendo un cuadro verdaderamente insospechado.

<sup>5</sup> Sobre este tema, que difiere bastante en el fondo de la antigua distinción entre naturaleza y convención, *physis* y *tesis*, véase Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, trad. franc., Plon, 1954, págs. 23-49; encontramos el tema en Nietzsche (*ibid.*, pág. 41).

<sup>6</sup> *Souvenirs d'un voyage dans la Tartarie, le Thibet et la Chine*, ed. de Ardenne de Tizac, 1928, vol. IV, pág. 27.

Señalemos de pasada que, si escribiéramos una historia de Roma destinada a lectores chinos, no tendríamos que comentar la actitud romana en materia funeraria; bastaría con que escribiéramos como Herodoto: «En este aspecto la opinión de ese pueblo es bastante semejante a la nuestra.» En consecuencia, si para estudiar una civilización nos limitamos a leer lo que ella misma dice, esto es, a leer las fuentes que se refieren exclusivamente a esa civilización, entonces se nos hará más difícil la obligada extrañeza ante aquello que resulta evidente para la civilización en cuestión. Si el padre Huc nos hace percibir el exotismo chino en materia funeraria y el *Satiricón* no nos provoca igual sorpresa respecto a los romanos, es porque Huc no era chino, mientras que Petronio sí era romano. Un historiador que se contentara con remedar en estilo indirecto lo que sus héroes dicen de sí mismos, sería tan aburrido como edificante. Estudiar cualquier civilización enriquece nuestros conocimientos de las demás, de suerte que no es posible leer el *Viaje al Imperio Chino*, de Huc, o el *Viaje a Siria*, de Volney, sin aprender algo nuevo del Imperio Romano. Se puede generalizar el procedimiento y, cualquiera que sea la cuestión en estudio, abordarla sistemáticamente desde una perspectiva sociológica, quiero decir, desde la perspectiva de la historia comparada; la fórmula es casi infalible para desenterrar cualquier tema histórico y la expresión «estudio comparado» debería estar por lo menos tan consagrada como la de «bibliografía exhaustiva». Pues el acontecimiento es diferencia y ya sabemos que lo que caracteriza el oficio de historiador y le da su sabor es, precisamente, extrañarse ante lo que parece evidente.

### *La individualización*

No obstante, resulta equívoco decir que el acontecimiento es individual; no es la mejor definición de historia la que sostiene que su objeto es aquello que nunca veremos dos veces. Puede ocurrir que una importante desviación de la órbita de Mercurio, debida a una rara conjunción de planetas, no vuelva a producirse, y puede suceder también que se vuelva a dar en un futuro remoto. Lo importante es saber si nos limitamos a describirla en cuanto tal (lo que equivaldría a hacer la historia del sistema solar) o si la consideramos como un problema que deba resolver la mecánica celeste. Si Juan Sin Tierra, como impulsado por un resorte, «volviera a pasar por segunda vez por aquí», remedando el ejemplo consagrado, el historiador narraría ambos sucesos y no se sentiría por ello menos historiador. Una cosa es que dos acontecimientos se repitan, e in-

cluso que se repitan exactamente, y otra que sigan siendo dos. Y esto es lo único que cuenta para el historiador. De igual manera un geógrafo que estudia geografía regional considerará distintos dos circos glaciares, aunque se parezcan enormemente y aunque presenten un mismo tipo de relieve. La individualización de los hechos geográficos o históricos por razón del espacio y del tiempo no está en contradicción con su eventual inclusión en una especie, modelo o concepto. Es un hecho que la historia se presta mal a una tipología y que es muy difícil describir modelos con caracteres bien definidos de revolución o de culturas como se haría con una variedad de insectos; pero, aunque no fuera así y existiera una variedad de guerra de la que pudiera hacerse una larga descripción de varias páginas, el historiador seguiría relatando los casos individuales pertenecientes a esta variedad. Después de todo, podemos tomar como modelos tanto el impuesto directo como el indirecto; pero lo que es pertinente para la historia es que los romanos no tuvieran impuesto directo y cuáles fueron los impuestos que instituyó el Directorio.

Ahora bien, ¿qué individualiza a los acontecimientos? No son sin duda sus particularidades, su «materia», lo que son en sí mismos, sino el hecho de que sucedan, es decir que sucedan en un momento dado; jamás se repetiría la historia, aunque llegara a decir dos veces la misma cosa. Aunque nos interese por un acontecimiento en sí mismo, al margen del tiempo, como si se tratara de una especie de bibelot, y por más que nos deleitemos como estetas del pasado en lo que tenga de inimitable, aun entonces el acontecimiento seguirá siendo una «muestra» de historicidad sin vínculos temporales. Las dos veces en que Juan Sin Tierra pasa no son un ejemplo de peregrinación del que disponga el historiador por duplicado, pues no le será indiferente que ese príncipe, al que tantas malas pasadas le ha jugado ya la metodología histórica, haya tenido la desgracia suplementaria de volver a pasar por donde ya lo había hecho. Al verlo pasar por segunda vez, el historiador no diría «ya lo sé» como dice el naturalista «ya lo tengo» cuando se le entrega un insecto que ya posee. Esto no implica que el historiador no piense mediante conceptos como todo el mundo (habla claramente del «paso»), ni que la explicación histórica deba prescindir de modelos como «el despotismo ilustrado» (se ha llegado a sostener tal cosa). Significa simplemente que el historiador ve la realidad con el espíritu de un lector de sucesos, que son siempre los mismos y siempre interesan, porque el perro atropellado hoy es distinto del que fue atropellado ayer y, dicho más generalmente, porque hoy no es ayer.

La historia es anecdótica. Nos interesa porque relata, como la novela, y únicamente se distingue de ésta en un punto esencial. Supongamos que me relatan una revuelta y que yo sé que, en este caso, el relato es histórico y que tal revuelta ocurrió realmente; lo escucharé como si hubiera ocurrido en un momento determinado y en cierto pueblo; mi héroe será ese antiguo país del que un minuto antes no tenía la menor noticia y ese pueblo se convertirá en el centro del relato, o mejor, en su soporte imprescindible. Esto es lo que hace también cualquier lector de novelas. Pero en este caso la novela es cierta y esto la exime de cautivar nuestra atención: la historia de la revuelta puede permitirse aburrirnos sin que por ello pierda valor. Probablemente como consecuencia de lo anterior, la historia-ficción no ha llegado a cuajar como género literario (salvo para los estetas que leen *Graal Flibuste*), como tampoco los sucesos imaginarios (excepto para los estetas que leen a Felix Fénéon); una historia que pretende cautivar huele de lejos a falso y no puede ir más allá del pastiche. Son de sobra conocidas las paradojas de la individualidad y la autenticidad. Para un fanático de Proust la verdadera reliquia será únicamente la pluma con la que fue escrito *En busca del tiempo perdido*, y no otra pluma exactamente igual fabricada en serie. La «pieza de museo» es un concepto complejo que aúna belleza, autenticidad y rareza; ni un esteta ni un arqueólogo ni un coleccionista podrá ser, en estado puro, un verdadero conservador de museos. Aunque una falsificación de Van Meegeren fuera tan bella como un Vermeer auténtico (en suma, como un Vermeer de juventud, como un Vermeer antes de Vermeer), no sería un Vermeer. Pero el historiador no es un coleccionista ni un esteta; no le interesan la belleza ni la singularidad. Sólo le interesa la verdad.

# TODO ES HISTORICO, LUEGO LA HISTORIA NO EXISTE

## *Incoherencia de la historia*

Así pues, el campo histórico es totalmente indeterminado, con una sola excepción: todo lo que se encuentra dentro de él tiene que haber acaecido realmente. Aparte de ello, no importa que su entramado sea tupido o abierto, continuo o fragmentario. La urdimbre de una página de historia de la Revolución Francesa tiene la densidad suficiente para que pueda entenderse casi totalmente la lógica de los acontecimientos, y un Maquiavelo o un Trotsky podrían extraer de ella todo un arte de la política. Pero también es historia una página de la del antiguo Oriente, que se reduce a algunos datos escuetos y que es todo lo que se sabe sobre uno o dos imperios de los que apenas queda otra cosa que el nombre. Lévi-Strauss<sup>1</sup> ha puesto bien de manifiesto la paradoja: «La historia es un conjunto discontinuo formado de dominios históricos, cada uno de los cuales es definido por una frecuencia propia. Hay épocas en las que numerosos acontecimientos ofrecen a los ojos del historiador las características de acontecimientos diferenciales; en otras, por el contrario, han sucedido para el historiador (aunque no, por supuesto, para los hombres que vivieron en ellas) muy pocas cosas, y a veces nada. Todos estos datos no forman una serie, sino que pertenecen a espe-

<sup>1</sup> *La pensée sauvage*, Plon, 1962, págs. 340-348. Citamos estas páginas muy libremente y sin señalar la separación de los párrafos.

cies diferentes. Codificados en el sistema de la prehistoria, los episodios más famosos de la historia moderna y contemporánea dejan de ser pertinentes, salvo, quizá (y todavía no sabemos nada de ello), algunos aspectos masivos de la evolución demográfica considerada a escala global, la invención de la máquina de vapor, la de la electricidad y la de la energía nuclear.» Se corresponde con esto una cierta jerarquía de los módulos. «La elección relativa del historiador se da siempre entre una historia que informa más y explica menos y otra que explica más e informa menos. La historia biográfica y anecdótica, que ocupa un lugar muy bajo en la escala, es una historia débil que no contiene en sí misma su propia inteligibilidad, pues la alcanza solamente cuando se la transporta, en bloque, al seno de una historia más fuerte que ella; sin embargo, nos equivocáramos si creyéramos que estos ajustes reconstituyen progresivamente una historia total, pues, lo que se gana de un lado, se pierde de otro. La historia biográfica y anecdótica es la menos explicativa, pero es la más rica desde el punto de vista de la información, puesto que considera a los individuos en su particularidad y detalla, para cada uno de ellos, los matices del carácter, los rodeos de sus motivos, las fases de sus deliberaciones. Esta información se esquematiza, llegando a desaparecer, cuando se pasa a historias cada vez más fuertes.»

## *Carácter fragmentario de la historia*

Para todo lector que tenga espíritu crítico y para la mayor parte de los profesionales<sup>2</sup>, un libro de historia aparece bajo un aspecto muy diferente de lo que parece ser: no trata del Imperio Romano sino de lo que podemos saber todavía de ese imperio. Bajo la super-

<sup>2</sup> Para ilustrar algunas confusiones, citemos las siguientes líneas de A. Toynbee: «No estoy convencido de que se deba conceder una especie de privilegio a la historia política. Sé muy bien que está muy extendido ese prejuicio, que constituye un rasgo común tanto en la historiografía china como en la griega. Sin embargo, es totalmente inaplicable a la historia de la India, por ejemplo. La India tiene una historia de la religión y del arte muy importante, pero carece de historia política» (*L'Histoire et ses interprétations, entretiens autour d'Arnold Toynbee*, Mouton, 1961, pág. 196). Ante un templo indio, nos encontramos en plena imaginación de Epinal. ¿Cómo podría decirse que no es grande una historia política que, como la de la India, carece de documentos y es apenas conocida? Y, sobre todo, ¿qué quiere decir exactamente «grande»? La lectura de Kautilya, el Maquiavelo de la India, hace ver las cosas de modo diferente.

ficie tranquilizadora del relato, el lector sabe inferir, a partir de lo que dice el historiador, de la importancia que parece atribuir a tal o cual tipo de hechos (la religión, las instituciones), la naturaleza de las fuentes utilizadas, así como sus lagunas, y esa reconstitución acaba por convertirse en un verdadero acto reflejo. El lector adivina dónde están los huecos mal rellenos y no ignora que el número de páginas que el autor dedica a los diferentes momentos y a los distintos aspectos del pasado, es la media aritmética de la importancia que para él tienen esos aspectos y el número de documentos disponibles; sabe que los pueblos de los que se dice que no tienen historia no son más que aquellos cuya historia se ignora, y que los «primitivos» tienen un pasado, como todo el mundo. Sabe, sobre todo, que, de una página a la otra, el historiador cambia de tiempo sin prevenir al lector, de acuerdo con el *tempo* de las fuentes, y que todo libro de historia es, en ese sentido, un entramado de incoherencias sin que, por otra parte, pueda dejar de serlo, todo lo cual es sin duda insoportable para un espíritu lógico y demuestra cumplidamente que la historia no es lógica, pero no hay, ni puede haber, remedio para ello.

Veremos, por consiguiente, cómo una historia del Imperio Romano, en que se da escasa información sobre la vida política y bastante sobre la sociedad, sucede, sin previo aviso, a otra del final de la República donde ocurre lo contrario, y precede a su vez a una tercera de la Edad Media en la que, por contraste, nos daremos cuenta de lo poco que conocemos de la historia económica de Roma. No pretendemos con esto insistir en el hecho evidente de que, de un período al otro, la escasez de las fuentes no afecta a los mismos capítulos; nos limitamos a hacer constar que, a pesar de lo heterogéneo de las lagunas documentales, podemos escribir algo que siga llamándose historia, y que no dudaremos en bordar escenas de la República, el Imperio y la Edad Media en un mismo bastidor, aunque no casen entre sí. Pero lo más curioso es que las lagunas de la historia se reducen de forma natural ante nuestros ojos y solamente las percibimos cuando hacemos un esfuerzo, lo que demuestra hasta qué punto son vagas nuestras ideas sobre lo que debemos esperar *a priori* de la historia, y cuán desprovistos estamos de un cuestionario elaborado para abordarla. Puede haber una laguna de un siglo en nuestras fuentes y el lector apenas darse cuenta de ello y, aunque el historiador se explaye durante diez páginas para describir un día determinado y despache diez años en dos líneas, el lector se fiará de él, como lo haría de un buen novelista, y presumirá que en esos diez años no ha sucedido nada digno de reseñarse.

### *La noción de no-acontecimiento*

Además, los historiadores tienen en cada época la libertad de dividir la historia a su gusto (en historia política, erudita, biográfica, en etnología, sociología, historia natural...<sup>3</sup>), puesto que la historia no tiene una articulación natural. Conviene ahora hacer la distinción entre «campo» de acontecimientos históricos e historia como género, y hablar de las distintas concepciones que de ella se ha tenido a lo largo de los siglos. En sus sucesivos avatares, el género histórico ha conocido una extensión variable y, en ciertas épocas, ha compartido su dominio con otros géneros, como la historia de los viajes o la sociología. Distingamos por lo tanto el campo de los acontecimientos, que es el dominio virtual del género histórico y el ámbito, de extensión variable, que el género se ha ido apropiando dentro de ese dominio con el transcurso del tiempo. El antiguo Oriente tenía sus listas de reyes y sus anales dinásticos. Para Herodoto, la historia es política y militar, al menos en principio, y relata las hazañas de los griegos y los bárbaros; sin embargo, como viajero, Herodoto no la separa de una especie de etnografía histórica. En la actualidad, la historia se ha anexionado los reinos de la demografía, la economía, la sociedad, la mentalidad de los pueblos, y aspira a convertirse en «historia total», a reinar en todo su dominio virtual. Ante nuestros ojos, se establece una continuidad engañosa entre esos reinos sucesivos, que nos hace pensar erróneamente que se trata de un género en evolución, ya que su continuidad está asegurada por la utilización de la misma palabra —historia— para todos ellos (aunque se crea que la sociología y la etnografía deban ir aparte) y por la persistente primacía de la historia política, si bien en nuestros días ese papel tiende a desplazarse hacia la historia social, o a lo que se llama civilización.

Lo máximo que puede comprobarse es que el género histórico, que ha sufrido grandes cambios a lo largo de su evolución, tiende, desde Voltaire, a extenderse cada vez más; al igual que un río en terreno demasiado llano, se desborda y cambia fácilmente de cauce. Los historiadores han terminado por erigir en doctrina esa especie de imperialismo y recurren a una metáfora forestal más que fluvial: afirman, con sus palabras o con su actitud, que la historia, tal como se escribe en cualquier época, no es más que una roza desbrozada en mitad de un enorme bosque que, por derecho, les pertenece en su totalidad. En Francia, la Escuela de los Annales, en torno de la revista

<sup>3</sup> Por ejemplo, la historia de las artes en la *Historia Natural* de Plinio el Viejo.



fundada por Marc Bloch, se ha dedicado a roturar las zonas fronterizas a esa roza. Según estos pioneros, la historiografía tradicional se ceñía demasiado al estudio exclusivo de los acontecimientos que siempre se han considerado importantes; se ocupaba de la «historia-tratados-y-batallas», pero quedaba por roturar una inmensa extensión de «no-acontecimientos» de la que ni siquiera distinguimos los límites. En ese campo están los acontecimientos que todavía no han sido reconocidos como tales: la historia de las comarcas, de las mentalidades, de la locura, o de la búsqueda de la seguridad a través de los siglos. La historicidad de los no-acontecimientos será por tanto aquella de cuya existencia no tenemos conciencia, y en ese sentido vamos a emplear la expresión en este libro, creemos que con justicia, pues se ha demostrado suficientemente la fecundidad de la escuela y de sus ideas.

### *Los hechos no tienen una dimensión absoluta*

Dentro de la roza que las concepciones o las convenciones de cada época abren en el campo de la historicidad, no existe una jerarquía constante entre las distintas provincias; no hay ninguna zona que se imponga a otra ni que, en todo caso, la absorba. A lo sumo, puede pensarse que algunos hechos son más importantes que otros, pero incluso esa importancia depende totalmente de los criterios utilizados por cada historiador y no tiene carácter absoluto. A veces, un hábil escenógrafo monta un amplio decorado: Lepanto, todo el siglo XVI, el Mediterráneo eterno, y el desierto con Alá como único habitante. Pero se trata de disponer la escenografía en profundidad y yuxtaponer, al estilo de un artista barroco, diferentes ritmos temporales, y no de disponer en serie unos determinados. Aun cuando, para un lector de Koyré, la idea de que el nacimiento de la física en el siglo XVII pudiera explicarse por las necesidades técnicas de la burguesía ascendente no fuera inconsistente y absurda<sup>4</sup>, no por ello desaparecería la historia de la ciencia. De hecho, cuando un historiador insiste en la dependencia de la historia de las ciencias con respecto a la historia social, lo más frecuente es que escriba una historia general de todo un período, y que obedezca a una norma retórica que le prescribe establecer nexos entre los capítulos dedicados a la ciencia y los relativos a la sociedad.

<sup>4</sup> A. Koyré, *Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, págs. 61, 148, 260, n. 1, 352 y sig.; *Etudes newtoniennes*, pág. 29; cfr. *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, pág. 307.

A pesar de todo, se sigue teniendo la impresión de que la guerra de 1914 es un acontecimiento más importante que el incendio del Bazar de la Caridad o el caso Landrú. Solamente la guerra es historia, y todo lo demás entra en el capítulo de sucesos, lo que no es más que una ilusión derivada de la confusión entre la serie de cada uno de esos acontecimientos y su importancia relativa en la misma. Es cierto que el caso Landrú ha ocasionado menos muertos que la guerra, pero, ¿acaso no es equivalente a un detalle de la diplomacia de Luis XV o a una crisis ministerial de la III República? ¿Y qué decir del horror que la Alemania hitleriana arrojó a la faz del mundo, del gigantesco suceso de Auschwitz? El caso Landrú es de primera magnitud dentro de una historia del crimen, pero tal vez cuente menos que la historia política y ocupe un lugar mucho menos destacado en la vida de la mayor parte de las personas. Otro tanto cabe decir de la filosofía y de la ciencia anterior al siglo XVIII. ¿Han tenido éstas acaso menos repercusiones sobre el presente que la diplomacia de Luis XV?

Pero, seamos serios. Si un genio bondadoso nos concediera el poder de conocer diez páginas del pasado de una civilización desconocida hasta nuestros días, ¿cuáles elegiríamos? ¿Prefiriríamos conocer los grandes crímenes, o saber si su sociedad era del tipo tribal o democrática? Pero otra vez estamos confundiendo la importancia de los acontecimientos con su serie. La historia del crimen es sólo una pequeña parte (aunque muy sugestiva, en manos de un historiador hábil) de la historia social, del mismo modo que la institución de las embajadas permanentes, esa invención de los venecianos, es una pequeña parte de la historia política. O bien había que comparar la dimensión histórica de los criminales y la de los embajadores, o la de la historia social y la historia política. Se trata de decidir qué preferiríamos saber sobre esa civilización desconocida: si era democrática o tribal, o si era una sociedad industrial o estaba todavía en la edad de la piedra tallada. Seguramente las dos cosas, a menos que prefiriéramos enfrascarnos en una polémica interminable sobre si lo político es más importante que lo social, o si es mejor veranear en la playa que en la montaña..., hasta que entre en escena un demógrafo y asegure que es su disciplina la que se lleva la palma.

Lo que complica las ideas es el género llamado historia general. Al lado de libros titulados *Las clases peligrosas* o *Historia diplomática*, en los que el propio título indica el criterio elegido, existen otros, con títulos tales como *El siglo XVI*, en los que no aparece explícitamente el criterio seguido, aunque no por ello deje de haberlo o sea más objetivo. Durante mucho tiempo, el eje sobre el que han girado esas historias generales ha sido la historia política, si bien

actualmente se ocupan cada vez menos de los acontecimientos para hacerlo de la economía, la sociedad, la civilización. Pero no todo se resuelve con esto. Nuestro historiador razonará sin duda de la siguiente forma: para que nuestra exposición sea equilibrada, hablemos de aquello que era más importante para el mayor número de franceses bajo el reinado de Enrique III. En cuyo caso, no se atribuirá a la historia política demasiada importancia, porque la mayor parte de los súbditos del rey solamente se relacionaba con el poder en calidad de contribuyentes o delincuentes; hablaremos más bien de los trabajos y los días del hombre del común y, aunque pueda dedicarse un breve capítulo a esbozar la vida cultural, los historiadores hábiles hablarán sobre todo de los almanaques, los libros de cuentas de los buhoneros y las cuartetas morales de Pibrac \*. Pero, ¿y la religión? Omitirla, cuando se habla del siglo XVI sería grave. Sin embargo, hemos de decidirnos por describir las líneas intermedias de la vida cotidiana de la época o sus cumbres afectivas, intensas y breves a la vez. O mejor dicho, ¿contaremos lo que el siglo XVI tiene en común con los demás siglos, o sus diferencias con respecto al anterior y al siguiente?

### Extensión de la historia

Ahora bien, cuanto más se amplía ante nuestros ojos el horizonte de los acontecimientos, tanto más indefinido se nos presenta. Todo lo que constituye la vida cotidiana de todos los hombres, incluso lo que solamente podría descubrir un virtuoso del diario íntimo, es por derecho una pieza a cobrar por el historiador, pues no se ve bien en qué otra región podría reflejarse la historicidad si no es en la vida diaria. Esto no quiere decir en absoluto que la historia deba convertirse en historia de lo cotidiano y que la historia diplomática de Luis XIV sea sustituida por la descripción de las emociones del pueblo parisino cuando el rey entraba solemnemente en la ciudad, o que la historia de la técnica de los transportes se vea reemplazada por una fenomenología del espacio y de sus intermediarios, sino simplemente que un acontecimiento sólo se conoce a través de las huellas que deja, y que cualquier hecho de la vida cotidiana es una huella de algún acontecimiento (tanto si está ya catalogado o si duerme todavía en el bosque de lo que no es aún acontecimiento). Esta es la lección que nos ha enseñado la historiografía desde Voltaire o

\* Guy de Faur, señor de Pibrac, magistrado, diplomático y poeta de Pibrac, autor de *Quatrains contenant préceptes et enseignements*, de inspiración estoica y cristiana. (N. del T.)

Burckhardt. Balzac comenzó por hacer competencia al estado civil y, más tarde, los historiadores le hicieron la competencia a Balzac, que les había reprochado en el prólogo de 1842 a «La Comedia Humana» que descuidaran la historia de las costumbres. Los historiadores comenzaron por rellenar los huecos más visibles, describiendo los aspectos estadísticos de la evolución demográfica y económica. Al mismo tiempo, descubrieron las mentalidades y los valores; se dieron cuenta de que, aún más interesante que dar detalles sobre la locura en la religión griega o los bosques en la Edad Media, era hacer comprender cómo veían los de la época la locura o los bosques, puesto que no existe una forma única de verlos y cada época tiene la suya. La experiencia profesional ha demostrado que la descripción de esas visiones ofrecía al investigador un material rico y sutil, a la medida de sus deseos. Y, sin embargo, todavía estamos lejos de saber conceptualizar todas las pequeñas percepciones que integran el ámbito de las vivencias. En el *Journal d'un bourgeois de Paris*, fechado en marzo de 1414, pueden leerse páginas tan idiosincrásicas, que pueden considerarse como la alegoría misma de la historia universal: «En esa época, los niños cantaban al atardecer, cuando iban a buscar el vino o la mostaza:

Votre c.n a la toux, commère,  
Votre c.n. a la toux, la toux.  
(Comadre, cómo te tose el c.  
El c. cómo te tose y tose.)

En efecto, plugo a Dios que se abatiese sobre el mundo un mal aire corrompido que hizo que más de cien mil personas en París dejaran de beber, de comer y de dormir. La enfermedad producía una tos tan fuerte, que ya no se cantaba en las misas mayores. Nadie moría de ella, pero era muy difícil curarse.» Quien solamente vea el lado gracioso de este relato, no tiene nada que hacer como historiador; estas pocas líneas constituyen un «hecho social total» digno de Mauss. Quien haya leído a Pierre Goubert reconocerá en ellas el estado demográfico normal de las poblaciones preindustriales, en las que con frecuencia las epidemias veraniegas eran seguidas por epidemias de las que se asombraban de no morir, y que se aceptaban con la misma resignación que tenemos ahora ante los accidentes de carretera, aun cuando aquéllas causaran muchas más muertes. Quien haya leído a Philippe Ariès reconocerá en el lenguaje procaz de esos mozalbetes los efectos de un sistema de educación prerrusoniano (pero también puede suceder que haya leído a Kardiner y que crea en la personalidad de base...). Pero, ¿por qué enviar a los



niños a comprar precisamente vino y mostaza? Sin duda los demás productos no se iban a buscar a la tienda, sino que procedían de la granja, se habían preparado en casa (como el pan), o se compraban por la mañana en algún mercado de hortalizas. Ahí está la economía, la ciudad y sus tierras, la aureola del economista Von Thünen... Quedaría todavía por estudiar esa república infantil que parece tener sus costumbres propias, sus franquicias, sus horas. Admiramos, al menos como filólogos, la forma original de su canción, con sus dos niveles de repetición, y sus burlas en segunda persona. Cualquiera que se haya interesado por las solidaridades, los pseudoparentescos y los parentescos fingidos, admirará todas las connotaciones de la palabra «comadre»; quien haya leído a Van Gennep apreciará el sabor de esta obra folklórica. Los lectores de Bras se encontrarán en terreno conocido en esas misas mayores que sirven de marco a un acontecimiento. Renunciamos a hacer ningún comentario sobre ese «aire corrompido» desde el punto de vista de la historia de la medicina, sobre esas «cien mil personas» del París del tiempo de los Armagnac, desde el punto de vista de la demografía, así como de la conciencia demográfica y, por último, sobre el «plugo a Dios» y el sentimiento de *fatum*. En todo caso, ¿podría darse el nombre de historia de la civilización a una historia en que no se encontrara algo de esa riqueza, aunque su autor fuera Toynbee?

El enorme abismo que separa la historiografía antigua, con su óptica estrechamente política, de nuestra historia económica y social no es mayor que el que existe entre la historia actual y la que podría hacerse mañana. Un buen sistema para apreciarlo es tratar de escribir una novela histórica, lo mismo que la forma de poner a prueba una gramática descriptiva es hacerla funcionar al revés en una máquina de traducir. Nuestra conceptualización del pasado es tan reducida y sumaria, que la novela histórica mejor documentada pone descaradamente al descubierto su falsedad desde el mismo momento en que los personajes abren la boca o hacen un gesto. ¿Y cómo podría ser de otro modo cuando ni siquiera sabemos decir dónde reside exactamente la diferencia, perfectamente evidente, entre una conversación francesa, inglesa o americana, ni podemos prever los astutos e intrincados meandros de una conversación entre campesinos provenzales? Por la actitud de dos personajes que charlan en la calle y cuyas palabras no oímos, sabemos que no son padre e hijo ni extraños entre sí, y que se trata seguramente de suegro y yerno. Por la forma de actuar de un segundo personaje, adivinamos si acaba de franquear el umbral de su propia casa, el de una iglesia, lugar público o casa ajena. Y, sin embargo, basta con que tomemos un avión y aterricemos en Bombay, para que seamos incapaces de

percibir esas mismas cosas. Al historiador le queda todavía mucho por hacer, antes de que podamos invertir el reloj de arena del tiempo, y los tratados de mañana serán tal vez tan diferentes de los nuestros, como éstos lo son de los de Froisart o del *Breviario* de Eutropio.

### *La historia es una idea límite*

Este enunciado equivale a decir que no existe la Historia con mayúscula, la del *Discours sur l'Histoire Universelle*, la de las *Leçons sur la philosophie de l'Histoire* o la de *A study in History*, y que lo único que hay son «historias de...». Un acontecimiento solamente tiene sentido dentro de una serie; esas series tienen un número indefinido, no se ordenan jerárquicamente entre sí ni convergen en un geometral que recoja todas las perspectivas. La idea de Historia es un límite inaccesible o más bien una idea transcendental. No se puede escribir esa Historia; las historiografías que se creen totales engañan inconscientemente al lector sobre la mercancía que ofrecen y las filosofías de la historia son un *nonsense* producto de la ilusión dogmática, o mejor dicho, lo sería si la mayoría de las veces no se tratara de filosofías de «una historia de...», entre otras la historia nacional.

Todo va bien mientras nos limitemos a afirmar, como San Agustín, que la Providencia rige los imperios y las naciones, y que la conquista romana se conformaba al plan divino; entonces sí sabremos de qué «historia de...» se habla. Pero las cosas se complican cuando la Historia deja de ser la historia de las naciones y se llena poco a poco de todo lo que vamos concibiendo del pasado. ¿Será cierto que la Providencia dirige la historia de las civilizaciones? ¿Y qué quiere decir civilizaciones? ¿Dirigirá acaso Dios un *flatus vocis*? No está clara la razón por la que el bicameralismo, el *coitus interruptus*, la mecánica de las fuerzas centrales, las contribuciones directas, el hecho de elevarse ligeramente sobre la punta de los pies cuando se pronuncia una frase aguda o contundente (como hacía el Sr. Birotteau), y otros acontecimientos del siglo XIX deban evolucionar al mismo ritmo. Si no es así, la impresión de que el continuo histórico se divide en un cierto número de civilizaciones, no sería más que una ilusión óptica y el discutir sobre su número no tendría más interés que el hacerlo sobre el del agrupamiento de estrellas en constelaciones.

Si la Providencia dirige la Historia y ésta es una totalidad, el plan divino es indiscernible. Como totalidad, la Historia se nos es-

capa y, como entrecruzamiento de series, es un caos semejante a la agitación de una gran ciudad vista desde un avión. Al historiador no le interesa demasiado saber si la agitación en cuestión va en alguna dirección, si obedece a alguna ley, si existe una evolución. Por otra parte, es demasiado evidente que la ley no daría la clave de todo. Descubrir que un tren se dirige hacia Orleáns no resume ni explica todo lo que puedan hacer los viajeros dentro de los vagones. Si la ley de la evolución no es una clave mística, solamente puede ser un *indicio* que permitiría a un observador procedente de Sirio leer la hora en el reloj de la Historia y afirmar que tal momento histórico es posterior a otro; el que esa ley sea la racionalización, el progreso, el paso de lo homogéneo a lo heterogéneo, el desarrollo técnico o el de las libertades, permite saber si el siglo XX es posterior al IV, pero no resumirá todo lo que ocurra dentro de esos siglos. El observador venido de Sirio que supiera que la libertad de prensa o el número de automóviles es un indicio cronológico seguro, estudiaría este aspecto de la realidad para fechar el espectáculo del planeta Tierra, pero huelga decir que los terráneos continuarían haciendo otras muchas cosas además de conducir automóviles y criticar a sus gobiernos en los periódicos. El sentido de la evolución es un problema biológico, teológico, antropológico, sociológico o patafísico, pero no histórico, pues al historiador no le interesa sacrificar la historia a uno solo de sus aspectos, por muy significativo que éste sea. Tampoco la física, ni siquiera la termodinámica, se reduce al estudio de la entropía<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> La filosofía de la historia es hoy día un género muerto o por lo menos no sobrevive más que en algunos epígonos de gusto bastante popular, como Spengler. Por ser un falso género, a menos que se trate de una filosofía revelada, la filosofía de la historia será una repetición de la explicación concreta de los hechos y remitirá a los mecanismos y leyes que explican esos hechos. Solamente los dos extremos: el providencialismo de la *Cité de Dieu* y la epistemología histórica son viables, y todo lo demás es espurio. Supongamos, en efecto, que nos sea lícito afirmar que el movimiento general de la historia se dirige hacia el reino de Dios (San Agustín), o que está formado por ciclos temporales que vuelven en un eterno retorno (Spengler), o que sigue una «ley» de tres estadios que es, en realidad, un trasunto de lo real (A. Comte), o que «considerando el juego de las libertades, se descubriera en él un curso regular, un desarrollo continuo» (Kant). Una de dos: o ese movimiento es el simple resultado de las fuerzas que dirigen la historia o está causado por una misteriosa fuerza exterior. En el primero de los casos, la filosofía de la historia es una repetición de la historiografía, o más bien una comprobación histórica en gran escala, un hecho que exige ser explicado como todo hecho histórico; en el segundo caso, o bien esa fuerza misteriosa se conoce por revelación (San Agustín) y se intentará, mal que bien, encontrar sus huellas en el detalle de los acontecimientos a menos que, con mayor prudencia, se renuncie a adivinar los caminos de la Providencia, o bien (Spengler) se considera que el que la

Ahora bien, si este importante problema no interesa al historiador, ¿qué es lo que le interesa entonces? La pregunta se hace a menudo y la respuesta no es sencilla. El interés del historiador dependerá del estado de la documentación, de sus gustos personales, de la idea que le haya pasado por la cabeza, del encargo que le haya hecho un editor, etc. Sin embargo, si el sentido de la pregunta es por qué *debe* interesarse el historiador, entonces la respuesta es imposible. ¿Por qué habría que reservar el nombre de historia para un incidente diplomático y negárselo a la historia de los juegos y deportes? Es imposible fijar una escala de importancia sin caer en el subjetivismo. Vamos a terminar con una página de Popper, en

historia se repita es un hecho curioso e inexplicable que se ha descubierto observando la propia historia; pero entonces, en lugar de extasiarse, convendría explicar ese extraño descubrimiento y ver qué causas concretas hacen que la humanidad dé vueltas sobre sí misma. Quizá no se encuentren esas causas y, entonces, el descubrimiento de Spengler será un problema histórico, una página inacabada de historiografía.

Volvamos a los filósofos de la historia que, como Kant, advierten que en su conjunto el movimiento de la humanidad sigue, o tiende a seguir, por tal o cual vía y que esa orientación se debe a causas concretas. Ciertamente es que semejante explicación no tiene más que una significación empírica: es como si el conocimiento parcial de las tierras y los continentes fuera sustituido de pronto por un planisferio completo en el que apareciese en su totalidad el contorno de los continentes. El saber cuál es la forma del conjunto del continente en su totalidad no nos llevará seguramente a modificar la descripción que habíamos hecho de la parte ya conocida; del mismo modo, saber cuál será el futuro de la humanidad, no nos llevará en modo alguno a modificar nuestra forma de escribir la historia del pasado, ni nos aportará ninguna revelación filosófica. Las grandes líneas de la historia de la humanidad no tienen un valor especialmente didáctico; el que la humanidad se oriente cada vez más hacia un progreso técnico, no quiere decir que sea esa su misión; puede deberse asimismo a triviales fenómenos de imitación, de «bola de nieve», al azar de una cadena de Markov o a un proceso epidémico. El conocimiento del futuro de la humanidad no tiene ningún interés por sí mismo; remitiría al estudio de los mecanismos de la causalidad histórica, del mismo modo que la filosofía de la historia remite a la metodología de la historia. Por ejemplo, la «ley» de los tres estadios de Comte remite a la cuestión de saber por qué la humanidad atraviesa tres estadios. Y eso es lo que ha hecho Kant, cuya lucidísima filosofía de la historia se presenta como una *opción* y remite a una explicación concreta. De hecho, Kant no oculta que el proyecto de una historia filosófica de la especie humana no consiste en escribir filosóficamente toda la historia, sino en escribir la parte de esa historia que entra dentro de la perspectiva elegida, la del progreso de la libertad, y se esfuerza por buscar las razones concretas que hacen que la humanidad se dirija hacia ese fin. Así pues, incluso cuando se dan retrocesos momentáneos de barbarie, al menos en la práctica, hay un «germen de luz» que se transmite a las generaciones futuras, y la naturaleza humana hace que sea terreno apropiado para el desarrollo de esos gérmenes. Pero ese futuro de la humanidad, aunque posible y probable, en modo alguno es infalible. Según Kant, la Historia filosófica se escribe precisamente para favorecer ese futuro, para hacer su llegada más probable.

la que llama a las cosas por su nombre<sup>6</sup>. «En mi opinión, la única manera de resolver el problema es adoptar conscientemente un punto de vista preconcebido de selección. El historicismo toma erróneamente las interpretaciones por teorías. Se puede, por ejemplo, interpretar la "historia" como una historia de la lucha de clases, o de la lucha racial por la supremacía, o bien como la historia del progreso científico e industrial. Todos esos puntos de vista tienen su interés y son, si se toman como tales, totalmente irreprochables. Pero los historicistas no los presentan así y no ven que existe necesariamente una pluralidad de interpretaciones básicamente equivalentes (aun cuando algunas de ellas puedan distinguirse por su fecundidad, aspecto bastante importante). En lugar de ello, las presentan como doctrinas o teorías y afirman que toda historia es la historia de la lucha de clases, etc. Por su parte, los historiadores clásicos que se oponen con razón a seguir ese procedimiento, se exponen a caer en un error todavía mayor; en su intento de ser objetivos, se sienten obligados a eludir cualquier punto de vista selectivo pero, como esto es imposible, los adoptan sin que por lo general se den cuenta de ello.»

Constantemente están sucediendo acontecimientos de todo tipo; vivimos en el mundo del devenir y sería falso creer que algunos de esos sucesos, por su carácter especial, fueran «históricos» y se identificaran con la Historia. Ahora bien, la principal cuestión que plantea el historicismo es la siguiente: ¿Qué es lo que distingue a un acontecimiento histórico de otro que no lo es? Al ponerse pronto de manifiesto que no era fácil establecer la distinción, que no cabía adherirse a una conciencia ingenua o nacional para hacer la división, pero que al mismo tiempo no cabía otro procedimiento mejor y el objeto del debate se escapaba como el agua de entre los dedos, el historicismo llegó a la conclusión de que la Historia es subjetiva, que es la proyección de nuestros valores y la respuesta a las preguntas que queramos hacerle.

Sin embargo, basta con admitir que todo es histórico para que el problema se haga a la vez evidente e inócuo. Por supuesto, la historia no es más que la respuesta a nuestros interrogantes, puesto que es materialmente imposible formular todas las preguntas y describir la totalidad del devenir, y porque el progreso del cuestionario histórico se sitúa en el tiempo y es tan lento como el progreso de cualquier ciencia. La historia es efectivamente subjetiva, pues no puede negarse que la elección del tema de cualquier libro de historia es libre.

<sup>6</sup> K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Plon, 1956, páginas 148-150.

## Capítulo 3

### NI HECHOS NI GEOMETRAL \*: TRAMAS

Si todo lo que ha sucedido tiene el mismo valor para la historia, ¿no la estaremos convirtiendo en un caos? ¿Cómo hacer que un hecho sea más importante que otro? ¿Acaso no es todo una nebulosa grisácea de acontecimientos singulares? No habría, en ese caso, diferencia entre la vida de un campesino del Neversado y la de Luis XIV, y el ruido del tráfico que oigo en este preciso momento tendría el mismo valor que una guerra mundial... ¿Podremos librarnos de los interrogantes historicistas? La investigación histórica exige una elección previa para que no se disperse en singularidades ni caiga en una indiferencia en la que todo es equivalente.

La respuesta es doble. En primer lugar, la historia no se interesa por la singularidad de los acontecimientos individuales, sino, como veremos en el próximo capítulo, por su carácter específico. En segundo lugar, los hechos, según expondremos a continuación, no existen a la manera de los granos de arena.

Los hechos poseen una organización natural, que le es dada al historiador una vez que ha elegido el objeto de su investigación, y que, además, es inalterable. La labor histórica consiste, precisamente, en reconocer esa organización: causas de la Guerra de 1914, objetivos militares de los beligerantes, incidente de Sarajevo. La obje-

\* N. del T.: *Geometral*: superficie plana paralela al horizonte, colocada en la parte inferior del cuadro, donde se proyectan los objetos, para construir después, según ciertas reglas, sus perspectivas.



tividad de las explicaciones históricas depende, en parte, de que el historiador vaya más o menos lejos en su explicación. Esta organización de los hechos, propia del objeto de estudio elegido, les confiere una importancia relativa: en una historia militar de la Guerra de 1914, tiene menos importancia un golpe de mano contra los puestos avanzados enemigos que una ofensiva que ocupó con toda razón los grandes titulares de los periódicos; en esta misma historia militar, cuenta más Verdún que la gripe española. Desde luego, en una historia demográfica ocurriría lo contrario. Las dificultades empezarían a presentarse cuando tratáramos de averiguar cuál de ambos hechos, Verdún o la gripe española, tiene en sentido absoluto más importancia para la Historia. Así pues, los hechos no existen aisladamente, sino en mutuas relaciones objetivas; la elección de un tema de historia es libre, pero en cada tema elegido los hechos y sus relaciones son lo que son y nadie podrá cambiarlos; la verdad histórica no es relativa ni inaccesible, como si se tratara de una inefable superación de todos los puntos de vista, de un «geometral».

### La idea de trama

Los hechos no existen aisladamente en el sentido de que el tejido de la historia es lo que llamaremos una trama, una mezcla muy humana y muy poco «científica» de azar, de causas materiales y de fines. En suma, la trama es un fragmento de la vida real que el historiador desgaja a su antojo y en el que los hechos mantienen relaciones objetivas y poseen también una importancia relativa: la génesis de la sociedad feudal, la política mediterránea de Felipe II o nada más que un aspecto de esta política, la revolución de Galileo. La palabra trama tiene la ventaja de recordar que lo que estudia el historiador es tan humano como un drama o una novela, *Guerra y Paz* o *Antonio y Cleopatra*. Esta trama no sigue necesariamente un orden cronológico: al igual que un drama interior, puede desarrollarse en distintos planos. La trama de la revolución de Galileo le enfrentará con las coordenadas del pensamiento físico a comienzos del siglo XVII, con los anhelos que el propio Galileo sentía vagamente, con los problemas y puntos de referencia en boga —platonismo y aristotelismo—, etc. Así pues, la trama puede ser un corte transversal de diferentes ritmos temporales o análisis espectral, pero seguirá siendo trama por ser humana y por no estar sometida al determinismo.

En la trama no reina el determinismo, que hace que unos átomos llamados ejército prusiano derroten a otros átomos llamados

ejército austríaco; los detalles adquieren la importancia relativa que exige su propio desarrollo. Si las tramas fueran pequeños ámbitos regidos por el determinismo, cuando Bismarck envía el despacho de Ems, habría que describir con el mismo detalle y objetividad el funcionamiento del telégrafo que la decisión del canciller, y el historiador habría empezado explicándonos los procesos biológicos que trajeron al mundo al propio Bismarck. Si los detalles no adquirieran una importancia relativa, el historiador, cada vez que Napoleón da una orden a sus tropas, debería explicarnos por qué los soldados le obedecen (recordemos que Tolstoi en *Guerra y Paz* plantea el problema de la historia poco más o menos en estos términos). Bien es cierto que, si los soldados hubieran desobedecido alguna vez, habría que citar el hecho por haber alterado el desarrollo del drama. Así pues, ¿qué hechos merecen suscitar el interés del historiador? Todo depende de la trama elegida; el hecho en sí ni tiene interés ni deja de tenerlo. ¿Le interesa contar a un arqueólogo el número de plumas que tienen las alas de la Victoria de Samotracia? ¿Dará pruebas con esto de un rigor digno de alabanza o de un detallismo inútil? No es posible responder, pues el hecho, aislado de su propia trama no es nada, y sólo toma cuerpo cuando se convierte en el héroe o en el figurante de un drama de historia del arte en el que la tendencia clásica a no decorar con demasiadas plumas y a no retocar en exceso la obra, alterna con la tendencia barroca a recargar y a trabajar minuciosamente los detalles, y con el gusto propio de artes bárbaras por acumular excesivos elementos decorativos.

Señalemos que, si la trama antes mencionada no hubiera sido la política internacional de Napoleón, sino la *Grande Armée*, su moral y su actitud, entonces la obediencia habitual de los veteranos habría sido un acontecimiento pertinente cuyas causas habría que explicar. La dificultad estriba en sumar y totalizar las tramas: o bien nuestro héroe es Nerón y le bastará con decir: «Guardias, obedecedme», o bien lo es la guardia y estaremos escribiendo otra tragedia. Tanto en la historia como en el teatro, es imposible exponer todo, y no porque se necesitaran demasiadas páginas, sino porque no existe hecho histórico elemental, acontecimiento-átomo.

Es imposible describir una totalidad y cualquier descripción es selectiva; el historiador nunca traza el mapa exhaustivo de los acontecimientos; puede, a lo sumo, multiplicar los itinerarios que lo cruzan. Como más o menos escribe F. von Hayek<sup>1</sup>, nos engaña el len-

<sup>1</sup> *Scientisme et Sciences sociales*, trad. Barre, Plon, 1953, págs. 57-60 y 80; K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Plon, 1956, págs. 79-80 y nota 1.

guaje, que habla de la Revolución Francesa o de la Guerra de los Cien Años como de unidades naturales, pues nos hace creer que el primer paso en el estudio de estos acontecimientos consiste en descubrir a qué se parecen, tal y como haríamos si se nos hablara de una piedra o de un animal; el objeto de estudio no es nunca la totalidad de los fenómenos observables en un tiempo y espacio dados, sino únicamente algunos aspectos que hayamos elegido; la misma situación espacio-temporal puede contener, según la cuestión de que se trate, varios objetos de estudio diferentes. Hayek añade que, «dependiendo de esas cuestiones, lo que tenemos por costumbre considerar acontecimiento histórico único puede transformarse en múltiples objetos de conocimiento; la confusión sobre este último punto ha generado, en buena medida, la doctrina tan en boga hoy de que todo conocimiento histórico es necesariamente relativo, de que está determinado por nuestra "situación" y abocado al cambio con el transcurso del tiempo; el núcleo de verdad que contiene esta afirmación acerca de la relatividad del conocimiento histórico es que los historiadores se interesan en cada época por objetos distintos, pero no significa que sostengan opiniones diferentes sobre el mismo objeto». Agreguemos que si un «acontecimiento» puede estar presente en varias tramas, también puede suceder, invirtiendo los términos, que un acontecimiento único esté integrado por datos pertenecientes a categorías heterogéneas (lo social, lo político, lo religioso...), lo que, por otra parte, sucede muy a menudo. La mayoría de los acontecimientos son, en el sentido de Marcel Mauss, «hechos sociales totales»; a decir verdad, la teoría del hecho social quiere decir sencillamente que nuestras categorías tradicionales mutilan la realidad.

Evidentemente, es imposible narrar la totalidad del devenir y hay que elegir; tampoco existe una categoría especial de acontecimientos (la historia política, por ejemplo) que constituya propiamente la Historia y que nos obligue a elegirla necesariamente. Es, pues, literalmente cierto que, como dice Marrou, toda historiografía es subjetiva: la elección del objeto es libre y, en principio, todos los temas sirven para el caso; no existe ni la Historia ni «el sentido de la historia»; la marcha de los acontecimientos (impulsados por una locomotora de la historia verdaderamente científica) no transcurre por un camino ya hecho. El historiador puede elegir libremente el itinerario que va a seguir para describir el campo de acontecimientos, y todos los itinerarios son igualmente legítimos (aunque no igualmente interesantes). Admitido esto, queda por decir que la configuración del campo de acontecimientos tiene existencia propia y que dos historiadores que hayan tomado el mismo camino verán ese

campo de igual manera o discutirán con objetividad acerca de sus discrepancias.

### *Estructura del campo de acontecimientos*

Los historiadores cuentan historias, que son como los itinerarios que han decidido seguir a través del campo objetivo de acontecimientos (campo que es divisible hasta el infinito y que no está compuesto de acontecimientos-átomos); ningún historiador describe la totalidad de este campo, pues al tener que escoger un itinerario no puede recorrerlo en toda su amplitud; ninguno de esos itinerarios es el verdadero, ninguno es la Historia. Por último, en el campo de acontecimientos no hay parajes especiales que se visiten y que se pueda denominar acontecimiento propiamente dicho: un acontecimiento no es un ser, sino una encrucijada de itinerarios posibles. Tomemos el acontecimiento llamado Guerra de 1914 o, por ser más precisos, las operaciones militares y la actividad diplomática; es un itinerario que vale tanto como cualquier otro. También podemos estudiarlo con más amplitud e invadir zonas limítrofes: las necesidades militares ocasionaron la intervención del Estado en la vida económica, suscitaron problemas políticos y constitucionales, modificaron las costumbres, multiplicaron el número de enfermeras y de obreras y transformaron por ende la situación de la mujer... Estamos, pues, en el camino del feminismo, por el que podemos avanzar hasta llegar a un punto más o menos lejano. Algunos itinerarios se agotan rápidamente (la guerra, por lo que sabemos, ha tenido poca influencia en la evolución de la pintura); el mismo «hecho», que es causa profunda en un itinerario determinado, será en otro un episodio accidental. Cuantas relaciones se dan en el campo de los acontecimientos son absolutamente objetivas. ¿Cuál será, pues, el acontecimiento llamado Guerra de 1914? Dependerá del alcance que libremente hayáis atribuido al concepto de guerra: las operaciones diplomáticas o militares, o bien un segmento mayor o menor de los itinerarios que se cruzan con aquél. Si el proyecto es suficientemente ambicioso, vuestra guerra podría ser incluso un «hecho social total».

Los acontecimientos no son cosas ni objetos consistentes ni sustancias, sino un fragmento libremente desgajado de la realidad, un conglomerado de procesos, en el cual cosas, hombres y sustancias en interacción se comportan como sujetos activos y pasivos. Los acontecimientos carecen de unidad natural; no podemos, como el cocinero de *Fedra*, cortarlos por unas articulaciones naturales que no tienen. Aunque esta verdad es muy simple, no se nos ha hecho fami-

liar hasta finales del siglo pasado y su descubrimiento ha producido una considerable conmoción. De ahí que se haya hablado de subjetivismo, de descomposición del objeto histórico. Todo esto explica que, hasta el siglo XIX, la historia, de una gran estrechez de miras, se limitara a los acontecimientos; había una Historia con mayúscula, sobre todo política, y existían unos acontecimientos «consagrados». La historia no acontecimental fue una especie de telescopio que, al descubrirnos en el cielo millones de estrellas distintas de las que conocían los astrónomos antiguos, nos haría comprender que la división del cielo en constelaciones era subjetiva.

Los acontecimientos no tienen la consistencia de una guitarra o de una sopera, y hay que añadir que, dígame lo que se diga, tampoco existen a la manera de un «geometral». Suele afirmarse que existen en sí como si se tratara de un cubo o de una pirámide; nunca vemos a la vez todas las caras de un cubo, y sólo podemos tener una visión parcial pero, en cambio, podemos multiplicar nuestros puntos de vista. Ocurriría lo mismo con los acontecimientos: su inaccesible verdad estaría formada por nuestros innumerables puntos de vista y, a su vez, cada perspectiva sería verdad en su parcialidad. Nada más lejos de la realidad; es engañoso equiparar un acontecimiento a un «geometral» y resulta más peligroso que útil.

Si así y todo se insiste en hablar de geometral, habrá que reservar la expresión para la percepción de un mismo acontecimiento por diferentes testigos, por distintos individuos de carne y hueso: la batalla de Waterloo vista por las mónadas Fabricio, mariscal Ney y una cantinera. El acontecimiento «batalla de Waterloo», tal como la escribirá un historiador, no es el geometral que forman estas visiones parciales, sino una elección de aquello que los testigos han visto, y una elección crítica. Pues, si el historiador, deslumbrado por la palabra geometral, se contentara con integrar los testimonios, nos encontraríamos en esta extraña batalla, y entre otras muchas cosas, con los arrebatos novelescos de un joven italiano y con la encantadora y juvenil silueta de una campesina que tendría el mismo origen. El historiador hace resaltar en los testimonios y documentos el acontecimiento tal como él ha elegido que sea; por esa razón, un acontecimiento nunca coincide con el *cogito* de sus protagonistas y testigos. Podríamos encontrar, en una batalla de Waterloo, hasta los reniegos y bostezos que provienen del *cogito* de un veterano; esto se deberá a que el historiador habrá decidido que «su» batalla de Waterloo no se limite a la estrategia y que incluya también la mentalidad de los combatientes.

En resumen, parece que en la historia no existe más que un auténtico geometral: la Historia, la historia total, la totalidad de cuan-

to ha sucedido. Pero no podemos alcanzar este geometral. Sólo Dios, si existiera, sería capaz de ver una pirámide desde todas las perspectivas a la vez y podría contemplar la historia «como una misma ciudad vista desde diferentes lados» (según dice la Monadología). Hay, en cambio, pequeños geometrales que el propio Dios no contempla, porque sólo existen como palabras: el *potlatch*, la Revolución Francesa, la Guerra de 1914. ¿No será, entonces, la Primera Guerra Mundial más que una palabra? Estudiamos «la guerra de 1914 y la evolución de las costumbres», «la guerra de 1914 y la economía dirigida». ¿No es acaso la guerra la integral de estas perspectivas parciales? Precisamente, es una suma, un batiburrillo, y eso no es un geometral: no puede pretenderse que la creciente importancia del feminismo de 1914 a 1918 sea lo mismo que la estrategia de los ataques frontales, sólo que visto por otro espectador. Hablar de geometral es adoptar un punto de vista parcial (todos lo son, por otra parte) en lugar de una perspectiva de la totalidad. Ahora bien, los «acontecimientos» no son totalidades, sino nudos de relaciones: las únicas totalidades son las palabras —«guerra» o «don»— a las que con entera libertad atribuimos mayor o menor alcance.

¿Merece la pena que gastemos la pólvora en salvos, es decir, que nos preocupemos por tan inofensiva forma de hablar? Evidentemente, pues es la causa de tres ilusiones: la de profundidad de la historia, la de historia general y la de renovación del objeto. La expresión «punto de vista» ha provocado la resonancia, como si se tratara de sonidos armónicos, de los términos «subjetividad» y «verdad inaccesible»: «todos los puntos de vista tienen el mismo valor y siempre se nos escapará la verdad, que es siempre más profunda». En realidad, el mundo sublunar no posee profundidad en parte alguna, simplemente es muy complejo; descubrimos numerosas verdades, pero son parciales (es ésta una de las diferencias que separa a la historia de la ciencia: ésta también descubre verdades pero, como más adelante veremos, son provisionales). Dado que ningún geometral les confiere unidad, es puramente convencional la distinción entre «historia de...» y la llamada historia general: si la entendemos como actividad que conduce a resultados específicos, la historia general no existe; se limita a reunir historias especiales bajo el mismo rótulo y a dosificar el número de páginas que, según sus teorías personales o los gustos del público, hay que dedicar a cada una, trabajo que, cuando se hace bien, es el de un enciclopedista. ¿Quién tiene la menor duda de que sea conveniente<sup>2</sup> la colaboración entre el «generalista» y el «especialista»? Mucho daño no puede hacer, siempre que no se trate de

<sup>2</sup> A. Toynbee en *L'Histoire et ses interprétations*, pág. 132.



la colaboración entre el paralítico y el ciego. El generalista, como todo el mundo, puede tener una visión penetrante, que ayude a esclarecer una «historia de...» especializada, pero lo que no puede hacer es elaborar una síntesis inconcebible.

La tercera ilusión, la renovación del objeto, es la paradoja de los orígenes, que tanta tinta ha hecho correr. «Los orígenes raramente son bellos», o más bien llamamos orígenes, por definición, a lo que es anecdótico: la muerte de Jesús, simple anécdota en el reinado de Tiberio, estaba llamada a convertirse rápidamente en gigantesco acontecimiento. Y quién sabe si en este mismo momento... sólo nos inquietará esta paradoja si imaginamos que existe una historia general y que un acontecimiento, en sí, es histórico o no lo es. No cabe duda de que un historiador que hubiera muerto a finales del reinado de Tiberio apenas habría hablado de la pasión de Cristo y sólo la habría podido incluir en la trama de la agitación política y religiosa del pueblo judío, trama en la que Cristo habría representado bajo su pluma, como para nosotros todavía lo representa, el papel de un simple figurante, pues es en la historia del cristianismo donde Cristo tiene el papel principal. El significado de su pasión no ha cambiado con el tiempo, somos nosotros quienes cambiamos la intriga al pasar de la historia judía a la del cristianismo. Todo es histórico, pero sólo hay historias parciales.

### *El nominalismo histórico*

En conclusión, podemos estar de acuerdo con el sentido de la afirmación de Marrou cuando escribe que la historia es subjetiva y considerarla un *Ktema es aei* de la epistemología histórica aunque, desde la perspectiva de la presente obra, la formularemos de manera distinta: puesto que todo es histórico, la historia será aquello que nosotros elijamos. Por último, como recuerda Marrou, subjetivo no quiere decir arbitrario. Supongamos que estamos contemplando desde nuestra ventana (el historiador, en cuanto tal, no es un hombre de acción) una muchedumbre que se manifiesta por los Champs Elysées o en la plaza de la République. *Primero*, veremos un espectáculo humano y no un comportamiento, divisible hasta el infinito, de piernas y brazos: la historia no es una disciplina cientificista, sino sublunar. *Segundo*, no habrá hechos elementales, porque cada hecho sólo tiene sentido imbricado en su trama y remite además a un número infinito de tramas: a una manifestación política, a determinada forma de andar, a un episodio de la vida personal de cada manifestante, etc. *Tercero*, no podemos decretar que la trama «manifesta-

ción política» sea la única digna de la historia. *Cuarto*, ningún geómetra integrará todas las tramas que puedan elegirse en este campo de acontecimientos. En todos estos aspectos la historia es subjetiva, pero resulta que todo lo que hacen las sustancias hombres en la calle, cualquiera que sea la forma de considerarlo, es perfectamente objetivo.

POR PURA CURIOSIDAD  
POR LO ESPECIFICO

Si por humanismo entendemos el hecho de interesarnos por la verdad de la historia en la medida en que ésta comprende obras bellas, y por éstas en la medida en que enseñan el bien, entonces podemos decir con entera certeza que la historia no es un humanismo, ya que no entremezcla conceptos trascendentales. Tampoco lo será si por humanismo entendemos la convicción de que por hablar de los hombres, es decir, de nosotros mismos, daríamos a la historia un valor especial. Con esto no pretendemos afirmar que la historia no deba ser un humanismo ni prohibir que cada cual disfrute con ella a su antojo (si bien, el gozo que puede proporcionar la historia es bastante limitado cuando la leemos buscando algo diferente de la propia historia); lo único que decimos es que, si nos atenemos a lo que hacen los historiadores, comprobaremos que la historia no es un humanismo en mayor medida que las ciencias o la metafísica. ¿Por qué interesarnos, entonces, por la historia, y por qué escribirla? O mejor dicho (ya que el interés que se pueda sentir es un asunto personal: inclinación por lo pintoresco, patriotismo...), ¿qué clase de interés trata de satisfacer por naturaleza el género histórico?

*Una expresión de historiador: «Es interesante»*

Un arqueólogo al que conozco, buen historiador y apasionado por su profesión, os mirará compasivamente si le felicitáis por haber

descubierto en una excavación una escultura *que no está mal*; se niega a explorar yacimientos arqueológicos famosos y afirma que habitualmente es más instructivo excavar un vertedero; no le gustaría descubrir una Venus de Milo, pues, claro, no enseñaría nada nuevo, y el arte es un placer «al margen del trabajo». Otros arqueólogos concilian profesión y estética, pero se trata más de la unión de dos coronas en una persona que de una unidad de esencia. El adjetivo que prefiere mi arqueólogo, enemigo de la belleza, es la expresión clave del género histórico: «es interesante». No se aplica este objetivo ni a un tesoro ni a las joyas de la Corona; sería estrafalario decirlo de la Acrópolis y estaría fuera de lugar referirlo a una batalla de las dos últimas guerras. La historia de cada nación es sagrada y no puede decirse «la historia de Francia es interesante» con el mismo tono con que elogiamos el atractivo de las antigüedades mayas o de la etnografía de los nuer, pero resulta que los mayas y los nuer tienen sus historiadores y sus etnógrafos. Existe una historia popular con un repertorio acuñado: grandes hombres, episodios célebres. Esta historia nos rodea por todas partes, en los nombres de las calles, en los pedestales de las estatuas, en los escaparates de las librerías, en la memoria colectiva y en los planes de estudio: es la dimensión «sociológica» del género histórico. Pero la historia de los historiadores y de sus lectores interpreta este repertorio en otro tono, y nada más ajeno a ella, por otra parte, que ceñirse a él. Hace mucho que se viene escribiendo una historia privilegiada: un poco de Grecia a través de Plutarco, sobre todo Roma (la República más que el Imperio y mucho más todavía que el Bajo Imperio), algunos episodios de la Edad Media, la Edad Moderna. Pero, a decir verdad, los eruditos se han venido interesando siempre por todo el pasado. Las civilizaciones antiguas y exóticas, así como la Edad Media, los sumerios, los chinos, los «primitivos», no han tardado en despertar nuestro interés, a medida que se han ido descubriendo, y si los romanos aburren un poco al público, es porque se les ha convertido en un pueblo-valor, en lugar de presentarlo como algo exótico. Dado que nuestro interés es universal, no podemos comprender ya que, hace apenas sesenta años, Max Weber explicara el interés que despierta la historia por la célebre «relación con los valores».

*Weber: La historia como relación con los valores*

Esta expresión, que se vuelve misteriosa a medida que nos alejamos de la época dorada del historicismo alemán, quiere decir simple-

mente que la diferencia entre cualquier acontecimiento y los que juzgamos dignos de la historia es el valor que atribuimos a éstos. Sostendremos, entonces, que una guerra entre europeos es parte de la historia, mientras que no lo es una escaramuza entre tribus cañes o entre pieles rojas<sup>1</sup>.

Al parecer, no nos interesamos tradicionalmente por todo cuanto ha sucedido, sino sólo por ciertos pueblos, determinadas categorías de acontecimientos o algunos problemas (con total independencia de los juicios de valor, favorables o desfavorables, que nos merezcan); nuestra elección determina las fronteras de la historia, elección que varía de un pueblo a otro y de siglo a siglo. Tomemos la historia de la música. «El problema central de esta disciplina, desde el punto de vista de la curiosidad del europeo moderno (¡ahí tenemos la relación con los valores!) estriba, sin duda alguna, en la cuestión siguiente: ¿por qué la música armónica, que surge en casi todas partes de la polifonía popular, se ha desarrollado únicamente en Europa?»; las cursivas, el paréntesis y los signos de exclamación son del propio Weber<sup>2</sup>.

Con esto prejuzga Weber la curiosidad de ese supuesto europeo y confunde la sociología de la historia con su finalidad. No parece verosímil que un especialista en historia griega de la Ecole de Hautes Etudes sostenga que su disciplina es de una esencia distinta a la de su colega que estudia a los pieles rojas; si mañana apareciera un libro titulado «Historia del Imperio Iroqués» (creo recordar que existió ese imperio), nadie podría negar que el libro existe, y que es historia. A la inversa, basta con abrir una historia de Grecia para que Atenas deje de ser ese «destacado lugar del pasado» que un instante antes nos imaginábamos y para que ya no haya diferencia entre la Liga iroquesa y la Liga ateniense, cuya historia no es ni más ni menos decepcionante que el resto de la historia universal. Si creemos que Weber ve las cosas de la misma manera, ¿cómo puede sostener entonces la distinción que hace entre la «razón de ser» y la «razón de conocer»? Según esa distinción, la historia de Atenas nos interesaría por sí misma, la de los iroqueses sólo sería material para llegar a conocer problemas que guardan relación con los valores, por ejemplo el problema del imperialismo o el del origen de la sociedad<sup>3</sup>. Es evidente el dogmatismo de esta afirmación. Si echamos una mirada a nuestro alrededor, comprobaremos que mientras algunos tratan a los iroqueses como material sociológico, otros tratan a los

<sup>1</sup> Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Plon, 1965, págs. 152-172, 244-289, 298-302, 448.

<sup>2</sup> *Essais*, pág. 448.

<sup>3</sup> *Essais*, págs. 244-259.

atenienses de igual manera (así lo hace Raymond Aron, basándose en Tucídides, en su estudio sobre la guerra eterna), y que incluso hay quienes estudian tanto a los iroqueses como a los atenienses por el interés mismo que despiertan ambos pueblos. Pero sospechamos que el pensamiento de Weber es más sutil que todas estas objeciones. Aproximadamente escribe lo siguiente: «El hecho de que Federico Guillermo IV haya renunciado a la corona imperial constituye un acontecimiento histórico, mientras que es indiferente saber qué sastres confeccionaron su uniforme. Se responderá que es indiferente para la historia política, pero no para la de la moda o para la de la profesión de sastre; ciertamente, pero, incluso desde esa perspectiva, los sastres no serán personalmente importantes a no ser que hayan modificado el curso de la moda o el de su profesión; en caso contrario, su biografía sólo será un medio para conocer la historia de ambas realidades. De igual manera puede suceder que un fragmento de vasija con inscripciones nos permita conocer un rey o un imperio, y no por eso se trata de un acontecimiento»<sup>4</sup>. La objeción es de peso y la respuesta que vamos a intentar dar será larga.

En primer lugar, la distinción entre hecho-valor y hecho-documento depende del punto de vista, de la trama elegida, y está lejos de determinar la elección de la trama ni la distinción entre lo que sería histórico y lo que no lo sería. Además, existe en todo esto una confusión entre la propia intriga y sus personajes y figurantes (por así decir, entre la historia y la biografía); también se confunde el acontecimiento con el documento. Ya se trate de restos de vasijas o de la biografía de un sastre, lo que llamamos fuente o documento es también y ante todo un acontecimiento, grande o pequeño. Podría definirse el documento como todo acontecimiento que haya dejado un vestigio<sup>5</sup>. La Biblia es, al mismo tiempo, un acontecimiento de la historia de Israel y su fuente, un documento de historia política y un acontecimiento de historia religiosa. Unos restos de vasijas con inscripciones, hallados en una antigua cantera del Sinaí, que revelan el nombre de un faraón, constituyen un documento válido para una historia de las dinastías egipcias y también uno de los numerosos y pequeños acontecimientos que forman la historia de la utilización ritual de la escritura, y de las costumbres de erigir para la posteridad monumentos epigráficos o de cualquier otro tipo. Pero, con esos restos de vasijas ocurre como con cualquier otro acontecimiento: puede desempeñar en la trama en la que figura como acontecimiento

<sup>4</sup> *Essais*, págs. 244, 247, 249.

<sup>5</sup> En el capítulo III vimos que todo «acontecimiento» es la encrucijada de un número inagotable de intrigas posibles. Por eso «los documentos son inagotables», como se repite con toda razón.

un papel importante o solamente secundario. Sólo que, a pesar de lo que dice Weber, no hay diferencia sustancial entre los papeles destacados y los de figurantes, los separan simples matices, se pasa insensiblemente de unos a otros y, al final, nos percatamos de que el propio Federico Guillermo IV no es en el fondo más que un comparsa. La historia del campesinado durante el reinado de Luis XIV es la de los campesinos, la vida de cada uno de ellos es la de un figurante y el documento propiamente dicho será, por ejemplo, la crónica de familia de ese campesino. Ahora bien, mientras que cuando se trata del campesinado cada individuo no es nada más que un elemento del conjunto, bastará con pasar a la historia de la gran burguesía para que el historiador designe por su nombre a las dinastías burguesas y para que abandone la estadística por la prosopografía, y cuando lleguemos a Luis XIV, estaremos ante el hombre-valor, ante el héroe de la trama política, ante la historia hecha hombre. Pues bien, no es eso. Luis XIV no es más que un figurante, aunque sea el único personaje en escena. El historiador habla de él como jefe de Estado y no como amante platónico de la Vallière o como paciente de Purgon; no es un hombre, sino un papel, el de monarca, que por definición no implica más que un solo personaje; en cambio, como paciente de Purgon es uno más en la historia de la medicina, y la «razón de conocer» es aquí el diario de Dangeau y los documentos referentes a la salud del rey. Si nuestra trama fuera la evolución de la moda, ésta se debería tanto a los sastres que la revolucionan como a los que la mantienen en sus cauces tradicionales; la importancia del acontecimiento en esa serie depende del número de páginas que el historiador le conceda, pero no de la elección de la serie. Luis XIV tiene el papel de protagonista porque hemos escogido la trama política, pero no hemos elegido necesariamente esa trama para agregar una biografía más a la hagiografía de Luis XIV.

Por último, para saber cuál es el objeto específico de la historia, podemos formular la siguiente pregunta: ¿por qué leemos ostensiblemente *Le Monde* y nos sentimos molestos cuando se nos descubre con *France-Dimanche* en la mano? ¿Por qué Brigitte Bardot y Soraya son más o menos dignas que Pompidou de que se las recuerde? Pompidou no tiene problema: desde que nació el género histórico los jefes de Estado están inscritos por derecho propio en los anales de la Historia. En cuanto a Brigitte Bardot, se convertirá en objeto digno de la Historia con mayúscula si deja de ser mujer-valor para transformarse en simple figurante en un guión de historia contemporánea sobre el *star system*, los *mass media* o esa religión moderna de la estrella que predicó entre nosotros Edgar

Morin; se convertirá entonces en sociología, como suele decirse, y es en ese sentido como habla *Le Monde* de Brigitte Bardot las raras veces que da en hacerlo.

### *La historia se ocupa de lo específico*

Se objetará, con alguna razón más aparente que real, que hay cierta diferencia entre el caso de Brigitte Bardot y el de Pompidou. Este es histórico por sí mismo y aquél sólo sirve para ilustrar el *star system*, del mismo modo que los sastres de Federico Guillermo servían para ilustrar la historia del vestido. Ahí está el *quid* de la cuestión que nos va a permitir descubrir la esencia del género histórico. La historia se interesa por acontecimientos individualizados que tienen carácter irrepetible, pero no es su individualidad lo que le interesa. Trata de comprenderlos, es decir, de hallar en ellos una especie de generalidad o, dicho con más precisión, de especificidad. Lo mismo ocurre con la historia natural; su curiosidad es inagotable y se ocupa de todas las especies sin despreciar ninguna, pero su propósito no consiste en que gocemos de su singularidad a la manera de los bestiarios medievales en los que encontramos la descripción de animales nobles, bellos, raros o crueles. Acabamos de ver que, lejos de depender de los valores, la historia comienza por una desvalorización general. Ni Brigitte Bardot ni Pompidou son individualidades destacadas, admiradas o deseadas por sí mismas, sino representantes de sus categorías respectivas: la primera es una estrella, el segundo participa de la especie de los profesores que se dedican a la política y de la de los jefes de Estado. Hemos pasado de la singularidad individual a la especificidad, esto es, al individuo en calidad de inteligible (ahí estriba la razón por la que «específico» quiere decir a la vez «general» y «particular»). La seriedad de la historia radica en que se propone relatar las civilizaciones pasadas y no salvar la memoria de los individuos; no es una inmensa recopilación de biografías. Las vidas de todos los sastres durante el reinado de Federico Guillermo se parecen mucho, la historia las relatará en conjunto porque no tiene razón alguna para apasionarse por una en particular. Se ocupa de los individuos, pero solamente de aquellos que le brindan la oportunidad de captar lo específico, por la poderosa razón de que, como veremos, nada hay que decir de la singularidad individual, que únicamente puede servir de soporte inefable en el que se encarnan los valores («porque era él, porque era yo»). El individuo sólo cuenta históricamente por su especificidad, ya tenga el papel principal o el de un figurante entre millones.



El argumento de Weber acerca de los sastres del rey y de la relación con los valores nos ocultaba el verdadero planteamiento del problema, que consiste en establecer la distinción entre lo singular y lo específico, distinción innata que hacemos continuamente en la vida cotidiana (lo indiferenciado sólo existe como representante de su especie respectiva). Esa es la razón por la que nuestro arqueólogo purista no quería descubrir una Venus de Milo; no le reprochaba su belleza, sino que hiciera hablar de ella demasiado sin enseñarnos nada; que tuviera valor, pero no interés. Le hubiera otorgado su aprecio a partir del momento en que, tras la singularidad de la obra maestra, se pudiera percibir su aportación a la historia de la escultura helenística, por su estilo, su trabajo y su belleza misma. Es histórico todo lo que es específico. En efecto, todo es inteligible, salvo la singularidad que exige que Dupont no sea Durand y que los individuos existan de uno en uno: es un hecho insoslayable, pero, una vez que se ha enunciado, no se puede añadir nada más. En cambio, una vez establecida la existencia singular, todo lo que puede enunciarse de un individuo posee una especie de generalidad.

Sólo el hecho de que Durand y Dupont sean dos impide reducir la realidad al discurso inteligible sobre ella; todo lo demás es específico y, por ende, todo es histórico, como tuvimos ocasión de comprobar en el segundo capítulo. Veamos a nuestro arqueólogo en su trabajo de campo; excava una vulgar casa romana, un habitáculo normal y corriente, y se pregunta qué hay en esos restos de muro que merezca figurar en la historia. Lo que por lo tanto es, o bien acontecimientos en el sentido vulgar de la palabra —aunque la construcción de esa casa no fuera seguramente una noticia importante en su época—, o bien usos, costumbres, lo «colectivo», en una palabra, lo «social». Esa casa de seis habitaciones es igual que miles de casas. ¿Podemos decir que es histórica? La fachada no está completamente trazada a cordel, es un poco sinuosa, tiene sus buenos cinco centímetros de pando, singularidades éstas debidas al azar y sin interés histórico. Pero tal interés existe y esa falta de cuidado en la construcción revela una característica específica de la técnica de entonces en las construcciones normales; entre nosotros los productos hechos en serie destacan más bien por su monotonía y por su implacable regularidad. Los cinco centímetros de pando son específicos, poseen un sentido «colectivo» y merecen que los tengamos en cuenta; todo es histórico, excepto aquello cuyas causas no hemos llegado a comprender. Al acabar la excavación, no habrá quizá ninguna particularidad de la casa que no hayamos relacionado con su especie; el único hecho irreductible será que la casa en cuestión es esa casa

y no la de al lado, singularidad que, para la historia, carece de importancia<sup>6</sup>.

### *Historia del hombre e historia de la naturaleza*

Si la historia puede ser definida como el conocimiento de lo específico, resultará fácil comparar esta historia —me refiero a la historia de los hechos humanos— con la de los hechos físicos. Nada humano es ajeno al historiador, sin duda, pero tampoco es ajeno el biólogo a nada del reino animal. Buffon pensaba que la mosca no debía ocupar en las preocupaciones del naturalista más espacio que el que ocupa en la naturaleza; en cambio, creía que en el caso del caballo y del cisne entraban en juego nuestros valores; a su manera, era un weberiano. Pero la zoología ha cambiado mucho desde entonces y, después de que Lamarck defendiera la causa de los ani-

<sup>6</sup> La singularidad (la individuación gracias al espacio, al tiempo y a la separación de las conciencias), a pesar de no tener cabida en la historia que escribe el historiador, es el origen de toda la poesía que encierra este oficio. El gran público, al que le gusta la arqueología, no se engaña en esto. Esa singularidad es también lo que casi siempre impulsa al historiador a elegir su oficio. Sabemos la emoción que provoca un texto o un objeto antiguos, no porque sean bellos, sino porque proceden de un tiempo ya ido y porque su presencia es tan extraordinaria como la de un aerolito (salvo que los objetos procedentes del pasado vienen de un «abismo» que está aún más «vedado a nuestras sondas» que la esfera de las estrellas fijas). Nos es también conocida la emoción que provocan los estudios de geografía histórica, donde la poesía del tiempo se superpone a la del espacio. Al asombro que produce la existencia del lugar (un lugar no tiene razón alguna para estar ahí en vez de estar en cualquier otra parte), se añade el asombro por el topónimo (donde advertimos que el carácter arbitrario del signo lingüístico es de segundo grado), lo que hace que pocas lecturas sean más poéticas que la de un mapa. A esto, se une la idea de que este mismo lugar que está aquí fue antaño otra cosa, siendo en aquel momento el mismo lugar que ahora vemos aquí: murallas de Marsella asediadas por César; antigua carretera «por donde pasaron los muertos», que seguía el mismo trazado que la que hoy tenemos bajo nuestros pies; hábitat moderno que ocupa el emplazamiento y mantiene el mismo nombre de un hábitat antiguo. El patriotismo visceral de muchos arqueólogos (como el de Camille Jullian) tenía seguramente este origen. La historia ocupa, pues, una posición gnoseológica intermedia entre la universalidad científica y la singularidad inefable; el historiador estudia el pasado por amor a esa singularidad que se le escapa por el hecho mismo de estudiarla, y porque sólo puede ser motivo de sueños «al margen del trabajo». No por eso resulta menos sorprendente que nos hayamos preguntado qué necesidad existencial podía explicar el interés que atribuimos a la historia y que no se haya pensado que la respuesta más simple era que la historia estudia el pasado, ese abismo vedado a nuestras sondas.

males inferiores, todos los organismos tienen el mismo valor para ella. Desde luego, lo que la zoología no hace hoy es conceder importancia especial a los primates para ir disminuyendo ligeramente su atención cuando aparecen los tásidos, y hacerla desaparecer casi por completo en las inmediateces de los insectos. Weber se indignaba al pensar que pudiéramos ocuparnos de la historia de los cafres en la misma medida que de la historia de los griegos. No vamos a replicarle que los tiempos han cambiado, que el Tercer Mundo y su patriotismo naciente..., que el despertar de los pueblos africanos que se interesan por su pasado... Estaría bueno que consideraciones de orden patriótico fueran a prevalecer sobre el interés intelectual y que los africanos tengan más razones para despreciar la antigüedad griega que las que tenían los europeos para despreciar la antigüedad cafre; por lo demás, hoy contamos con muchos más africanistas de los que había en tiempos de Weber y de Frobenio. Y ¿quién se atrevería a sostener hoy que el estudio de los nuer o de los trobriandeses no es tan instructivo como el de los atenienses o el de los tebanos? Y lo es, siempre que contemos con la misma documentación, ya que actúan iguales mecanismos. Agreguemos que, si el *homo historicus* cafre resultara ser un organismo más elemental que el ateniense, el interés que nos despertaría sería aún mayor, por revelar un aspecto menos conocido del plan de la naturaleza. El conocimiento es un fin en sí mismo y no depende de los valores. Prueba de ello es la forma en que está escrita la historia de Grecia. Si fuera una ingenuidad poner las escaramuzas de los cafres en el mismo plano que las guerras de los atenienses, ¿qué razón podríamos aducir para explicar nuestro interés por la Guerra del Peloponeso, a no ser que Tucídides estuviera allí para provocarlo? La influencia de esta guerra en el destino del mundo ha sido prácticamente nula, mientras que las guerras entre los estados helenísticos, que sólo son conocidas en Francia por cinco o seis especialistas, han desempeñado un papel decisivo en el destino de la civilización helenística frente a Asia y, por ende, en el destino de la civilización occidental y mundial. El interés de la Guerra del Peloponeso es semejante al que tendría una guerra entre cafres si hubiera habido un Tucídides africano para contarla. De la misma manera, los naturalistas sienten particular interés por un insecto determinado si ya hay escrita sobre él una monografía de gran calidad. Si llamamos a esto relación con los valores, habrá que convenir que los valores en cuestión son exclusivamente bibliográficos.

Vemos, pues, en qué consiste la imparcialidad del historiador: trasciende la buena fe —que puede ser partidista y que se encuentra tan extendida— y estriba menos en el firme propósito de decir la

verdad que en conseguir su objetivo, que consiste en no proponerse ningún fin salvo el de saber por saber. La imparcialidad se confunde con la simple curiosidad, curiosidad que provoca en Tucídides el conocido desdoblamiento entre el patriota y el teórico<sup>7</sup>, de donde proviene la impresión de superioridad intelectual que produce su libro. El virus del saber por el saber llega incluso a proporcionar a sus portadores una especie de goce al ver desmentidas algunas de sus más íntimas convicciones. Tiene, pues, algo de inhumano. Al igual que la caridad, se desarrolla por sí mismo, potenciando la voluntad de vivir biológica, que prolonga en los valores<sup>8</sup>. De ahí que normalmente provoque horror, y bástenos recordar el revuelo de escritos que se produjo en defensa del Capitolio de los valores, que J. Monod pareció atacar cuando recordó la vieja verdad de que, como dice Santo Tomás, el conocimiento es la única actividad que tiene sus fines en sí misma<sup>9</sup>. Pero ¿en qué se convierte el hom-

<sup>7</sup> Esta es la ocasión de rendir homenaje a Annie Kriegel, *Les Communistes français*, Seuil, 1968.

<sup>8</sup> Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, libro 3, supl., cap. 30: «El conocimiento, aunque surge de la voluntad, está corrompido por esta misma Voluntad, lo mismo que la llama está oscurecida por la materia en combustión y por el humo que desprende de ella. Por eso, no podemos concebir la esencia puramente objetiva de las cosas y las ideas presentes en ellas, a menos que nos desinteremos por las cosas mismas, porque es entonces cuando no tienen ninguna relación con nuestra Voluntad. Para captar la idea en medio de la realidad es preciso elevarse de alguna manera por encima de su interés, hacer abstracción de su voluntad propia, lo cual exige una energía particular de la inteligencia...».

<sup>9</sup> «Lección inaugural», *Collège de France*, cátedra de biología molecular, 1967: Actualmente hay una tendencia generalizada a defender la investigación pura, liberada de toda contingencia inmediata, y eso justamente en nombre de la praxis, en nombre de potencias aún desconocidas que sólo la investigación puede revelar y dominar. Acuso a los hombres de ciencia de haber alimentado a menudo, demasiado a menudo, esa confusión; de haber mentido acerca de su verdadero propósito, invocando la potencia para, en realidad, alimentar el conocimiento que es lo único que les importa. La ética del conocimiento es radicalmente distinta de los sistemas religiosos o pragmáticos que ven en el conocimiento no un fin en sí mismo, sino un medio de alcanzarlo. La única meta, el valor supremo, el bien soberano en la ética del conocimiento no es, confesémoslo, la felicidad de la humanidad, aún menos su poder temporal o su bienestar, ni incluso el *gnōthi seauton* socrático, es el conocimiento objetivo mismo». Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, 3, 25, 2.063 (ed. Pera, vol. 3, pág. 33, cf. 3, 2, 1869 y 1876), opone el conocimiento al juego, que no es un fin en sí. Que el conocimiento sea un fin en sí no quiere decir que no pueda utilizarse con ocasión de otros fines, útiles o deleitables, sino que, en todo caso, el fin que es en cuanto tal está siempre presente y es siempre suficiente, y también que el conocimiento se constituye en función de ese único fin, es decir, únicamente en función de la verdad. Para Tucídides la historia, que revela verdades que serán siempre ciertas, es un logro definitivo en el orden del conocimiento, pero no en el de la acción, donde se trata de juzgar una



bre con todo esto? Podemos estar tranquilos: el hombre no deja de serlo por entregarse a la contemplación, sigue comiendo, votando y profesando sanas doctrinas. No hay peligro de que el vicio, no siempre impune, de la pura curiosidad llegue a ser tan contagioso como el celo por mantener valores tan indispensables.

### *Los dos principios de la historiografía*

Si esto es así, la evolución milenaria del conocimiento histórico parece acompasarse a la aparición de dos principios, cada uno de los cuales ha supuesto un giro decisivo. El primero, que data de los griegos, consiste en pensar que la historia es conocimiento desinteresado, y no colecciones de recuerdos nacionales o dinásticos; el segundo, que ha terminado por aceptarse en nuestros días, es que todo acontecimiento es digno de la historia. Ambos principios se derivan el uno del otro; si estudiamos el pasado por simple curiosidad, el conocimiento se centrará en lo específico, ya que no tiene ninguna razón para preferir una individualidad a otra. Desde ese momento y tan pronto como el historiador disponga de los conceptos y las categorías necesarios para pensarlo, todo orden de hecho se convierte en su presa: habrá una historia económica o religiosa desde el punto y hora en que se tengan los medios para concebir los hechos económicos y religiosos.

Por otra parte, es probable que la aparición de la historia total no haya producido todavía todos sus efectos; está llamada, sin duda, a transformar la estructuración actual de las ciencias humanas y a provocar, en particular, la crisis de la sociología, como hemos de ver al final de este libro, cuestión que, por lo menos, podemos plantear inmediatamente. Dado que todo hecho es histórico, podemos acotar el campo de los acontecimientos con entera libertad. ¿Por qué entonces se le sigue acotando con tanta frecuencia de acuerdo con las coordenadas tradicionales de espacio y tiempo —«historia de Francia» o «el siglo XVII»—, atendiendo a las singularidades más que a las especificidades? ¿Por qué son todavía tan raros libros titulados «El mesianismo revolucionario a tra-

situación singular, lo cual hace inútiles las verdades demasiado generales del *ktema es aei*. J. de Romilly ha resaltado con especial intensidad este punto capital (particularmente olvidado por Jaeger), oponiendo la historia de Tucídides a la que pretende servir de guía a los hombres de acción (Polibio, Maquiavelo). Del mismo modo, según una célebre frase, Platón escribió la *República* para hacer mejores a las ciudades y Aristóteles, en cambio, escribió la *Política* para hacer una teoría mejor.

vés de la historia», «Las jerarquías sociales desde 1450 hasta nuestros días en Francia, China, el Tíbet y la URSS» o «Guerra y paz entre las naciones», por parafrasear los títulos de tres libros recientes? ¿No se tratará de una supervivencia del apego original a la singularidad de los acontecimientos y al pasado nacional? ¿Por qué sigue predominando esta forma cronológica de acotar, que parece como si continuara la tradición de las crónicas reales y de los anales nacionales? Pero la historia no es esa especie de biografía dinástica o nacional. Podemos ir más lejos: el tiempo no es esencial en la historia, como tampoco lo es esa individualidad de los acontecimientos que sufre muy a su pesar. Cualquiera «a quien de verdad le guste conocer» y quiera comprender la especificidad de los derechos no tiene especial interés en contemplar cómo se extiende detrás de él, sin interrupción, el majestuoso tapiz que le une a sus antepasados los galos; sólo necesita un breve lapso de tiempo para contemplar cómo se desarrolla una trama cualquiera. Si, por el contrario, siguiendo a Péguy, mantenemos que la historiografía es «memoria» y no «inscripción», y que el historiador, de la misma raza carnal, espiritual, temporal y eterna que sus antepasados, debe limitarse simplemente a evocarlos y a invocarlos, en ese caso no sólo condenaremos a Langlois y a Seignobos, sino a toda la historiografía seria desde Tucídides. Es deplorable que, desde Péguy a *Sein un Zeit* y a Sartre, la fundada crítica del cientifismo en historia haya servido de trampolín a todos los anti-intelectualismos. A decir verdad, no vemos cómo la exigencia de Péguy podría traducirse en actos, ni cuál sería su resultado en historiografía. La historia no es el pasado de la «raza». Como tan profundamente señala Croce<sup>10</sup>, puede parecer paradójico negar el tiempo en historia, pero no es menos cierto que el concepto de tiempo no le es indispensable al historiador, que sólo necesita el de proceso inteligible (nosotros diríamos el de trama). Ahora bien, el número de estos procesos es indefinido, pues es el pensamiento quien los fija, lo cual está en contradicción con la sucesión cronológica que discurre por un único camino. No es sobre el tiempo, del pitecántropo hasta nuestros días, sobre lo que versa la historia; el tiempo histórico es únicamente el medio en el que se desenvuelven con entera libertad las tramas. ¿En qué se con-

<sup>10</sup> B. Croce, *Théorie et Histoire de l'historiographie*, trad. Dufour, Droz, 1968, pág. 206. Del mismo modo, escribe justamente J. Bobek, la geografía, dígame lo que se diga, no es la ciencia del espacio, es la ciencia de las regiones (que para el geógrafo son lo que las tramas para el historiador). El carácter espacial de la región es evidente, pero no esencial: saber que tal ciudad está al norte de tal otra no es geografía, como tampoco es historia saber que Luis XIII va antes que Luis XIV.

vertiría una historiografía que lograra liberarse de los últimos restos de la singularidad, que son las unidades de espacio y de tiempo, para entregarse por entero y exclusivamente a la unidad que constituye la trama? De esto precisamente vamos a tratar a lo largo de este libro.

## Capítulo 5

### UNA ACTIVIDAD INTELECTUAL

Escribir historia es una actividad intelectual. Hay que reconocer, sin embargo, que esta afirmación no es hoy universalmente compartida, y está más generalizada la idea de que la historiografía, por su fundamento o por sus fines, no es un conocimiento como los demás. El hombre, por estar inmerso en la historicidad, parece tener por la historia un interés especial y su relación con el conocimiento histórico es más estrecha que con cualquier otro saber; el objeto y el sujeto del conocimiento son en este caso difícilmente separables. Nuestra visión del pasado expresará nuestra situación actual y, al describir nuestra historia, cuya posibilidad depende de la temporalidad del *Dasein*, hunde sus raíces en la esencia más profunda del hombre. También se afirma que la idea de hombre ha sufrido en nuestra época una mutación radical: la idea de un hombre eterno ha sido sustituida por la de un ser puramente histórico. En pocas palabras, ocurre como si, en la frase «la historia es conocida por un ser que, a su vez, se encuentra en la historia», se produjera un cortocircuito entre la primera y la segunda proposición, por incluir ambas la palabra *historia*. El conocimiento histórico sería intelectual sólo a medias; tendría algo radicalmente subjetivo, dependiente, en parte, de la conciencia o de la existencia. Por extendidas que estén, todas estas ideas nos parecen falsas o, mejor dicho, una exageración de algunas verdades bastante menos espectaculares. No hay «conciencia histórica» ni «de la historia» y bastará suprimir la palabra

conciencia, referida al conocimiento histórico, para que se disipe tanta confusión.

### *La conciencia no se ocupa de la historia*

La conciencia espontánea no recoge la idea de historia, que exige una elaboración intelectual. El conocimiento del pasado no es un dato inmediato, la historia constituye un ámbito en el que no puede haber intuición, sino únicamente reconstrucción, y en el que la certidumbre racional es sustituida por un saber fáctico cuyo origen es ajeno a la conciencia. Todo lo que esta última sabe es que el tiempo pasa; si un *Dasein* contempla un aparador antiguo, podrá decir que es un mueble usado, que es viejo, más viejo que él mismo; pero, al revés de lo que pretende Heidegger, no podrá decir que el mueble es «histórico». La historia es una idea erudita y no un dato existencial, es la organización inteligente de los datos relacionados con una temporalidad que no es la del *Dasein*. Aunque el concepto de «histórico» presuponga «viejo», no por eso deja de separarlos el abismo del intelecto; identificar estos dos adjetivos, equiparar el tiempo del yo y el de la historia es confundir la condición de posibilidades de la historia con su esencia, eludir lo esencial, escribir historias edificantes<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Las extensas páginas que Heidegger consagra a la historia al final de *Sein und Zeit* tienen el mérito de expresar una concepción muy generalizada hoy: el conocimiento histórico (*Historia*) hunde sus raíces en la historicidad del *Dasein* «de una forma particular y privilegiada» (pág. 392); «la selección de lo que ha de convertirse en objeto posible de la Historia ya está presente en la elección de la facticidad existencial del *Dasein*, donde la historia encuentra su origen primero y donde sólo la historia puede existir». Reconocemos el problema central del historicismo (y en cierto sentido hasta el de Hegel en las *Lecciones*): como no todo puede ser objeto de la historia, ¿qué acontecimientos merecen ser elegidos? La concepción heideggeriana de la historia da cuenta del hecho de que existe el tiempo; también da cuenta de las vivencias (el hombre es *Cura* —*Sorge*—, tiene semejantes e incluso un *Volk*), pero sólo en parte (el hombre heideggeriano, a diferencia del de Santo Tomás, se siente mortal; en cambio, no come ni se reproduce ni trabaja); en fin, esta concepción nos hace comprender que la historia puede convertirse en mito colectivo. Pero si la temporalidad del *Dasein* y del *Mitsein* bastara para fundar la historia, en tal caso la percepción del espacio como «lado de Guermantes» y «lado de Méséglise» sería el fundamento de cualquier monografía geográfica sobre el cantón de Combray. Semejante escamoteo de la esencia en provecho de los fundamentos conduciría a una concepción de la historia que, aunque no sea falsa, carece de todo interés. Justificaría, por ejemplo, cualquier estupidez colectiva. Apuntemos un detalle para nuestra investigación: en el caso de que la raíz de la historia fuera el futuro del *Dasein*, ¿podríamos escribir la historia contemporánea? ¿Dónde hallaríamos una racionalidad capaz de organizar la historiografía del presente? Si mi país no ha to-

Todo lo que la conciencia conoce de la historia se limita a una estrecha franja del pasado, cuyo recuerdo está todavía vivo en la memoria colectiva de la generación actual<sup>2</sup>; también sabe —Heidegger parece valorarlo mucho— que su existencia es existencia con el otro, destino colectivo, *Mitgeschehen* («con esta palabra designamos la comunidad, el *Volk*»), lo que no basta para conocer la historia y organizar su trama. La conciencia, más allá de la franja que cubre la memoria colectiva, se contenta con suponer que la duración presente puede prolongarse por recurrencia: mi abuelo debió tener, a su vez, otro abuelo, e idéntico razonamiento puede aplicarse al futuro; por lo demás, no se piensa en esto muy a menudo<sup>3</sup>. También tenemos conciencia —al menos, en principio— de que vivimos en medio de cosas con historia que significaron otras tantas conquistas. Un hombre que viva en la ciudad puede imaginarse que un paisaje agrario, cuya creación ha exigido el trabajo de diez generaciones, es un trozo de naturaleza; quien no sea geógrafo ignorará que el monte bajo o el desierto tienen su origen en la actividad destructiva del hombre. Por el contrario, todo el mundo sabe que una ciudad, una herramienta o una fórmula técnica tienen un pasado humano; sabemos, decía Husserl, con un saber *a priori*, que las obras culturales son creaciones del hombre. En consecuencia, cuando la conciencia espontánea da en pensar el pasado, lo considera como la historia de la construcción del mundo humano actual, al que tiene por acabado, por terminado, igual que una casa ya edificada o un hombre hecho y derecho al que sólo le aguarda la vejez<sup>4</sup>; y ésta es

mado todavía la decisión de anexionarse una provincia determinada, ¿cómo escribir la historia de esa provincia referida a un futuro que aún no se ha decidido? Además, Heidegger comienza «descartando la cuestión de la posibilidad de una historia del presente, para atribuir a la historiografía la tarea de desvelar el pasado». La idea de que hay una diferencia esencial entre la historia del pasado y la del presente, ha sido fuente de confusiones sin fin en la metodología de la historia; al final de este libro veremos que tal idea es capital para una crítica de la sociología.

<sup>2</sup> Sobre las enormes variaciones de esta franja, véase M. Nilson, *Opuscula Selecta*, vol. 2, pág. 816: hacia 1900, los campesinos de una aldea danesa conservaban el recuerdo exacto de un episodio de la Guerra de los Treinta Años referente a su aldea, aunque habían olvidado las circunstancias generales del episodio, así como la fecha.

<sup>3</sup> El filósofo, por el contrario, sí piensa en ello: «Por todas partes se han creado y destruido estados, ha habido todo tipo de costumbres, unas de acuerdo con el buen orden y otras opuestas a él, hábitos culinarios diferentes, cambios en la alimentación y en la bebida; se han producido modificaciones climáticas que han transformado de mil maneras la naturaleza original de los seres vivos». Platón, *Leyes*, 782a.

<sup>4</sup> El mundo está acabado; vayamos más allá: todos podemos comprobar que cualquier tiempo pasado fue mejor (el suelo se agota, el ser humano se envi-

la concepción espontánea de la historia, que tan mal se conoce por lo general.

### *Los fines del conocimiento histórico*

La historia no afecta al ser íntimo del hombre y no cambia profundamente el sentimiento que éste tiene de sí mismo. ¿Por qué se

lece, ya no hay estaciones, el nivel de los exámenes no deja de descender, la piedad, el respeto y la moralidad se pierden, los obreros de hoy ya no son aquellos que antaño torneaban con tanto amor los barrotes de una silla —comparar esta página de Péguy con Shakespeare, *As you like it*, 2, 3, 57—; hay que concluir que el mundo no sólo está entrado en años, sino que se encuentra próximo a su vejez y a su fin. Los textos sobre el agotamiento del mundo son innumerables y con frecuencia mal comprendidos. Cuando el emperador Alejandro Severo habla en un papiro de la decadencia del Imperio durante su propio reinado, no estamos ante una confesión de valor o torpeza admirables en boca de un jefe de Estado: se trata de un lugar común, tan normal en su tiempo como hoy resulta para un jefe de Estado hablar del peligro que la bomba atómica hace correr a la humanidad. Cuando en el siglo V los últimos paganos describen Roma como una vieja de rostro arrugado, *vioto vultu*, y dicen que el Imperio está en ruinas y próximo a su fin, no se trata de la confesión espontánea de una clase social condenada por la Historia y atormentada por el sentimiento de su propia desaparición, sino de un tema trasnochado; además, si Roma es una vieja, es una vieja dama venerable que merece el respeto de sus hijos. Aubigné, que no era un escéptico decadente, al hablar en *Les Tragiques* de los mártires de su partido, escribe: «La rosa de otoño es la más delicada de todas, vosotros habéis gozado del otoño de la Iglesia». Es conocida la idea agustiniana de que la humanidad se asemeja a un hombre que, de siete edades que tiene, estuviera viviendo la sexta. (Ver, por ejemplo, M. D. Chenu, *La Teología en el siglo XII*, Vrin, 1957, pág. 75; Dante, *Convivio*, 2, 14, 13). La crónica de Otón de Freising tiene el siguiente *leit-motiv*: «Nosotros que hemos nacido al final de los tiempos»; no saquemos por ello la conclusión de que el siglo XII conociera la angustia. Este sentimiento durará hasta el siglo XIX, cuando la idea de progreso provocó en la conciencia colectiva una de las transformaciones más impresionantes de la historia de las ideas: el siglo XVIII consideraba aún que el mundo estaba a punto de agotarse demográficamente y económicamente (pese a las protestas de los fisiócratas, que oponían Columela a Lucrecio). El texto más sorprendente es de Hume, *Ensayo sobre los milagros*; el filósofo inglés trata de oponer los hechos increíbles a las cosas extrañas, pero creíbles: Suponed que todos los autores de todas las épocas estuvieran de acuerdo en decir que el 1 de enero de 1600 toda la tierra quedó sumergida en una oscuridad total durante ocho días: es evidente que nosotros, filósofos de hoy, en lugar de poner en duda ese hecho, deberíamos considerarlo cierto y buscar las causas a las que se debe; la decadencia, la corrupción y la disolución de la naturaleza constituyen un acontecimiento que se ha hecho probable en virtud de tantas analogías, que cualquier fenómeno que parezca tender a esa catástrofe se inscribe en los límites del testimonio humano». Esta idea de envejecimiento no es más que una variante de la idea fundamental de que el mundo está maduro. Nosotros mismos contamos la historia de la especie humana, como el paso del mono al hombre: el mono se ha

interesa entonces por su pasado? La razón no es que él también sea histórico, ya que no se ocupa menos de la naturaleza; su interés tiene dos causas. En primer lugar, nuestra pertenencia a un grupo nacional, social, familiar... puede hacer que el pasado de este grupo nos atraiga especialmente; la segunda razón es la curiosidad, ya sea anecdótica o vaya unida a una exigencia de inteligibilidad. Generalmente, se invoca sobre todo la primera razón: el sentimiento nacional, la tradición. La historia sería la conciencia que los pueblos tienen de sí mismos. ¡Cuánta seriedad! Cuando un francés abre un libro de un historiador griego o chino, cuando compramos una revista de historia de gran tirada, nuestro único fin es distraernos y saber. Los griegos del siglo V ya eran como nosotros; ¡qué digo los griegos!, hasta los propios espartanos, a los que suponemos más nacionalistas. Cuando el sofista Hippias les iba a dar conferencias, les gustaba escuchar «genealogías heroicas o humanas, el origen de los distintos pueblos, la fundación de las ciudades en épocas primitivas y, en general, cuanto se refiriera a la antigüedad. Esto es lo que más les gustaba oír contar», «en suma, le responde Sócrates, tu manera de complacer a los espartanos consiste en hacer que tu vasta erudición te permita desempeñar el mismo papel que las viejas con los críos: contarles historias que les diviertan»<sup>5</sup>.

Para explicarlo bastaría con afirmar que la historia es una actividad cultural y la cultura como actividad gratuita es una dimensión antropológica. Si no fuera así, no comprenderíamos por qué déspotas ilustrados han protegido las artes y las letras, ni por qué tantísimos turistas van a aburrirse al Louvre. La valoración nacionalista del pasado no es un hecho universal; existen otras drogas:

convertido en el hombre actual, ya está, el cuento se ha acabado; hemos explicado la génesis del animal humano. Ahora bien, exactamente así es como Lucrecio enfoca la historia de la civilización al final del libro V de *De natura rerum*. Se ha discutido mucho acerca de si en esos célebres versos que describen el desarrollo político y tecnológico de la humanidad, Lucrecio «creía en el progreso», y también si aceptaba el progreso material o lo consideraba inútil. En primer lugar, hay que ver con claridad cuál es el propósito de ese quinto libro. Lucrecio aspira a plasmar una experiencia del pensamiento: probar que las teorías de Epicuro bastan para dar cuenta íntegramente de la construcción del mundo y de la civilización. Porque el mundo está construido y terminado, porque las técnicas que puedan inventarse ya han sido inventadas y porque la marcha futura de la historia no lograría plantear problemas filosóficos nuevos. Esta idea de conclusión del mundo, que ya no puede más que envejecer, es la que se encuentra más extendida entre los filósofos de la historia, y parece más natural; en comparación, las concepciones estudiadas por K. Löwith (tiempos cíclicos y marcha en línea recta hacia una escatología) son más intelectuales, menos naturales y generalizadas.

<sup>5</sup> Platón, *Hippias mayor*, 285 e.



«Nuestro pueblo va al encuentro de un porvenir luminoso», «somos los nuevos bárbaros sin pasado que resucitarán la juventud del mundo». Tales borracheras colectivas tienen algo de deliberado; hay que situarlas, pues no forman parte de manera natural de la esencia de la historia. Proceden, además, de la lógica invertida de las ideologías; es el sentimiento nacional quien les da su justificación histórica, y no a la inversa; ese sentimiento es el hecho capital, y la invocación a la tierra y a los muertos no pasa de ser su orquestación. Así, pues, la historiografía más patrioterica puede aparentar objetividad sin demasiado esfuerzo, dado que para constituirse el patriotismo no tiene necesidad de falsear la verdad; únicamente se interesa por aquello que lo justifica, y prescinde de todo lo demás. El conocimiento no resulta afectado por los fines, prácticos o desinteresados, que cada uno le asigne, y que se añaden a él sin llegar a constituirlo.

### *Un falso problema: la génesis de la historia*

Esta es la razón por la que los orígenes del género histórico plantean un problema puramente filológico y no competen a la filosofía de la historia. Como siempre ocurre en la historia, el nacimiento de la historiografía es un accidente contingente; no se deriva esencialmente de la conciencia que tienen de sí los grupos humanos, ni va unida como una sombra a la aparición del Estado o de la conciencia política. ¿Comenzaron los griegos a escribir la historia cuando se constituyeron en nacionalidad<sup>6</sup>, o bien cuando la democracia hizo de ellos ciudadanos activos? Ni lo sé, ni hace mucho al caso, pues se trata solamente de un tema de historia literaria. Puede ocurrir que, en cualquier otro lugar, el esplendor de la corte durante un reinado memorable sea lo que impulse a un poeta a perpetuar su recuerdo en una crónica<sup>7</sup>. No hagamos de la historia de las ideas o de los

<sup>6</sup> Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. Gibelin, Vrin, 1946, pág. 63.

<sup>7</sup> ¿Únicamente los ciudadanos podrán escribir historia? Lo dudo. ¿Dónde comienza el ciudadano, el hombre políticamente activo? Los súbditos de las monarquías absolutas hacen la crónica de las glorias de sus reyes o de los asuntos de otros príncipes extranjeros, y se interesan por las genealogías; la política ha sido siempre el espectáculo predilecto de mucha gente (ya lo dijo La Bruyère cuando hablaba de «autores de novelitas», antes que David Riesman atribuyera idénticos gustos a los *inside-dopesters* de las democracias evolucionadas: sociólogos, ésas son vuestras hazañas). Una tribu de primitivos emprende una guerra o bien mantiene negociaciones, ¿no son acaso políticamente activos? Un siervo sumido en la pasividad apolítica no escribirá historia, pero ¿no será porque también está sumido en la pasividad intelectual? Un contemporáneo de ese siervo, tan pasivo

géneros literarios una fenomenología del espíritu, no convirtamos algunos resultados accidentales en el despliegue de una esencia. En todas las épocas el conocimiento del pasado ha sustentado tanto la curiosidad como los sofismas ideológicos, en todas las épocas los hombres han sabido que la humanidad estaba en constante devenir y que sus actos y pasiones forjaban su vida colectiva. La única novedad ha sido la utilización, primero oral y luego escrita, de estos datos omnipresentes, con lo que se produjo el nacimiento del género histórico, pero no el de una conciencia de la historia.

La historiografía es un acontecimiento estrictamente cultural que no implica una nueva actitud ante la historicidad, ante la acción. Para acabar de convencernos abramos un paréntesis para examinar un mito etnográfico bastante generalizado. Se dice que los primitivos no tenían la idea de devenir y que, para ellos, el tiempo es repetición cíclica; su existencia, según los que esto afirman, no hace más que repetir a lo largo de los años un arquetipo inmutable, una norma mítica o ancestral. Aparentemos creer por un momento en este grandilocuente melodrama —uno de tantos en la historia de las religiones— y preguntémonos solamente cómo una idea, la de arquetipo, puede impedir que se forme otra. ¿Acaso las ideas no se sustituyen unas a otras? Pero ahí está precisamente el *quid*; como se trata de primitivos, no puede admitirse que el arquetipo sea una idea, una teoría, una producción cultural semejante a nuestras propias teorías; ha de ser más visceral, ha de formar parte de la mentalidad, de la conciencia, de las vivencias. Los primitivos se encuentran demasiado próximos a la autenticidad originaria como para tener, en su visión del mundo, la sutil distancia y la pequeña dosis de mala fe que poseemos nosotros respecto a las teorías mejor demostradas. Y además, por supuesto, son incapaces de teorizar. Todas sus producciones culturales y filosóficas se rebajan, pues, al nivel de la conciencia, lo que acaba confiriendo a esta conciencia la consistencia opaca de una piedra<sup>8</sup>. Aun cuando no podemos dudar de que el

como él en política, un cortesano por ejemplo, escribirá, sin embargo, la historia del déspota o la de su corte.

<sup>8</sup> Trasponer en términos de conciencia las actividades culturales de los primitivos ha hecho estragos y quedará como un estilo característico de la etnología y la historia de las religiones de la primera mitad de nuestro siglo; olvidando que el pensamiento está dividido en géneros (un cuento no es un teologema, un teologema no es la fe del carbonero, una hipótesis devota no es una creencia, etc.), se ha reducido todo pensamiento a una cosa mental de irrespirable densidad. Así ha nacido el mito de la mentalidad primitiva o el de una *Weltanschauung* sumeria que parece el pensamiento de una termita en su termitero, o el mito del pensamiento mítico: cosmogonías sacerdotales aptas para aquellos profesionales de lo sagrado que creen en ello en la misma medida y manera que un filósofo idealista

primitivo ve con sus propios ojos que un año no se parece al anterior, habrá que suponer que, pese a todo, sigue viendo todas las cosas a través de los arquetipos y que no se limita solamente a creer en ellos. De hecho, un primitivo ve la realidad exactamente como nosotros: cuando siembra, se pregunta cómo será la cosecha; elabora además, al igual que nosotros, filosofías mediante las cuales intenta describir o justificar la realidad, y el arquetipo es una de ellas. Si existiera verdaderamente un pensamiento basado en arquetipos, tardaría mucho tiempo en surgir un pensamiento histórico; cuando se tiene el cerebro constituido de cierta manera, no es fácil cambiarlo. Es, por el contrario, sencillo cambiar de idea, o mejor, es inútil, pues las ideas más contradictorias pueden coexistir de la forma más pacífica. En efecto, casi nunca se nos ocurre extender una teoría más allá del ámbito para el que ha sido específicamente elaborada. Erase una vez un biólogo que consideraba que los cuchillos estaban «hechos para cortar», que negaba la finalidad en el campo de la filosofía biológica, que creía en el sentido de la historia mientras que se trataba de teoría política y que se convertía en militante nada más pasar a

cree, en su vida cotidiana, que el mundo exterior no existe, elucubraciones individuales como el célebre *Dieu d'eau de Griaule*, relatos piadosos, cuentos para ser oídos por las noches junto al fuego, cuentos en los que no se cree, como los griegos no creían en su propia mitología; se reúne todo esto sin orden ni concierto, y se le da el nombre de mito (podemos encontrar un antídoto en Malinowski, *Trois essais sur la vie sociale des Primitifs*, Payot, 1968, págs. 95 y sig.). Tras tanta hipérbole se introduce, en nombre del sentido religioso, toda la carga de la fe del carbonero; imaginemos un estudio sobre Luis XIV que trataba el tema del Rey-Sol con tanta seriedad como se trata el de la naturaleza solar del emperador romano o el de la divinidad del faraón (podemos dar con el contraveneno en G. Posener, «De la divinité du pharaon», en *Cahiers de la société asiatique*, XV, 1960). ¿Dónde habré visto o soñado la historia de ese joven etnógrafo, el Fabricio del Dongo de la etnografía, que, cogido casi de sorpresa, tuvo motivos para preguntarse si había «asistido de verdad» a una escena de la vida de los primitivos. Había ido a estudiar una tribu que, según se le había explicado, «cree» que, si sus sacerdotes dejan de tocar un solo instante un instrumento musical, el cosmos caería al punto en un estado de letargo mortal (esa música era uno de los ritos de los que la historia de las religiones afirma que mantienen el ser del cosmos, propician la prosperidad colectiva, etc.). Nuestro etnógrafo esperaba, pues, encontrar a unos sacerdotes-músicos con el aspecto de personas que detentan el poder de un detonador de bomba atómica... y se encontró con unos eclesiásticos que llevaban a cabo una tarea sagrada y trivial con la aburrida conciencia profesional característica de unos trabajadores eficientes. Asimismo, en los *Upanishads* leemos que, si no se ofreciera el sacrificio matinal, el sol no tendría fuerzas para salir; esta hipérbole santurrona es a la fe del carbonero lo que Déroulède es al patriotismo, y solamente un ingenuo que tome todo al pie de la letra verá en ella la expresión de la visión del mundo india y un documento auténtico sobre la mentalidad arcaica.

la política aplicada. De igual manera, un primitivo verá que el mañana no se parece al día de hoy y todavía menos a la víspera, creará que el maíz ha de plantarse de una forma determinada porque en el origen de los tiempos un dios lo plantó así, maldecirá a los jóvenes que pretendan plantarlo de otra manera y, por último, relatará a estos mismos jóvenes, que le escucharán apasionadamente, cómo, en tiempos de su abuelo, su tribu acabó con un pueblo vecino gracias a una estratagema de alta política. Ninguna de estas ideas supone un obstáculo para las demás y no vemos por qué este primitivo no podría compilar la historia de las luchas de su tribu. Si no lo hace, tal vez es simplemente porque todavía no ha oído que hay un género histórico. Como sólo existe lo determinado, el problema de la aparición de la historiografía no se distingue del de saber por qué ha nacido bajo una forma u otra. Nada prueba que la manera de escribir la historia en Occidente —como relato ininterrumpido de acuerdo con una sucesión temporal— sea la única imaginable, ni siquiera la mejor. Esta concepción de la historia está tan arraigada que olvidamos que hubo una época en que no era evidente que fuera a imponerse. En sus comienzos, en Jonia, lo que un día habría de ser el género histórico vaciló entre la historia y la geografía. Con ocasión de las conquistas persas, Herodoto relata los orígenes de las guerras médicas como si estuviera realizando observaciones de carácter geográfico de los pueblos conquistados, evocando su pasado y su etnografía actual. Fue Tucídides quien, dando un giro que le aproximó al criterio de los físicos, consideró la trama de una guerra como una muestra que nos permitiría estudiar los mecanismos de la política, dando involuntariamente la impresión de que la historia era el relato de los acontecimientos acaecidos en una nación. Al final de este libro veremos los motivos que le llevaron a presentar los resultados de su investigación como relato en lugar de hacerlo como sociología, o como una «*techné*» de la política. Finalmente, Jenofonte, continuando de forma mecánica el relato de Tucídides, consolidó la tradición de la historia occidental, surgida de un equívoco cometido por un continuador mediocre. Pero las cosas podrían haber acabado de manera distinta y, en lugar de las historias nacionales, Herodoto habría podido crear una historia semejante a la de los geógrafos árabes, o al estilo de los *Prolegómenos* de Ibn Jaldún, consistentes en observaciones de carácter geográfico-sociológico. Una vez que la historia se transforma en historia de un pueblo, se queda en eso, de suerte que, si algún día un historiador inicia otra vía y escribe, como Weber, la historia de un ítem, el de la Ciudad a lo largo de los tiempos, se considera sociología o historia comparada.

*No existe relación entre el sabio y el político*

La historia es uno de los productos más inofensivos que haya elaborado nunca la química mental; desapasiona y hace perder valor a los objetos, no por restablecer la verdad frente a errores partidistas, sino porque su verdad es siempre decepcionante y porque en seguida descubrimos que la historia de nuestra patria es tan fastidiosa como la de las demás naciones. Recordemos la impresión que experimentó Péguy al oír cómo, en boca de un joven, unos sucesos dramáticos recientes se convertían en «historia»; la misma catarsis puede conseguirse gracias a la actualidad más candente, y supongo que en ese placer agrídulce estriba uno de los alicientes de la historia contemporánea. No se trata en absoluto de que en su época las pasiones fueran falsas o de que el paso del tiempo haga estéril nuestra añoranza y nos llegue la hora de perdonar: a menos que se trate de indiferencia, tales sentimientos, más que sentidos, suelen ser simulados. Sencillamente, la actitud contemplativa no se confunde con la actitud práctica; podemos contar la Guerra del Peloponeso con perfecta objetividad («los atenienses hicieron esto y la Liga del Peloponeso hizo aquello») siendo ardientes patriotas, pero no la relataremos como patriotas, por la poderosa razón de que un patriota no puede sacar partido alguno de este relato. Por el contrario, las tragedias más espantosas de la historia contemporánea, aquellas que siguen obsesionándonos, no provocan en nosotros el reflejo natural de apartar la mirada, de borrar su recuerdo. Nos parecen «interesantes», por chocante que parezca la palabra y, de hecho, leemos y escribimos su historia. La impresión que sufrió Péguy sería la misma que la que sintiera Edipo al asistir a una representación de su propia tragedia.

El teatro de la historia obliga a que el espectador experimente pasiones que, por el hecho de ser vividas intelectualmente, sufren una especie de purificación; su carácter gratuito hace vano todo sentimiento político. No es evidentemente una lección de «prudencia», puesto que escribir historia constituye una actividad intelectual y no un arte de vivir; se trata de una curiosa particularidad del oficio de historiador, eso es todo.

Parte II  
LA COMPRENSION

## Capítulo 6

### COMPRENDER LA TRAMA

Se afirma a menudo que la historia no se limita a ser un relato; también explica o, mejor dicho, debe explicar. Esto es reconocer que, de hecho, no siempre explica y que puede permitirse no hacerlo sin dejar de ser historia como, por ejemplo, cuando se limita a dar a conocer la existencia en el tercer milenio de algún imperio oriental del que apenas conocemos el nombre. A esto se puede replicar que lo difícil para la historia es más bien no explicar, porque el menor hecho histórico tiene un sentido, ya se trate de un rey, un imperio o una guerra. Si mañana emprendiéramos una excavación en la capital de Mitanni y lográramos descifrar los archivos reales, nos bastaría recorrerlos para que fueran ordenándose en nuestra mente algunos acontecimientos que nos son familiares: el rey hizo la guerra y fue vencido. En efecto, son cosas que pasan. Profundicemos en la explicación: el rey emprendió la guerra por deseo de gloria, que es algo muy natural, y fue vencido a causa de su inferioridad numérica, pues, salvo excepciones, es normal que un ejército pequeño retroceda ante uno mayor. La historia no supera nunca este nivel de explicación elemental; sigue siendo fundamentalmente un relato y lo que denominamos explicación no es más que la forma en que se organiza el relato en una trama comprensible. Y, sin embargo, a primera vista, la explicación parece algo muy distinto, pues ¿cómo conciliar esta facilidad de la síntesis con la dificultad, tan real, que tenemos para realizarla, dificultad que no sólo estriba en la crítica y en la ordenación de los documentos? ¿Cómo conciliarla con la existencia de los



grandes problemas, como la hipótesis «Mahoma y Carlomagno», o con la interpretación de la Revolución Francesa como toma del poder por la burguesía? Hablar de explicación es decir demasiado o demasiado poco.

### *«Explicar» tiene dos sentidos*

En otros términos, la palabra explicación es tomada, ora en un sentido estricto según el cual explicar equivale a «asignar un hecho a su principio o una teoría a otra más general», tal y como hacen las ciencias o la filosofía; ora en un sentido amplio y peculiar, como cuando decimos «dejadme que os explique lo que ha sucedido y lo comprenderéis». De acuerdo con el primer sentido de la palabra, la explicación histórica constituiría una ardua conquista científica, que hasta hoy sólo se ha logrado en algunos aspectos del campo de los acontecimientos: por ejemplo, la explicación de la Revolución Francesa como toma del poder por la burguesía. Si aceptamos el segundo sentido de la palabra, habrá que preguntarse qué página de la historia puede no ser explicativa, a partir del momento en que no se reduce a puro galimatías o a una lista cronológica y tiene algún sentido para el lector.

Más adelante demostraremos que, a pesar de ciertas apariencias y de ciertas esperanzas, no existe explicación histórica en el sentido científico de la palabra, que estas explicaciones lo son sólo en el segundo sentido de la misma; la explicación «familiar» es la verdadera, más bien la única forma de explicación histórica, y vamos a estudiarla ahora. Todo el mundo sabe que basta abrir un libro de historia para comprenderlo, como se comprende una novela o lo que hacen los vecinos. Dicho de otra manera, explicar, para un historiador, quiere decir «mostrar el desarrollo de la trama, hacer que se comprenda». En esto consiste la explicación histórica: completamente sublunar y nada científica. Nosotros vamos a denominarla comprensión.

El historiador hace que se comprendan las tramas. Dado que se trata de tramas humanas y no, por ejemplo, de dramas geológicos, su motor será humano: Grouchy llegó demasiado tarde; la producción de rubia disminuyó como consecuencia de la falta de mercados; se dio la señal de alarma en el Quai d'Orsay, donde se seguía con inquietud la política egoísta, pero hábil, de la monarquía bicéfala. Hasta una historia económica como la del Frente Popular de Sauvy, sigue siendo una trama que escenifica teoremas acerca de la productividad, así como las intenciones de los protagonistas, sus ilusiones,

sin que falte el inapreciable azar que cambia el curso de las cosas (Blum ignoraba la recuperación económica de 1937, porque en las estadísticas aparecía como una depresión coyuntural).

Resulta difícil imaginar que pueda existir un libro titulado «Manual de síntesis histórica» o «Metodología de la historia» (no decimos de «la crítica»). En caso de existir, se trataría de un compendio de demografía, de ciencia política, o de sociología, no de otra cosa. Porque, primero, ¿a qué capítulo de ese manual correspondería el dato siguiente: «Grouchy llegó demasiado tarde»? Y, en segundo lugar, ¿a qué otro pertenecería éste: «Juan Huss murió en la hoguera»? ¿A un tratado de fisiología humana sobre los efectos de la cremación? Es cierto que la explicación histórica utiliza los conocimientos profesionales del diplomático, del militar, del elector; mejor dicho, el historiador repite el aprendizaje del diplomático o del militar de antaño. También hace uso, cuando analiza los vestigios, de algunas verdades científicas, principalmente en materia económica y demográfica. Pero, sobre todo, utiliza verdades tan integradas en nuestro saber cotidiano, que no hay ninguna necesidad de mencionárselas o señalarlas: el fuego quema, el agua corre. En cuanto a «Grouchy llegó demasiado tarde», estas palabras nos recuerdan que, además de causas, la historia incluye también «reflexiones», y que hay que tener en cuenta las intenciones de los protagonistas. En el mundo, tal como se presenta ante nuestros ojos, el futuro es contingente y, por consiguiente, tiene su razón de ser la acción meditada, o «reflexión». Grouchy puede, si así lo desea, llegar «demasiado tarde». Así es el mundo sublunar de la historia en el que reinan juntos libertad, azar, causas y fines, en oposición al mundo de la ciencia, que sólo conoce leyes.

### *Comprender y explicar*

Puesto que ésta es la quintaesencia de la explicación histórica, habrá que convenir en que no merece tantos elogios y en que apenas se diferencia del tipo de explicación usual en la vida cotidiana o en cualquier novela que relate esta vida. La explicación histórica no es más que la claridad que emana de un relato suficientemente documentado. Surge espontáneamente a lo largo de la narración y no es una operación distinta de ésta, como tampoco lo es para un novelista. Todo lo que se relata es comprensible, ya que se puede contar. No hay problema en limitar al mundo de las vivencias, de las causas y de los fines la palabra comprensión, tan del gusto de Dilthey. Esta comprensión es como la prosa de M. Jourdain, la tenemos desde

el momento en que abrimos los ojos y miramos al mundo y a nosotros semejantes. Para llevarla a la práctica y ser un verdadero historiador, o algo aproximado, basta con ser hombre, es decir, con comportarse de forma espontánea. Diltthey habría deseado que las ciencias humanas recurrieran también a la comprensión, pero, con buen sentido, las ciencias humanas (o, al menos, aquellas que, como la teoría económica pura, no se constituye sólo mediante palabras) se negaron a ello, al ser ciencias, es decir, sistemas hipotético-deductivos, pretendían explicar de la misma manera que las ciencias físicas.

La historia no explica, en el sentido de que no puede deducir ni prever (esto sólo puede hacerlo un sistema hipotético-deductivo); sus explicaciones no remiten a un principio que haría al acontecimiento inteligible, sino que son el sentido que el historiador da al relato. A veces parece que la explicación proviniera del cielo de las abstracciones: se explica la Revolución Francesa por el ascenso de una burguesía capitalista (no entraremos en si esta burguesía no era más bien un grupo de tenderos y de golillas); lo que simplemente significa que la revolución es el ascenso de una burguesía, que la narración de la revolución muestra cómo esta clase o sus representantes se apoderaron de los centros de poder del Estado: la explicación de la Revolución es su *resumen* y nada más.

Cuando buscamos una interpretación de la Revolución Francesa, no pedimos una teoría de la revolución en general, de la que se deduciría la de 1789, ni una explicación del concepto de revolución, sino un análisis de los acontecimientos que provocaron este estallido revolucionario. La explicación sólo consiste en el relato de esos antecedentes, que muestra a continuación de qué acontecimientos se produjo el de 1789. Al hablar de causas nos referimos a esos mismos acontecimientos: las causas son los distintos episodios de la trama. Si en la vida cotidiana se me pregunta que «por qué me he puesto hecho una furia», no enumeraré los motivos, sino que haré un breve relato entrelazado de intenciones y de elementos fortuitos. Nos asombra, pues, que haya libros que se dediquen a estudiar la causalidad en la historia. ¿Por qué en la historia especialmente? ¿No sería más fácil centrar el estudio en la vida cotidiana, cuando explicamos por qué se ha divorciado Dupont y por qué Durand ha ido a la playa en lugar de ir a la montaña? Todavía sería más sencillo estudiar la causalidad en *La Educación Sentimental*: tendría el mismo interés epistemológico que la causalidad en Pirenne o en Michelet. Es un prejuicio creer que la historia es algo distinto y que el historiador se entrega a misteriosas operaciones que conducen a la explicación histórica. El problema de la causalidad en historia es una supervivencia de la era paleoepistemológica; se sigue suponiendo que el

historiador expone las causas de la guerra entre Antonio y Octavio de la misma manera que el físico expone las de la caída de los cuerpos. La causa de la caída es la gravedad, que también explica los movimientos de los planetas, y el físico va del fenómeno a su principio; de una teoría más general deduce el comportamiento de un sistema más limitado; el proceso explicativo va de arriba abajo. El historiador, en cambio, se limita al plano horizontal: «las causas» de la guerra entre Octavio y Antonio son los acontecimientos que la han precedido, exactamente como las causas de lo que ocurre en el acto IV de *Antonio y Cleopatra* son lo que ha ocurrido durante los tres primeros actos. Por otra parte, se emplea mucho más la palabra causa en los libros sobre historia que en los libros de historia, en los que podemos leer quinientas páginas sin encontrarla una sola vez.

El enigma consiste en lo siguiente: ¿por qué la historia, sin perder su carácter de tal, puede igualmente averiguar las causas o poner poco celo en su busca; relatar las que son superficiales o descubrir las profundas y, para un mismo acontecimiento, entrelazar a su antojo varias tramas, de explicación paralela y contenido distinto: historia diplomática, económica, psicológica o prosopográfica de los orígenes de la Guerra de 1914?

La solución del enigma es muy simple. En el mundo, tal como nosotros lo conocemos, los hombres son libres y reina el azar. El historiador puede en cada instante basar su explicación en una libertad o un azar determinados, considerándolos como otros tantos centros de decisión. ¡Qué cosa más natural que Napoleón perdiera la batalla! Estas son desgracias que ocurren y no nos preguntamos nada más, sin que por ello exista ninguna laguna en el relato. Napoleón era demasiado ambicioso; cada uno es muy libre de serlo, en efecto, y con esto queda explicado el Imperio. Pero, ¿no habrá sido la burguesía quien lo elevó al trono? En ese caso, es ella la auténtica responsable del Imperio; era libre, puesto que responsable. Entonces, el historiador que no se limita a hacer historia de acontecimientos se indigna. Sabe que la historia se compone de *endechomena allos echein*, de «cosas que podrían haber sido de otra manera», y quiere que se analicen las razones de la libre decisión de la burguesía, que se ponga de manifiesto lo que en otro tiempo se habría denominado sus principios de alta política, y así hasta el infinito. Es decir, que en historia explicar es hacer explícito. Cuando el historiador se niega a decidirse por la primera libertad o en el primer azar que se encuentra, no los sustituye por una explicación determinista, sino que los hace explícitos al descubrir en ellos otras libertades y otros azares. Tal vez se recuerde la polémica entre Kruschew y Togliatti a propósito de Stalin tras la publicación del Informe

Kruschev. Al hombre de Estado soviético le hubiera gustado dar una explicación de los crímenes de Stalin basándolos en la primera libertad que se le presentase —la del propio secretario general— y en el primer azar —el que le convirtió en secretario general. Pero Togliatti, como buen historiador que no se limita a los acontecimientos, argüía que, para que esta libertad y este azar hubieran llegado a ser y a causar tales estragos, era preciso también que la sociedad soviética estuviese de tal manera constituida que pudiera engendrar y tolerar ese tipo de hombre y de azar.

### *Azar, «materia» y libertad*

Resumiendo: la explicación histórica puede profundizar más o menos en la explicación de los factores. Por otra parte, en este mundo sublunar tales factores son de tres clases. Uno es el azar, también llamado causas superficiales, incidente, genio u ocasión. A otro se le denomina causas, condiciones o datos objetivos; nosotros lo llamaremos causas materiales. El último es la libertad, la reflexión, que denominaremos causas finales. El menor «hecho» histórico, siempre que sea humano, implica esos tres elementos. Cada hombre al nacer se encuentra con datos objetivos —el mundo tal y como existe— que hacen de él un proletario o un capitalista. Este hombre se sirve para sus fines de esos datos como si fueran causas materiales, se síndica o rompe una huelga, invierte su capital o lo dilapida, lo mismo que el escultor utiliza un bloque de mármol para hacer un dios, una mesa o una piletta. Por último, tenemos el azar, la nariz de Cleopatra o el gran hombre. Si se hace hincapié en el azar, tendremos la concepción clásica de la historia como teatro en el que la Fortuna se divierte trastocando nuestros planes. Resaltar la causa final nos conducirá a la llamada concepción idealista de la historia: Droysen, por ejemplo, sostiene la idea, formulada en términos pseudohegelianos de que, en última instancia, el pasado se explica «por las fuerzas o ideas morales»<sup>1</sup>.

Puede optarse por poner el acento en la causa material, ¿acaso no emplea nuestra libertad los datos que le proporciona el medio? Esta es la concepción marxista. No merece la pena perpetuar el conflicto entre estas concepciones; este problema se zanjó hace dos mil años; por muy ingenioso o revolucionario que sea un historiador, siempre encontrará las mismas causas materiales y finales. Para optar por las causas materiales o por las finales no es en absoluto necesario

<sup>1</sup> J. G. Droysen, *Historik*, 1857; edición Hübner, 1937 (reeditado en 1967, Múnich Oldenburg), pág. 180.

afanarse entre libros de historia; para elegir bastan los ejemplos cotidianos. El historiador más penetrante no encontrará nada distinto al acabar su trabajo de lo que ya tenía al principio: «materia» y libertad. Si solamente hallara una de estas dos causas, se debería a que subrepticamente había alcanzado un más allá patafísico. Es inútil esperar que profundizando en el problema de Max Weber (¿es el protestantismo la causa del capitalismo?) por fin logremos, documentos en mano, establecer científicamente que, en última instancia, la materia determina todo o que, por el contrario, es el espíritu lo determinante. Por mucho que profundice la explicación histórica no llegará nunca hasta el límite. No terminaría hallando misteriosas fuerzas de producción, sino únicamente hombres como ustedes y como yo, hombres que producen y que, precisamente por eso, ponen las causas materiales al servicio de las causas finales, siempre que el azar no intervenga. La historia no es una construcción estratificada sobre cuyos cimientos materiales y económicos se elevaría una primera plataforma, coronada por superestructuras de índole cultural (estudio de pintor, sala de juegos, gabinete de historiador). La historia es un monolito en el que la distinción entre azar, causas y fines constituye una abstracción.

Mientras haya hombres, no habrá fines sin medios materiales, los medios sólo serán medios en relación con los fines, y el azar no existirá más que para la actividad humana. De ahí se sigue que deberemos considerar incompleta la explicación que se centre exclusivamente en los fines, en la materia o en el azar. Ciertamente, en tanto que haya historiadores, todas sus explicaciones serán incompletas, pues éstas nunca podrían retrotraerse hasta el infinito. En consecuencia, los historiadores se referirán siempre a causas superficiales, condiciones objetivas o mentalidades, o a otras expresiones similares, según la moda reinante, ya que, allí donde den por concluida la explicación de las causas, o cuando decidan no seguir penetrando en el ámbito de los no-acontecimientos, su decisión necesariamente recaerá en uno de esos tres aspectos que conforman toda acción humana. En cada época predomina una heurística que hace que los historiadores destaquen un aspecto u otro. Hoy parece que se tiende sobre todo al estudio de las mentalidades, sin haber desaparecido por ello el prejuicio del hombre eterno y habiendosenos hecho familiares las explicaciones materialistas. Lo importante, más allá del plano heurístico, es no caer en el espejismo de que los tres aspectos de la acción humana son estratos o esencias separadas. Como «disciplina de la razón histórica» vamos a estudiar el origen de tres concepciones de la historia que se corresponden con estos tres aspectos: la teoría materialista de la historia, la historia de las mentalidades, y



la distinción entre causas profundas y superficiales. No pretendemos en absoluto refutarlas, sino mostrar su carácter relativo con respecto a la acción humana, que constituye una totalidad, y su carácter provisional respecto a la explicación histórica, que consiste en remitirse hasta el infinito.

### *Causas materiales: el marxismo*

Cuando se basa la explicación histórica en causas materiales y se supone que éstas son suficientes, nos encontramos en el terreno del «materialismo» marxista: los hombres son los que de ellos hacen las condiciones objetivas. El marxismo tiene su origen en la fuerte impresión causada por la resistencia que lo real opone a nuestra voluntad, en la lentitud de la historia, que trata de explicar con la palabra «materia». Es bien conocida la aporía a que conduce este determinismo: por una parte, es cierto que la realidad social es de un peso aplastante y que los hombres por lo general conforman su mentalidad de acuerdo con su condición, porque nadie se exilia voluntariamente en la utopía, en la rebelión o en la soledad; la infraestructura, se dice, determina la superestructura. Pero, por otra parte, la propia infraestructura es humana: las fuerzas de producción en estado puro no existen, lo que existen son hombres que producen. ¿Puede decirse acaso que el arado da lugar a la esclavitud y que el molino de viento determina la servidumbre? Ahora bien, los productores eran libres de adoptar el molino de viento para aumentar la productividad, o de rechazarlo por rutina; ¿sería, en consecuencia, su tipo de mentalidad, emprendedora o rutinaria, la que determinara las fuerzas productivas? A partir de este momento, el falso problema empieza a dar vueltas en nuestras cabezas, en torno a un eje marxista (la infraestructura determina la superestructura que, a su vez, determina a aquélla) o a un eje weberiano o pseudoweberiano (¿es el capitalismo la causa del espíritu del protestantismo, o viceversa?). Podemos explayarnos en declaraciones de principio (el pensamiento refleja la realidad, o a la inversa) y dar alguna pincelada para salvar la explicación (la realidad es un desafío al que el hombre responde). De hecho, no hay círculo vicioso, sino regresión al infinito. ¿Han rechazado los productores el molino de viento por rutina? Más adelante veremos que esta rutina no es una *ultima ratio*, sino que, a su vez, tiene explicación, que a su manera es una conducta racional... La resistencia de lo real y la lentitud de la historia para cada individuo no depende de la infraestructura, sino de los demás hombres. El marxismo intenta explicar mediante una metafísica perio-

dística un hecho muy sencillo que entra en el ámbito de la comprensión más cotidiana. Consideremos el drama que actualmente viven los países subdesarrollados que no logran «despegar»: la imposibilidad de invertir rentablemente en industrias modernas perpetúa una mentalidad que se desentiende de la inversión y esa mentalidad, a su vez, perpetúa aquella imposibilidad. En efecto, en ese país un capitalista tiene poco interés en invertir, puesto que la especulación del suelo y el préstamo usurario le producen beneficios igualmente elevados, más seguros y con menos esfuerzo. Nadie tiene interés en romper ese círculo. Pero supongamos que lo rompe un traidor que trastoca las reglas del juego, empieza a invertir y modifica las condiciones de la vida económica: todos los demás habrán de hacerle frente o dimitir. Esto quiere decir que todos los hombres, llegado el momento, consideran que los demás son un obstáculo insalvable y actúan en consecuencia, si bien esta acción sólo será eficaz si los demás se ciñen a ella. La totalidad está constituida por un conjunto de actuaciones prudentes en el que todos son prisioneros de todos y que engendra una ley de bronce tan inflexible como todos los materialismos históricos.

### *Azar y causas profundas*

La distinción que establecemos entre causas superficiales y causas profundas puede tomarse, cuando menos, en tres sentidos. Una causa puede considerarse profunda si resulta más difícil de descubrir, si sólo aparece después de un esfuerzo explicativo. En este caso la profundidad radica en el orden del conocimiento: diremos que la causa profunda del evergetismo es el alma ateniense o el alma griega y, al decir esto, tendremos la impresión de alcanzar las profundidades de una civilización. En un segundo sentido, la profundidad puede estar realmente en el ser: se llamará profunda a la causa que resuma en una palabra toda una trama. La Revolución Francesa se explica, en el fondo, por el ascenso de la burguesía. Si se estudian los orígenes de la Guerra de 1914, podremos, una vez perfilada la trama, echarle un vistazo y concluir que, en el fondo, esa guerra se explica por causas puramente diplomáticas y por la política de las potencias, o por razones de psicología colectiva, pero no por las causas económicas en las que piensan los marxistas. La profundidad está en la totalidad.

Por último, la idea de causa profunda posee un tercer sentido. Se denominan superficiales a las causas más eficaces, a aquellas en las que es mayor la desproporción entre su efecto y su coste. Estamos



ante una idea muy rica, que implica todo un análisis de una estructura de acción dada dotada de una significación estratégica: hay que conocer y valorar desde el punto de vista del estratega una situación determinada para llegar a decir «bastó este incidente para que estallara el conflicto», «fue suficiente este azar para bloquear todo» o «una sencilla medida policiaca resultó muy eficaz y puso fin al desorden». Es, pues, una ficción pretender, como Seignobos, que todas las causas tienen el mismo valor, ya que la ausencia de una sola de ellas privaría de eficacia a las restantes. Todas tendrían la misma importancia en un proceso objetivo y abstracto, y podríamos además darnos por satisfechos con enumerarlas exhaustivamente; pero en tal caso, ya no se trataría de causas, sino de leyes y sus ecuaciones, variables de las que dependerían las incógnitas y los parámetros que serían los datos del problema. Cuando se dice que las descargas del boulevard de Capucines fueron mera ocasión de la caída de Luis Felipe, no se está afirmando que éste habría conservado necesariamente el trono sin esos choques armados, ni que lo perdiera a consecuencia del descontento general. Sólo se afirma que ese descontento buscaba medios de acción y que no es muy difícil encontrar una ocasión cuando se está decidido a ello. Al demonio de la historia le cuesta menos provocar un incidente que enfurecer a todo un pueblo, y las dos causas, igualmente indispensables, no tienen el mismo precio. La causa profunda es la menos económica. De ahí las discusiones, al gusto de 1900, sobre el papel de los «agitadores». ¿Quién es el responsable de los disturbios sociales, un puñado de agitadores o la espontaneidad de las masas? De acuerdo con la visión superficial, aunque eficaz, de un prefecto de Policía, son los agitadores, ya que basta encarcelarlos para romper la huelga. Por el contrario, se necesita todo el peso de la sociedad burguesa para convertir a un proletario en un revolucionario. Como la historia es un juego de estrategia en el que tan pronto el adversario es un hombre como la naturaleza, puede suceder que el azar ocupe el lugar del prefecto de Policía. Azar que dio esa nariz a Cleopatra y puso aquellos cálculos en la vejiga de Cromwell; pero tanto los cálculos como la nariz cuestan poco y estas causas, tan eficaces como económicas, serán consideradas superficiales.

«Económico» no quiere decir «fácil de conseguir», «poco improbable» (se considera por el contrario que cuanto más improbable resulta un azar más superficial es), sino que «ataca las defensas del adversario en su punto más débil»: la vejiga de Cromwell, el corazón de Antonio, los dirigentes del movimiento obrero, el nerviosismo de la muchedumbre parisiense en febrero de 1848. Si el azar más improbable basta para romper unas defensas, es porque presentaban

puntos débiles desconocidos hasta entonces. Podemos afirmar que, sin necesidad de los disparos del boulevard, el menor incidente habría ocasionado la caída del rey-ciudadano, pero, naturalmente, no podemos jurar que tal incidente habría llegado a producirse necesariamente. Tanto el azar como el prefecto de Policía dejan pasar a veces las ocasiones de atacar el punto más débil, y las ocasiones no suelen presentarse dos veces. Lenin debió pensarlo así en 1917, pues era mucho más inteligente que Plejanov, y sus ideas sobre esa encarnación del azar que llamamos el gran hombre eran más acertadas. Plejanov, más científico que estratega, comenzaba afirmando que la historia tiene causas: desmenuzaba el sabio dispositivo de batalla en el cual consiste una situación histórica y, como Seignobos, lo reducía a cierta cantidad de batallones que iba desgranando uno a uno con el nombre de causas. Sólo que, a diferencia de Seignobos, consideraba que no todas las causas tenían la misma importancia, pues si todas tuvieran el mismo valor, ¿cómo podría funcionar la locomotora de la historia? Examinemos su funcionamiento en 1799. La ausencia de un gran hombre frenaba los intereses de clase de la burguesía victoriosa, pero el peso de esos intereses era tan grande que de todas formas habrían llegado a superar el obstáculo. Aunque Bonaparte no hubiera nacido, habría surgido otro espadón en su lugar.

La distinción entre ocasiones y causas profundas se basa en la idea de intervención. Trotski razonaba de la siguiente manera: con oficiales de policía decididos, no habría habido Revolución de Febrero; sin un Lenin, la Revolución de Octubre no habría tenido lugar<sup>2</sup>; si en su lugar hubiera estado Stalin, habríamos tenido que esperar muchísimo tiempo hasta que la situación histórica madurara, y hoy Rusia sería una sociedad de tipo sudamericano. Entre 1905, en que no movió un dedo, y 1917, Lenin pasó de la idea causal de maduración a la idea estratégica de «eslabón débil de la cadena capitalista». Y ese eslabón más débil vino a romperse en el país que, causalmente, estaba menos maduro. Dado que la historia comporta causas superficiales, esto es, eficaces, tiene carácter estratégico, es una sucesión de batallas integradas por diferentes dispositivos y que constituyen otras tantas coyunturas singulares. Por ello, *La Revolu-*

<sup>2</sup> Respecto a los policías, Trotski, *Révolution russe*, vol. I, *Février*, capítulo «Les cinq journées» (trad. Parijanine, Seuil, 1950, pág. 122); en lo que se refiere a Lenin, *ibid.*, pág. 299: «Podemos preguntarnos, y la pregunta no es ociosa, cómo se habría desarrollado la Revolución si Lenin no hubiera podido llegar a Rusia en 1917... A este respecto, se pone de manifiesto la función gigantesca que cumple el individuo; lo único que hay que hacer es entender esa función considerando al individuo como un eslabón de la cadena histórica»

ción Rusa de Trotski, análisis magistral de una gran batalla histórica, no tiene de marxista sino sus declaraciones teóricas.

El azar en historia responde a la definición que da Poincaré de los fenómenos aleatorios, que son mecanismos cuyos resultados pueden invertirse por variaciones imperceptibles en las condiciones iniciales. Cuando el mecanismo en cuestión se encuentra en un campo (ya se llame Antiguo Régimen, Antonio o el zarismo) y el autor de la variación imperceptible está en el campo opuesto (el déficit, el azar o la naturaleza que dan su encanto a la nariz de Cleopatra y su genio a Lenin), la desproporción entre lo que experimenta el primer campo y la economía de esfuerzos del segundo es tal que decimos que el segundo campo ha herido al primero en su punto más débil.

### *La historia no tiene grandes líneas*

Como quiera que causa superficial no significa causa menos eficaz que otra, no pueden descubrirse grandes líneas de evolución, del mismo modo que no podrían descubrirse en una partida de póker que durara mil años. Cuando hablamos de azar histórico o de alguno de sus sinónimos (agitadores, conjura masónica, gran hombre, vagón precintado o «simple obstáculo en el camino»), hay que distinguir entre un acontecimiento aislado y la historia considerada en su conjunto. Es evidente que algunos acontecimientos, la revolución de 1789 y la de 1917, tienen causas profundas. No es cierto, sin embargo, que la historia, en última instancia, esté gobernada exclusivamente por causas profundas, ya sea la burguesía en ascenso o la misión histórica del proletariado: sería demasiado fácil. Comprender la historia no consiste, pues, en saber descubrir las poderosas corrientes submarinas que fluyen bajo la agitación de la superficie: en la historia no hay profundidades. Sabemos que su realidad no es racional, pero hay que darse cuenta también de que tampoco actúa de acuerdo con la razón; no hay desenlaces que pudiéramos considerar normales, que dieran a la historia, al menos de vez en cuando, el tranquilizador aspecto de una trama perfectamente articulada en la que acabaría ocurriendo lo que tenía que ocurrir. Las grandes líneas de la historia no son didácticas; al contemplar el pasado advertimos que algunos aspectos cobran mayor relieve que otros: la expansión de la civilización helenística u occidental, la revolución tecnológica, la estabilidad milenaria de ciertos grupos nacionales, etc. Desgraciadamente esas cadenas montañosas no ponen de manifiesto la acción de fuerzas, moderadas o progresistas, que respondan a un

### *Cómo se escribe la historia*

esquema racional, sino que parecen mostrar que el hombre es un animal que imita y que conserva (también es todo lo contrario, pero en este caso los efectos tendrán consecuencias tectónicas diferentes). El relieve de esas líneas carece de sentido tanto como cualquier epidemia o cualquier costumbre.

Así pues, es un prejuicio pensar que la historia de cada época tiene sus «problemas» en virtud de los cuales podemos explicarla. (En realidad, la historia está llena de posibilidades abortadas, de acontecimientos que no han tenido lugar.) No puede considerarse historiador a quien no perciba, en torno a la historia que ha ocurrido realmente, un tropel indefinido de historias simultáneamente posibles<sup>3</sup>, de «cosas que podían ser de otra manera». A propósito de *La revolución romana* de Syme, un crítico escribía lo siguiente: «No puede reducirse la historia a la política cotidiana ni a la acción de los individuos; la historia de un período se explica por sus problemas». Se trata de una falsa profundidad<sup>4</sup>. De esta manera, en los manuales de historia, cada época se enfrenta a una serie de problemas que dan origen a acontecimientos a los que se denomina su solución. Pero esta lucidez extrema y *post eventum* no es la de los contemporáneos, quienes tienen ocasión de comprobar cómo problemas angustiosos o revoluciones intensamente preparadas acaban convirtiéndose silenciosamente en polvo, en tanto que estallan inesperadas revoluciones que revelan retrospectivamente la existencia de problemas insospechados<sup>5</sup>. El mérito de un historiador no consiste en pasar por profundo, sino en saber a qué humilde nivel funciona la historia; no estriba en tener opiniones trascendentales, ni siquiera realistas, sino en enjuiciar acertadamente lo mediocre.

<sup>3</sup> Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, Munich, Oldenburg, 1968, página 53: «El mayor peligro que amenaza al historiador es el de considerar la historia como justificación de lo que ha sido».

<sup>4</sup> El crítico ataca el método prosopográfico de Syme, que destacaba ante todo la función de los individuos. Pero la prosopografía no ha sido nunca un método, sino un sistema de exposición. Si Syme hubiera querido presentar los grandes problemas de la época, ese sistema no se lo habría podido impedir. ¿Y cómo puede describirse a los individuos y sus acciones sin describir, al mismo tiempo, su mundo social y sus problemas?

<sup>5</sup> Una sociedad no es una olla en la que los motivos de descontento, a fuerza de hervir, terminen haciendo saltar la tapa, sino una olla en la que un desplazamiento accidental de la tapa desencadena la ebullición, que acabará haciéndola saltar. Si no ocurre el accidente inicial, el descontento sigue siendo difuso, aunque visible para un espectador de buena fe y no interesado en cerrar los ojos a la realidad (recuerdo con toda claridad el malestar de los musulmanes argelinos en agosto de 1953). Bien es cierto que el espectador no puede predecir en absoluto el paso del estado difuso al de explosión.

Para que la historia sea tal, tiene que haber en ella comprensión. Pero, aparte de la comprensión, ¿en qué consiste la fascinación, el poder y la clarividencia que a simple vista se desprende de las grandes teorías que tratan de explicar todo un movimiento histórico? ¿Ponen algo más que la comprensión usual? Rostowzew, por ejemplo, consideraba que la crisis política por la que atraviesa el Imperio Romano a comienzos del siglo III, con el triunfo de la «monarquía militar», se explicaba por la pugna entre el ejército, que representaba a las masas campesinas y era fiel al emperador, y la burguesía municipal y senatorial; se trataría en suma de un conflicto entre el campo y la ciudad, y los emperadores de la dinastía de los Severos tendrían menos similitud con Richelieu que con Lenin... ¿Cuál es la naturaleza de una teoría de esta clase y en qué nos basaremos para considerar el «conflicto campo-ciudad» como modelo? Vamos a ver cómo, bajo su apariencia sociológica o científica, las teorías y los modelos se reducen simplemente al eterno problema del concepto.

### *Un ejemplo de teoría*

El conflicto campo-ciudad no explica la crisis del siglo II a la manera en que un acontecimiento explica a otro, sino que consiste en esa misma crisis, interpretada de una manera determinada: los

soldados, mimados por la monarquía a la que sostienen, provenían del campesinado pobre y su acción política estaba inspirada por la solidaridad con sus hermanos de miseria. La teoría de Rostowzew es, pues, la trama misma (o una forma de escribirla, sobre cuya verdad o falsedad no podemos pronunciarnos) a la que se designa con una fórmula lapidaria, que sugiere que los conflictos campo-ciudad son un fenómeno tan corriente en la historia que no merecen tener nombre propio, y que no deberíamos sorprendernos por que se produzca un hecho de esa misma especie en el siglo III de nuestra era. Es, a la vez, resumen de la trama y clasificación, como cuando el médico dice: «La enfermedad cuyos síntomas me ha descrito usted, es una simple varicela».

### *Una teoría no es más que el resumen de una trama*

Si la crisis del siglo III resultara ser efectivamente como Rostowzew la presenta, se trataría, entonces, de un conflicto más entre el campo y la ciudad: la teoría remite a una tipología. Hacia 1925 se hablaba mucho de este tipo de conflicto, que servía para interpretar la revolución rusa y el fascismo italiano; podemos suponer que tal interpretación es legítima en comparación con decenas de otras distintas, que también son parcialmente ciertas. ¿No es la historia una ciencia descriptiva, y no es toda descripción fatalmente parcial? Señalemos que «conflicto campo-ciudad» no es, en realidad, un modelo, pues sólo se trata, a su vez, del resumen comprensible de una trama. Cuando los que organizan y se benefician de la actividad agrícola reinvierten las rentas de la tierra en actividades urbanas, provocan la animosidad de los campesinos contra los ciudadanos y se produce, por así decir, la proyección geopolítica de un divorcio económico. El lector adivina entonces lo que debió ocurrirle a más de un historiador cuando hablaba de una teoría o de un modelo determinado: cayó en la trampa de la abstracción. Cuando convertimos una trama en modelo y le damos un nombre, tenemos tendencia a olvidar lo definido ciñéndonos a la definición. Observamos que en un determinado momento se produce un conflicto; sabemos que en Rusia, en Italia y en Roma coexisten el campo y la ciudad, parece entonces que la teoría surge por sí misma, pues ¿acaso no nos produjo el efecto de una revelación sociológica la primera vez que fue formulada en su forma general? En consecuencia, creemos que la teoría puede explicar, olvidamos que es sólo un resumen prefabricado de una trama, y la aplicamos a la crisis del siglo III, lo que equivale a

dar como explicación de un acontecimiento un resumen de ese mismo acontecimiento.

Se comprende, por tanto, el prestigio que rodea a teorías históricas como la de Rostowzew o la de Jaurés sobre la Revolución Francesa: implican una tipología que tiene algo de solemne. Gracias a esas teorías la historia se hace inteligible y misteriosa como un drama en el que se agitaran grandes fuerzas, a la vez familiares e invisibles, que tienen siempre el mismo nombre: la Ciudad, la Burguesía. Se sumerge al lector en una atmósfera alegórica, si entendemos por alegoría, como dice Musil, un estado de ánimo en el cual todas las cosas adquieren una significación mayor de la que realmente les corresponde. No podemos por menos de sentir simpatía por esta propensión a dramatizar. Las poesías dramáticas, dice Aristóteles, es más filosófica y más seria que la historia, pues se ocupa de generalidades. De ahí que, desde siempre, la historia que pretende ser profunda trate, ante todo, de despojarse de su trivialidad imprevisible y anecdótica para engalanarse con la seriedad y la majestad que constituye todo el atractivo de la tragedia. Queda por saber ahora si a la historia le puede ser de alguna utilidad elaborar una tipología.

### *El modelo en historia*

Resulta siempre estimulante encontrar, en una descripción de la China de la época Song, páginas sobre el paternalismo en las relaciones individuales o sobre los colegios de artesanos, que podrían trasladarse sin modificación alguna al ámbito de la civilización romana. La página de historia de Roma está ya escrita y, sobre todo, el historiador de China nos habrá sugerido ideas que nunca hubiéramos llegado a percibir por nosotros mismos o nos habrá ayudado a descubrir una diferencia significativa. Y aún más: encontrar los mismos hechos separados por siglos y por miles de leguas parece excluir cualquier azar y confirma que nuestra interpretación de los hechos de Roma ha de ser cierta, pues está de acuerdo con una misteriosa lógica de las cosas. ¿Hallaremos de esta manera muchos modelos en la historia? Hay ciencias, como la medicina o la botánica, que necesitan varias páginas para describir un modelo: esta planta o aquella enfermedad. Tienen la suerte de que dos amapolas, e incluso de que dos varicelas, se parecen mucho más entre sí que dos guerras o que dos despotismos ilustrados. Pero si pudiera aplicarse también una tipología a la historia, vendría haciéndose desde hace mucho tiempo. Seguramente hay esquemas que se repiten, por-

### *Cómo se escribe la historia*

que la combinatoria de las soluciones posibles de un problema no es infinita, porque el hombre es un animal que todo lo imita, y porque la acción tiene también su lógica misteriosa (como sucede en economía). Impuesto directo y monarquía hereditaria son modelos conocidos; no se ha producido una única huelga, sino muchas, y el profetismo judío cuenta con cuatro profetas mayores, doce menores y una multitud de profetas desconocidos. Pero no todo se adecúa a un modelo, los acontecimientos no se reproducen a través de las especies como las plantas y sólo tendremos una tipología acabada a condición de que sus elementos sean muy limitados y se reduzca a un inventario del léxico histórico («guerra: conflicto armado entre potencias»), o dicho de otra manera, que se reduzca a conceptos, o incluso que se abandone a la inflación conceptual, en cuyo caso encontraremos por todas partes el barroco, el capitalismo y el *homo ludens*, y el Plan Marshall no sería más que una epifanía del eterno *potlatch*. En consecuencia, el modelo o la teoría sólo pueden servir para abreviar una descripción; se habla del conflicto campo-ciudad para resumir, de la misma manera que decimos «guerra» en lugar de «conflicto armado entre potencias». Teorías, modelos y conceptos son una sola y la misma cosa: el resumen de una trama dispuesto para ser utilizado. Es, pues, inútil prescribir a los historiadores la elaboración o el uso de teorías o modelos: eso es lo que vienen haciendo desde siempre, no podrían obrar de otra manera, a menos que no pronunciaran una sola palabra, y no puede decirse que hayan progresado más por ello.

### *La historia comparada*

Si esto es así, ¿cuál será el lugar de una disciplina —la historia comparada— tan en boga hoy y que, con toda razón, parece tener un gran porvenir, aunque la idea que tenemos de ella diste mucho de ser clara? Hacer historia comparada es reflexionar sobre las monarquías helenísticas y tener al mismo tiempo el tipo de monarca ilustrado que se describe en una historia sobre Federico II. ¿En qué consiste entonces la historia comparada? ¿Se trata de una clase particular de historia? ¿De un método? De ninguna de esas cosas: es una heurística<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Sobre la historia comparada, que constituye una de las tendencias más fructíferas y prometedoras de la historiografía contemporánea (bien es cierto que no tanto en Francia como en los países anglosajones), pero de la que todavía no tenemos una idea muy precisa, véase la bibliografía de Th. Schieder, *Geschichte als Wissenschaft*, Munich, Oldenbourg, 1968, págs. 195-219; E. Ro-



Lo difícil es determinar dónde acaba la historia sin adjetivos y dónde comienza la historia comparada. Si, para estudiar el régimen señorial en el Forez, mencionamos paralelamente hechos que se refieren a señoríos diferentes —y ¿cómo podremos dejar de hacerlo?—, ¿estamos escribiendo una historia comparada? Y ¿qué ocurriría si estudiáramos el régimen señorial en toda la Europa medieval? Marc Bloch, en *La sociedad feudal*, compara el feudalismo francés con el de Inglaterra, pero sólo habla de historia comparada cuando establece un paralelismo entre el feudalismo occidental y el de Japón. Heinrich Mitteis, por el contrario, ha publicado una historia del Estado medieval en el Imperio, en Francia, Italia, Inglaterra y España con el siguiente título: *El Estado de la Alta Edad Media, esbozo de historia comparada*. Cuando Raymond Aron analiza la vida política de las sociedades industriales a ambos lados del telón de acero, habla de sociología, sin duda porque se trata de sociedades contemporáneas. En cambio, se tiene por un clásico de historia comparada el libro de R. Palmer, que analiza la historia de «la era de la revolución democrática en Europa y América, 1760-1800». ¿Se trata tal vez de que unos historiadores insisten en las diferencias nacionales, en tanto que otros destacan los rasgos comunes? Pero, si las democracias industriales poseen tantos rasgos comunes, ¿por qué ha de ser su historia más adecuada a la comparación que la de los diferentes señoríos del Forez? O la historia de dos señoríos, de dos naciones, de dos revoluciones tiene tantos rasgos comunes que ya no se puede hablar de historia comparada, o sus historias respectivas son sumamente distintas, en cuyo caso agruparlas en un mismo volumen y multiplicar sus similitudes y sus oposiciones posee, sobre todo, una virtud didáctica para el lector, tras haberla tenido heurística para el autor. Mitteis consagra un capítulo a cada Estado europeo sucesivamente y después, en un capítulo general que podríamos denominar de historia europea, resume la evolución de todos estos Estados tomados globalmente, destacando las analogías y los contrastes. A juzgar por los resultados, es casi inapreciable la diferencia entre un libro de historia comparada y un libro de historia sin más; la única diferencia estriba en que el ámbito geográfico considerado sea más o menos amplio.

La verdad es que la historia comparada (y otro tanto podríamos decir de la literatura comparada) es menos original por sus resultados, que son propios de la historia sin adjetivos, que por su elaboración. Hablando con mayor precisión, la expresión equívoca y falsa-

mente científica de historia comparada (tan lejos, sin embargo, de Cuvier y de la gramática comparada) designa dos y hasta tres rasgos metodológicos diferentes: recurrir a la analogía para suplir las lagunas de una documentación; comparar con fines heurísticos hechos procedentes de naciones o períodos distintos, y, por último, estudiar una categoría histórica o un tipo de acontecimiento a través de la historia sin tener en cuenta las unidades de tiempo y de lugar. Recurrir a la analogía para explicar el sentido o las causas de un acontecimiento (lo que más adelante llamaremos retrodicción), cuando el acontecimiento en cuestión reaparece en otro tiempo y en otro lugar, en los cuales la documentación correspondiente nos permite comprender sus causas. Así se viene haciendo desde Frazer en la historia de las religiones cuando explica hechos de Roma cuya significación queda oscurecida por su analogía con hechos indios o papúes que ya han sido explicados<sup>3</sup>. Se recurre también a la analogía cuando la ausencia de documentos no nos permite conocer los acontecimientos mismos; apenas tenemos información de la demografía romana, pero el estudio demográfico de las sociedades preindustriales ha conocido tales progresos en los últimos decenios que, basándose en la analogía, es posible escribir hoy páginas de validez incuestionable acerca de la demografía de los romanos, y los escasos hechos de Roma que han llegado hasta nosotros constituyen en este caso un principio de prueba.

El segundo aspecto de la historia comparada, el establecer paralelismos heurísticos, es propio de todo historiador que no tenga anteojeras y que no se encierre en «su período», sino que «sea capaz de imaginar» el despotismo ilustrado cuando estudie una monarquía helenística; los milenarismos revolucionarios de la Edad Media o del Tercer Mundo, cuando estudia las rebeliones de esclavos en el mundo helenístico, y de «encontrar ideas» por semejanza o por contraste, después de lo cual podrá, o bien guardar su informe comparativo,

<sup>3</sup> Cf. Marc Bloch, *Mélanges historiques*, vol. I, págs. 16-40: «Para una historia comparada de las sociedades europeas», en especial la pág. 18. Hay que distinguir cuidadosamente esta historia comparada de las religiones a la manera de Frazer, que es comparativa en el sentido de la historia de comparada (la comparación sirve para completar un hecho), de la historia comparada de las religiones a la manera de Dumézil, que es comparativa en el sentido de la gramática comparada (la comparación permite reproducir un estadio anterior de la religión o de la lengua, que ha dado origen a las diferentes lenguas y religiones estudiadas). En general, sobre el razonamiento histórico *per analogiam*, ver J. G. Droysen, *Historik*, edición Hübner, págs. 156-163; Th. Shieder, *Geschichte als Wissenschaft*, págs. 201-204; R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1968, págs. 50-54. Pero debería proseguirse el estudio dentro del contexto de una teoría de la retroducción y de la inducción.

tras haber enriquecido su estudio con todas las interrogantes que aquél le haya suscitado, o bien describir paralelamente las rebeliones de esclavos y las de siervos, titulando el libro «Ensayo de Historia Comparada». Este aspecto metodológico se encuentra muy próximo a un tercero, que es el de la historia de *items*. En efecto, a menudo sucede que podemos ir aún más lejos y, en lugar de yuxtaponer monografías en torno a una misma idea o bajo un mismo título, realizamos un estudio global sobre el feudalismo o el milenarismo a lo largo de la historia. Para poder hacerlo así bastará con que los rasgos comunes sean lo suficientemente acusados, o bien con que las diferencias se nos muestren como las distintas soluciones a un problema común, ya que es sólo cuestión de oportunidad. Así procedió Max Weber en su famoso estudio sobre la ciudad en la historia universal; a una historia dividida espacialmente («historia de Inglaterra») o temporalmente («el siglo XVII») sucede una historia dividida en *items*: la ciudad, el milenarismo, «la paz y la guerra entre los pueblos», la monarquía en el Antiguo Régimen, o la democracia industrial. Al final de este libro, veremos cómo el futuro del género histórico apunta, sin lugar a dudas, en esa dirección. Aun así, la historia «por *items*» o «comparada» sigue siendo historia, puesto que consiste en comprender acontecimientos concretos que se explican por el azar, por fines y por causas materiales. Sólo hay una historia.

### Los conceptos

El único problema verdadero de la historia es el de los conceptos y vamos a estudiarlo con gran detenimiento. Como cualquier discurso, la historia no habla por medio de *hapax*\*; se expresa mediante conceptos y la cronología más escueta informará, al menos, de que en tal época hubo guerra o de que en tal otra tuvo lugar una revolución. Estos universales son a veces ideas intemporales, como guerra o rey, y otras, términos recientes que parecen más cultos, como *potlatch* o despotismo ilustrado. Pero la diferencia es superficial y decir que la Guerra de 1914 fue una guerra no supone que nos hayamos situado en un terreno más positivo que si habláramos del *potlatch*. Para comprender cómo una idea tan simple como la de guerra pudo surgir por vez primera en un determinado estadio de la evolución de las sociedades y de sus relaciones, basta con ver

\* N. del T.: *Hapax*: expresión griega que designa una palabra de la que no se conoce más que un ejemplo.

cómo han nacido los conceptos de «jornada revolucionaria» o de «guerra fría». La guerra es un modelo ideal, y nos damos cuenta de ello cuando tenemos que diferenciarla de la guerra privada, de la anarquía, de la guerrilla, de la «Guerra de los Cien Años» o de la guerra intermitente, por no hablar de la «guerra florida» de los mayas ni de las escaramuzas entre tribus endogámicas en los pueblos primitivos. Decir que la Guerra del Peloponeso fue una guerra es ya comprometerse mucho.

La historia es descripción de lo individual a través de los universales, lo cual, en teoría, no presenta ninguna dificultad: decir que la Guerra del Peloponeso se desarrolló en la tierra y en el mar no es luchar con lo inefable. Bien es cierto que, a pesar de ello, los historiadores se ven entorpecidos y desorientados continuamente por los conceptos o modelos que utilizan; o les reprochan que si bien son claves válidas para un período no lo son para otro, o que no están claramente delimitados y lleven aparejadas asociaciones de ideas que, trasladadas a otro medio, los hacen anacrónicos. Como ejemplo de este último inconveniente, citemos los conceptos de «capitalismo» y «burguesía», que suenan a falso desde el momento en que los aplicamos a la Antigüedad (un prócer heleno o romano no tiene en modo alguno la mentalidad de un burgués capitalista, aunque se trasladadas a otro medio, los hacen anacrónicos. Como ejemplo de primer inconveniente pueden contarse casi todas las palabras de la historia de las religiones: folklore, piedad, fiesta, superstición, dios, sacrificio e incluso religión, cambian de sentido de una religión a otra (*religio* quiere decir en Lucrecio «miedo a los dioses» y es la traducción de la expresión griega *deisidaimonia*, que nosotros, a falta de algo mejor, traducimos por «superstición», y estas diferencias en las divisiones semánticas responden a diferencias en las concepciones de las cosas). En general, estas dificultades de origen conceptual exasperan a los profesionales, a los que, como a buenos obreros, no les gusta quejarse de la mala calidad de sus herramientas de trabajo; su oficio no consiste en analizar la idea de Revolución, sino en decir quién hizo la de 1789, y cuándo, cómo y por qué tuvo lugar; entrar en disquisiciones sutiles acerca de los conceptos es, en su opinión, un error de principiantes. Pero la historiografía sigue progresando gracias a instrumentos conceptuales (los conceptos permiten concebir las cosas). Los conceptos inadecuados provocan en el historiador esa inquietud característica que constituye una de las vicisitudes habituales del dramatismo propio de su oficio. A todo profesional le asalta, antes o después, la impresión de que una palabra no es adecuada, que suena a falsa, que es confusa, que los hechos no tienen el carácter que esperaríamos de ellos, de acuerdo con

el concepto en el que se les ha clasificado. Este malestar es la señal de alarma que anuncia el anacronismo o el poco-más-o-menos, pero en ocasiones pasan años antes de encontrar una solución adecuada en forma de un nuevo concepto. ¿Acaso no es una parte de la historiografía la de los anacronismos provocados por las ideas heredadas? Las competiciones olímpicas no eran juegos, las sectas filosóficas antiguas no eran escuelas, el henoteísmo no es el monoteísmo, el grupo alternante de los libertos romanos no era una clase burguesa naciente, los caballeros romanos no eran una clase, las asambleas provinciales no eran más que colegios de las ciudades destinados al culto y autorizados por el emperador, pero no corporaciones intermedias entre las provincias y el gobierno... Para solucionar este tipo de equívocos el historiador forja modelos *ad hoc* que, a su vez, se convierten en otras tantas trampas. Una vez reconocida esta cuasi-fatalidad que nos conduce a hacer interpretaciones erróneas, el elaborar nuevos conceptos se convertirá para el historiador en un acto reflejo. Cuando vemos que, mientras L. R. Taylor explica que los partidos políticos en Roma eran sólo camarillas y clientelas, otros sostienen que respondían a conflictos sociales o ideológicos, podemos tener de antemano la certeza de que un estudio minucioso de las fuentes no nos haría avanzar en el debate ni siquiera un milímetro. De momento podemos afirmar que hay que superar el dilema, que es necesario ocuparse de la «sociología» de los partidos políticos a lo largo de la historia y tratar de idear, gracias al método comparativo heurístico, una «sociología» acorde con los partidos políticos durante la República en Roma.

### *Las tres especies de conceptos*

Así, pues, los conceptos históricos son extrañas herramientas. Permiten comprender por qué están cargados de un sentido que desborda cualquier definición posible y, por esa misma razón, son una continua amenaza a incurrir en contrasentidos. Todo parece indicar que contuvieran toda la riqueza concreta de los acontecimientos a los que se refieren, que la idea de nacionalismo englobara cuanto se sabe de todos los nacionalismos. Y así es. Los conceptos que se refieren al ámbito de la experiencia sub lunar, en especial aquellos de los que se sirve la historia, son muy diferentes de los de las ciencias, ya sean las ciencias deductivas, como la física o la economía pura, ya se trate de ciencias que se hallan en vías de elaboración, como la biología. Hay, pues, conceptos y conceptos, y no hay que confundir todo (como hace la sociología general, que trata algunos

### *Cómo se escribe la historia*

conceptos propios del sentido común, como los de función social o los de control social, con igual gravedad que si se tratara de términos científicos). Siguiendo una clasificación que lleva camino de imponerse, nos encontramos, en primer lugar, con los conceptos de las ciencias deductivas: fuerza, campo magnético, elasticidad de la demanda, energía cinética, son abstracciones perfectamente definidas por una teoría que permite elaborarlas, y que sólo aparecen como conclusión de largas explicaciones teóricas. Otros conceptos, en las ciencias de la naturaleza, dan lugar a un análisis empírico: todos sabemos intuitivamente lo que es un animal o un pez, pero el biólogo buscará criterios que permitan distinguir animales y plantas y explicará que la ballena no es un pez. En definitiva, el pez del biólogo ya no será el del sentido común.

Los conceptos históricos pertenecen exclusivamente al sentido común (una ciudad, una revolución), y seguirán siéndolo, aunque su origen sea más culto (despotismo ilustrado). Son conceptos paradójicos, ya que intuitivamente sabemos que esto es una revolución y aquello no es más que una revuelta, pero no sabríamos qué son exactamente una y otra. Hablamos de ellas sin conocerlas verdaderamente, y definir las sería arbitrario o imposible. Según Littré la revolución es un cambio brusco y violento en la política y en la administración del Estado, pero esta definición ni analiza ni agota el concepto. En realidad, nuestro conocimiento del concepto de revolución consiste en saber que, corrientemente, denominamos así a un conjunto rico y confuso de hechos que figuran en los libros que se refieren a los años 1642 y 1789. Para nosotros, «revolución» representa cuanto hemos leído, visto y oído acerca de las distintas revoluciones que conocemos, y este acervo de conocimientos es lo que determina nuestro empleo de la palabra<sup>3</sup>. Por eso, el concepto carece de límites precisos; nuestro conocimiento de la revolución es más profundo que el que nos proporcionaría cualquiera de las definiciones posibles, pero no sabemos aquello que conocemos, lo que a veces provoca desagradables sorpresas al advertir que la palabra suena a falso o que, en ciertos usos, resulta anacrónica. No obstante, sabemos lo suficiente de ella, si no para definirla, al menos

<sup>3</sup> R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, pág. 38: «En la palabra «nacionalidad» resuena todo el siglo XIX y el lector oye los cañones de Solferino, las trompetas de Vionville, la voz de Treitschke, ve uniformes de gala, piensa en las luchas nacionales de toda Europa...»; el mismo autor señala que la frase que tan a menudo leemos hoy, «esa palabra no tiene el mismo sentido para las personas de esa época que para nosotros», es más reciente de lo que se cree. Droysen, en la tradición humanista y bajo la influencia de Hegel, aún vivía en un universo intelectual de conceptos fijos.



para decir si un acontecimiento determinado es o no una revolución: «No, señor; esto no es una revuelta...». Como dice Hume, «no asociamos ideas distintas y completas a todos los términos de los que nos servimos y, cuando hablamos de gobierno, de Iglesia, de negociaciones, de conquista, raramente desarrollamos en nuestra mente todas las ideas simples que componen esas ideas complejas. Sin embargo, hay que señalar que, pese a ello, evitamos decir cosas absurdas sobre esos temas y percibimos las contradicciones que tales ideas pueden presentar, como si realmente las comprendiéramos a la perfección. Si, por ejemplo, en lugar de decirnos que en la guerra al vencido sólo le cabe recurrir al armisticio, se nos dijera que no tiene más que recurrir a las conquistas, nos asombraría lo absurdo de estas palabras»<sup>4</sup>.

Un concepto histórico permite, por ejemplo, denominar revolución a un acontecimiento, pero no se sigue de ello que, por emplear ese concepto, sepamos «qué es» una revolución. Esos conceptos no son propiamente tales, es decir, un conjunto de elementos unidos necesariamente, sino más bien representaciones compuestas que provocan una ilusión intelectual, pero que en realidad son únicamente imágenes genéricas. La «revolución» y la «ciudad» están formadas por todas las ciudades y revoluciones conocidas, e irrevocablemente abiertas al enriquecimiento que haya de depararnos nuestra experiencia futura. En consecuencia, podemos ver cómo un historiador especialista en la historia de Inglaterra del siglo XVII, se lamenta de que sus colegas «hayan hablado de clases sociales sin poner en duda ciertos aspectos diferenciales de ese siglo; al hablar de clases ascendentes o en decadencia, *se refieren* evidentemente a conflictos de índole completamente distintos»<sup>5</sup>. De igual manera, la expresión clase media ofrece «demasiadas asociaciones engañosas cuando se aplica a la situación social de la época de los Estuardos»; «también a veces (aunque no tan frecuentemente, a causa precisamente de la vaguedad de este tipo de lenguaje) se ha llegado incluso a confundir un grupo jerárquico con una clase social y se ha seguido el razona-

<sup>4</sup> *Treatise of human nature*, pág. 31 (Everyman's Library).

<sup>5</sup> P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu: famille, communauté et structure sociale dans l'Angleterre pré-industrielle*, trad. franc. Flammarion, 1969, pág. 31; véanse también págs. 26-27 («el capitalismo, una de esas numerosas palabras imprecisas que forman parte del vocabulario de los historiadores»); pág. 30 («es una desgracia que un estudio preliminar como el nuestro deba ocuparse de un concepto tan difícil, controvertido y técnico como el de clase social»); pág. 61 («asociaciones de ideas»).

Sobre la conceptualización y la teoría en historia, ver R. Aron, *Penser la guerre: Clausewitz*, NRF, 1976, especialmente págs. 321-328 y 456-457 del tomo I.

miento como si tales grupos pudieran crecer, declinar, enfrentarse, ser conscientes de sí y poseer una política autónoma».

Pero el peligro más solapado es el de las palabras capaces de suscitar en nuestra mente falsas esencias y de poblar la historia de universales inexistentes. El evergetismo antiguo, la caridad cristiana, la beneficencia pública moderna y la seguridad social no tienen prácticamente nada en común, ni redundan en beneficio de los mismos grupos de personas, ni remedian las mismas necesidades, ni cuentan con las mismas instituciones, ni se deben a idénticos motivos, ni se justifican de igual manera. Sin embargo, no por ello dejarán de estudiarse la beneficencia y la caridad a través de los tiempos, desde el Egipto faraónico hasta las democracias escandinavas; habrá que llegar a la conclusión de que la ayuda social es una categoría permanente, que cumple una función necesaria en toda sociedad humana y que, en su permanencia, debe esconderse alguna misteriosa finalidad integradora de todo el cuerpo social y, de esta manera, habremos aportado nuestro grano de arena al edificio de una sociología funcionalista. Así es como se forman en la historia continuidades engañosas. Cuando pronunciamos palabras como «ayuda social», «don», «sacrificio», «locura» o «religión», nos sentimos inclinados a creer que las distintas religiones poseen los suficientes rasgos en común para que sea legítimo estudiar la religión a lo largo de la historia, que existe un ser llamado el don, o el *potlatch*, que debe tener propiedades constantes y definidas, como, por ejemplo, la de provocar la reciprocidad o la de conceder al donante prestigio y superioridad sobre los beneficiarios.

Resulta inquietante que se hayan escrito libros titulados *Tratado de historia de las religiones* o *Fenomenología religiosa*, porque ¿existe realmente «la» religión? Nos tranquilizamos al comprobar inmediatamente que, a pesar de títulos tan generales, los tratados cuyos esquemas permiten abordar las religiones antiguas olvidan prácticamente el cristianismo, y viceversa. El olvido es comprensible. Cada religión es una amalgama de fenómenos pertenecientes a categorías heterogéneas y ninguno de esos conglomerados tiene la misma composición. Tal religión lleva aparejados unos ritos, una magia y una mitología propia; otra está vinculada a la teodicea y en estrecho contacto con instituciones políticas, culturales, deportivas, con fenómenos psicopatológicos, y ha dado origen a instituciones que tienen una dimensión económica (panegirias antiguas, monacato cristiano y budista); otra tercera ha «captado» este o aquel movimiento que, en otra civilización, se habría convertido en corriente política o en curiosidad propia de la historia de las costumbres. Resulta algo simple afirmar que los *hippies* recuerdan lejanamente al primer fran-



ciscanismo, pero al menos nos sirve para advertir cómo un grupo de carácter religioso puede captar una posibilidad psicosocial. Resultan imperceptibles los matices que separan la religión del folklore, de un movimiento de devoción popular o de una secta política, filosófica o carismática. ¿Dónde situar, por ejemplo, el saint-simonismo o el cenáculo de Stefan George? El budismo del Pequeño Vehículo es, en realidad, una religión atea. Los historiadores de la Antigüedad saben cuán incierto puede ser el límite entre lo religioso y lo colectivo (los juegos olímpicos), y los reformadores consideraban las peregrinaciones católicas como turismo pagano. La famosa frase «en la Antigüedad todo lo que es colectivo es religioso» no pretende sobreestimar el elemento religioso del mundo antiguo otorgándole una intensidad que es propia del cristianismo, sino que significa que el conjunto de fenómenos que llamamos religión griega tenía mucho de folklore.

El «plano» de una religión no se parece al de ninguna otra, lo mismo que el plano de cada conjunto urbano es diferente del de los demás: uno incluye un palacio y un teatro; otro, fábricas; un tercero es una simple aldea. Es cuestión de grados, y de una religión a otra hay tantas diferencias como para que, en la práctica, no pueda escribirse un manual de historia de las religiones sin empezar por una tipología, de igual manera que un libro de geografía general que se titulara «La Ciudad» tiene que comenzar siempre por hacer una distinción entre los distintos tipos de ciudad, y por reconocer que la línea divisoria entre ciudad y pueblo es confusa. A pesar de todo, debe haber algo común a todas las religiones, algo que nos ha llevado a agruparlas bajo un mismo concepto. La dificultad estriba en definir ese núcleo esencial; ¿se tratará de lo sagrado, del sentimiento religioso, de lo trascendente? Dejemos que los filósofos se ocupen del problema de la esencia de lo religioso. Como historiadores, nos bastará con no olvidar que el núcleo esencial de ese conjunto de fenómenos que llamamos religión no es más que un núcleo, que no podemos prejuzgar cuál será ese núcleo en una religión determinada y que no se trata de un invariante, puesto que cambia de una cultura a otra (ni «sagrado» ni «dios» son términos unívocos; en cuanto a los sentimientos religiosos, no tienen nada de específico en sí mismo; el éxtasis es un fenómeno religioso cuando se refiere a lo sagrado, y no a la poesía, como bien podría ocurrir con un gran poeta contemporáneo, ni al arrebató que provoca la astronomía, como en el caso de Ptolomeo). El conjunto resulta tan impreciso y verbal que el propio concepto de religión es fluctuante y simplemente descriptivo. Por lo tanto, el historiador deberá proceder muy empíricamente y cuidarse de no conferir a la idea que

se hace de una religión determinada todo lo que el concepto de religión conserva de las demás.

### *Los conceptos clasificadores*

Comprendemos ahora que el peligro radica en los conceptos clasificadores. Es posible, por supuesto, encontrar palabras para describir el bandidaje de Cerdeña, el gansterismo de Chicago, la religión budista o la Francia de 1453, pero no debemos hablar de «la criminalidad», de «la religión» ni de «Francia» desde Clodoveo a Pompidou. Podemos hablar de lo que los griegos llamaban locura o de los síntomas objetivos, en esa época, de lo que nosotros calificaremos de locura, pero no hablar de «la» locura ni de «sus» síntomas. El ser y la identidad existen sólo gracias a la abstracción, mientras que la historia únicamente pretende conocer lo concreto. Si bien es imposible cumplir plenamente esa condición, se habrá avanzado mucho si decidimos no hablar nunca de religión ni de revolución, sino sólo de religión budista o de revolución de 1789, con el fin de que el mundo de la historia esté exclusivamente habitado por acontecimientos únicos (que, por lo demás, pueden parecerse más o menos entre sí) y nunca por objetos uniformes. Resulta, por lo tanto, que si «religión» es sólo el nombre convencional que damos a un conjunto de conglomerados muy diferentes entre sí, las categorías de las que se sirven los historiadores para introducir un cierto orden —la vida religiosa, la literatura, la vida política—, no son coordinadas eternas y cambian de una sociedad a otra. No sólo variará la estructura interna de cada categoría, sino también sus relaciones mutuas y su grado de participación en el campo de acontecimientos. Nos encontramos con movimientos religiosos que podrían calificarse igualmente de sociales; con sectas filosóficas que más bien son religiosas; con movimientos políticos-ideológicos que son filosófico-religiosos. Lo que en una determinada sociedad se inscribe generalmente en el orden de «la vida política», tiene en otra su equivalencia más aproximada en ciertos hechos que habitualmente corresponden al orden de «la vida religiosa». Esto quiere decir que, en cada época, todas esas categorías tienen una estructura determinada que varía de una a otra. Por ello, nos produce cierta inquietud encontrar en el índice de un libro de historia una serie de etiquetas —«la vida religiosa», «la vida literaria»— como si fueran categorías eternas, receptáculos neutros, en los que no hubiera más que introducir enumeraciones de dioses y ritos, de autores y obras.

Consideremos, por ejemplo, la categoría «los géneros literarios» a través de la historia. Reconocemos la lamentación elegíaca por los largos vestidos de luto; para nosotros todo lo que es prosa no es verso y todo lo que es verso no es prosa. Pero en las literaturas antiguas los géneros poéticos se distinguían por lo métrico, ya que, en las lenguas indoeuropeas, el valor fonológico de la oposición entre sílabas breves y largas daba tal relieve al ritmo que la actitud de un poeta de la Antigüedad ante la métrica es comparable a la de nuestros compositores ante el ritmo en la danza. Por lo tanto, elegía era toda poesía escrita con ritmo elegíaco, con independencia de que su objeto fuera el amor, la política, la religión, la historia o la filosofía. Además, junto a la prosa y al verso, existía una categoría distinta, la prosa artística, muy alejada de la lengua vulgar y con frecuencia hermetica: los antiguos tenían tanta dificultad como nosotros para comprender a Tucídides, Tácito o los textos brahmánicos. La prosa de Mallarmé da una idea aproximada de lo que era esa prosa artística (ésta es la razón de que el estudio de las lenguas muertas, que hacemos a través de textos literarios, sea notoriamente más arduo que el de las lenguas modernas). Tomemos ahora el concepto de realismo o el de novela. Como bien saben los lectores de Auerbach, en las literaturas antiguas, tanto en la India como en la literatura helenístico-romana, no era admisible literariamente el relatar la vida cotidiana, lo serio, lo que no es ni trágico ni cómico; hablar del lado serio de la vida no era concebible a no ser en un tono satírico o paródico. Eso explica que de los dos escritores romanos que tuvieron un temperamento balzaciano, uno, Petronio, haya triunfado sólo a medias en la novela, y el otro, Tácito, vulgar y terrible como Balzac y capaz, como él, de hacer brotar de cualquier cosa un cierto resplandor tempestuoso, se hiciera historiador.

Toda proposición histórica que adopte la forma de «este acontecimiento pertenece a la literatura, a la novela, a la religión», sólo debe ir precedida siempre de otra en el siguiente sentido: «la literatura o la religión en esta época eran esto o aquello». La clasificación de los acontecimientos en categorías exige el estudio histórico previo de tales categorías, so pena de clasificarlos erróneamente o de caer en el anacronismo. De igual manera, si se usa un concepto como algo evidente, se corre el riesgo de cometer un anacronismo implícito, a causa del carácter vago y de las connotaciones que encierran los conceptos sublunares, y a la gama de asociaciones de ideas que suscitan. Cuando escribimos la expresión «clase social», lo cual es en sí neutro, se provoca en el lector la idea de que esa clase debería poseer una política de clase, lo que no es cierto en todas las épocas. Cuando se habla de «la familia romana» sin mayor precisión, esta-

mos induciendo al lector a pensar que se trata de la familia eterna, es decir, de la nuestra, siendo así que con sus esclavos, sus clientes, sus libertos, sus favoritos, su concubinato y su costumbre de abandonar a los recién nacidos era tan diferente de la nuestra como la familia islámica o la china. En suma, no se escribe la historia en una página en blanco, porque allí donde nada vemos, estamos suponiendo que existía el hombre eterno. La historiografía consiste en una lucha incesante contra nuestra tendencia al contrasentido anacrónico.

### *El devenir y los conceptos*

Los conceptos sublunares son perpetuamente falsos porque son imprecisos, y son imprecisos porque su propio objeto se modifica sin cesar. Atribuimos a la burguesía existente durante el reinado de Luis XVI y a la familia romana características que esos conceptos han tomado de la burguesía de tiempos de Luis Felipe y de la familia cristiana, cuando resulta que, tanto familia como burguesía, han variado sustancialmente de Roma a Cristo y de Luis XVI a Luis Felipe. Y no se trata sólo de que hayan cambiado, sino de que no incluyen invariante alguno que haga de soporte de su identidad a través de los cambios. Más allá de todas las concepciones de la religión y de todas las religiones históricas no existe núcleo definible que constituya la esencia de la religión; la propia religiosidad varía, como todo lo demás. Imaginemos un mundo repartido entre naciones cuyas fronteras cambiaran sin tregua y cuya capital nunca fuera la misma. Los mapas que periódicamente se hicieran, registrarían esos estados sucesivos, pero resulta evidente que, de un mapa a otro, sólo podríamos determinar la identidad de una «misma» nación de una manera fisonómica o convencional.

«En verdad, Protarco», dice el *Filebo*, «la identificación entre lo Uno y lo Múltiple, que realiza el lenguaje, acecha en todo aquello que decimos, y esto, ni ha tenido lugar hoy por primera vez, ni nunca conocerá fin». De ahí provienen las desventuras del historiador; el conocimiento histórico es conocimiento de lo concreto, que es devenir e interacción, pero ese conocimiento, a su vez, exige conceptos. Ahora bien, el ser y la identidad únicamente existen gracias a la abstracción. Consideremos, por ejemplo, la historia de la locura a través de los tiempos<sup>6</sup>. Los etnógrafos comenzaron descubriendo que

<sup>6</sup> R. Bastide, *Sociologie des maladies mentales*, Flammarion, 1965, págs. 73-81, 152, 221, 248 y 261.

de un pueblo a otro variaban los estados psíquicos calificados de locura, o mejor dicho, la manera de tratarlos: según los pueblos la misma psicosis era demencia, simplismo aldeano o delirio sagrado. También descubrieron que se producía una interacción y que, según la manera de tratar una locura, se modificaban su frecuencia y sus síntomas. Se dieron cuenta, por último, de que apenas había base suficiente para afirmar que existiera «la» locura como tal, y que sólo por convención se había establecido una identidad entre todas sus formas históricas; más allá de ellas no existe psicosis «en estado puro». Y con razón, porque nada existe en estado puro, a no ser las abstracciones; nada existe aislada e idénticamente. Pero, el hecho de que el núcleo de la psicosis no exista de manera idéntica, no quiere decir que no exista. No puede dejar de plantearse el problema de la objetividad de la psicosis. El caso de la locura, lejos de constituir un supuesto excepcional, es el pan nuestro de cada día del historiador. Todos los seres históricos sin excepción —psicosis, clases, naciones, religiones, hombres y animales— cambian en un mundo cambiante y cada ser puede provocar cambios en los demás, y viceversa, ya que lo concreto es devenir e interacción. Surge así el problema del concepto, que se viene planteando sin cesar desde tiempos de los griegos.

## Capítulo 8

### CAUSALIDAD Y RETRODICCION

La historia no es una ciencia y su forma de explicar consiste en «hacer comprender», en relatar cómo han sucedido las cosas; el resultado no es sustancialmente distinto de lo que viene haciendo, cada mañana o cada tarde, nuestro diario habitual. Esto en cuanto a la síntesis; todo lo demás corresponde a la crítica, a la erudición. Pero entonces, ¿por qué resulta tan laboriosa la síntesis histórica? ¿Por qué se va haciendo progresiva y polémicamente? ¿Por qué no se ponen de acuerdo los historiadores sobre las razones de la caída del Imperio Romano, o las causas de la Guerra de Secesión? Hay dos razones que explican esta dificultad. Una de ellas es que, como acabamos de ver, es difícil reducir a conceptos la diversidad de lo concreto. La otra, que abordaremos ahora, es que el historiador no accede directamente más que a una porción ínfima de lo concreto, la que le ofrecen los documentos de que puede disponer, y debe completar las lagunas restantes. Esta labor se realiza conscientemente en una medida muy escasa: la que se refiere a las teorías y a las hipótesis. En una parte mucho mayor, se hace de forma inconsciente, por evidente (lo cual no significa que sea cierto). Lo mismo ocurre en la vida cotidiana; si leo con todas las letras que el rey bebe, o si veo beber a un amigo, todavía me queda por inferir que beben porque tienen sed, en lo cual bien puedo engañarme. La síntesis histórica no es otra cosa que esa operación de rellenar lagunas, a la que llamaremos retrodicción utilizando un término de esa teoría del conocimiento fragmentario que es la teoría de las probabili-

dades. Existe predicción cuando consideramos un acontecimiento como futuro: ¿cuántas probabilidades tengo, o tenía, de que me salga, o saliera un póquer de ases? Por el contrario, los problemas de la retrodicción se refieren a la probabilidad de las causas o, mejor dicho, de las hipótesis: ¿cuál es la explicación acertada cuando ya se ha producido un acontecimiento? ¿Bebe el rey porque tiene sed, o porque la etiqueta se lo exige? Los problemas históricos, cuando no pertenecen a la crítica, son problemas de retrodicción. Por esa razón es la palabra «explicación» tan popular entre los historiadores, que consideran que explicar consiste en *hallar* la explicación acertada; en llenar un vacío; en descubrir que hubo una ruptura de relaciones entre el Oriente árabe y Occidente, lo que permite comprender la decadencia económica subsiguiente. Por consiguiente, toda retrodicción hace referencia a una explicación causal (la sed hace beber al rey), e incluso (al menos así se afirma) a una verdadera ley (el que tiene sed, si puede, beberá). Estudiar la síntesis histórica, o retrodicción, es averiguar qué papel desempeña en historia la inducción y en qué consiste la «causalidad histórica», o, dicho de otra manera, puesto que la Historia no existe, la causalidad de nuestra vida cotidiana, del mundo sublunar.

### *Causalidad o retrodicción*

Partamos de la proposición histórica más sencilla: «Luis XIV se hizo impopular porque los impuestos eran excesivos». Hay que tener presente que, en la práctica del historiador, una frase de este tipo puede haber sido escrita con dos significados muy diferentes (es curioso que, salvo error por mi parte, nunca se haya mencionado esa dualidad; ¿se habrá olvidado que la historia es conocimiento a través de documentos y, en consecuencia, conocimiento fragmentario?). Los historiadores pasan incesantemente de un significado a otro sin advertírnoslo, e incluso sin darse entera cuenta de ello, y es precisamente con esas idas y venidas como reconstruyen el pasado. La proposición, en su primer significado, quiere decir que el historiador sabe mediante documentos que los impuestos han sido la causa de la impopularidad real; por así decir, lo ha oído con sus propios oídos. Según el segundo significado, el historiador sabe únicamente que los impuestos eran excesivos y que, por otra parte, el rey se hizo impopular al final de su reinado. Supone entonces, o cree evidente, que la explicación más obvia de esa impopularidad es el peso de los impuestos. En el primer caso, nos relata algo —una trama— que ha leído en los documentos: el régimen tributario hizo impopular

al rey. En el segundo, hace una retrodicción, se remonta de la impopularidad a una supuesta causa, a una hipótesis explicativa.

### *La causalidad sublunar*

Saber a ciencia cierta que el régimen tributario hizo impopular al rey quiere decir, por ejemplo, haber leído manuscritos del tiempo de Luis XIV en los que los párrocos de las aldeas hicieran constar que el pobre pueblo se lamentaba de los tributos y maldecía al rey en secreto. Se comprende entonces inmediatamente el proceso causal y, si no fuese así, no podríamos comenzar siquiera a descifrar el mundo. A un niño le basta hojear a Tucídides para comprenderlo, siempre que tenga edad suficiente para atribuir algún significado a términos como «guerra», «ciudad» u «hombre político». A ese niño no se le ocurrirá espontáneamente la idea de que cualquier ciudad prefiere dominar a ser esclava: la aprenderá en Tucídides. Pero comprender el origen de los efectos de esas maneras, no significa en absoluto que nosotros tengamos que sentir lo mismo. No nos gustan los impuestos más que a los súbditos de Luis XIV, pero, aunque los adoráramos, no por ello dejaríamos de comprender los motivos que tenían para aborrecerlos. Después de todo, no tenemos dificultad en comprender el entusiasmo que sentía un rico ateniense por esos impuestos suntuarios y aplastantes que pesaban sobre los ricos con el nombre de liturgias, y cómo el pagarlas con esplendidez era para ellos cuestión de honor y de patriotismo.

Haber comprobado una vez que el régimen tributario hizo impopular a un rey nos induce a esperar que el proceso se repita ya que, por naturaleza, la relación causal desborda el caso individual; no es una coincidencia fortuita y supone cierta regularidad en las cosas, aunque ello no significa en absoluto que la regularidad llegue a ser constante. Por eso no sabremos nunca de qué estará hecho el mañana. La causalidad es necesaria e irregular; el futuro es contingente, el régimen tributario puede hacer impopular a un gobierno, pero también es posible que no produzca ese efecto. Si el efecto se produce, nada nos parecerá más natural que esa relación causal, pero no nos sorprenderemos demasiado si sucede de otro modo. En primer lugar sabemos que puede haber excepciones como, por ejemplo, cuando, ante una invasión extranjera, aumenta el patriotismo de los contribuyentes. Cuando decimos que los impuestos hicieron impopular a Luis XIV, estamos teniendo implícitamente en cuenta la situación general de la época (guerras con otros países, derrotas, mentalidad campesina...); sentimos que esa situación es singular y que



no podríamos transponer sus enseñanzas a otra situación sin correr el riesgo de equivocarnos. Pero ¿equivale esto a decir que estamos siempre en condiciones de precisar en qué casos podría hacerse la transposición o, por el contrario, podemos señalar exactamente qué circunstancias la harían imposible? Resulta evidente que, por más que nos esforcemos, nunca llegaremos a precisar con seguridad qué circunstancias concretas harían que las enseñanzas de la historia fuesen o no válidas. En caso de que lo intentáramos, no se nos oculta que pronto nos veríamos obligados a invocar, por ejemplo, el misterioso carácter nacional de los franceses, es decir, a reconocer nuestra incapacidad de adivinar el porvenir y de explicar el pasado. Por lo tanto, reservamos siempre un margen para lo impreciso y para lo aleatorio: la causalidad va siempre unida a una restricción mental. Pero no por eso deja de haber cierta constancia en nuestras acciones, sin la cual no podríamos hacer nada. Cuando descolgamos el teléfono para dar una orden a la cocinera, al conserje o al verdugo, no dudamos de que se producirán los efectos previstos. Puede ocurrir, sin embargo, que el teléfono no funcione o que no se nos obedezca. Esa invariabilidad casi universal hace que una parte del curso de la historia se reduzca a la aplicación de esquemas, de los que el historiador no habla, ya que el acontecimiento implica diferencia. Los acontecimientos forman una trama donde todo es explicable, pero cuya probabilidad de suceder no ha sido la misma. Aunque los impuestos excesivos fueran causa de la revuelta, ésta no se produjo necesariamente; los acontecimientos tienen causas, pero éstas no siempre tienen consecuencias. En definitiva, no todos los acontecimientos tienen las mismas probabilidades de llegar a suceder. Puestos a ser más sutiles, podemos distinguir entre el riesgo, la incertidumbre, y lo desconocido. Hay riesgo cuando es posible calcular, al menos de bulto, el número de oportunidades que tienen las distintas eventualidades; por ejemplo, cuando atravesamos un glaciar en el que una capa de nieve oculta las grietas y sabemos que en ese paraje hay muchas. Hay incertidumbre cuando no podemos aventurar las probabilidades relativas que tienen las distintas eventualidades; por ejemplo, cuando ignoramos si la superficie nevada que atravesamos oculta un péfido glaciar o un inocente nevero. Estamos ante lo desconocido cuando no sabemos ni de qué eventualidades se trata ni qué tipo de accidente puede acaecer; por ejemplo, cuando ponemos por primera vez el pie en un planeta desconocido. De hecho, el *homo historicus* prefiere generalmente un gran riesgo a una ligera incertidumbre (es bastante rutinario) y aborrece lo desconocido.

Existe una segunda razón para explicar la reserva mental que acompaña siempre a cualquier predicción: lo que llamamos causa no es nunca más que una de las muchas que puede atribuirse a un proceso; su número es indefinido y sólo es posible distinguirlas dentro del orden del discurso. ¿Cómo distinguiríamos las causas de las condiciones en «Santiago no pudo coger el tren, porque iba abarrotado»? Habría que hacer una relación de las mil y una maneras posibles que tenemos de contar esta anécdota. ¿Y cómo llegaríamos a enumerar todas las circunstancias necesarias que le han impedido coger el tren, si hasta habría que mencionar que existen los trenes?

### La retrodicción

Dado que nuestro conocimiento del pasado es fragmentario, lo que normalmente ocurre es que el historiador se enfrenta con un problema muy distinto: constata la impopularidad de un rey sin que haya documentos que le permitan conocer la razón, por lo que debe remontarse, mediante retrodicción, del efecto a su causa hipotética. Si decide que la causa debe ser el régimen tributario, escribirá la frase «Luis XIV se hizo impopular a causa de los impuestos», dándole el segundo significado que más arriba hemos analizado. La dificultad consistirá entonces en saber si, a pesar de estar seguros del efecto, hemos dado con la explicación acertada. ¿Cuál es la causa: el régimen tributario, las derrotas, de los ejércitos reales o una tercera razón en la que no se nos había ocurrido pensar? La estadística de las misas que los fieles encargaban por la salud del rey muestra con toda claridad el desafecto que al final de su reinado les inspiraba. Por otra parte, sabemos que habían aumentado los impuestos y tenemos presente que a nadie le gustan los impuestos. Y al decir esto nos referimos al hombre eterno, es decir, a nosotros mismos y a nuestros prejuicios, por lo que convendría realizar un estudio de psicología histórica. Ahora bien, sabemos que en el siglo XVII muchas revueltas tuvieron su origen en nuevos impuestos, en las alteraciones monetarias o en la carestía de los cereales. Ni este conocimiento es innato ni en el siglo XX hemos tenido oportunidad de ver muchas revueltas de ese género: las huelgas tienen hoy otros motivos. Pero, como hemos leído la historia de la Fronda, inmediatamente advertimos la relación que hay entre impuesto y revuelta y nos queda un conocimiento residual de carácter general de esa relación causal. Así, pues, los impuestos parecen ser una causa verosímil del descontento, pero ¿no puede haber también otras? ¿Estaba muy arraigado el patriotismo entre el campesinado? ¿No habrían contri-

buido las derrotas militares en la misma medida que el régimen tributario a la impopularidad del rey? Para que la retrodicción sea válida, hay que conocer a fondo la mentalidad de la época. Podemos preguntarnos si otras situaciones de descontento tienen causas distintas a las de los impuestos, pero normalmente no utilizaremos en nuestro razonamiento una inducción tan caricaturesca, sino que nos preguntaremos si, de acuerdo con todo lo que sabemos del clima de la época, existía una opinión pública, si el pueblo pensaba que la guerra era asunto privado del rey, que dirigía con ayuda de los especialistas para mayor gloria suya, y que sólo concernía a los súbditos, cuando tenían que sufrirla materialmente.

Llegamos así a conclusiones más o menos verosímiles: «las causas de esa revuelta, que son mal conocidas, probablemente eran los impuestos, como siempre ocurría en esa época y en tales circunstancias». Queda sobreentendido que habrá sido así, sólo si las cosas han sucedido de forma normal. Con ello, la retrodicción se asemeja al razonamiento por analogía o a esa forma de profecía razonable, por ser condicional, que llamamos predicción. Pongamos un ejemplo de razonamiento por analogía: «los historiadores, escribe uno de ellos, generalizan constantemente; si no fuera evidente que Ricardo hizo asesinar a los pequeños príncipes en la Torre de Londres, los historiadores se preguntarían, sin duda más inconsciente que conscientemente, si era frecuente que los monarcas de esa época suprimieran a los posibles rivales a la corona y su conclusión estaría, con toda razón, muy influida por esta última generalización»<sup>1</sup>. Evidentemente, el peligro de ese razonamiento es que Ricardo haya sido en realidad más cruel de lo que era normal serlo en su tiempo. Pongamos ahora un ejemplo de predicción histórica: preguntémonos qué habría sucedido si Espartaco hubiera derrotado a las legiones romanas y se hubiese adueñado del sur de Italia. ¿Habría llegado a su fin la esclavitud? ¿Habría significado un paso adelante en el desarrollo ascendente de las fuerzas productivas? Si establecemos un paralelismo, tendremos una respuesta más acertada, avalada por cuanto sabemos de la época. Después de saber que, una generación antes de Espartaco, tuvo lugar en Sicilia una gran rebelión de esclavos y que los rebeldes eligieron un rey y una capital<sup>2</sup>, podremos pensar que, si Espartaco hubiera ganado, habría fundado en Italia un reino helenístico más, donde, seguramente, habría persistido la esclavitud como en cualquier parte en esa época<sup>3</sup>. Si no dispusiéramos de ese

<sup>1</sup> E. H. Carr, *What is History?* (Penguin Books, 1968), pág. 63.

<sup>2</sup> L. Robert, *Annuaire du Collège de France*, 1962, pág. 342.

<sup>3</sup> Apresurémonos a añadir que el término esclavitud es equivoco; puede referirse al vínculo jurídico arcaico, propio de la relación de servidumbre do-

elemento comparativo, podríamos recurrir a otro menos ilustrativo: el de los mamelucos de Egipto. Lo que da mayor validez al primer ejemplo es que desconocemos qué razones especiales pudieron impulsar a los esclavos de Sicilia a fundar un reino, razones que tampoco habrían existido en el caso de Espartaco. La elección del régimen monárquico no era en aquella época algo distintivo; la monarquía era la forma normal de constituirse todo Estado que no fuera una ciudad. Por otra parte, el mismo *aura* carismático y milenarista debía envolver a Espartaco y al rey de los rebeldes sicilianos: es bien conocido el milenarismo de las «rebeliones primitivas».

### *La retrodicción es «síntesis»*

No es la primera vez, y no será la última, que consta que el origen de los problemas propios del conocimiento histórico se encuentra en los documentos, en la crítica y en la erudición. En epistemología histórica la tradición filosófica apunta demasiado alto; se pregunta si la explicación histórica se basa en causas o en leyes, pero olvida la retrodicción, habla de inducción histórica y omite la labor de ordenación. Ahora bien, la historia de una época dada se va configurando por medio de serializaciones, por una investigación pendular de los documentos a la retrodicción, y viceversa, y los hechos mejor fundados son, en realidad, conclusiones que en gran parte son fruto de la retrodicción. Cuando un historiador afirma que el régimen tributario hizo impopular a Luis XIV, basándose en un manuscrito de un párroco de aldea, realiza una retrodicción al admitir que ese testimonio es también válido para las aldeas vecinas, lo que exigiría una amplia encuesta, si queremos que esa inducción esté sólidamente fundada y que la muestra sea representativa. En realidad, la primera retrodicción ha consistido en retrotraer a tres siglos antes un manuscrito, que existe realmente en 1969, como sensación visual y táctil del historiador. Esta gran dosis de retrodicción, de interpretación, hace que en ciertos terrenos quepa esperar todo género de sorpresas; hace dos siglos terminamos reconociendo que Rómulo era

méstica, o a la esclavitud de plantación, como la que se dio en el sur de los Estados Unidos hasta 1865. La primera de ellas es, con mucho, la más extendida. La esclavitud de plantación, que sólo afecta a las fuerzas y relaciones de producción, es una excepción propia de Italia y de Sicilia en el bajo período helenístico, como también lo era en el siglo XIX. En la Antigüedad, como ha señalado M. Rodinson, lo normal en la agricultura era el campesinado libre o la servidumbre. Aun cuando Espartaco hubiera acabado con el sistema económico basado en la esclavitud de plantaciones, habría admitido sin duda, como todos sus contemporáneos, la esclavitud doméstica.

una figura legendaria, y desde 1945 los historiadores japoneses pueden escribir que la dinastía reinante en el Japón tiene un origen mítico. Hay, en efecto, muchas lagunas en la trama histórica, debido a que son también abundantes en esa clase tan especial de acontecimientos que conocemos con el nombre de documentos, y también a que la historia consiste en un conocer a través de vestigios.

Ya hemos tenido ocasión de comprobar que en ningún caso un documento, aunque sea la vida de Robinson Crusoe escrita por él mismo, coincide plenamente con un acontecimiento. Por consiguiente, no podemos volver a rehacer el curso de los acontecimientos como si se tratara de un mosaico; por numerosos que sean, los documentos son necesariamente indirectos e incompletos; debemos proyectarlos sobre el plano que hayamos elegido y relacionarlos entre sí. Este fenómeno, que es particularmente perceptible en la historia antigua, no es exclusivo de ella; también en historia contemporánea existe una dosis importante de retrodicción y la diferencia estriba en que, en este último caso, la retrodicción es prácticamente cierta. Pero, aun cuando los documentos sean periódicos o archivos, hay que relacionarlos debidamente entre sí y no atribuir la misma significación a un artículo de *L'Humanité*, que a un editorial del *Journal des Débats*, en función de lo que conocemos de ambos periódicos. Una octavilla de 1936 y algunos recortes de prensa conservan el recuerdo de una huelga en cierta fábrica de las afueras; ahora bien, como ninguna época histórica es testigo de todo a la vez, como no se hacen al mismo tiempo «huelgas de brazos caídos», «huelgas salvajes» y «huelgas de destructores de máquinas», evidentemente esa huelga de 1936 será objeto de una retrodicción que la hace semejante a las demás huelgas de ese mismo año en el contexto del Frente Popular, mejor dicho, en el contexto del conjunto de documentos que nos dan a conocer esas huelgas.

A medida que nos acercamos a la época presente, los documentos se hacen menos fragmentarios y permiten reproducir el contexto de una época (uno «se familiariza con su período») y esa reproducción permite, a su vez, rectificar la interpretación de otros documentos más fragmentarios. No se puede considerar que esto sea ningún «círculo vicioso de la síntesis histórica»; las inferencias se basan en los datos de los documentos y, aunque no progresen hasta el infinito, van lo suficientemente lejos como para configurar en la mente de cada historiador una pequeña filosofía de la historia personal, una experiencia profesional, en virtud de la cual atribuye mayor o menor importancia a las causas económicas o a las necesidades religiosas y piensa en una u otra hipótesis interpretativa. Es esta experiencia (en el sentido en que se habla de la experiencia en

medicina clínica o de la experiencia de un confesor) la que constituye el famoso «método» de la historia.

### *El «método» es una experiencia clínica*

De la misma manera que el más mínimo hecho implica una multitud de retrodicciones, acaba también por llevar aparejadas retrodicciones de alcance más general que dan lugar a una concepción de la historia y del hombre. Esta experiencia profesional, que se adquiere estudiando los acontecimientos a los que está indisolublemente unida, es lo que Tucídides denomina el *Ktema es aei*, las enseñanzas de la historia válidas para siempre.

De esta manera, los historiadores acaban formándose un juicio sobre el período que estudian o sobre toda la historia y adquiriendo lo que Maritain<sup>4</sup> llama «una sana filosofía del hombre, una justa apreciación de las múltiples actividades del ser humano y de su importancia relativa». ¿Son las oleadas revolucionarias un fenómeno poco frecuente, que precisa una preparación social e ideológica muy especial, o bien suceden como los accidentes de circulación, sin que el historiador deba preocuparse de dar alambicadas explicaciones? ¿Es el descontento que provocan las privaciones y la desigualdad social un factor capital de la evolución o sólo desempeña, en realidad, un papel secundario? ¿Está la fe intensa reservada a una élite religiosa, o puede ser un fenómeno de masas? ¿Qué similitudes podemos hallar con la «fe del carbonero»? ¿Existió alguna vez una cristiandad como la imaginada por Bernanos (Le Bras lo pone seriamente en duda)? ¿La pasión colectiva que sentían los romanos por los espectáculos, y la que hoy experimentan los sudamericanos por el fútbol es sólo una apariencia que enmascara impulsos políticos, o es humanamente plausible que no necesite una explicación extrínseca? No siempre los documentos «de su período» dan respuesta a preguntas de este tipo; por el contrario, estos documentos tendrán el sentido que les otorgue la respuesta que cada uno dé a tales preguntas y, a su vez, aquéllas tendrán su origen en otros períodos históricos, si el investigador posee la suficiente cultura, o en sus prejuicios, es decir, en el espectáculo de la historia contemporánea. Por lo tanto, la experiencia histórica se compone de todo lo que el historiador puede aprender a lo largo de su vida, en sus lecturas y en sus relaciones humanas. No resulta sorprendente, pues, que no

<sup>4</sup> J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, trad. Journet, Seuil, 1957, pág. 21.



haya dos historiadores o dos clínicos con la misma experiencia, ni que sean frecuentes las interminables disputas a la cabecera del enfermo.

Si la historia consiste en esa combinación de datos y de experiencia, si se forma por el mismo vaivén de inferencias mediante el cual un niño construye paulatinamente la visión del mundo que le rodea, vemos entonces que, en teoría, el límite de la objetividad histórica está en la variedad de las experiencias.

Porque el límite de la objetividad —aunque se trata menos de un límite definitivo que de una contención o aplazamiento— es la multiplicidad de las experiencias personales, de tan difícil transmisión. No se pondrán de acuerdo dos historiadores de las religiones acerca del «simbolismo funerario romano», porque, mientras que las experiencias de uno giran en torno a las inscripciones antiguas, las peregrinaciones bretonas, la devoción napolitana y la lectura de Le Bras, el otro ha formado su filosofía religiosa a partir de textos antiguos, de su propia fe y de Santa Teresa; como las reglas del juego consisten en no intentar nunca poner de manifiesto el contenido de las experiencias que son el fundamento de la retrodicción, no les quedará otra solución que acusarse mutuamente de falta de sensibilidad religiosa, lo cual no quiere decir nada pero no se perdona fácilmente. Cuando, para fundar su interpretación, un historiador recurre a las enseñanzas del presente o de otro período de la historia, acostumbra a hacerlo a título de ilustración de su pensamiento y no como si se tratara de una demostración, sin duda porque el pudor le lleva a adivinar que, a un lógico, la inducción histórica le parecería terriblemente imperfecta y la historia una pobre disciplina analógica. Es lícito, pues, suponer que la historia se escribe de acuerdo con la propia personalidad, es decir, en función de un acervo de conocimientos confusos. Si bien es cierto que esta experiencia es transmisible y acumulativa, sobre todo por ser libresca, no podemos considerarla un método (cada uno adquiere la experiencia que puede y quiere), en primer lugar porque su existencia no está oficialmente reconocida, y no se obtiene de forma organizada; en segundo lugar porque, a pesar de ser transmisible, no es formulable: se adquiere a través del conocimiento de situaciones concretas, de las que cada uno tendrá que sacar las enseñanzas pertinentes según su entender. La historia carece de método, dado que no puede formular su experiencia en forma de definiciones, de leyes, ni de reglas. La discusión sobre las diferentes experiencias personales es, pues, siempre indirecta; con el tiempo, las formas de aprendizaje se comunican entre sí y terminan coincidiendo, pero a la manera de una opinión que acaba por prevalecer y no de una norma que se establece.

### *Causas o leyes, arte o ciencia*

La historia es un arte que supone la adquisición de una experiencia. Lo que nos engaña al respecto y nos hace seguir esperando que un día alcanzará un estudio verdaderamente científico, es que está llena de ideas generales y de regularidades aproximativas, como ocurre en la vida cotidiana. Cuando digo que los impuestos hicieron odioso a Luis XIV, automáticamente estoy admitiendo que no me sorprendería que a otro rey le sucediera lo mismo por la misma razón. De esta manera, abordamos lo que hoy constituye el problema central de la epistemología histórica en los países anglosajones: ¿explica la historia por medio de causas, o por medio de leyes? ¿Es posible afirmar que los impuestos han hecho aborrecer a Luis XIV, sin que tengamos que recurrir a una *covering law* en la que se funde esa causalidad singular en virtud de la cual todo impuesto excesivo hace impopular al gobierno que lo exige? La problemática, cuyo interés es en apariencia bastante limitado, encierra en realidad la cuestión del carácter científico o sublunar de la historia, e incluso la del carácter del conocimiento científico. Consagraremos a ella el resto del presente capítulo. Todos sabemos que la ciencia versa sobre lo general y que la historia está llena de generalidades, pero, ¿son generalidades «válidas»? Pasemos a exponer, en primer lugar, la teoría de las *covering laws*, pues habrá que recoger bastantes aspectos del análisis que hace de la explicación histórica. Lo único que negamos es que, a pesar de ciertas apariencias, la mencionada explicación tenga la menor relación con la que da la ciencia, porque, como cualquier lector de G. Granger<sup>5</sup>, lo único que nos hace afirmar la capacidad de formalización que posee toda ciencia digna de tal nombre, es la oposición existente entre el ámbito de las «vivencias» (hemos convenido en llamarlo sublunar) y el de lo «formal». ¿Hay alguna relación entre la fórmula de Newton y el hecho de que, según la sabiduría de los pueblos, «todo impuesto excesivo provoque la impopularidad del gobierno, salvo si no la provoca»? Y, si no la hubiera, ¿cuál es la razón?

<sup>5</sup> G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, 1960 y 1968; cf. «Acontecimiento y estructura en las ciencias del hombre», en *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, núm. 55, mayo-diciembre 1957 (47). Sobre teorías en física, sobre pseudoteorías en sociología y sobre las ciencias humanas como praxiología, ver el clarísimo artículo de A. Rapoport, «Various mening of thesory», en *The American Political Science Review*, 52, 1958, págs. 972-988.



### La explicación según el empirismo lógico

La teoría de las *covering laws* en historia tiene su origen en el empirismo lógico<sup>6</sup>, escuela de pensamiento que propugna la unidad de la razón. De acuerdo con su análisis de la explicación científica, toda interpretación equivale a encontrar las leyes que rigen los acontecimientos. Para mayor precisión, tomemos como ejemplo la interpretación de un acontecimiento cualquiera. Su explicación constará de dos partes: los datos o condiciones previas, que son acontecimientos situados en un tiempo y lugar determinados (por ejemplo, las condiciones iniciales o los límites fijados por los físicos) y, en segundo lugar, las leyes científicas. Toda explicación de un acontecimiento (la difusión del calor a lo largo de esta varilla de acero, el descenso desproporcionado del precio del trigo este año) contiene al menos una ley (para el trigo, la ley de King). No cabe duda de que se trata de un análisis impecable; apliquémoslo a la historia. Sea, por ejemplo, el conflicto entre el Papado y el Imperio<sup>7</sup>. Para evitar una regresión hasta el infinito a lo largo de la cadena de acontecimientos, el historiador comienza delimitando las bases de las que parte. En el siglo XI existen un Papado y un Imperio que tienen tales características. Cada gesto que en adelante haga cualquiera de los protagonistas del drama se explicará por una ley: todo poder, aunque sea espiritual, tiende a ser total; toda institución tiende a cristalizarse, etc. Pero, aunque cada episodio concreto se explique por una o varias leyes y por el episodio precedente, no hay que creer por ello que los episodios del conjunto tengan entre sí una relación causal, aun cuando la concatenación de todos ellos sea previsible. Recordemos que no se trata de un sistema cerrado, ya que continuamente están apareciendo en escena nuevos datos (el rey de Francia

<sup>6</sup> El trabajo fundamental sobre este tema de C. G. Hempel, «The function of general laws in history», 1942 (en *Readings in philosophical analysis*, de H. Feigl y W. Sellars, Nueva York, Appleton Century Crofts, 1949; y en P. Gardiner [ed.], *Theories of history*, Glencoe, Free Press, 1959); en el mismo sentido, I. Scheffler, *Anatomie de la science*, trad. Thuillier, Seuil, 1966, capítulo VII; cf. K. Popper, *Misère de l'historicisme*, trad. Rousseau, Plon, 1956, pág. 142. Ver las posturas muy matizadas de P. Gardiner, *The Nature of historical explanation*, y de W. Dray, *Laws and explanation in history*, ya citados, así como las de A. C. Danto, *Analytical philosophy of history*, cap. X. Pero la mejor exposición de la teoría de Hempel es la de Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie*, vol. I, págs. 335-352. Sobre las nociones de causa y de acontecimiento, véase G. Granger, «Logique et pragmatique de la causalité dans les sciences de l'homme», en *Systèmes symboliques, science et philosophie*, Ed. CNRS, 1978, págs. 131-137.

<sup>7</sup> Comparar Stegmüller, págs. 354-358 y 119; respecto a la teoría de la explicación deductivo-nomológica, *ibid.* págs. 82-90

y sus juristas, el temperamento del emperador Enrique IV, la aparición de las monarquías nacionales) que modifican las bases iniciales. De esto se desprende que, si bien cada eslabón sea explicable, no lo es su concatenación, puesto que la interpretación de cada nuevo dato nos llevaría demasiado lejos en el estudio de las cadenas de acontecimientos de donde provienen.

Nos hemos permitido comparar la historia a una trama dramática, pues así lo quiere el empirismo lógico. Los datos son como los personajes de un drama; aparecen también mecanismos que lo impulsan a la acción y que son leyes eternas. A menudo, surgen de improviso nuevos actores en escena y su aparición, aunque explicable, no deja de sorprender a los espectadores que no ven lo que ocurre entre bastidores. Su aparición modifica sensiblemente el desarrollo de la trama que, comprensible escena por escena, no resulta previsible de principio a fin, aun cuando el desenlace sea a la vez inesperado y natural, puesto que cada episodio se explica por las leyes eternas del corazón humano. Se entiende entonces por qué no se repite la historia, por qué no es previsible el futuro; desde luego no es, como tal vez se estaría tentado a suponer, porque una ley del estilo de «todo poder tiende a ser total» no sea lo bastante absoluta ni científica. La razón no es otra que, al no ser cerrado el sistema, no resulta enteramente explicable a partir de los datos iniciales. Nos encontramos ante un género de indeterminación que ni la concepción científica más rigurosa se negaría a admitir.

### Crítica del empirismo lógico

Pero, ¿qué creemos haber hecho al exponer este esquema? Introducir una metáfora. Entendámonos<sup>8</sup>. No es que tengamos la menor nostalgia de la oposición que establecía Dilthey entre las ciencias de la naturaleza que «explican» y las ciencias humanas que se limitarían a «comprender», oposición que constituye uno de los más memorables callejones sin salida de la historia de las ciencias. Ya se trate de la caída de los cuerpos o de la acción humana, la explicación científica es la misma: deductiva y nomológica. Lo único que negamos es que la historia sea una ciencia. La frontera está situada entre la explicación nomológica de las ciencias, sean naturales o humanas, y la explicación cotidiana e histórica, que es casual y demasiado confusa para poder ser generalizada en leyes.

<sup>8</sup> Stegmüller, págs. 360-375: «El supuesto método de comprensión»; véase R. Boudon, *Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, pág. 27.

A decir verdad, la dificultad estriba en saber exactamente qué entiende el empirismo lógico por esas «leyes» que el historiador utilizaría. ¿Son leyes científicas, en el sentido que todo el mundo atribuye a esa expresión, leyes como las de la física o la economía? ¿O son más bien verdades triviales, del tipo de «todo impuesto excesivo...»? Comprobamos que, en esto, según los autores y los pasajes, hay ciertas vacilaciones. En principio se trata únicamente de leyes científicas, pero, si el esquema del empirismo lógico no fuera aplicable más que a las páginas de la historia en las que son aplicables algunas de esas leyes, nos encontraríamos con un material muy pobre. No cabe entonces más que resignarse paulatinamente a considerar como leyes los principios de buen juicio político de cualquier nación, hasta tal punto es cándida la convicción de que la historia constituye una disciplina seria, con métodos y capacidad de síntesis específicos que, a pesar de todo, da explicaciones distintas de las explicaciones comunes y corrientes. Una vez que ha habido que llamar leyes a las afirmaciones más triviales, el consuelo está en la esperanza de que, en ese simple «esbozo explicativo»<sup>9</sup>, incompleto, implícito o provisional, se irán reemplazando estas verdades triviales por leyes más propiamente tales, a medida que la ciencia progresa. En suma, o bien se cree que la historia se basa en sus explicaciones en verdaderas leyes, o se llama leyes a las verdades de Perogrullo, o se espera que tales perogrulladas sean el esbozo de futuras leyes; las tres opiniones son erróneas<sup>10</sup>.

La teoría de la explicación histórica, según el empirismo lógico, peca más de poco instructiva que de falsa. Es cierto que existe una semejanza entre la explicación causal de la historia y la explicación nomológica de las ciencias; en ambos casos se recurre a datos (los impuestos, Luis XIV) y a una relación general (ley) o, al menos, generalizable salvo excepciones (causa). Gracias a esta semejanza

<sup>9</sup> Sobre los «esbozos explicativos», Stegmüller, págs. 110 y 346.

<sup>10</sup> Volveremos sobre el aspecto general de la cuestión en el capítulo X, en el cual se abrirá un debate completo. Nos parece que el punto crucial estriba en que las acotaciones que efectuamos en el ámbito de las vivencias (el feudalismo, el Islam, la Guerra de los Cien Años) no tienen nada en común con las abstracciones formales (cuanta, campo magnético, cantidad de movimiento), que entre la *doxa* y la *episteme* hay un abismo, que la forma que tenemos de abordar el ámbito de la experiencia no permite siquiera aplicar a la historia leyes científicas, excepto en algunos aspectos circunstanciales. Y precisamente esto lo reconoce en el fondo Stegmüller, cuando destaca que en historia hay leyes (esto es, en la vida cotidiana: la teja que da en la cabeza de Pirro obedece evidentemente a la ley de la caída de los cuerpos), pero que no hay leyes de la historia (pág. 344); no existe una ley capaz de explicar el desarrollo de la Cuarta Cruzada. Estamos de acuerdo con G. Granger, *Pensée formelle et Sciences de l'homme*, págs. 205-212.

el historiador puede utilizar a la vez causas y leyes, y así, la caída de los precios del trigo se explicaría por la ley de King y por los hábitos alimentarios del pueblo francés. La diferencia estriba en que, aun siendo una relación causal repetible, nunca podremos asegurar formalmente cuándo y en qué condiciones se producirá de nuevo; la causalidad es confusa y global, y la historia sólo versa sobre casos únicos cuya causalidad no podríamos generalizar en forma de leyes: las «enseñanzas» de la historia van siempre unidas a una restricción mental. De ahí que la experiencia histórica no sea formulable; que no podamos separar el *Ktema es aei* del caso único en donde aparece. Tomemos uno de esos casos, tratemos, contra todo buen sentido, de generalizar en forma de ley esa enseñanza, y resignémonos de antemano a denominar *ley* a la verdad trivial. Pero no es tan simple obtenerla, porque la relación causal es global y no tenemos ningún criterio para analizarla; en consecuencia, el número de posibles subdivisiones es infinito. Consideremos ahora el ejemplo al que nos venimos refiriendo: «Luis XIV se hizo impopular a causa de los impuestos». Parece evidente que la causa es el régimen tributario y la consecuencia la impopularidad; en cuanto a la ley, el lector ya la sabe seguramente de memoria. Pero, ¿no habrá más bien dos efectos distintos y dos causas diferentes, a saber, los impuestos que originaron el descontento y este descontento que, a su vez, fue causa de la impopularidad? Este análisis más sutil nos proporcionará una *covering law* suplementaria, que nos permitirá enunciar que todo descontento remite a la causa del hecho que le ha dado origen (si mi memoria no me engaña, esta ley está en Spinoza). ¿Tendremos, pues, dos leyes para una sola impopularidad? Tendremos muchas más si hacemos un escrutinio de «impuestos excesivos» y de «rey», y si no advertimos a tiempo que nuestro supuesto análisis es, en realidad, una *descripción* de lo que ha sucedido.

Además, sea cual sea la formulación que hagamos, nuestra ley será falsa, pues no la podremos aplicar ni en situaciones de fervor patriótico ni en todas aquellas de origen más o menos inexplicable. Se ha dicho<sup>11</sup>: «Multipliquemos las condiciones y los términos, y

<sup>11</sup> I. Scheffler, *Anatomie de la science, études philosophiques de l'explication et de la confirmation*, Seuil, 1966, pág. 94: «Podemos reemplazar (una generalización incompleta) por otra generalización cierta que implique condiciones suplementarias». Hay que añadir que para un autor como Stegmüller este procedimiento sólo conduce a una pseudoexplicación (Stegmüller, pág. 102), del tipo: César pasó el Rubicón en virtud de una ley que afirma que todo individuo que esté exactamente en la piel de César y en idénticas circunstancias, indefectiblemente ha de pasar todo río exactamente igual al Rubicón.

la ley acabará por ser exacta.» Inténtese. Se comenzará por excluir las situaciones de fervor patriótico, se multiplicarán los matices; cuando el enunciado de la ley tenga varias páginas habremos reconstruido un capítulo de la historia del reinado de Luis XIV, que ofrecerá la curiosa particularidad de estar escrito en presente y en plural. Una vez reconstruido así lo irrepetible del acontecimiento, estará todavía por descubrir la ley.

### *La historia no es un esbozo de ciencia*

En esto estriba la diferencia entre la causalidad concreta e irregular de lo sublunar y las leyes abstractas y formales de las ciencias. Por más prolija que sea una ley nunca podrá preverlo todo; llamamos *sorpesa, accidente, azar impensable o maniobra de última hora* a lo imprevisible que no entraba en nuestros cálculos. Un sociólogo no puede esperar razonablemente profetizar los resultados de unas elecciones con una exactitud superior a la del físico cuando predice los resultados del experimento más elemental con el péndulo. Ahora bien, el físico no está completamente seguro de los resultados: sabe que el experimento puede fallar, que se puede romper el hilo del péndulo, aunque, por supuesto, no dejará por eso de ser cierta la ley del péndulo. Pero este leve consuelo no puede satisfacer a nuestro sociólogo, que esperaba predecir un acontecimiento sublunar, como es el resultado efectivo de las elecciones, pretensión a todas luces excesiva.

Las leyes científicas no profetizan que el Apolo XI vaya a posarse en el mar de la Tranquilidad, que es lo que desearía conocer un historiador. Sin embargo, predican que llegará, en virtud de la mecánica newtoniana, y salvo avería o accidente<sup>12</sup>. Fijan las condiciones y sólo predicen en función de ellas, «si se mantienen constantes todas las demás variables», como dice la fórmula tan del gusto de los economistas. Dichas leyes determinan la caída de los cuerpos, pero en el vacío; los sistemas mecánicos, pero sin rozamiento; el equilibrio del mercado, pero dándose una competencia perfecta. Sólo tendrán la precisión de las matemáticas si hacemos abstracción de las situaciones concretas. Su generalidad es consecuencia de tal abstracción y no de la generalización de lo singular. Seguramente estas verdades no constituyen una revelación, pero nos impiden seguir a Stegmüller cuando, en un libro cuya importancia,

<sup>12</sup> Es la diferencia que establece K. Popper entre profecía y predicción: «Prediction and Prophecy in social sciences», en *Theories of history*, editadas por P. Gardiner, pág. 276.

claridad y concisión nos complace resaltar, sostiene que la diferencia entre explicación histórica y explicación científica es sólo de matiz. El que los historiadores se resistan a admitir que explican por medio de leyes se debería, o bien a que las emplean sin darse cuenta de ello, o bien a que se limitan a «esbozos explicativos» en los que la formulación de leyes y datos es muy incompleta y vaga. Este carácter incompleto de la explicación histórica, continúa Stegmüller, tiene varias razones; las leyes pueden estar contenidas implícitamente en la explicación, que es lo que ocurre cuando explicamos las acciones de un personaje histórico mediante su carácter o sus móviles. En otros casos consideramos evidentes las generalizaciones, sobre todo cuando proceden de la psicología de la vida cotidiana. También puede suceder que el historiador crea que no es cometido suyo profundizar en los aspectos técnicos o científicos de una determinada parte de la historia. Pero, ante todo, casi siempre resulta imposible, en el estado actual de la ciencia, formular leyes con precisión. «Sólo podremos llegar a una representación aproximada de una regularidad subyacente, y ni siquiera podrá formularse la ley, por razón de su complejidad»<sup>13</sup>. Estamos enteramente de acuerdo con esta descripción de la explicación histórica, salvo que no se nos alcanza qué ganamos con calificarla de «esbozo» de explicación científica. Si así fuera, todo lo que los hombres han pensado desde el origen de los tiempos sería esbozo de ciencia. Entre la explicación histórica y la científica no hay un matiz sino un abismo, puesto que, para pasar de una a otra, hay que dar un salto, la ciencia exige una conversión y sus leyes no proceden de los principios de nuestra vida cotidiana.

### *Las supuestas leyes de la historia*

Al no ser abstractas, las supuestas leyes de la historia, o de la sociología, carecen de la impecable nitidez de una fórmula física y, por lo tanto, no tienen la validez necesaria. No existen por sí mismas, y sólo aparecen implícitamente referidas a un contexto concreto. Cada vez que enunciamos una, estamos dispuestos a añadir:

<sup>13</sup> Stegmüller, pág. 347. ¡Cómo no pensar en la crítica que el propio Stegmüller hace de Hume!, pág. 443 (cf. 107): «Es una empresa desesperada utilizar la forma de hablar cotidiana y, sin abandonar este nivel, pretender extraer de ella una precisión mayor que la que tiene de hecho». Citemos también sus testimonios de las páginas 349 (un «esbozo de explicación» incompleto suele ser sustituido con mayor frecuencia que completado con el propio progreso de la ciencia) y 350 («Sustituir un esbozo de explicación por una explicación acabada es casi siempre una exigencia platónica»).



«hablaba en general, pero evidentemente hay que tener en cuenta las posibles excepciones y los imprevistos que puedan surgir». Ocurrir con ellas como con los conceptos sublunares de «revolución» o «burguesía», ya que sobre esas supuestas leyes gravita todo el peso de lo concreto de donde proceden y con el que están vinculadas todavía. Conceptos y «leyes» histórico-sociológicas sólo tienen sentido e interés por la *relación subrepticia* que continúan manteniendo con las situaciones concretas que siguen gobernando<sup>14</sup>. Y es precisamente en esa relación donde descubrimos que una ciencia no lo es todavía.

Si queremos saber el espacio que recorre un cuerpo al caer en el vacío, aplicamos mecánicamente la fórmula adecuada sin preguntarnos por las motivaciones que, de acuerdo con nuestros conocimientos de las manzanas, puedan impulsar a una de ellas a caer a una velocidad proporcional al cuadrado del tiempo. Si queremos saber, en cambio, lo que harán unos pequeño-burgueses amenazados por el gran capital, no recurriremos a la ley correspondiente, aunque tenga carácter materialista, sino que únicamente la citaremos a título de credo o de recordatorio. Repetiremos las razones que impulsan a los pequeño-burgueses a buscar en semejante situación una alianza con el proletariado, comentaremos dichas razones en función de lo que sabemos de esas gentes, comprenderemos lo que les impulsa a actuar así, pero siempre tendremos que tener presente que, si son demasiado individualistas o ciegos para ver sus propios intereses o Dios sabe qué, no harán lo que se espera de ellos.

La explicación histórica no es nomológica, sino causal, y, como tal, comprende lo general. Aquello que no constituye una coincidencia fortuita tiende a reproducirse, pero no puede afirmarse con exactitud ni lo que se reproducirá ni en qué condiciones. Frente a la explicación propia de las ciencias, físicas o humanas, la historia aparece como simple descripción<sup>15</sup> de lo que ha sucedido. Explica *cómo* han ocurrido las cosas, permite comprenderlo. Relata *cómo* se ha caído una manzana del árbol: esa manzana estaba madura o se levantó el viento y una ráfaga azotó el manzano. La ciencia es la que revela por qué se ha caído la manzana. Aunque hiciéramos la historia más minuciosa de la caída de una manzana, nunca nos topáramos con la gravitación, que es una ley oculta que ha sido preciso descubrir; a lo sumo llegaríamos a descubrir la evidencia de que los objetos que no son sostenidos por algo caen.

<sup>14</sup> Tomamos la expresión y la idea de J. Molino en su brillante crítica de R. Barthes, «La méthode critique de Roland Barthes», en *La Linguistique*, 1969, núm. 2.

<sup>15</sup> Acerca de la oposición explicar-describir, Stegmüller, págs. 76-81, cf. 343.

Pretender que la causalidad del ámbito de las vivencias y la causalidad científica tienen la misma lógica es afirmar una verdad demasiado pobre y equivale a desconocer el abismo que separa la *doxa* de la *episteme*. Bien es cierto que toda lógica es deductiva y hay que reconocer que en una afirmación referente a Luis XIV se sobreentiende *lógicamente* una premisa mayor: «todo impuesto provoca impopularidad». Psicológicamente esta premisa es ajena al espectador de la historia, pero no conviene confundir lógica y psicología del conocimiento. Como tampoco conviene confundir la lógica con la filosofía del conocimiento. Lo cierto es que uno de los rasgos constantes del empirismo consiste en sacrificar esta filosofía a la lógica o a la psicología.

Al empirismo lógico se le puede objetar lo que a todo empirismo, que ignora el abismo que separa la *doxa* de la *episteme*, el hecho histórico que acaece en el ámbito de las «vivencias» (la caída de esta manzana o la de Napoleón) y el hecho abstracto propio de la ciencia (la gravitación). Estamos ahora en condiciones de demostrar que la explicación histórica no es un «esbozo de explicación» científica, aun imperfecta, y de exponer las razones por las que la historia nunca será una ciencia. La historia se encuentra encadenada a la explicación causal de la que parte; aun si en el futuro las ciencias humanas descubrieran innumerables leyes, la historia no sufriría modificación sustancial y seguiría siendo lo que es.

Se podría argüir, sin embargo, que ya hoy la historia invoca leyes, verdades científicas. Cuando decimos que un pueblo que conocía el hierro venció a otro que estaba todavía en la Edad del Bronce, ¿no nos estamos refiriendo a un conocimiento metalúrgico capaz de explicar con toda precisión la superioridad de las armas de hierro? ¿No podría recurrirse a la ciencia de la meteorología para explicar el desastre de la Armada?<sup>16</sup> Puesto que los hechos a los que se aplican las leyes científicas tienen lugar en el ámbito de las vivencias —¿en qué otro podrían existir?—, nada nos impide invocar esas leyes a la hora de narrarlos. A partir de ahí, y a medida que la ciencia progresa, bastará con completar y rectificar los esbozos explicativos de los historiadores. Por desgracia, esta esperanza olvida el punto esencial. La historia aduce numerosas leyes, pero no lo hace automáticamente por el mero hecho de que hayan sido descubiertas; únicamente se sirve de ellas *allí donde actúan como causas* y se insertan en la trama sublunar. Por ejemplo, recurriremos a la energía cinética para explicar la muerte de Pirro a consecuencia de la herida producida por la teja que le lanzó una anciana. El historiador en cam-

<sup>16</sup> Son los dos ejemplos que da Stegmüller, pág. 344.



bio está en su derecho al decir: «El fracaso económico del Frente Popular, que sus coetáneos no lograron evitar, y para los que constituía un enigma, se explica por una ley macroeconómica entonces desconocida»<sup>17</sup>. La causalidad no es un sistema imperfecto de leyes, sino un sistema autónomo y completo; es nuestra vida. La historia sólo recurre a leyes cuando éstas se convierten en causas. El mundo que vemos es el de las vivencias, pero no por ello dejamos de emplear en él un saber científico en forma de esquemas técnicos; el uso que hace el historiador de las leyes para explicar el ámbito de las experiencias es del mismo orden: en ambos casos el historiador y el técnico parten de lo sublunar para llegar a efectos sublunares pasando por un saber científico. La historia, al igual que nuestra vida, procede de la tierra y a ella vuelve.

Acabo de ver un documental sobre el Frente Popular, he estado hojeando *L'Histoire économique de la France entre les deux guerres* de A. Sauvy y la *Theory of political coalitions* de W. H. Riker<sup>18</sup>. Intento relatar los éxitos y los fracasos del Frente Popular; el año 1936 ve formarse y triunfar una coalición electoral, cuya política económica terminará siendo un fracaso. Las causas de esa coalición son evidentes: la presión de la derecha y el fascismo, la deflación, etc. Agregar veinte páginas de cálculos matemáticos sobre los juegos estratégicos que expliquen por qué los que integraban la coalición hacían lo que hacían, sería glosar lo evidente. La teoría de Riker es inútil para la historia o, al menos, para la trama que me interesa ahora. ¿Cómo explicar, sin embargo, el fracaso económico? No llego a percibir sus causas. Sauvy sostiene que hay que buscarlas en una ley macroeconómica desconocida en 1936; aceptando esta ley, un acontecimiento sublunar (la semana de cuarenta horas) produce un efecto no menos sublunar.

Pero supongamos que no he elegido el Frente Popular, sino un tema de historia comparada como «las coaliciones a través de los

<sup>17</sup> Sobre la historia económica del Frente Popular, véase el segundo volumen de la *Histoire économique de la France entre les deux guerres* de A. Sauvy, Fayard, 1967; este libro magistral esclarece las relaciones que pueden mantener la historia y una ciencia humana.

<sup>18</sup> Yale University Press, 1962 y 1965. En realidad, hablamos aquí metafóricamente, pues el libro de Riker, cuyo objeto es teórico, sólo trata de juegos de coaliciones cuya suma es cero y no puede aplicarse al Frente Popular, puesto que el Partido Radical tenía intereses contrapuestos, de suerte que el resultado no era cero. Pero es bien conocido que los juegos cuya suma no es cero presentan al matemático muchas dificultades, y con mayor razón a un profano como el autor de estas líneas. Se encontrará una aproximación al problema diferente y complementaria en H. Rosenthal, «Political coalition: elements of a model, and the study of French legislative elections», en *Calculus et Formalisation dans les sciences de l'homme*, Ediciones del C. N. R. S., 1968, pág. 270.

tiempos». Trataré de averiguar si las alianzas se corresponden o no con el punto óptimo calculado por la teoría de los juegos y, en tal caso, el libro de Riker será históricamente pertinente. La energía cinética es adecuada para explicar el gran acontecimiento histórico que supuso la adquisición de la técnica más antigua, la de los proyectiles, que ya era conocida por el sinántropo e incluso por los primates superiores. Al elegir la trama se decide libremente qué causas serán o no pertinentes y, por muchos progresos que haga la ciencia, la historia seguirá ateniéndose a su opción fundamental que hace que la causa sólo exista en función de la trama. Esta es la clave de la noción de causalidad. Supongamos que debemos exponer la causa de un accidente de automóvil. Un coche patina a consecuencia de un frenazo y por estar la carretera mojada y en mal estado. Para la Policía, la causa será la velocidad excesiva o que los neumáticos estaban muy desgastados; para Obras Públicas, el mal estado de la calzada; para un director de autoescuela, el desconocimiento por los alumnos del código, que establece que el intervalo para frenar vaya aumentando en función de la velocidad; para la familia será la fatalidad, que hizo que ese día lloviera o que existiera esa carretera para que el conductor fuera a matarse allí.

### *La historia nunca será científica*

¿Pero, no consistirá la verdad en creer simplemente que todas las causas son ciertas; que la explicación adecuada es la que tiene en cuenta a todas? En absoluto, y en esto radica el sofisma del empirismo, en creer que podemos reconstruir lo concreto mediante adiciones sucesivas de abstracciones científicas. El número de causas que podemos tener presente es infinito, por la sencilla razón de que la comprensión de las causas sublunares —es decir, la historia— consiste en una descripción, y porque el número de descripciones posibles de un mismo acontecimiento es indefinido. En una trama determinada la causa será la *ausencia* de la señal «Firme deslizante» en ese lugar; en otra, el hecho de que los turismos no estén dotados de un sistema de frenos más poderosos. Cuando buscamos una explicación causal completa sólo hay dos alternativas: o nos atenemos a causas sublunares (no había señal y el conductor iba demasiado deprisa) o a leyes (energía potencial y cinética, coeficiente de adherencia de los neumáticos...). En la primera hipótesis, la explicación completa es un mito comparable a la geometral que integre todas las tramas. En la segunda, la explicación completa es un desideratum, una idea reguladora que está emparentada con la de determi-

nismo universal; no podemos llevarla a la práctica y, en el caso de que se pudiera, inmediatamente la explicación dejaría de ser manejable. Pongamos un ejemplo: ni siquiera podemos calcular los movimientos de la suspensión de un coche en una carretera en mal estado, pues aunque hagamos integrales dobles y triples para resolver el problema, no se podría aplicar la teoría por las simplificaciones que habría que introducir (suponer que los amortiguadores carecen de muelles y que las ruedas son completamente planas). Lo que hace que exista una barrera entre la historia y la ciencia no es su vinculación a lo concreto, ni su relación con los valores, ni que Juan Sin Tierra pase por segunda vez por el mismo sitio, sino el hecho de que la *doxa*, el ámbito de la experiencia, de lo sublunar, es una cosa y la ciencia otra, y que la historia forma parte de la *doxa*.

Así pues, ante un acontecimiento hay dos soluciones extremas: o bien interpretarlo como un hecho concreto, hacer que «se comprenda»; o bien explicar científicamente sólo algunos aspectos previamente elegidos. En suma, explicar mucho, pero mal, o explicar poco, pero bien. Ambas cosas no pueden hacerse a la vez, porque la ciencia únicamente interpreta una ínfima parte de lo concreto. Parte de las leyes descubiertas y sólo llega a conocer los aspectos de lo concreto que corresponden a esas leyes: la física resuelve problemas de física. Por el contrario, la historia parte de la trama que ha elegido y su tarea consiste en llegar a comprenderla enteramente, y no en amañarse un problema a su medida. El científico calculará aquellos aspectos del juego de coaliciones del Frente Popular cuya suma no sea cero, mientras que el historiador se limitará a relatar cómo se formó el Frente Popular y no recurrirá a teoremas más que en casos muy limitados, en los que sean necesarios para llegar a una comprensión más completa.

## Capítulo 9

### LA ACCION NO TIENE SU ORIGEN EN LA CONCIENCIA

En el estudio de la causalidad que acabamos de realizar no hemos diferenciado causalidad material (un clavo saca otro clavo) y causalidad humana (Napoleón hizo la guerra porque era ambicioso, o para satisfacer su ambición), pues, si sólo tenemos en cuenta sus efectos, no es de gran utilidad establecer esa distinción: el hombre es tan coherente como las fuerzas de la naturaleza y, a la inversa, las fuerzas de la naturaleza son tan irregulares y caprichosas como él. Algunos hombres son tan insensibles como el acero y otros tan imprevisibles como las olas. Como dice Hume, «si consideramos la exactitud con que se ajustan los fenómenos físicos y morales para constituir una sola cadena causal, no tendremos ningún reparo en conceder que ambos tipos de fenómenos son de igual naturaleza y que provienen de los mismos principios; un condenado, camino del patíbulo, sabe que su muerte es inevitable, tanto por la firmeza de sus carceleros, como por la dureza del hacha».

Pero hay una profunda diferencia entre el hacha y los carceleros; al hacha no le atribuimos ninguna intención, a no ser quizá durante nuestra infancia, mientras que los hombres sí tienen intenciones, fines, valores, pensamientos, objetivos, o como queramos llamarlo,

#### *La comprensión de los demás*

Dado que sabemos que un hacha carece de intenciones, pero un hombre no, y nosotros somos hombres, ¿no habrá que concluir que

nuestro conocimiento del hombre y de sus obras sigue el mismo curso que el que tenemos de la naturaleza y que, por lo tanto, la racionalidad es única? «Explicamos las cosas, pero comprendemos a los hombres», decía Dilthey, quien creía que esta comprensión era una intuición *sui generis*. Esa es la cuestión que vamos a examinar a continuación.

Además de atraernos por su antropocentrismo, la teoría de la comprensión de Dilthey debe su éxito al carácter contradictorio de la experiencia que tenemos del hombre, que no deja de causarnos continuas sorpresas, al tiempo que nos parece absolutamente natural. Cuando tratamos de comprender una conducta insólita o una costumbre exótica, llega un momento en que decimos: «por fin lo he comprendido; ya no tengo que seguir buscando». Aparentemente ocurre como si tuviéramos una cierta idea innata del hombre y como si no pudiéramos descansar hasta reconocerla en las conductas humanas. No advertimos que nuestra actitud es idéntica ante las cosas (pasado el primer momento de desconcierto, tomamos la decisión de aceptar cuanto ocurra); no pensamos que, pese a vanagloriarnos de comprender al hombre, sólo lo logramos *a posteriori*, al igual que nos sucede con la naturaleza, y que toda nuestra supuesta intuición no nos permite ni prever, ni retrocedir, ni decidir si esa costumbre (o aquella maravilla de la naturaleza) es o no imposible. Al olvidar todo esto, nos sentimos orgullosos de comprender a los demás de una forma directa que no sería aplicable a la naturaleza: podemos ponernos en el lugar de nuestros semejantes, meternos en su pellejo, «revivir» su pasado... Esta opinión irrita a unos y parece evidente a otros, lo que equivale a decir que mezcla distintas ideas que debemos tratar de deslindar.

1) Los historiadores se enfrentan continuamente a mentalidades diferentes a la nuestra y saben de sobra que la introspección no es un método adecuado para escribir historia. Nuestra comprensión innata del otro (los niños desde que nacen saben lo que significa una sonrisa y responden con otra) es tan limitada que una de las primeras tareas de la iconografía consiste en descifrar el sentido de los gestos y la representación de las emociones en una civilización dada. Es innegable que toda conducta humana nos produce una impresión de evidencia *a posteriori*, pero no distinta de la que nos causan los fenómenos naturales. Cuando se nos dice que una persona es orgullosa para compensar su timidez o que otra es tímida como reacción a sus arranques de orgullo o que el hambre es mala consejera, no tenemos el menor problema en comprenderlo, lo mismo que comprendemos lo que ocurre cuando chocan dos bolas de bi-

llar<sup>1</sup>. La comprensión psicológica no permite ni adivinar ni criticar, consiste en recurrir subrepticamente al sentido común o al hombre eterno, cuya validez no ha hecho más que desmentir un siglo largo de historia y de etnografía. El esfuerzo por «meterse en el pellejo del otro» puede tener un valor heurístico; permite hallar ideas o, más a menudo, frases que traduzcan esas ideas de forma «viva», es decir que transformen un sentimiento poco común en otro más familiar, pero no constituye ni un criterio ni un medio de verificación<sup>2</sup>. No es cierto que, en el ámbito de las ciencias humanas, la verdad deba ser *index sui et falsi*. El método de comprensión de Dilthey no es más que un disfraz de la psicología vulgar o de nuestros prejuicios; en la vida cotidiana nos encontramos muy a menudo con ese tipo de personas torpes que tratan de explicar el carácter del prójimo y terminan revelando el suyo al atribuir a sus víctimas sus propias motivaciones y, sobre todo, sus propios fantasmas y miedos.

Hay que reconocer que la explicación histórica más simple (el rey hizo la guerra por deseo de gloria) no es más que una frase hueca para la mayoría, y sólo la conocemos por habérsela encontrado en los libros; normalmente no estamos en condiciones de experimentar en nosotros mismos o de confirmar *de visu* la realidad de ese deseo regio ni tampoco podemos saber si es real o sólo una frase de psicología vulgar. Creeremos en su realidad, cuando hayamos leído documentos de Luis XIV en los que se trasluzca un sentimiento de sinceridad, cuando hayamos comprobado que, para algunas guerras, no hay otra explicación posible. Nada encontramos en nosotros mismos que nos ayude a resolver el problema, a no ser atisbos de vanidad y ambición a partir de los cuales habría que ser Shakespeare para inferir los sentimientos propios de la condición real. Pueden servirnos para dar más colorido a los hechos en un libro de divulgación, pero no para dilucidar una cuestión histórica. Afortunadamente, no necesitamos entrar dentro de los demás para comprenderlos, y Santa Teresa hace comprender admirablemente la experiencia mística a los que nunca la han experimentado, que son la mayoría. La idea de que el hombre comprende al hombre sólo quiere decir que estamos dispuestos a creerlo todo de él, al igual, por otra parte, que de la naturaleza. Siempre que aprendemos algo nuevo, dejamos constancia de ello: «en consecuencia, el matrimonio espiritual de las Moradas Séptimas existe, como testimonio el *Castillo Interior*, y tendremos

<sup>1</sup> Cf. R. Boudon, *Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, pág. 27.

<sup>2</sup> Stegmüller, pág. 368.

ocasión de recordarlo en el transcurso de nuestros trabajos». La comprensión es, pues, una ilusión retrospectiva.

2) ¿Se puede «revivir» la vida de los demás, su pasado? Sólo son palabras o, mejor dicho, no es más que una experiencia ilusoria y decepcionante. Al escribir un libro de historia de Roma habría querido, aunque sólo fuera por un instante, sustituir mis ideas de profesor de latín por las de un liberto romano, pero no me ha sido posible hacerlo. ¿Cómo revivir los sentimientos de un cartaginés que sacrifica su primogénito a los dioses? Este sacrificio se explica por los ejemplos que nuestro cartaginés veía a su alrededor y por una piedad general tan intensa que no retrocedía ante semejantes atrocidades; los púnicos estaban condicionados por el medio para sacrificar a sus primogénitos, al igual que nosotros lo estamos para utilizar armas atómicas. Si, para comprender al cartaginés, recurrimos a los motivos que podrían impulsarnos a nosotros —que pertenecemos a otra civilización— a comportarnos como él, imaginaremos intensos sentimientos allí donde para él sólo había conformismo. Una de las ilusiones más frecuentes en cierta escuela de historia de las religiones consiste en olvidar que toda conducta se recorta sobre el fondo de normalidad, de cotidianidad, de su época. No podemos evocar el estado de ánimo del cartaginés, porque, en definitiva, no hay apenas nada que evocar. Si pudiéramos penetrar en su pensamiento, solamente encontraríamos un sentimiento intenso y monótono de horror sagrado, un terror oscuro hasta la náusea, sordamente unidos a ese impulso mecánico que hay en el transcurso de casi todas nuestras acciones: «las cosas se hacen así» o «¿qué otra cosa podríamos hacer?».

### *Sabemos que los hombres tienen fines...*

3) El conocimiento de los demás es mediato; lo inferimos de su comportamiento y de sus expresiones, teniendo presente nuestras propias experiencias y la de la sociedad en que vivimos. Pero ésa no es toda la verdad, hay que añadir que el hombre no es para el hombre un objeto cualquiera. Los hombres, como todos los animales de la misma especie, se reconocen entre sí, se consideran semejantes; cada cual sabe que su prójimo es, en su interior, semejante a él. Y, especialmente, sabe que su prójimo tiene, como él, intenciones, fines; por eso puede hacer como si la conducta del otro fuera la suya. El hombre, como dice Marrou, se ve a sí mismo reflejado en todo lo humano, sabe *a priori* que los comportamientos que han tenido lugar en el pasado tenían el mismo horizonte que los suyos, y aunque

ignore el significado preciso de un comportamiento determinado, sabe al menos de antemano que tiene un sentido. De ahí nuestra tendencia a antropomorfizar la naturaleza y no a la inversa.

### *... Pero no sabemos cuáles son*

Aunque sabemos *a priori* que los hombres tienen fines, no podemos adivinar cuáles. Cuando conocemos sus fines, podemos ponernos en su lugar, comprender lo que pretendían hacer; teniendo en cuenta lo que en ese instante podían prever del futuro (podían esperar todavía que Grouchy llegara a tiempo), podremos reconstruir sus «reflexiones». Habrá que suponer, no obstante, que sus principios eran racionales o, al menos, que conocemos su manera de ser irracionales... En cambio, si ignoramos sus fines, la introspección nunca nos permitirá conocerlos, o nos dará un falso conocimiento de ellos; es una prueba *a contrario* que ningún fin humano puede sorprendernos. Nada me parecerá más comprensible que comprobar que Napoleón trató de ganar todas las batallas que libró, pero supongamos que tengo noticia de una extraña civilización (imaginaria, por supuesto, pero no más extraña que muchas otras civilizaciones o que la nuestra) en la que la costumbre es que, cuando un general se enfrenta al enemigo, haga todo lo posible por perder la batalla; tras unos momentos de desconcierto, rápidamente daré con una hipótesis explicativa («esto puede explicarse en alguna medida como una especie de *potlatch*; en cualquier caso, seguramente hay una explicación humanamente comprensible»). En lugar de aplicar a esa civilización la ley de «todo jefe militar prefiere ganar la batalla», aplicaremos otra más general: «todo jefe, o incluso todo hombre, hace lo que las costumbres de su grupo prescriben, por sorprendentes que puedan parecer».

Así, pues, la única virtud de la comprensión consiste en mostrarnos el sesgo bajo el cual toda conducta nos parecerá explicable y trivial, pero no nos permite indicar cuál es la explicación acertada entre varias más o menos triviales<sup>3</sup>. De hecho, si dejamos de dar a la palabra «comprender» el valor técnico que le concede Dilthey y si nos atenemos al sentido que tiene en la vida diaria, comprobamos que la comprensión puede ser una de las dos cosas siguientes: explicar una acción a partir de lo que sabemos de los valores del otro («Durand se ha enfurecido al ver su petulancia y lo comprendo, porque pienso lo mismo que él al respecto, o a pesar de no compartir

<sup>3</sup> Stegmüller, pág. 365; Boudon, pág. 28.



sus ideas»), o bien *informarse* sobre los fines del otro, recurriendo a la reconstrucción o a la retrodicción. Contemplo con asombro cómo los polinesios arrojan placas de estaño a la laguna que forma un atolón, pero desde el momento en que me dicen que «están compitiendo en la destrucción de sus riquezas para así acrecentar su buen nombre, de enorme valor para ellos», empiezo a conocer sus fines y entonces comprendo su mentalidad.

### *En historia, los juicios de valor...*

Vemos, pues, que el problema clave consiste en llegar a comprender los fines y valores de los hombres, con objeto de descifrar o reconstruir su conducta, lo que quiere decir que en historia no podemos eludir el problema de los juicios de valor. El problema se plantea tanto en forma epistemológica (¿forman parte los juicios de valor de la historiografía?; ¿es posible escribir historia sin emitir juicios?), como en forma deontológica (¿tiene derecho el historiador a juzgar a sus héroes?; ¿debe ser de una impasibilidad flaubertiana?) Bajo este segundo aspecto el problema adquiere inmediatamente resabios moralizantes: el historiador ha de hacerse abogado del pasado para comprenderlo; escribir, si es historiador de Roma, las *laudes Romae*; sentir simpatía, etc. Incluso se preguntará si tiene derecho a pertenecer a un partido, a «no conceder igual valor a lo que nace y a lo que muere», como le gusta, o le gustaba decir al «Partido», y a centrar sus trabajos históricos en el proletariado en lugar de hacerlo en el tercer estado, declarando que este enfoque es el más «científico». Si nos ceñimos a la primera formulación del problema, la puramente epistemológica, a mi parecer, cabe distinguir en ella cuatro aspectos, siendo el cuarto de ellos tan delicado que dedicaremos a él lo que queda del presente capítulo.

1) «El historiador no puede juzgar.» Así es por definición, pues la historia consiste en decir lo que ha sucedido y no en juzgar platónicamente si lo que ha ocurrido está bien o mal. «Los atenienses hicieron esto y la Liga del Peloponeso hizo aquello.» Agregar que hicieron mal no aportaría nada nuevo y se saldría del tema. La cosa es tan evidente que si en un libro de historia encontramos pasajes en los que se elogie o censure, haremos abstracción de ellos, o mejor dicho, es algo tan anodino que en otras ocasiones resultaría artificial evitar esos párrafos y no decir que los aztecas o los nazis eran crueles. En resumen, no se trata más que de una cuestión de estilo. Por lo tanto, al escribir una historia militar, por ejemplo, si estudiamos las maniobras militares de un general y constatamos que hizo

disparate tras disparate, daría lo mismo que nos limitáramos a hacer un relato friamente objetivo, o que, más caritativamente, calificáramos sus hechos de disparates<sup>4</sup>.

Como la historia se ocupa de lo que ha sido, y no de lo que hubiera debido ser, es completamente indiferente al terrible y eterno problema de los juicios de valor, es decir, a la vieja cuestión de saber si la virtud es conocimiento y si puede haber una ciencia de los fines: ¿podemos demostrar un fin sin basarnos en otro posterior? ¿No descansa acaso todo fin en un puro querer que ni siquiera está obligado a ser coherente consigo mismo o a desear su propia supervivencia? (No se puede polemizar sobre los fines últimos en mayor medida que sobre gustos o colores, y no porque sean fines o valores, sino precisamente porque son últimos; se los quiere o no se los quiere, y nada más.)

### *... Son juicios de valor en estilo indirecto*

2) «El historiador no puede prescindir de los juicios de valor.» Por supuesto; del mismo modo que no se puede escribir una novela en la que los valores no desempeñen ningún papel en las acciones de los personajes. Pero esos valores no son los del historiador o los del novelista, son los de su héroe. El problema de los juicios de valor en historia no se plantea entre los juicios de hecho y los juicios de valor; estriba en tener que hablar de los juicios de valor en estilo indirecto.

Volvamos a nuestro torpe general. Lo único que le importa al historiador es saber si lo que él tiene por disparates, lo eran también para sus contemporáneos: ¿esas maniobras eran absurdas según los criterios de los estados mayores de la época o, por el contrario, no desmerecían en nada de la ciencia estratégica de su tiempo? De la respuesta que se dé, dependerá la reconstrucción que hagamos de sus reflexiones y de sus fines. No podemos reprochar a Pompeyo que no haya leído a Clausewitz. Por lo tanto, el historiador se limitará a constatar que en esa época se pensaba de tal o cual manera, y podrá agregar, en todo caso, que nosotros pensamos de forma distinta.

Lo importante consiste en no confundir los dos puntos de vista, como se hace al afirmar que hay que «juzgar» a los hombres de otras épocas de acuerdo con los valores de su tiempo, lo cual es

<sup>4</sup> Leo Strauss, *Droit naturel et Histoire*, trad. Nathan y Dampierre, Plon, 1954 y 1969, cap. 2.

contradictorio. Lo único que podemos hacer es, o bien juzgar a partir de nuestros valores (aunque no es ésta la misión del historiador), o bien referir la manera en que los contemporáneos de la época que se describe juzgaban, o habrían juzgado, a partir de sus propios valores.

3) Pero las cosas no son tan simples. Nuestro general, como acabamos de exponer, ha decidido actuar a partir de principios estratégicos que en su época se consideraban válidos, lo cual no quiere decir que tales principios, que no eran adecuados, no hayan sido objetivamente la causa de su derrota. No podemos explicar esa derrota sin emitir sobre lo que es, o parece ser, un juicio de valor, que es más bien la apreciación de una diferencia: para comprender esa derrota, dirá el historiador, hay que saber que la estrategia de aquel tiempo no era igual que la nuestra. Decir que Pompeyo fue derrotado en Farsalia porque su estrategia era la que era, es enunciar un simple hecho, como lo sería decir que fue vencido porque no tenía aviación. De esta forma, el historiador emite tres tipos de aparentes juicios de valor: refiere cuáles eran los valores de la época; explica las conductas a partir de esos valores, y añade que eran diferentes a los nuestros. Pero nunca dice que no fueran adecuados y que hayamos tenido razón en desecharlos. Exponer el sistema de valores de otras épocas es hacer la historia de los valores, pero explicar una derrota o la atrocidad que supone el sacrificio de un niño por ignorancia de los verdaderos principios estratégicos o morales, es también un juicio de hecho; equivale a decir que la navegación anterior al siglo XIV se explica porque no se conocía la brújula o, lo que es lo mismo, por las particularidades de una navegación que se guiaba por las estrellas. Consignar la diferencia que pueda haber entre unos valores y los nuestros no equivale a juzgarlos. Es cierto que las actividades que se desarrollan en campos como la moral, el arte, el derecho, etc., carecen de sentido si no se les incluye dentro del contexto de una normatividad, y que nos encontramos ahí ante una situación de hecho: en cualquier época, por ejemplo, los hombres han distinguido entre un acto acorde a la ley y una acción violenta. Pero el historiador se contenta con relatar sus juicios normativos como si se tratara de hechos, sin pretender confirmarlos o rechazarlos. La distinción entre juicios de valor propiamente dichos y los juicios de valor que refiere el historiador, es muy importante para nosotros. Leo Strauss, en su magnífico libro sobre *Droit naturel et Histoire*, tiene claramente presente que la existencia de una filosofía del derecho sería absurda si no implicara una referencia a un arquetipo de verdad, más allá de las distintas formas históricas que va adoptando el derecho. El antihistoricismo de este autor nos

recuerda el de Husserl en *El origen de la geometría* o en *La filosofía como ciencia rigurosa*: la labor del geómetra sería absurda, si no existiera una *geometría perennis* más allá del psicologismo y del sociologismo. No es posible poner esto en duda. Hay que añadir, sin embargo, que la actitud del historiador no es la misma que la del filósofo o la del geómetra. El historiador, dice Leo Strauss, tiene que formular juicios de valor si quiere escribir historia, aunque tendríamos que decir más bien que tiene que referir juicios de valor, sin entrar a juzgarlos. La presencia de un modelo de verdad en algunos campos de la actividad humana basta para justificar al filósofo que recurre a dicha presencia y trata de saber cuál es esa verdad. El historiador se limita a constatar la presencia *de facto* de conceptos trascendentales en el hombre. Esos conceptos trascendentales dan a la filosofía o a la geometría —o a la historia que posee su arquetipo de verdad— una fisonomía particular, de la que el historiador, a la hora de escribir la historia de esas disciplinas, no puede prescindir para comprender lo que han querido hacer los que las cultivaron.

En consecuencia, podemos estar enteramente de acuerdo con el principio de Weber de que el historiador nunca emite juicios de valor en nombre propio. Queriendo poner en contradicción a Weber consigo mismo, Strauss escribe lo siguiente: «Weber se indignaba con los ignorantes que no percibían la diferencia entre Margarita y una mujer fácil, con los que eran insensibles a la nobleza de espíritu de la primera, inimaginable en la segunda, con lo que, a pesar suyo, emitía un juicio de valor». Estoy en absoluto desacuerdo con Strauss; lo que hace Weber es emitir un juicio de hecho, el juicio de valor consistiría en decidir si el amor libre está bien o mal. La diferencia entre la amante de Fausto y una mujer fácil era manifiesta en todos los matices de su conducta; tales matices pueden ser sutiles como se quiera y pasar inadvertidos a quien carezca de sensibilidad (a la inversa, recordemos que a Swann le pasó por la imaginación la idea, sin llegar a formularla, de que Odette era una *cocotte* y no una mujer ligera), pero los matices han de ser discernibles y verificables de alguna manera, so pena de no existir, en cuyo caso el juicio de valor no podría recaer sobre ningún hecho.

4) ¿Han acabado nuestras dificultades? ¿Puede seguir eximiéndose al historiador de pronunciarse sobre los juicios de valor? De ser así, dice Leo Strauss, «el historiador debería inclinarse sin rechistar ante las interpretaciones oficiales de aquellos a quienes estu-  
dia; no podría hablar de moralidad, de religión, de arte ni de civilización cuando estuviese interpretando el pensamiento de pueblos

o tribus que no conocen estos conceptos, y tendría que aceptar, sin ningún tipo de crítica, todo lo que pretenda ser moralidad, arte, religión, conocimiento y Estado; esa limitación le haría correr el riesgo de ser víctima de todo género de imposturas de los hombres cuya historia escribiera. A la hora de estudiar un fenómeno, el sociólogo no puede contentarse con la interpretación que de él hace el propio grupo en que tiene lugar el fenómeno en cuestión; no se le puede obligar a avalar unas ficciones legales, que dicho grupo nunca tuvo el valor de considerar simples ficciones. Deberá distinguir, por el contrario, entre la idea que se hace el grupo de la autoridad que le gobierna y el verdadero carácter de ésta<sup>5</sup>. Estas pocas líneas encierran numerosos problemas, que nos parecen al menos de dos clases. En primer lugar, junto a la historia propiamente dicha, surge una historia axiológica, que comienza analizando lo que verdaderamente merece el nombre de moralidad, de arte o de conocimiento, antes de emprender su estudio histórico. La otra clase de problemas ya la examinamos superficialmente al ver que no debíamos fiarnos de la interpretación que los propios interesados hacen de la sociedad en que viven; que no puede escribirse la historia de una civilización basándonos en sus valores, y que los valores son unos acontecimientos más y no el reflejo del cuerpo social en la mente. Del cuerpo social y de la conciencia histórica puede decirse lo que Descartes escribió de la conciencia individual: para conocer la verdadera opinión de las personas, que ellas mismas ignoran, hay que prestar más atención a lo que hacen que a lo que dicen, ya que el pensamiento merced al cual se cree una cosa es distinto del pensamiento mediante el cual uno conoce que la cree. En suma, la acción no tiene su origen en la conciencia histórica, que no es siempre un vestigio que permita reconstruir con certeza un comportamiento histórico en toda su integridad. Las páginas siguientes tratarán de ese problema de crítica histórica y de casuística.

<sup>5</sup> Leo Strauss, pág. 69. Como vimos a propósito de la historia axiológica, el historiador puro se limita, como dice Weber, a percibir en el objeto la inserción de juicios de valor posibles. Percibe que en determinada religión antigua es diferente la actitud de unos fieles que intentan atraerse la benevolencia de los dioses por medio de magníficas ofrendas, de la de otros que le ofrecen la pureza de su corazón. El historiador puede decir entonces: «otra religión, como por ejemplo el cristianismo, percibiría el abismo que existe entre ambas actitudes» (también puede, por supuesto, advertir esa diferencia de hecho en forma de juicio de valor y escribir: «en esa religión, que se movía por intereses bajos, apenas se distinguía entre actitud impura y actitud elevada»); poco importa, es sólo un problema de estilo: desde la perspectiva del historiador, en un estudio histórico sólo interesa la naturaleza de esa religión y no cómo debe juzgársela).

### El dualismo ideología-realidad...

Comencemos por una anécdota. En un país ocupado, durante la última guerra, se corrió el rumor entre la población de que una división blindada del ocupante había sido aniquilada por un bombardeo aliado. La noticia suscitó una ola de alegría y de esperanza; pero era falsa, y los servicios de propaganda del invasor no tuvieron ninguna dificultad en demostrarlo. Sin embargo, ni la población se desanimó por ello, ni se debilitó su voluntad de resistencia: la destrucción de la división blindada no era un motivo de esperanza, sino un símbolo que, si resultaba inútil, podía ser sustituido por otro. La propaganda enemiga (guiada probablemente por un experto en psicología de masas) no sacó nada del dinero gastado en carteles. Esta inversión lógica del razonamiento pasional parece hecha para confirmar la sociología de Pareto: los razonamientos de las personas son normalmente vulgares racionalizaciones de sus pasiones subyacentes y esos «residuos» subyacentes, a condición de que persistan, pueden mostrárenos con la apariencia opuesta. Esto es cierto, pero conviene añadir que no son subyacentes, sino visibles, que forman parte de nuestras vivencias como cualquier otra cosa. Podrá suponerse que, cuando alguien transmitía la buena noticia, su voz, su actitud y su apresuramiento revelaban más pasión que si hubiera comunicado una mala noticia o el descubrimiento de un nuevo planeta. Cualquier observador un poco perspicaz habría adivinado la lógica pasional que encerraba ese rumor y lo que sucedería si se desmentía.

La crítica marxista de las ideologías<sup>6</sup> consiste en exagerar las

<sup>6</sup> La crítica de los enmascaramientos ideológicos (que con tanta impropiedad se restringe a la conciencia colectiva, e incluso a la conciencia de clase, como si el término clase no fuera una idea vaga, equívoca y sublumbar) debe reducirse, en realidad, a dos filosofemas: a la teoría de los sofismas de justificación (*Ética a Nicómano*, VII, 3, 8, 1147 a 17 sg.) y a la idea kantiana de un horizonte de las conciencias, de una comunidad espiritual, porque ¿qué necesidad tendría el borracho o el burgués de justificarse ideológicamente y de deducir de su conducta una premisa mayor universal, si no experimentara la muy idealista necesidad de convencer, al menos en teoría, a los demás seres racionales? Los hombres necesitan una bandera: el sofisma ideológico, la lógica invertida de la pasión es un homenaje que la mala fe rinde a la Ciudad ética. Pero por ello no debe suponerse que el enmascaramiento ideológico tiene una función y sirve para algo: para engañar al mundo que le rodea. En realidad, responde, ante todo, a una necesidad de justificación ante el tribunal ideal que forman los seres racionales. Resulta evidente que, por lo general, el encubrimiento ideológico no sirve para nada, puesto que no engaña a nadie; ni convence más que a los convencidos, ni el *homo historicus* se deja conmovir por los argumentos ideológicos de su adversario, cuando sus intereses están en juego.

La idea de que la ideología tenga una función defensiva es una ficción maquiavélica que ha conducido a la investigación hacia un callejón sin salida.



verdades prácticas, que siempre se han traducido en proverbios y que no exigen más que un poco de discernimiento. Creemos de buen grado en lo que favorece nuestros intereses y prejuicios, nos parecen verdes las uvas que no podemos alcanzar, confundimos la defensa de nuestros intereses y la de nuestros valores, etc. Nadie pondrá en duda que, si un vendedor de bebidas alcohólicas sostiene que el alcohol no es nocivo, que eso es un cuento difundido páficamente por el gobierno, su afirmación esconde un interés corporativo. Lo que nosotros decimos es que no hay que ser muy profundo para darse cuenta de esto y que no justifica la existencia de una filosofía de la historia, ni siquiera la de una sociología del conocimiento. Este tipo de enmascaramiento no es exclusivo de las ideas políticas y sociales. ¿Por qué los intereses de clase habrían de tener el inexplicable privilegio de falsear nuestro pensamiento más que cualquier otro aspecto de la realidad? La sabiduría popular conoce desde siempre que esas mentiras las dice todo el mundo: el borracho porque quiere beber, y el capitalista porque quiere vender. La idea de encubrimiento ideológico se encuentra ya en el libro VII de la *Ética a Nicómano*, donde aparece como teoría de los sofismas de justificación: el borracho que quiere beber parte del principio de que es saludable refrescarse y esta premisa mayor del silogismo, universal como conviene, es su cobertura ideológica; de igual manera, el burgués defiende sus rentas en nombre de principios universales, invocando al Hombre en la premisa mayor de su silogismo. Marx ha hecho el inmenso servicio a los historiadores de extender a las ideas políticas la crítica de los sofismas de justificación, que Aristóteles ilustraba con ejemplos tomados preferentemente de la moral personal; con ello ha incitado a los historiadores a aguzar su sentido crítico, a desconfiar de las intenciones aparentes de sus héroes, a enriquecer su experiencia de confesores del pasado y, en suma, a sustituir el dualismo sectario de la teoría de los encubrimientos ideológicos por la diversidad infinita de una experiencia práctica.

### ... Se sustituye por una pluralidad concreta

A partir de ese momento, todo se hace concreto y ya es sólo cuestión de sutileza; el campo está libre para los La Rochefoucauld de la conciencia histórica. ¿Eran las cruzadas tales cruzadas, o solamente un imperialismo encubierto? Un cruzado va a la cruzada porque pertenece a la pequeña nobleza arruinada y tiene talante aventurero, o bien por exaltación religiosa o simple amor por la aventura: ambos tipos humanos se dan en todos los ejércitos de voluntarios.

El sacerdote predica la cruzada como guerra santa, o esto se concilia más fácilmente en la vida cotidiana que en los conceptos. Si el cruzado respondiera a nuestra pregunta que partió para mayor gloria de Dios, sería sincero: sentía necesidad de escapar de una situación sin salida. De no haber existido crisis de la renta de la tierra, el predicador habría tenido menos éxito, pero sin el carácter sagrado de la cruzada, sólo habría partido un puñado de jóvenes desorientados. Cuando llega la hora de ponerse en marcha, el cruzado siente deseos de partir y de entrar en combate, sabe que la cruzada es una guerra santa porque así se le ha dicho y, como todo el mundo, se sirve de sus conocimientos para expresar lo que siente.

No hay un sistema universal de explicación, como sería la teoría de las superestructuras; el que afirmemos que las ideologías encierran un engaño esencial no nos exime en ningún caso de explicar por qué vías concretas, diferentes en cada caso, el nacionalismo o unos intereses económicos han podido conducir a la religión, pues hay que descartar que en ese proceso se dé una alquimia mental. Sólo disponemos de explicaciones particulares, que pueden expresarse enteramente en términos de psicología cotidiana. ¿Se enfrentaron verdaderamente dos pueblos por saber si había que comulgar bajo las dos especies? Ni siquiera los propios contemporáneos se pronunciaban sobre ello, cuando actuaban de buena fe. Tenía razón Bacon cuando afirmaba que las «herejías puramente especulativas» (que oponía a los movimientos político-sociales que tuvieran un componente religioso, como el de Thomas Münzer) sólo ocasionaban revueltas cuando se convertían en pretexto para antagonismos políticos<sup>7</sup>. Únicamente los teólogos, preocupados por los intereses de la teología, así como los polemistas y los hombres de partido, más atentos a no dejar ninguna salida al adversario ideológico que a describir la verdad de los hechos, parecen reducir la cruzada a una guerra de religión. En cuanto a los combatientes, para luchar no les servía de nada el confesarse las verdaderas razones que tuvieran para hacerlo, les bastaba con tenerlas; pero, como las reglas del juego exigen no luchar sin una bandera, dejaron que sus teólogos les ofrecieran como tal la razón que menos les dividía, o aquella otra a la que un siglo tan piadoso como el suyo pudiera atribuir la dignidad de bandera. Así ocurre que una minoría de «activistas» da la consigna de guerra a una multitud, que tenía sus propios motivos para combatir, y se arroga la función de epónimo de la guerra, y nuestra tendencia a juzgar todo según su forma oficial hará que expliquemos las razones de la mayoría que combate de acuerdo con las de la minoría que

<sup>7</sup> *Essais*, «Sur la vicissitude des choses».



las expresa. Habremos caído entonces en un falso dilema: afirmar que los hombres no pueden luchar por vulgares pretextos teológicos o afirmar, por el contrario, que una guerra de religión tiene necesariamente una razón religiosa.

Podemos imaginar muchísimas otras situaciones particulares. Comprobamos, o creemos hacerlo, que en los Estados Unidos la campaña antiesclavista que precedió a la Guerra de Secesión coincidió con la decadencia económica de la esclavitud. ¿Misteriosa vinculación de la economía y del pensamiento? ¿Idealismo pequeño-burgués que objetivamente estaba al servicio del capitalismo del Norte? ¿Ley de la historia que exige que «la humanidad no se plantee más que los problemas que puede resolver» y que «la lechuza de Minerva sólo levanta el vuelo al anochecer»? Si los hechos fueran ciertos, lo más que probarían es que, para enfrentarse con una institución que está en el auge de su poder, hay que ser un utópico, y no un simple idealista, y que aquéllos son todavía más escasos que éstos y se habla menos de ellos. No obstante, es innegable que un grupo que defiende sus intereses más materiales hará gala normalmente de la retórica más idealista; ¿será el idealismo entonces una mentira y un arma? Pero, en primer lugar, las justificaciones grandilocuentes no son las más generalizadas; igualmente frecuentes son la ira, la soberbia o el reto. En segundo lugar, ese idealismo no engaña a nadie y no convence más que a los convencidos; no es una mistificación, sino un gesto de circunstancias: representa el papel de «advertencia» destinada a comunicar al adversario y a sus posibles aliados que se está dispuesto a recurrir a formas progresivas de violencia para defender una causa que se ha decidido que sea santa.

### *La conciencia no es la clave de la acción*

Es absolutamente evidente que cuanto decimos traiciona, en los dos sentidos de la palabra, nuestra *praxis*. Vivimos sin saber formular la lógica de nuestros actos y actuamos sin que nosotros mismos sepamos muy bien por qué: la praxiología está implícita en el agente como las reglas gramaticales en el hablante. En consecuencia, no sería honesto que exigiéramos del común de los cruzados, de los donatistas o de los burgueses que supieran exponer, acerca de las cruzadas, del cisma y del capitalismo, una verdad que al historiador le sería muy difícil formular. La distancia entre la palabra y la acción es un fenómeno generalizado y, si hay engaño, está en todas partes: en el artista que profesa una estética que no es exactamente la de *La Crítica del Juicio* y en el investigador que carece

de la metodología apropiada a su método. Por esa razón, los interesados —artistas, investigadores o pequeño-burgueses— se sublevarían cuando se critica el modo en que exponen sus razones. Ellos, que «se comprenden», saben perfectamente que no mienten, aun cuando no logren expresar con toda precisión el impenetrable y oscuro núcleo que ellos mismos perciben en su acción.

La acción del hombre supera con mucho a la conciencia que tiene de ella; la mayoría de las cosas que hace no tienen contrapartida en su pensamiento ni en su afectividad. De no ser así, lo único auténtico que habrá detrás de instituciones tan importantes como la religión o la vida cultural estará constituido por algunos momentos discontinuos de emoción en lo más sensible del alma de una minoría selecta.

De ahí que en la mayoría de los casos nuestra conducta se deba a matices de una realidad que no se reconoce como tal; decimos que hemos actuado instintivamente, por desconfianza o repugnancia inexplicable o, al contrario, que nos ha gustado el aspecto de ese individuo. Con frecuencia estos matices hacen enorme la distancia que separa el marchamo oficial de un movimiento político o religioso y la atmósfera dominante en la realidad, clima en el que viven sus miembros sin llegar a comprenderlo, que no es percibido por los sociólogos, cuyas preocupaciones científicas son más elevadas, y que apenas deja huellas escritas. Una hora de conversación con un donatista, que hubiera ascendido desde la base, sería mucho más útil que la lectura de Optat de Miley y de los teólogos de la secta para quien deseara determinar en qué proporción se encontraban la religión, el nacionalismo y la rebelión social en el cisma donatista, siempre que tuviera igualmente en cuenta su entonación y las palabras elegidas que el contenido de su discurso. Pero sería aún más instructivo ver a los circuncelanos (\*) en acción, pues se actúa de muy distinta forma cuando se mata por fanatismo religioso que por odio social.

Aunque casi nunca logremos dar forma conceptual a esos matices, nuestra conducta sabe reaccionar ante ellos perfectamente. Por más que se quiera, la mentalidad de un seguidor de Thomas Münzer o la de un estudiante de Nanterre no será la misma que la de un oyente de Lutero o la de un joven metalúrgico; los teólogos no tardarán en escribir su *Carta a la nobleza alemana*, y las centrales sindicales romperán con los grupos de estudiantes, no sin dar mil y

\* N. del T.: *Circuncelano*: jornaleros agrícolas estacionales, de origen berebere, que trabajaban para los latifundistas romanos de África del Norte. A principios del siglo IV, se rebelaron por motivos económicos, uniéndose más tarde a los donatistas, por lo que suelen emplearse, a veces, indistintamente los dos adjetivos.

una explicaciones teológicas o leninistas de la ruptura. ¿Simples pretextos, vulgares racionalizaciones, enmascaramiento ideológico? No; creemos más bien que se trata, en primer lugar, de incapacidad de formular las verdaderas razones sino a través de símbolos ya consagrados; en segundo lugar, cierta tradición exige que la polémica política adopte siempre formas folklóricas, estereotipadas, tan extrañamente rituales como el lenguaje mímico de los animales cuando luchan, las discusiones matrimoniales, o las riñas de vecinos en el sur de Italia<sup>8</sup>. Se trata, sin duda, de una demostración de fuerza, cuya violencia estilística sirve para que, bajo las razones superficiales, entren en acción los músculos. Pero, al mismo tiempo, es un deseo de no romper, por prudencia diplomática y para evitar que suceda lo peor, con unas pautas de conducta prefijadas.

Ahora bien, como los textos son casi lo único que subsiste de los conflictos del pasado, es de temer que la mayor parte de la historia universal sólo sea para nosotros un puro esqueleto que ha perdido para siempre la carne que lo cubría. Los propios protagonistas son los primeros en olvidar la verdad inconformista de lo que han hecho y en interpretar lo ocurrido a través de la retórica de lo que se supone que ha ocurrido; así lo ha demostrado, en lo referente a los recuerdos que tienen los testigos de la Primera Guerra Mundial, el libro de Norton Cru<sup>9</sup>. En situaciones de crisis histórica los que tienen la oportunidad y la inclinación de observarse se sienten desbordados tanto por lo que hacen los demás, como por lo que hacen ellos mismos y, si no se dejan engañar ni por las explicaciones oficiales ni por las propias, lo único que les queda después de pasados los

<sup>8</sup> En Roma, por ejemplo, los enfrentamientos políticos a finales de la República adquieren forma de invectivas de mal gusto sobre la vida privada y las costumbres sexuales (filípicas de Cicerón, Salustio...); más que ante un *logos*, estamos ante una conducta estereotipada y los enemigos de la víspera, después de haberse denostado, pueden reconciliarse con la mayor facilidad. Aquellas acusaciones infamantes, que no engañaban a nadie, se olvidaban mucho más rápidamente que si se hubiera tratado de acusaciones políticas llenas de dignidad. Actualmente, en la India, tienen lugar entre los partidos justas verbales del mismo tipo, cuya divertida descripción ha hecho F. G. Bailey (*Stratagems and spoils, a social anthropology of politics*, Oxford, Blackwell, 1969, pág. 88). Es indudable que el tipo, el estilo y los argumentos de nuestras mociones y peticiones parlamentarias responden mucho más a una convención que a las exigencias que impondría su finalidad.

<sup>9</sup> J. Norton Cru, *Du témoignage*, Gallimard, 1930. Véase en particular su crítica del *topos* del ataque a la bayoneta. Ese *topos* aparece en casi todos los testimonios, pero, de creer a Norton Cru, nunca se practicó el ataque a la bayoneta o, por mejor decir, fue abandonado casi de inmediato; sin embargo, antes de la guerra había sido un símbolo muy destacado del valor militar.

acontecimientos, es un sentimiento de perplejidad por su actitud; lo más corriente, sin embargo, es que todo lo que ellos mismos dicen y proclaman sus teólogos, en consecuencia, esa versión tamizada por la memoria, se convierte en la verdad histórica de mañana<sup>10</sup>.

Los valores responden a una psicología y a una sociología igualmente convencionales<sup>11</sup>. La moral dominante en una sociedad no nos permite conocer los motivos y razones de todas sus acciones, se trata de un sector delimitado que mantiene con los demás relaciones que varían de una sociedad a otra. Nos encontramos con sistemas morales muy distintos: los que no van más allá de los pupitres de la escuela o del ámbito electoral; los que pretenden cambiar la sociedad; los que santifican la sociedad existente; los que le sirven de consuelo por no ser ya lo que era, y otros que son «bovarismos», como es el caso muy frecuente de la moral aristocrática. Por ejemplo, el legendario «despilfarro» de los nobles rusos del siglo pasado, tal vez fuera uno de los elementos de su concepto de tren de vida digno, «pero eran muy pocos los que podían permitírselo. Esa idea se había extendido entre la nobleza por mimetismo social, pero la mayoría de sus miembros debía contentarse con imitar la manera de pensar, sin compartir la forma de vida. En cambio, en los rincones más apartados de la provincia, podía soñar, en privado o en público,

<sup>10</sup> Resulta asombroso, por ejemplo, ver lo poco que aparecen en las memorias de los miembros de la resistencia o de los militantes los conflictos de autoridad, cuando, sin embargo, son el azote de las organizaciones clandestinas (o de las sectas religiosas) y su violencia absorbe a menudo más energías que la lucha contra el enemigo de clase, el colonizador o el ocupante. Este olvido, sin duda de buena fe, se explica evidentemente por un pudor inconsciente y, sobre todo, porque los implicados, en el momento mismo en que son víctimas de esas pasiones, no comprenden lo que les sucede, ya que tales conflictos nacen menos de sus propósitos que de la imperfección propia de la organización. Ahora bien, la memoria olvida fácilmente lo que no comprende, aquello que no puede catalogar. Ver, no obstante, algunas páginas de J. Humbert Droz, antiguo secretario del Komintern (*Oeil de Moscou à Paris*, Julliard, 1964, pág. 19), con un desdoblamiento digno de Tucídides entre observador y militante.

<sup>11</sup> Una forma tradicional de erudición, el estudio de las palabras y de las ideas, no nos permite, pues, conocer más que palabras e ideas, o consignas y racionalizaciones: no permite comprender ni la conducta ni los fines de las personas. Si estudio la *concordia* o la *libertad* en Cicerón, llegaré a saber lo que decía y pensaba al respecto, lo que pretendía que se creyera, o incluso lo que creía que era su conducta en realidad, pero no llegaré a conocer los verdaderos fines de esa conducta. Cuando un especialista en francés moderno estudia el vocabulario de los manifestos electorales durante la III República, sabe, por experiencia de qué va la cosa, pero un experto en historia antigua no tiene esa experiencia y toda una tradición de erudición le impulsa a tomar al pie de la letra las interpretaciones que las sociedades antiguas, mal que bien, daban de sí mismas, lo mismo que hoy hacemos nosotros.

con esa forma tan prestigiosa de vida que gozaban algunos miembros de su clase, para mayor gloria de todos los que la componían»<sup>12</sup>. Otros sistemas morales no son «bovaristas», sino falsamente terroristas, como, por ejemplo, el puritanismo: «La tendencia de los puritanos al autoritarismo en materia sexual se explica porque sólo contaban con la persuasión y las amenazas verbales, y carecían de las sanciones de que puede disponer el clero católico»<sup>13</sup>.

Cuando analizamos, por ejemplo, la inercia social, podemos preguntarnos si es sólo eso. Expondremos dos hechos, de poca importancia pero ciertos, que nos permiten ponerlo en duda. Marc Bloch (que en el camino de París a Clermont-Ferrand y a Lyon ya había tomado la decisión que le llevaría a la tortura y al pelotón de ejecución) escribía en un artículo que apareció en 1941: «Es evidente que, si bien entre los campesinos existe un fuerte apego a sus costumbres, no tiene éste un carácter absoluto; en muchos casos comprobamos cómo las sociedades campesinas no tienen ninguna dificultad en adoptar técnicas nuevas, mientras que en circunstancias distintas esas mismas sociedades han rechazado, por el contrario, otras novedades que, a primera vista, parecían tener idéntico interés». Es un hecho probado que el centeno, desconocido por los romanos, estaba ampliamente difundido en el campo francés a partir de la Alta Edad Media. Sin embargo, los campesinos del siglo XVIII se negaron a suprimir el barbecho, cerrando el paso con ello a la revolución agrícola. La razón de esta disparidad es muy simple: «Sustituir el trigo y la cebada por el centeno no afectaba para nada al sistema social en el que estaba inserta la vida campesina.» El pequeño campesino no era sensible a la idea de incrementar las fuerzas productivas de la nación. Tampoco sentía gran interés por la perspectiva, algo menos lejana, de aumentar su propia producción o, al menos, la parte de ésta que destinaba a la venta, porque sentía que el mercado era algo misterioso, que entrañaba un peligro. Su principal preocupación consistía, más bien, en conservar lo más intacta posible su forma de vida tradicional. La creencia más extendida era que su suerte estaba unida al mantenimiento de las antiguas servidumbres colectivas que, a su vez, exigían el barbecho»<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> M. Confino, *Domaines et Seigneurs en Russie vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, études de structures agraires et de mentalités économiques*, Instituto de Estudios Eslavos, 1963, pág. 180.

<sup>13</sup> P. Laslett, *Le Monde que nous avons perdu*, pág. 155.

<sup>14</sup> M. Bloch, *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française*, A. Colin, 1956, pág. 21.

Tomaremos el segundo ejemplo de la industria. Se ha comprobado<sup>15</sup> que la resistencia que oponen los obreros industriales a los cambios que la dirección impone para modificar los métodos de trabajo es un comportamiento de grupo: el rendimiento de un obrero que acaba de integrarse en un grupo, disminuye hasta ponerse a la misma altura que el de los demás miembros, para no rebasar la norma fijada implícitamente por el propio grupo e impuesta tácitamente a todos sus miembros. En efecto, un obrero cuyo rendimiento sea demasiado elevado, puede ser el pretexto para que la dirección aumente las cadencias de todos; el problema que se le plantea al grupo es frenarlas, hasta producir la cantidad justa, por encima de la cual se corre el riesgo de percibir menos por unidad. Se trata de un problema económico muy complejo, debido al gran número de variables que hay que integrar, pero que los obreros de un mismo taller logran resolver intuitivamente bastante bien, frenando la producción por la tarde, si se dan cuenta que han trabajado demasiado por la mañana, y viceversa. Tanto por sus medios como por sus fines este tipo de rutina tiene un alto grado de racionalidad.

Como el comportamiento rutinario, al igual sin duda que todo tipo de conducta, responde más a razones ocultas que al hábito, habrá que resistirse a la tentación de reducir la pluralidad de conducta a cierto *habitus* general, que sería como una segunda naturaleza y que daría lugar a una especie de caracteriología histórica: el noble, el burgués, según Sombart. Pero no existe tal unidad de carácter; el que la antítesis de la mentalidad aristocrática sea la mentalidad racional del beneficio es pura psicología convencional. Del hecho de que la nobleza acostumbre a ser espléndida en algunos aspectos, no se sigue que no pueda mostrarse ávida de ganancias en otros. Hay grandes señores que son muy corteses, salvo cuando se trata de dinero, y ambiciosos banqueros que se comportan, además, como mecenas. Nuestros valores entran en contradicción, según el campo de actividad de donde procedan, porque son la «premisa mayor» que la lógica invertida de las justificaciones deduce de nuestras conductas. Ahora bien, estas diferentes conductas nos vienen impuestas por instintos, tradiciones, intereses y praxiologías que no tienen razón alguna para formar un sistema coherente. En consecuencia, podemos creer, a la vez, que Apolo profetiza y que su profeta es vendido a los persas, o desear «el Paraíso, pero lo más tarde posible». Tal vez un prestamista hindú tenga aún una mentalidad un poco «primitiva»,

<sup>15</sup> Relato los hechos de segunda mano, por no serme accesible la revista *Human Relations*, I, 1948, donde se hacía la relación de ellos.

<sup>16</sup> Contra la mentalidad como *habitus* general, véase el desacuerdo de M. Confino, *Domaines et Seigneurs en Russie*, pág. 257.

no sepa llevar una contabilidad por partida doble y quizá sostenga una «concepción cualitativa, irracional y tradicional del tiempo» (al menos en el caso de que se hagan extensivas a su vida real sus ideas religiosas o filosóficas), pero salvo esto, es como cualquiera de nosotros, en la práctica, deberá esperar a que «se derrita el azúcar». Pero seguramente esa visión del tiempo no le impedirá en absoluto reclamar, al margen de su concepción cualitativa del tiempo, el pago de los intereses cuando venza el préstamo.

## Capítulo 10

### LA AMPLIACION DEL CUESTIONARIO

El primer deber del historiador es fijar la verdad, y el segundo hacer inteligible la trama. Existe una crítica histórica, pero no un método histórico, ya que no hay un método para comprender. Por consiguiente, cualquiera puede hacer de historiador improvisado, o mejor dicho, podría hacerlo, si no fuera porque la historia, a falta de método, requiere poseer una determinada cultura. Esa cultura histórica (a la que podríamos llamar también sociológica o etnográfica) se ha ampliado sin cesar y ha adquirido una dimensión considerable desde hace uno o dos siglos: el conocimiento que tenemos del *homo historicus* es más rico que el que tuvieron Tucídides o Voltaire. Pero es una cultura, y no un saber: estriba en la posibilidad de disponer de una teoría de las categorías generales y de plantearse un número mayor de interrogantes sobre el hombre, pero no en la de responder a esos interrogantes. Como escribe Croce, la formación del pensamiento histórico consiste precisamente en eso: la comprensión de la historia se ha enriquecido desde los griegos hasta nuestros días. No es que conozcamos los principios o los fines de los acontecimientos humanos, sino que hemos adquirido una casuística mucho más amplia de esos acontecimientos<sup>1</sup>. Tal es el único progreso de que es susceptible la historiografía.

<sup>1</sup> B. Croce, *Théorie et Histoire de l'historiographie*, trad. Dufour, Droz, 1968, pág. 53.



### El desarrollo progresivo de la conceptualización

Cuesta trabajo pensar que un contemporáneo de Santo Tomás o de Nicolás de Cusa hubiera podido escribir *La sociedad feudal* o la *Historia de la economía del Occidente medieval*, no sólo porque los hechos económicos y las relaciones sociales no se hubieran estudiado nunca en el marco de referencia del género histórico, sino porque no existían los conceptos y las categorías imprescindibles para hacerlo; nadie había estudiado los hechos con la profundidad suficiente para que se le desvelasen los conceptos. En efecto, la observación de lo vivido es el ámbito de un progreso lento y acumulativo de la observación, análogo al que el diario íntimo permite alcanzar del conocimiento del sujeto, o al descubrimiento gradual de un paisaje en el curso de una observación atenta. Cuando Eginhardt, antes de escribir la vida de su protector Carlomagno, releía las biografías de los emperadores romanos escritas por Suetonio, advertía ante todo las similitudes entre el gran emperador y los césares romanos, y prestaba menor atención a las enormes diferencias que hoy percibimos entre uno y otros. ¿Significa eso que su visión era arquetípica, que en su concepción de la historia los acontecimientos eran una repetición de modelos? ¿O más bien el motivo del arquetipismo de su concepción era su propia pobreza? Hace falta mucha penetración, como dice Pascal, para percibir hasta qué punto las personas son originales. La percepción de lo individual, la ampliación de las perspectivas, exigen la capacidad de plantearse, respecto de un acontecimiento, un número de interrogantes mayor que el que se plantearía el hombre corriente. Un crítico de arte sabe ver en un cuadro muchas más cosas que un simple turista, y con esa misma riqueza de visión acertó Burkhardt a contemplar el Renacimiento italiano.

Sin duda, Eginhardt no ignoraba que Carlomagno era diferente de Augusto, y que ningún acontecimiento se asemeja a otro, pero no era consciente de las diferencias o carecía de términos para designar esos matices: no los concebía. La formación de nuevos conceptos es una operación mediante la cual se hace realidad la ampliación de la visión, y, en la sociedad de su época, Tucídides o Santo Tomás no hubieran sido capaces de ver en la realidad todo lo que nosotros hemos aprendido a buscar en ella: las clases sociales, las formas de vida, los modos de pensar, las actitudes económicas, el racionalismo, el paternalismo, el *conspicuous consumption*, los vínculos existentes entre la riqueza de un lado y el prestigio y el poder de otro, los conflictos, la movilidad social, los capitalistas, los terratenientes, las estrategias de los grupos, la promoción social por corto-

circuito, la nobleza ciudadana y campesina, la riqueza mobiliaria, los bienes no productivos, la búsqueda de la seguridad, las dinastías burguesas. Vivían esos aspectos de la realidad como el campesino que apenas repara en la forma de su arado, de la muela de su molino o de su terruño, objeto de estudio y de comparación por parte de los geógrafos. De esta forma, adquirimos paulatinamente una visión cada vez más detallada del mundo humano, hasta que llega un momento en el que nos extraña que nuestros predecesores no hayan «reparado» en aquello que estaba tan al alcance de su vista como de la nuestra<sup>2</sup>.

La historia comienza siendo una visión ingenua de las cosas, la del hombre corriente o la de los autores del *Libro de los Reyes* o de las *Grandes Crónicas de Francia*. Poco a poco, a lo largo de un proceso análogo a los que experimentaron la ciencia o la *philosophia perennis*, y tan lento e irregular como ellos, se desarrolla la conceptualización de la experiencia. Ese proceso es menos perceptible que el experimentado por la ciencia o la filosofía: no se traduce en teoremas, tesis o teorías que se puedan formular, contraponer y discutir, y para darse cuenta de él es necesario comparar una página de Weber o de Pirenne con otra de un cronista del Año Mil. Esa evolución, tan escasamente discursiva como cualquier aprendizaje, no sólo constituye la razón de ser de las disciplinas histórico-filológicas y la justificación de su autonomía, sino que forma también parte integrante del descubrimiento de la complejidad del mundo. Cabría decir que la humanidad adquiere una conciencia cada vez más exacta de sí misma, si no fuera porque se trata de un fenómeno mucho más modesto, del conocimiento cada vez más riguroso de la historia que adquieren los historiadores y sus lectores. Estamos ante la única evolución que permite que hablemos de ingenuidad griega o de infancia del mundo: en el ámbito de la ciencia o de la filosofía la madurez no está en función de la dimensión del *corpus* de conocimientos adquiridos, sino de cómo se han sentado sus bases. Los griegos son niños geniales que carecieron de experiencia; en cambio, descubrimos los *Elementos* de Euclides... De la misma forma, una historia de la historiografía que pretendiera llegar al núcleo de la cuestión debería atender menos al fácil estudio de las ideas de cada historiador y dedicar mayor interés al repertorio de su paleta: no basta elogiar la agudeza narrativa de determinado historiador, o decir que otro apenas se ocupa de los factores sociales del período que estudia. En tal caso, la escala de valores podría experimentar variaciones:

<sup>2</sup> Encontramos un testimonio muy expresivo de esa extrañeza en P. Laslett, *Un monde que nous avons perdu*, pág. 13.

se pondría de manifiesto que el viejo abate Fleury, en sus *Costumbres de los judíos y de los primeros cristianos*, resulta, cuando menos, tan rico como Voltaire, y nos sorprenderían la riqueza de Marc Bloch y la pobreza de Michelet. Muy a menudo, esa historia de la historia no es obra de historiadores, sino de novelistas, viajeros o sociólogos.

### *Los distintos grados de dificultad de la percepción*

La razón de ser de esa educación de la visión a través de los siglos estriba en un fenómeno que ha conformado plenamente la fisonomía de la historia: existen distintos grados de facilidad para percibir los diversos tipos de acontecimientos, y resulta más fácil ver en la historia batallas y tratados, acontecimientos en el sentido vulgar de la palabra, que modos de pensar o ciclos económicos. En política, distinguimos con facilidad guerras, revoluciones y cambios de gobierno; en religión, teologías, dioses, concilios y conflictos entre la Iglesia y el Estado; en economía, instituciones económicas y máximas sobre la necesidad de la mano de obra en la agricultura. De este modo, la sociedad se convierte en estructura jurídica, vida cotidiana o vida de salón; la literatura, en una galería de grandes escritores; la historia de la ciencia, en historia de los descubrimientos científicos. Esta enumeración, que horrorizaría a un representante de la Escuela de los Anales, traduce una visión espontánea de la historia. El progreso histórico ha consistido en desprenderse de esa visión, y las obras significativas al respecto han sido aquellas que conceptualizaron las nuevas categorías, desde la historia de los predios agrícolas a la de los modos de pensar. Hoy resulta posible emitir un juicio sobre un manual de historia de la civilización después de consultar su índice, que nos muestra ya los conceptos de que dispone el autor.

El distinto grado de dificultad en la percepción de los acontecimientos se debe, si no olvido ninguno, a siete motivos por lo menos. El acontecimiento es diferencia, en tanto que la historia se escribe valiéndose de fuentes cuyos redactores encuentran tan natural su propia sociedad que nunca hacen de ella el tema de su obra. En segundo término, los «valores» no residen en lo que se dice, sino en lo que se hace, y los llamados valores oficiales resultan con frecuencia engañosos: los modos de pensar no obedecen a un proceso exclusivamente intelectual. En tercer lugar, los conceptos son una fuente continua de contradicción, porque tienen un efecto trivializador y no pueden transferirse sin reservas de una época a otra. En cuarto

lugar, el historiador tiende a fundar la explicación causal sobre la primera libertad, la primera causa material y el primer azar que se presentan. En quinto, la realidad ofrece una cierta resistencia a la innovación; ya se trate de una empresa política o de la creación de un poema, cualquier obra tiende inmediatamente a seguir los viejos cauces de una tradición que parece tan natural que ni siquiera aflora a la conciencia. En sexto, la explicación histórica entraña una regresión al infinito: cuando abocamos a la tradición, a la rutina o a la inercia resulta difícil determinar si estamos ante una realidad o ante una apariencia cuya verdad se oculta más profundamente en la oscuridad de lo que no es acontecimiento. Por último, con frecuencia, los hechos históricos tienen carácter social, colectivo, estadístico: se inscriben en el ámbito de la demografía, de la economía, de los hábitos colectivos, y no pueden percibirse sino como resultado total de una suma, so pena de pasar inadvertidos o de dar lugar a los más extraños errores de cálculo.

Salta a la vista el carácter heterogéneo de esta lista, a la que cualquiera podría añadir algún otro elemento. Tal mezcolanza debería servir para avisarnos de que el hecho de que haya distintos grados de dificultad para discernir los acontecimientos responde a una característica del conocimiento, y no de la realidad: no existe un subsuelo histórico cuyo descubrimiento requiera una labor de excavación. Con mayor exactitud, cabría sostener que nuestro catálogo es algo así como el envés de la trama de un estudio de la crítica histórica, la cual constituiría a nuestro juicio el verdadero objeto de un estudio del conocimiento histórico (y del que los restantes aspectos, de los que se ocupa la presente obra, serían solamente la punta del iceberg). Nuestra lista puede, al menos, tener una cierta utilidad heurística. La historia necesita una heurística, porque ignora sus ignorancias: un historiador tiene ante todo que aprender a ver lo que tiene ante su vista, en los documentos. La ignorancia histórica no se delata por sí misma, y la visión ingenua de lo acontecimental aparece ante sí misma tan cabal y completa como la visión más profunda. En efecto, el pensamiento histórico, cuando no es capaz de discernir la originalidad de los fenómenos, la sustituye por la trivialidad anacrónica, por el hombre eterno. Al leer los chistes sobre monjes de Rabelais, y juzgar a su siglo aplicando los criterios del nuestro, tendemos a suponer, como hacen Abel Lafranc y Michelet, que Rabelais era un libre pensador, y es Gilson quien tiene que explicarnos que «no conocemos con exactitud el contenido de la norma que establecía los límites entre lo permisible y lo excesivo en materia de chistes, incluso en materia de chistes religiosos, y no podemos reconstruir esa norma partiendo de las impresiones que experimenta un

profesor en el año de gracia de 1925 al leer el texto de Rabelais<sup>3</sup>. La historia tiene la propiedad de desorientarnos; nos enfrenta sin cesar con realidades ajenas ante las cuales la reacción más inmediata es la de no percibir. Lejos de darnos cuenta de que no disponemos de la llave, no advertimos siquiera que existe una puerta que es necesario abrir.

### Las teorías de las categorías generales históricas

El enriquecimiento del pensamiento histórico a través de los siglos se desarrolla por medio de una lucha contra nuestra tendencia espontánea a trivializar el pasado, y se traduce en el aumento del número de conceptos de que dispone el historiador, y por consiguiente, en la ampliación del catálogo de interrogantes que será capaz de plantear a sus documentos. Cabe imaginar este cuestionario ideal como un catálogo de «lugares comunes» o *topoi* y de «verosimilitudes» semejante a los que elaboraba la retórica antigua para uso de los oradores. (Digamos de paso, sin la menor ironía, que la retórica tuvo gran importancia, y que su eficacia praxológica es, sin duda, considerable.) Gracias a ellos, el orador sabía en cada caso qué aspectos del problema debía «pensar en plantearse»; tales catálogos no resolvían dificultades, sino que enunciaban la totalidad de las posibles dificultades acerca de las que era necesario reflexionar. En la actualidad, los sociólogos elaboran a veces series de categorías generales de ese tipo bajo el epígrafe de *check-lists*<sup>4</sup>; el *Manual de Etnografía*,

<sup>3</sup> E. Gilson, *Les idées et les Lettres*, Vrin, 1955, pág. 230.

<sup>4</sup> Por ejemplo, al final del estudio de J. G. March y H. A. Simon, *Les organisations, problèmes psycho-sociologiques*, trad. al francés de Dunod, 1964. El capítulo III de la obra de Jean Bodin sobre *La Méthode de l'histoire*, trad. de Mesnard (Publicaciones de la Facultad de Letras de Argel, 1941), un gran clásico que sigue mereciendo la pena consultar atentamente, se titula «Cómo fijar con exactitud los lugares comunes o rúbricas de la historia». La «sistemática» de Droysen consiste asimismo en un cuadro de *topoi*: las razas, los objetivos humanos, la familia, el pueblo, el idioma, lo sagrado (*Historik*, págs. 194-272). Véase también la lista de rúbricas (a las que se denomina inteligentemente «variables») que elabora S. N. Eisenstadt al final de su voluminosa obra *The political systems of Empires*, Glencoe, Free Press, 1967, págs. 376-383. (El libro constituye un estudio de historia comparada de la Administración, al que se califica de «análisis sociológico»: su objetivo es promover una «sociología histórica».) En realidad, hay pocas ideas tan útiles y tan desdenadas como la de la serie de categorías generales que constituye una especie de repertorio orientado a facilitar la invención: ya Vico se quejaba de que en su época los historiadores y los filósofos políticos desdenaban la teoría de las categorías generales para prestar atención exclusivamente a la crítica. En relación con un renacimiento de la teoría de las categorías generales en el campo de las ciencias

de Marcel Mauss, que instruye a los principiantes que van a iniciar sus trabajos prácticos sobre los aspectos a los que han de prestar atención, contiene otra excelente lista de lugares comunes. Para el historiador, cumple idéntica función la lectura de sus clásicos (sobre todo cuando éstos no se refieren a «su época» ya que, debido a las diferencias en materia de documentación, las categorías generales de las distintas civilizaciones se complementan entre sí). Cuanto más amplio sea su catálogo de categorías generales, más posibilidad tendrá de encontrar la llave adecuada (o por lo menos, de darse cuenta de que existe una puerta que es necesario abrir).

La utilidad de los *topoi* históricos no se limita al ámbito de la síntesis. En el plano de la crítica permiten prevenirse del aspecto más engañoso que implica la existencia de lagunas en la documentación: la distinta ubicación de esas lagunas. Determinada característica común a diversas civilizaciones no aparece atestiguada, sino en una de ellas, y si nos atuviéramos a los documentos de esa civilización, no sería nunca posible extrapolarla a las demás. Supongamos que el historiador estudia una civilización anterior a la época industrial: dispondrá de una serie de categorías generales que le permite saber que *a priori* habrá de interrogarse sobre la ausencia o la presencia de determinados rasgos, algunos de los cuales vamos a enumerar a continuación. Con frecuencia, la situación demográfica de esas sociedades, la mortalidad infantil, la duración de la vida humana y la incidencia de enfermedades endémicas presentan rasgos en los que no se nos ocurriría pensar hoy. El precio relativo de los productos artesanales es tan elevado, que bastaría en la actualidad para incluirlos entre los objetos semilujosos (las ropas, los muebles y los utensilios

humanos, véase W. Hennis, *Politik und praktische Philosophie, eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Berlín, Luchterhand, 1963, capítulo VI: «Política y series tópicos», así como la réplica de H. Kuhn, «Aristotele und die Methode der politischen Wissenschaft» en *Zeitschrift für Politik*, XII, 1965, págs. 109-120 (esta polémica alcanzó un nivel y un interés excepcionales). La teoría de las categorías generales resulta útil en todos aquellos ámbitos en los que las cosas no se organizan *more geometrico*. Su finalidad es hacer posible inventar, es decir (re)encontrar todas las consideraciones necesarias en un supuesto dado; no permite descubrir nuevos elementos, pero hace posible movilizar un saber acumulativo, no pasar por alto la solución adecuada, o la pregunta pertinente, y no omitir ningún aspecto. Implica comprensión, prudencia. La sociología tiene su origen en la idea de que hay algo que decir sobre los hechos sociales diferente de la historia de esos hechos. Desgraciadamente, como tendremos ocasión de ver, tales hechos no se prestan ni a una clasificación ni a una explicación que no tenga carácter diacrónico, es decir histórico, y no dan origen a una ciencia: todo lo que puede decirse sobre ellos pertenece al ámbito de categorías generales: la sociología es una teoría de las categorías generales que no tiene conciencia de serlo. La sociología de Max Weber puede reducirse a una teoría de las categorías generales.



lios de cocina figuran en los inventarios hereditarios, y la ropa de los pobres era ropa de segunda mano, lo mismo que en nuestra sociedad el coche popular es un coche de segunda mano)<sup>5</sup>. Referirse al «pan» nuestro de cada día no es una metonimia. Por lo general, el hijo sigue el oficio de su padre. Hay tal ausencia de cualquier perspectiva de progreso que esas sociedades creen que el mundo es adulto, que está acabado, y que viven en la vejez del universo. El Gobierno central, a pesar de su autoritarismo, carece de poder: tan pronto se deja atrás la capital, sus decisiones chocan con la resistencia pasiva de la población (el *Código Teodosiano* es más bien una obra de emperadores ideólogos que proclaman ideales en una especie de encíclicas que de emperadores débiles que promulgan inútiles *ukases*). La productividad marginal es menos importante que la productividad media<sup>6</sup>. La vida religiosa, cultural y científica, se articula a menudo en sectas, fieles a una ortodoxia *in verba magistri* (por ejemplo, en China y en la filosofía helenística). Una gran proporción de los recursos procede de la agricultura y el núcleo del poder se concentra generalmente en los propietarios de la tierra. La vida económica responde a criterios de autoridad más bien que de racionalidad, y el terrateniente es primordialmente un jefe que imparte órdenes a sus

<sup>5</sup> Véase un pasaje de Adam Smith que puede despertar el interés de cualquier arqueólogo que encuentre vestigios de mobiliario en una casa: «Las casas, los muebles y los trajes de los ricos, al cabo de algún tiempo, pasan a ser utilizados por las clases medias y bajas de la población, que pueden permitirse adquirirlos cuando la clase superior está harta de usarlos. Al entrar en las casas, nos encontramos frecuentemente con muebles excelentes, aunque anticuados, que se hallan en perfecto estado de uso, y que no han sido fabricados para aquellos que los utilizan» (*Richesse des Nations*, trad. Garnier-Blancqui, vol. I, pág. 435. En el contexto, Smith se refiere a mansiones nobles que se han dividido en apartamentos en los que viven miembros de las clases populares).

<sup>6</sup> Como se sabe, la productividad media es el rendimiento medio por unidad de producción, y la productividad marginal, la productividad de la última unidad de producción que sigue «valiendo la pena» producir. Cuando la técnica es atrasada y la producción resulta insuficiente para atender las necesidades fundamentales, la subsistencia de la comunidad necesita incluso del productor que se halla en peor situación, y no es posible prescindir de él, aunque su rendimiento sea muy inferior al medio; el equilibrio no viene determinado por el límite inferior, y es el rendimiento medio el que determina los precios y los salarios, llegando a darse el caso de que un productor que no puede vivir de su trabajo, pero cuya actividad es imprescindible para la existencia de la comunidad, sea mantenido acudiendo a otros recursos: Cf. K. Wicksell, *Lectures on political economy*, ed. Robbins, Routledge y Kegan Paul, 1967, vol. I, página 143; N. Georgescu-Roegen, *La Science Économique, ses problèmes et ses difficultés*, trad. Rostand, Dunod, 1970, págs. 262 y 268; J. Ullmo, «Recherches sur l'équilibre économique», en *Annales de l'Institut Henri Poincaré*, tomo VIII, fasc. I, págs. 6-7 y 39-40.

hombres en el trabajo. El hecho de estar excluido de la vida pública o vivir al margen de la sociedad facilita sensiblemente la inmersión en la vida económica (es el caso de los emigrantes, los herejes, los miembros de grupos ajenos a la comunidad, los judíos y los libertos griegos y romanos). En contrapartida, otros *topoi* tienen menor incidencia de lo que habría pensar. Por ejemplo, no es posible determinar *a priori* el volumen de la población (junto a hormigueros humanos, la Italia romana contaba con siete millones de habitantes, aproximadamente), ni la existencia y la importancia de grandes ciudades, ni la intensidad de los intercambios interregionales (muy importantes en la China moderna y, sin duda, en el Imperio Romano). A veces, el nivel de vida es alto (el del África y el Asia romanas debe haber sido similar al de nuestro siglo XVIII), a pesar de la inexistencia de instituciones que podría pensarse que son imprescindibles en una economía desarrollada, como los instrumentos de crédito, o al menos la letra de cambio. Tampoco cabe excluir la posibilidad de que se dé un grado considerable de alfabetización de la población (como en Japón antes de los Meiji). Esas sociedades no son esencialmente estáticas, y la movilidad social puede tener una importancia inesperada y adoptar formas sorprendentes, pasando por la esclavitud (Roma, el Imperio Turco). El fatalismo y la *laudatio temporis acti* pueden ir unidos a la convicción individual de que cualquiera puede mejorar de posición gracias a su espíritu de empresa; la «pobreza estable» de tales sociedades hace que nadie se avergüence de su posición social, pero no impide que todos intenten ascender. Su vida política es a veces tan agitada como la de sociedades más prósperas, pero los conflictos no se reducen siempre a luchas entre clases económicamente diferenciadas; con mayor frecuencia, se trata de simples rivalidades cara a la consecución del poder entre grupos análogos (dos ejércitos, dos clanes aristocráticos, dos provincias). La agitación adopta formas inesperadas: los apocalipsis y los falsos oráculos ocupan el lugar de los panfletos y de las consignas, y a menudo, convictos (Pugatchev) o simples aventureros sublevan a las masas, haciéndose pasar por un emperador o por el hijo de un emperador a los que aquéllos creían muertos: tal es el caso del «falso Demetrio», que se repite en Roma, con el falso Nerón, así como en Rusia y en China, y que reclamaría un estudio de historia comparada...

### La historia no-acontecimental

La elaboración de series de categorías generales de ese tipo no constituye un mero ejercicio académico: no se trata de formar un



cuerpo compacto de *topoi*, sino de inferirlos mediante un proceso deductivo, proceso que implica una labor de análisis, de reflexión. Los *topoi* son frutos de una historiografía no-acontecimental. En efecto, por lo general, los rasgos sobresalientes de una época, los que deberían saltar a la vista, los que tienen suficiente importancia para ser acuñados como *topoi* a cualquier fin heurístico útil, son los que menos resaltan. De esa dificultad para observar los elementos de mayor importancia se deriva una consecuencia fundamental: la mayoría de las obras históricas disponen de un sedimento de acontecimientos más allá del cual prescinden de cualquier intento de continuar la explicación, dejando ésta sumergida en el ámbito de lo no-acontecimental. Ese sedimento caracteriza a lo que nuestra Escuela de los Anales denomina irónicamente la historia de tratados-batallas o historia «acontecimental», es decir, a un tipo de historia que es más bien una crónica que un análisis de las estructuras. La evolución actual de los estudios históricos en todos los países occidentales representa el intento de sustituir esa historia acontecimental por una historia que pretende ser estructural.

Esa evolución puede resumirse de la siguiente forma: una historia acontecimental se preguntará: «¿Quiénes fueron los validos de Luis XIII?», en tanto que una historia estructural pensará ante todo en plantearse qué era un valido, y cómo debe analizarse esa institución política de las monarquías del Antiguo Régimen, así como la razón de la existencia de los validos. Comenzará haciendo una «sociología» del valido; partirá del hecho de que nada existe sin más, puesto que no hay nada eterno, e intentará en consecuencia fijar los presupuestos de cuanto escribe. Antes de estampar en el papel el término «valido», para pasar a relatar quiénes fueron los validos de Luis XIII, y contarnos que el mariscal de Villeroi fue el único valido reconocido por Luis XIV, tendrá bien presente que emplea un concepto no analizado, y del que hay mucho que explicar. Para ese tipo de historia, no es la función del valido la que aclara la historia de Villeroi, sino más bien precisamente el fenómeno que hay que aclarar. La condición de rey, debido a la conclusión del gobierno y los sentimientos personales, a la interiorización por parte del monarca de su función pública, a los conflictos que cualquier organización origina en el espíritu de todos los que la integran, y a la exhibición de la personalidad del monarca en el escenario de la Corte, generaba en los reyes unos rasgos psicológicos que resulta difícil «revivir»: ¿promovía el rey a un cortesano a la condición de valido suyo porque este último había sabido despertar su amistad? ¿O, por el contrario, los imperativos del gobierno le movían a recurrir a un hombre de confianza («los validos constituyen el mejor remedio

contra la ambición de los grandes señores», escribe Bacon)? ¿Eran esos mismos imperativos los que le aconsejaban alimentar sentimientos amistosos hacia el valido, para justificar la función pública que desempeñaba a su lado una persona que no tenía ningún título para hacerlo?

¿Cuáles son los motivos de que la historiografía, abandonada a sí misma, no suela superar el nivel de «batallas y tratados» o de «nombres de los validos de Luis XIII»? La razón estriba en la visión que los contemporáneos tenían de la historia que vivían, y que transmiten a los historiadores por mediación de las fuentes: la historia acontecimental es una actualidad política congelada. En el siglo XVII, predicadores y moralistas hablan a menudo de los validos, de sus defectos, de su caída, pero no describen el sistema, porque todos se encuentran inmersos en él. Al hilo de los acontecimientos de la época, los autores de memorias reemplazaban el nombre de los sucesivos validos —Concini, Luynes, Villeroi— y los historiadores siguen operando hoy de la misma forma. En cambio, como la distribución de la propiedad inmobiliaria o los cambios demográficos nunca formaron parte de la actualidad política, ha pasado mucho tiempo antes de que los historiadores se hayan ocupado de esos aspectos. Basta ver la forma en que se escribe la historia contemporánea. Existe una obra, titulada *Democracia y totalitarismo*, que describe los regímenes políticos de las sociedades industriales del siglo XX: pero su autor es un sociólogo, y la obra pretende ser un estudio sociológico. Por consiguiente, ¿qué es lo que se limitan a hacer los historiadores del siglo XX? Desde luego, utilizan las expresiones «democracia industrial» o «democracia pluralista», ya que resultaría incómodo eludirlas, pero se abstienen de definir tales fenómenos, que pueden considerarse evidentes para nosotros; en cambio, relatan los accidentes que ocurren a esas sustancias, como una caída del gobierno, en unos casos, o una modificación de la correlación de fuerzas en el seno del comité central, en otros.

Así pues, la historia acontecimental parte de una serie de cuasi esencias, y se atiene a la crónica de sus encarnaciones. Nos cuenta, consulado tras consulado, los suicidios o las condenas de senadores, sin que lleguemos a formarnos una idea, aunque sea confusa, de las razones y reglas a que responde ese extraño conflicto en el interior de la clase dirigente; establece una rigurosa cronología de los golpes de Estado militares y senatoriales del siglo III, pero sin analizar esa inestabilidad como hace respecto del régimen republicano en Francia o de ciertos regímenes sudamericanos. Repite lo que dijo Eusebio sobre la historia antigua de la Iglesia, pero no plantea el verdadero problema: ¿en qué circunstancias y por qué causas es posible la

conversión de un colectivo de cien millones de personas a una nueva religión? Estamos ante un problema de la sociología de la conversión, del que ya se han formado cierta idea los misioneros a partir del siglo XVI; es posible, por consiguiente, pensar que un historiador comience estableciendo una teoría de las categorías generales (o una sociología, o una historia comparada, si se prefiere) de la conversión en masa, y, a partir de ella, intenta mediante un ejercicio de imaginación, la retrodicción de la historia antigua del cristianismo.

### *La lucha contra la óptica de las fuentes*

Así pues, lo que confiere su unidad a los distintos aspectos de la historia no acontecimental es su lucha contra la óptica impuesta por las fuentes. La Escuela de los Anales ha dado lugar, por una parte, a estudios de historia de los modos de pensar, de los valores, y, por otra, a obras de sociología histórica. ¿Qué parentesco puede existir entre obras a primera vista tan heteróneas? ¿O entre la curva de la evolución de los precios en la Baja Provenza en el siglo XVI y un estudio sobre la percepción de la temporalidad en esa época? La unidad de esas distintas investigaciones viene dada por la configuración de la documentación: la curva de los precios y la percepción del tiempo de las gentes del siglo XVI tienen de común el hecho de que éstos no eran conscientes ni de la una ni de la otra, y de que aquellos historiadores que se limiten a ver el siglo XVI con los ojos de los que vivieron en él no lograrán alcanzar mayor grado de conciencia que ellos.

Cuando la historia haya acabado por sustraerse a la óptica de las fuentes, cuando la preocupación por explicar todos los fenómenos a los que se refiere («¿qué era, por consiguiente, un válido?») se haya convertido en un mecanismo reflejo, los manuales de historia serán muy diferentes a los de hoy: describirán detenidamente las «estructuras» de una concreta monarquía del Antiguo Régimen, nos explicarán qué era un válido, por qué razones y de qué forma se hacía la guerra, y harán mucho menos hincapié en las guerras de Luis XIV y en la caída de los válidos del joven Luis XIII. Pues la historia, además de ser una lucha por la verdad, es una lucha contra nuestra tendencia a pensar que todo cae de su peso. El ámbito en el que se desarrolla esta lucha es el de la teoría de las categorías generales: los inventarios de lugares comunes se amplían y perfeccionan a lo largo de las generaciones de historiadores, y ésta es la razón de que no sea posible hacer de historiador improvisado, de la misma forma que no es posible hacer de orador improvisado. Es necesario

saber cuáles son los problemas que hay que plantearse, y cuáles los que están superados; no se pueden escribir obras de historia política, social o religiosa contando como único bagaje con las opiniones respetables, realistas o progresistas que cada cual pueda tener acerca de esas materias. Hay antiguallas que es preciso descartar, como la psicología de los pueblos o el recurso al espíritu nacional, y sobre todo, es necesario adquirir una multitud de ideas: no es posible escribir la historia de una civilización antigua contando únicamente con una cultura humanista. Aunque la historia carezca de método (y por ello quepa la posibilidad de hacer de historiador improvisado), dispone de una teoría de las categorías generales (y por eso no es aconsejable hacer de historiador improvisado). El riesgo de la historia es su aparente y engañosa facilidad. A nadie se le ocurre hacer de físico improvisado, porque todos saben que se requiere una formación matemática; pero la necesidad que el historiador tiene de poseer experiencia histórica no es menor, aunque no sea tan llamativa. La única diferencia estriba en que, si sus conocimientos en ese ámbito son insuficientes, las consecuencias serán menos espectaculares, y no responderán a la ley del todo o nada: la obra histórica tendrá defectos (un anacronismo conceptual inconsciente, abstracciones no acunadas, falta de análisis de determinados residuos acontecimentales) y sobre todo carencias. Pecará más por lo que ha dejado de plantearse que por lo que afirma. En efecto, la dificultad de la historiografía estriba más bien en hallar las preguntas que en encontrar respuestas a ellas. El físico es como Edipo: es la esfinge quien pregunta, y él quien debe dar la respuesta acertada. En cambio, el historiador es como Parsifal: el Grial está ahí, delante de él, ante sus ojos, pero sólo le pertenecerá si se le ocurre plantear la pregunta.

Para que el historiador pueda dar respuesta a sus interrogantes, la existencia de documentos es condición necesaria, pero no suficiente: es posible relatar prolíjamente cuanto ocurrió el 14 de julio, el 20 de junio y el 10 de agosto sin que entre en juego el mecanismo explicativo y sin aclarar que el hecho de que la Revolución adopte la forma de «jornadas» no es algo natural, sino que obedece necesariamente a determinadas causas. Si tomando al pie de la letra este ejemplo trivial el lector se siente tentado a pensar que el progreso de la teoría de las categorías generales es un inútil ejercicio de redacción, habría que recordarle que Herodoto y Tucídides disponían de la totalidad de los hechos necesarios para fundar una historia social o religiosa (incluida la comparación heurística con los pueblos bárbaros) y que, sin embargo, no lo hicieron. Se nos objetará que carecían de los «instrumentos intelectuales» para esa tarea; pero eso es precisamente lo que intentamos decir.

El objetivo último del esfuerzo de conceptualización es facilitar a través del discurso al lector profano todos los datos que le permitan reconstruir el acontecimiento en su totalidad, incluidos su «tono» y su «atmósfera». En efecto, inicialmente, cualquier hecho que ocurre en una civilización que nos es ajena, consta, a nuestro juicio, de dos partes: una se puede leer explícitamente en los documentos y en nuestros manuales, en tanto que la otra es un *aura* de la que el especialista se impregna en contacto con los documentos, pero que no es capaz de traducir a palabras (de ahí que se diga que los documentos son inagotables); la familiaridad con ese *aura* distingue al especialista del profano y permite al primero denunciar el anacronismo o el desconocimiento del modo de pensar de la época, en tanto que el último, que se aventura a reconstruir un acontecimiento a partir del texto literal de los manuales, lo reconstruye mal porque le falta una pieza fundamental del rompecabezas.

### *El progreso del conocimiento histórico*

El único progreso que cabe al conocimiento histórico es la ampliación de los repertorios de lugares comunes: la historia no podrá nunca darnos más lecciones de las que ya nos da, pero puede seguir multiplicando los interrogantes. Es una disciplina decididamente narrativa y se limita a relatarnos lo que hizo Alcibíades y lo que le ocurrió. Lejos de abocar a una ciencia o a una tipología, corrobora una y otra vez que el hombre es un material dúctil sobre el que no es posible emitir un juicio permanente. La historia no es más capaz hoy que en sus orígenes de decirnos de qué forma se articulan lo económico y lo social, e incluso es menos capaz que en la época de Montesquieu de afirmar que, dado el acontecimiento A, se producirá indefectiblemente el acontecimiento B. Por consiguiente, a la hora de evaluar la obra de un historiador, son mucho más importantes la riqueza de sus ideas o su capacidad para captar los matices que su concepción de la historia: carece de importancia que el historiador crea o no en la intervención de la Providencia en la historia, o en la astucia de la razón, ni que conciba la historia como una teofanía, una etiología o una hermenéutica. Un Tucídides judío o cristiano hubiera sido capaz de revestir un relato admirable de una teología inocua, sin que por ello se resintiera la comprensión de la trama, y a su vez, el interés puramente histórico de la mayoría de las filosofías de la historia es escaso. Con el curso del relato histórico sucede como con la verdad de las tragedias: uno y otra admiten pocas modificaciones. En lo fundamental, el modo de relatar un aconteci-

miento no difiere en un autor moderno respecto de Herodoto o Froisart. Para hablar con mayor exactitud, la única diferencia que los siglos han creado entre esos autores, radica más que en lo que dicen en lo que pretenden o no pretenden decir. Basta comparar al respecto la historia de David del *Libro de Samuel* y la de Renan. El relato bíblico y el contenido en la *Historia del pueblo de Israel* son bastante diferentes, pero inmediatamente puede advertirse que la más espectacular de las diferencias no afecta al fondo e interesa más al filólogo que al historiador; afecta al arte narrativo, a la concepción del relato, a las convenciones, a la elección de los giros, a la riqueza del vocabulario; se debe, en una palabra, a la evolución de las formas, a esas razones de la moda tan imperiosas que un traje pasado de moda constituye el símbolo más gráfico del paso del tiempo y que la extensión de un texto griego o de la época de Luis XIV que podrían atribuirse al siglo XIX pocas veces excede de algunas líneas, aunque su contenido no haya envejecido en modo alguno.

Advertimos qué es lo esencial si prescindimos de esas diferencias, a fin de cuentas insignificantes, a pesar de ser tan llamativas (pues condicionan la vida literaria e intelectual, en la que el factor de modernidad reviste gran importancia), y que siguen resistiéndose a ser conceptualizadas por la filología y la historia del arte, así como de las filosofías de la historia de *Samuel* y de Renan —que implican, respectivamente, la admisión o la negación de lo sobrenatural y de la explicación teológica de la historia—, dejando asimismo de lado el «sentido» que puede atribuirse a la historia de David, según se interprete en función del nacionalismo judío, de la Resurrección, etcétera.

A fin de cuentas, las diferencias de fondo obedecen a dos causas: una visión histórica más o menos profunda, y el hecho de que algunas cosas que para el historiador judío son evidentes no lo sean para el moderno. La riqueza de ideas del historiador antiguo no es excesiva, y cuando David abandona Hebrón y elige como capital Jebus, la futura Jerusalén, no es capaz de plantearse todo lo que acierta a ver Renan: «No resulta fácil decir qué es lo que decidió a David a abandonar Hebrón, que gozaba de derechos tan antiguos y evidentes, eligiendo una aldea insignificante como Jebus. Es probable que pensara que Hebrón era demasiado judaica, y no quisiera herir la susceptibilidad de las demás tribus, sobre todo la de la tribu de Benjamín. Hacía falta una ciudad nueva, que careciera de tradición.» Y, lógicamente, como el acontecimiento es diferencia y su comprensión es fruto de la comparación, el historiador judío no reparará en determinados aspectos que, en cambio, no escapan a la atención de un extranjero, ni puede escribir, como Renan: «Desde luego, una gran

capital hubiera resultado incómoda, dado el emplazamiento de Jebus; pero las grandes ciudades no encajaban en las preferencias ni en la actitud de aquellos pueblos, que buscaban ciudadelas cuya defensa fuera fácil.» Naturalmente, el historiador antiguo no podía disponer de esa categoría general de las capitales. Cuando decimos que Renan, a través del relato bíblico, ha descubierto la verdadera figura de David, no queremos decir que los métodos de síntesis hayan experimentado progresos y que nuestra forma de explicar los reyes y los pueblos haya adquirido carácter científico, sino que Renan ha sido capaz, de un lado, de expresar lo que los israelitas pasaban por alto por resultarles demasiado evidente, y de otro, de plantearse interrogantes en los que el historiador antiguo, dotado de menor agudez política, no había reparado. Prescindo, ya que no es el tema de la presente obra, de la diferencia de mayor envergadura, que guarda relación con la crítica (en su forma primaria y siempre modélica de crítica bíblica). Si hacemos abstracción de la crítica, de las ideas filosóficas y teológicas —que tienen escasa importancia desde el punto de vista técnico— y de las modas filológicas e ideológicas, y nos atenemos al plano de la síntesis histórica, el abismo que separa al *Samuel* y a Renan es el mismo que separa los relatos que harían de un mismo acontecimiento un nativo y un viajero, de un lado, y el hombre corriente y el periodista político, de otro: ese abismo estriba en la distinta riqueza de sus repertorios de ideas.

## Capítulo 11

### LO SUBLUNAR Y LAS CIENCIAS HUMANAS

Pero, ¿por qué no sería posible elevar la historia a la altura de las ciencias cuando los hechos integrados en ella y en nuestra vida están sujetos a las ciencias y a sus leyes? Porque *en* la historia hay leyes (un cuerpo que cae en el relato de un historiador lo hace, por supuesto, de acuerdo con la ley de Galileo), pero no son *sus* leyes. El desarrollo de la Cuarta Cruzada no está determinado por una ley en mayor medida que lo está lo que sucede en mi despacho, donde la luz solar cae en ángulo cada vez más oblicuo, el calor que despiden el radiador tiende a estabilizarse de tal forma que la suma de las derivadas parciales de segundo orden es igual a cero, y el filamento de la bombilla se hace incandescente. Un elevado número de leyes físicas y astronómicas que, sin embargo, no bastan para explicar un simple acontecimiento: a la caída de una tarde de invierno, he subido la calefacción central y he encendido la lámpara de mi despacho. Las leyes y los acontecimientos históricos no coinciden y la categorización de los objetos según lo vivido no es la misma que la de los objetos abstractos de la ciencia. El resultado es que, aun cuando la ciencia hubiera llegado a la cumbre de su perfección, no sería manejable, y no se podría en la práctica recomponer la historia con ella. Resulta asimismo que, por muy perfeccionada que estuviese, los objetos de la ciencia no serían los nuestros, y seguiríamos refiriéndonos a lo vivido y escribiendo la historia tal como lo hacemos ahora. Y ello, no por una cierta apetencia de calor humano; ya hemos visto que la historia no se interesa por lo singular ni por los valores, sino que



trata de comprender y desdén lo anecdótico. Si pudiera convertirse en ciencia, lo vivido no sería para ella más que una anécdota, pero en la práctica esa conversión es imposible y lo vivido conserva la densidad que le es propia.

Pero tal situación no es exclusiva de la historia: la ciencia no explica la naturaleza en mayor medida que explica la historia. No da más cuenta de un accidente de coche o de un chaparrón en Antibes, un domingo de febrero, que de la Cuarta Cruzada. La ciencia física, o humana, explica ciertos aspectos, conformados a la medida de sus leyes, las cuales abstrae de los acontecimientos naturales o históricos, y un especialista en historia natural no tendría menos razones que un historiador para quejarse de ella. Las esquematizaciones iniciales de la ciencia y de lo vivido son tan diferentes que es muy difícil establecer una conexión entre ellas. Los límites de nuestra facultad de conocer son tan estrechos, las condiciones en que se puede ejercer tan difíciles, que ambos tipos de categorías se excluyen mutuamente, y no se puede hacer ciencia de lo sublunar a menos que se renuncie a lo sublunar sustituyendo el arco iris por los quantas y la poesía de Baudelaire por una teoría del lenguaje poético como jerarquía de fuerzas con una convexidad óptima. Sólo en la infinitud del tiempo se unirán ambas categorizaciones, cuando se recurra a la química, y no al cocinero, para conseguir un plato con un determinado saber. Para que la historia pudiera elevarse a la categoría de ciencia, sería preciso que ésta se correspondiera con el mundo de lo vivido (si bien con un carácter más científico y en una versión en cierto modo modernizada) y que no constituyera una ruptura con la inmediatez, bastando escarbar un poco en lo vivido para encontrar la ley subyacente. Vamos a mostrar por lo tanto en qué la historia no es una ciencia, aunque, como sí existe la ciencia del hombre, hemos de ver también qué relaciones puede haber entre ella y la historia, para lo cual será preciso en primer lugar adoptar una postura sobre la situación actual de las ciencias humanas.

### *Hechos científicos y hechos vividos*

Si las categorizaciones científica y sublunar no coinciden, se debe a que la ciencia no consiste en describir lo que existe, sino en descubrir resortes ocultos que, a diferencia de los objetos sublunares, funcionan con todo rigor; más allá de lo vivido, busca lo formal. La ciencia no estiliza nuestro mundo, pero construye modelos a partir de él y nos da sus fórmulas, la del óxido carbónico o la de la utilidad

marginal, tomando como objetos los modelos cuya construcción describe<sup>1</sup>. Constituye un discurso riguroso al que los hechos obedecen formalmente dentro de los límites de su abstracción y coincide, sobre todo, con lo real en el caso de los cuerpos celestes, planetas o cohetes, aunque este caso privilegiado entraña el riesgo de hacernos olvidar un tanto que, la mayor parte de las veces, la teoría científica se mantiene a nivel teórico, que explica lo real en mayor medida de la que permite manejarlo, y que la técnica supera ampliamente a la ciencia, la cual a su vez la desborda no menos ampliamente en otros extremos. La oposición entre lo sublunar y lo formal, entre la descripción y la formalización, sigue siendo el criterio para juzgar a una ciencia auténtica, que no consiste en un programa de investigación: no se programan los descubrimientos, que permiten, sin embargo, saber de qué lado puede esperarse ver abrirse paso a la inspiración, y de qué lado están las vías sin salida, especialmente las de vanguardia.

Ahora bien, los hechos que obedecen a un modelo nunca serán los que interesen al historiador y ahí está el *quid* de la cuestión. La historia que se escribe y, antes de ello, la que se vive, está compuesta de naciones, de cruzadas, de clases sociales, del Islam y del Mediterráneo: todas ellas nociones de la experiencia que bastan para actuar y padecer, pero que no son ideas de la razón. Por el contrario, aquellas ideas que pueden ser ordenadas por una ciencia del hombre formando modelos rigurosos son ajenas a esa experiencia: estrategia de los mínimos, riesgo e incertidumbre, equilibrio de la competencia, óptimo de Pareto, transitividad de las elecciones. Pues si el mundo, tal como lo ven nuestros ojos, tuviera el rigor de las ecuaciones, la ciencia no sería otra cosa que esa visión. Ahora bien, como los hombres nunca dejarán de ver el mundo con los ojos que lo ven ahora, las disciplinas histórico-filosóficas, que se atienen deliberadamente a lo vivido, mantendrán siempre su razón de ser.

Así pues, la imposibilidad de una historia científica no se debe al ser del *homo historicus*, sino solamente a las condiciones limitadoras del conocer. Si la física fuera simple estilización de la totalidad sensible, como cuando especulaba sobre el Calor, lo Seco y el Fuego, todo lo que se dice ahora de la falta de objetividad de la historia podría volverse a decir de los objetos físicos. El pesimismo ontológico se reduce por lo tanto a un simple pesimismo gnoseológico: el que la historia de los historiadores no pueda ser una ciencia, no quiere decir que sea imposible una ciencia de la vivencia

<sup>1</sup> V., por ejemplo, J. Ullmo, *La Pensée scientifique moderne*, Flammarion, 1958, capítulos 1 y 2; id. «Les concepts de la physique» en la col. *Encyclopédie de la Pléiade*, *Logique et Connaissance scientifique*, pág. 701.

histórica<sup>3</sup>, pero se ve fácilmente a qué precio: lo que tenemos por costumbre considerar como un acontecimiento estallaría convirtiéndose en una miríada de abstracciones diferentes. Por ello, la idea de explicar científicamente la revolución de 1917 o la obra de Balzac resulta tan poco científica y descabellada como la idea de explicar científicamente el departamento de Loir-et-Cher, y ello no porque los hechos humanos sean totalidades (los hechos físicos también lo son, para el caso), sino porque la ciencia no conoce más que sus propios hechos.

### *Situación actual de las ciencias humanas*

Solamente en el campo del conocimiento se oponen entre sí lo sublunar y lo científico, lo vivido y lo formal. La distinción que hacía Aristóteles entre las dos regiones del ser (la que se encuentra más allá del círculo de la Luna y la que está más acá) se trasladó al orden del conocer cuando nació la ciencia moderna y Galileo demostró que lo sublunar tenía sus leyes ocultas y que la Luna y el Sol eran cuerpos semejantes a la Tierra, que tenían sus imperfecciones «materiales», sus manchas y sus montañas. De ello resulta en primer lugar que es posible una ciencia del hombre y que las objeciones que a veces se le formulan todavía («el hombre es espontaneidad imprevisible») son las mismas que se hacían a Galileo cuando se le argüía que la naturaleza era la Gran Madre, fuerza inagotable de creación espontánea que no se deja reducir a cifras así como así. Resulta, asimismo, que una ciencia del hombre no merece en realidad el nombre de ciencia más que cuando no se reduce a una paráfrasis de las cualidades de lo vivido y cuenta con abstracciones propias que tengan el rigor suficiente para ser expresadas en ese idioma tan bien construido que es el álgebra. Resulta, por último, que lo sublunar persiste como una segunda forma de conocimiento, el de las disciplinas histórico-filológicas; la esencia de la ciencia es no ser

<sup>3</sup> G. Barraclough, «Scientific method and the work of the historian», en *Logic, methodology and philosophy of science, Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, 1962, pág. 590: «La elección que realiza el historiador entre la actitud idiográfica y la nomográfica y, especialmente, su negativa a pasar de la narración descriptiva a la construcción teórica, no le viene impuesta por la naturaleza de los hechos, como intentaron demostrar Dilthey y otros autores. Se trata de una elección enteramente libre. No resulta difícil demostrar que, desde este punto de vista, no hay una diferencia esencial entre los hechos que utiliza el historiador y los que utiliza el físico. La diferencia reside exclusivamente en el hincapié que el observador haga sobre lo individual.»

inmediata y la de esas disciplinas el describir la inmediatez. Entre lo vivido y lo formal no hay nada; las ciencias humanas que no han sido todavía formalizadas son una retórica, una teoría de las categorías generales extraída de la descripción de lo vivido; cuando, prudentemente, la sociología no pretende ser la historia de la civilización contemporánea, cuando quiere ser general y teoriza sobre los roles, las actitudes, el control social, la *Gemeinschaft* o la *Gesellschaft*, cuando mide los índices del liberalismo, de la cohesión social o de la integración cultural, se asemeja a la antigua física, que conceptualizaba el Calor y la Humedad y quería hacer una química con la Tierra y el Fuego.

Es preciso por tanto renunciar a hacer de la historia una ciencia, considerar no científicas a una gran parte de las ciencias humanas actuales, pero defender no obstante la posibilidad de una ciencia del hombre, basándose en las escasas páginas escritas hasta ahora sobre esa ciencia del futuro y mantener, por último, que el saber histórico conservará siempre su legitimidad, pues lo vivido y lo formal son dos esferas coextensivas del conocimiento (y no dos ámbitos yuxtapuestos del ser: el de la naturaleza y el del ser humano); la ciencia no abarca todo el conocimiento. Estos cuatro ucases tienen su origen, convengamos en ello, en un cierto sectarismo, o más bien constituyen una apuesta, pues estamos embarcados y no podemos dejar de apostar; todo es preferible a la política del avestruz o a la afición excesiva e indiscriminada por todas las novedades. La situación actual de las ciencias humanas es la de la física a principios de la Edad Moderna. Una época que ha visto establecer el teorema de los mínimos, el teorema de Arrow y la gramática generativa puede legítimamente concebir las mismas esperanzas que la generación que precedió a Newton. Cuando se hojean los libros que tratan sobre la teoría de la decisión, las relaciones en la organización, la dinámica de grupos, las investigaciones operacionales, la economía del bienestar, la teoría electoral, se tiene la sensación de que algo está a punto de nacer que va a alterar los viejos problemas de la conciencia, de la libertad, del individuo y de lo social (pero que vuelve a encontrarse, sin duda, con el problema de la conducta «racional»); que todos los datos están dados y superados; que las matemáticas constituyen un instrumento bien contrastado y que lo único que falta es la intuición que permitió a Newton reconocer las tres o cuatro variables «interesantes». O, para decirlo de otra forma, esos libros están en el mismo estadio de evolución que estaba Adam Smith: son una mezcla de descripciones, de esbozos teóricos, de lugares comunes que han venido a desembocar ahí, de ejemplos de sentido común, de abstracciones inútiles y de recetas prácticas en las que queda por hacer todo el trabajo de sis-

tematización que, sin embargo, se ha convertido ya en factible. Contamos con la lingüística, de la que no es éste el lugar más apropiado para hablar; tenemos la economía, ciencia humana completamente constituida y ciencia psíquica que no tiene nada que ver con la materia (en el sentido marxista del término). Esta ciencia no se parece apenas al marxismo, a la historia económica o a la sección económica de *Le Monde*; no trata de toneladas de carbón y de trigo, sino del origen del valor y de la consecución de los fines por los que hemos optado en un mundo en el que los bienes son escasos, y es una ciencia deductiva en la cual las matemáticas son más bien un lenguaje simbólico que la expresión de lo cuantitativo. Es la ciencia más indicada para hacer comprender al historiador en qué sentido la historia no es una ciencia y para conseguir que las ideas sobre la cuestión ocupen el lugar que les corresponde en la mente de aquél, que resalten los contrastes, que comience a verse más claro, que la palabra ciencia adquiera un sentido preciso y que la afirmación de que la historia no es una ciencia cese de considerarse una blasfemia.

### Posibilidad de una ciencia del hombre

Las mismas objeciones que se formulan a una ciencia del hombre (los hechos humanos no son cosas; la ciencia es una mera abstracción) podrían hacerse a la física: como veremos, no habría nada más fácil que desacreditar a Galileo. La ley de Galileo dice que el espacio recorrido por un cuerpo que cae, ya sea verticalmente o describiendo una parábola, es directamente proporcional al cuadrado del tiempo que dura la caída o sea,  $e = 1/2 gt^2$ , en la que  $t^2$  expresa el hecho de que el espacio recorrido tiene un gran efecto acumulativo. Se trata de una teoría que tiene el doble defecto de ser inverificable y de ignorar la originalidad de los hechos naturales: no se corresponde ni con la experimentación ni con la experiencia vivida. No nos ocuparemos del famoso experimento de la Torre de Pisa: hoy sabemos que Galileo no lo realizó (el siglo XVII está lleno de experimentos que sólo se realizaron con la imaginación, como los de Pascal sobre el vacío), o que no logró el objetivo pretendido (sus resultados son falsos de cabo a rabo). En cuanto al experimento del plano inclinado, Galileo recurrió a él al no poder hacer el vacío en un espacio cerrado; pero, ¿con qué base cabe establecer una inferencia a partir de una bola que rueda para aplicarla a una bola que cae? ¿Y por qué habría que desechar un determinado aspecto y fijarse exclusivamente en otro, despreciando la resistencia del aire y considerando esencial la aceleración? ¿Y si hubiera que buscar la verdadera clave en la

creencia del sentido común según la cual una bola cae deprisa o despacio según sea de plomo o de plumas? No cabe reprochar a Aristóteles que despreciara el aspecto cuantitativo del fenómeno, puesto que Galileo desprecia a su vez la naturaleza del cuerpo que cae. De hecho, su ley, ¿es verdaderamente cuantitativa? No puede verificarse sin cronómetro (Galileo sólo disponía de una clepsidra), sin un espacio cerrado, y sin haber determinado el valor de  $g$ , y es tan imprecisa como arbitraria (la fórmula  $e = 1/2 gt^2$  puede aplicarse lo mismo a la aceleración que imprime un automovilista a su automóvil mediante el acelerador que a cualquier cuerpo que cae). Está además en contradicción con nuestra experiencia. Salvo la palabra «caída», ¿qué hay de común entre la caída vertical de una bola de plomo, el vuelo planeado de una hoja o la trayectoria parabólica del dardo lanzado intencionalmente por un tirador? Galileo cayó en una trampa del lenguaje. Si hay algo evidente, es la diferencia que existe entre los movimientos naturales (el fuego que asciende, la piedra que cae) y los inducidos (la llama que hacemos bajar soplando, la piedra que lanzamos hacia el cielo). Los últimos acaban siempre recobrando su dirección natural: los hechos físicos no son cosas. Si vamos aún más lejos, a las cosas mismas, podemos advertir que ninguna caída se asemeja a otra, que sólo existen caídas concretas, que la perfección casi abstracta de la caída de una bola de plomo constituye un caso límite y no un ejemplo típico, que se trata de una ficción tan excesivamente racional como la del *homo oeconomicus*, y que en realidad nadie puede calcular ni prever una caída, sino solamente describirla idiográficamente, hacer su historia. La física no es materia de razón, sino de comprensión, de buen juicio: nadie puede decir exactamente cuánto tardará una hoja en caer, pero puede decirse que hay algunas cosas imposibles y otras que no lo son. Una hoja no puede quedarse en el aire durante un período indefinido, lo mismo que no puede nacer un caballo de una oveja. La naturaleza no tiene leyes científicas, ya que es tan variable como el hombre, pero tiene sus *foedera*, sus límites constitucionales, como la historia (por ejemplo, sabemos a ciencia cierta que la escatología revolucionaria encierra una imposibilidad, que choca con las *foedera historiae*, y que, pase lo que pase, nunca podrá hacerse realidad. Pero en cuanto a qué hechos concretos van a ocurrir... Todo lo más puede pensarse que un determinado acontecimiento «favorece» la aparición de otro). Así pues, la naturaleza y la historia tienen sus límites; pero dentro de ellos la determinación es imposible.

El lector advertirá que esas objeciones a Galileo habrían sido enteramente razonables, y que la ley de Galileo no era evidente: habría podido resultar falsa. Pero se dará cuenta asimismo de que



no deben repetirse hoy en día algunas objeciones contra las ciencias humanas. Varios autores han insistido en el carácter irreductible de los hechos humanos: esos hechos serían totales, libres, comprensibles, y la conciencia que de ellos se tuviera sería parte integrante de los mismos. No cabe ninguna duda de ello. Pero, ¿es ése el verdadero problema? No pretendemos relatar la historia, sino llegar a una ciencia del hombre. Pero la evolución de las ciencias muestra con claridad que las objeciones de principio que se les hicieron en su época en función de la verdadera naturaleza de las cosas y de la necesidad de abordar un objeto de conformidad con su esencia eran el síntoma de la existencia de una metodología todavía arcaica. El eterno error consiste en pensar que la ciencia es la réplica de lo vivido y está obligada a devolvérselo en una versión más perfecta. Ese error se dejó sentir tanto en los orígenes de la ciencia física como en los de las ciencias humanas. ¿Qué importancia tiene la naturaleza concreta de los hechos en las ciencias del hombre, las cuales, como cualquier disciplina científica, no conocen más que los hechos que se asignan? Las ciencias no pueden prejuzgar la naturaleza de los hechos que se verán abocadas a asignarse.

Así pues, una elección de variables puede chocar con el sentido común, el cual puede deducir de este hecho que la ciencia intenta destruir al hombre, lo que desde luego sería motivo de alarma. Un estudio económico puede ignorar la ideología de los agentes, y otro sobre *Las flores del Mal*, la poesía y el alma del poeta. En ese último caso, el objetivo del estudio no será comprender a Baudelaire, sino descubrir una formulación del lenguaje poético desde el punto de vista de una programación obligada. La ciencia no explica los objetos existentes, sino que busca sus propios objetos. Su única obligación es acertar: a veces, una verdad obvia puede constituir la clave, en tanto que en otras, las cosas aparentemente más sencillas se resisten a cualquier formalización (las matemáticas no han conseguido aún formular un álgebra de los nudos, en tanto que hace siglos que han logrado reducir a ecuaciones los caprichos de la onda). La señal de haber acertado es que la formalización adoptada dé lugar a deducciones que cuadren con la realidad y que nos proporcionen nuevos elementos.

En el ámbito de la hidrodinámica, se parte de algunas ideas muy sencillas: en una capa de agua, el líquido es incomprensible y no se forma ya el vacío; y si se traza imaginariamente un espacio dentro de la corriente, la cantidad de agua que entra en él es igual a la que sale. A partir de esas verdades obvias, se forman ecuaciones de derivadas parciales; y esas ecuaciones dan lugar a interesantes deducciones, que hacen posible prever si el agua fluirá uniformemente o

no. Respecto del hombre, cabe operar como respecto de la onda. Gracias a las matemáticas ha comenzado a existir una sociología formal, en la que se han depositado tantas esperanzas como en la economía. Al construir el modelo de funcionamiento de un grupo de administradores y su grado de actividad<sup>3</sup>, H. Simon, uno de esos matemáticos, ha elegido variables y axiomas de gran simplicidad: el grado de actividad de los miembros del grupo, la simpatía que sienten unos por otros, sus relaciones con el exterior; y el valor del modelo no puede enjuiciarse a partir de esas trivialidades, sino teniendo en cuenta el hecho de que la formalización aboca a deducciones que serían inaccesibles al razonamiento verbal (determinar cuáles son los posibles puntos de equilibrio para la actividad del grupo, para el mantenimiento de la armonía interna, y para obtener la armonía con el medio, así como si esos equilibrios son o no estables).

En esos casos, el historiador está en presencia de un talante muy distinto del suyo; ya no se trata de sentido crítico y de comprensión, sino de una intuición teórica que se aplica indistintamente a los comportamientos humanos y a los fenómenos naturales y que permite presentir, tras una paradoja a veces trivial, una última instancia oculta. Por ejemplo, ahora podemos darnos cuenta de que la microeconomía marginalista hubiera podido ser descubierta por una mente curiosa que hubiera analizado la siguiente paradoja: ¿cómo puede explicarse el hecho de que una persona hambrienta no pague más caro el primer bocadillo que come, y por el que habría sido capaz de dar una fortuna, que el cuarto bocadillo, con el que acaba de saciar su hambre?

No hay que valorar una formalización por su punto de partida, sino por su naturaleza y por sus resultados. La formalización no consiste en escribir los conceptos en lenguaje simbólico, o dicho de otro modo, en abreviaturas: consiste en *operar* con esos símbolos. Debe abocar seguidamente a resultados verificables, a «proposiciones susceptibles de comprobación», como dicen los americanos. De lo contrario, para fundar una erotología formalizada, bastaría que un amante declarara a su amada: Todo el encanto que emana de ti es la integral de mis deseos, y la constancia de mi pasión tiene como medida el valor absoluto de la derivada segunda.»

La intuición del teórico estriba por consiguiente en percibir qué aspectos de la realidad son susceptibles de traducirse al lenguaje

<sup>3</sup> H. A. Simon, trad. del alemán, *Eine formale Theorie der Interaktion in Sozialen Gruppen*, en Renate Mayntz (editor), *Formalisierte Modelle in der Soziologie*, Berlín, Luchterhand, 1967, págs. 55-72; R. Boudon, *Analyse mathématique des faits sociaux*, Plon, 1967, pág. 334.



riguroso y fecundo en deducciones de las matemáticas, qué clave conceptual podrá dar paso a algo, a veces insignificante y abstracto, pero no por ello menos real y de existencia menos insospechada.

### *Las ciencias humanas son praxologías*

Las ciencias humanas son ciencias en toda la extensión de la palabra, puesto que son deductivas, y son rigurosamente humanas, en cuanto que toman al hombre en su conjunto, con su cuerpo, su alma y su libertad: son teorías de esa totalidad que constituye la acción, praxologías. Las leyes económicas no tratan más de la representación que de la materia, y no son ni psicológicas ni no psicológicas: son simplemente económicas. El ámbito de lo propiamente económico comienza cuando se pasa de la productividad técnica a la productividad analizada en términos de valor, y la economía es, en realidad, una teoría del valor, que sería asimismo aplicable al valor de los títulos universitarios, a pesar del carácter inmaterial de estos últimos. La ley de los rendimientos decrecientes sólo tiene la apariencia de una ley física, puesto que implica una elección tecnológica y una valorización. A su vez, la ley de la utilidad decreciente no es en mayor medida una ley psicológica<sup>4</sup>: como dice Schumpeter la teoría del valor marginal no es una psicología, sino una lógica del valor<sup>5</sup>. Decimos que el valor es algo psíquico, aunque no psicológico, para resaltar que se asemeja más a una representación que a un objeto inerte<sup>6</sup>, ya que la economía es una ciencia de la acción: el valor es una abstracción, un objeto científico, que no se identifica

<sup>4</sup> J. Schumpeter, *History of economic analysis*, pág. 27; íd., *The theory of economic development*, Oxford University Press, 1961, pág. 213. Sobre la ley de rendimientos decrecientes, que expresa el hecho de que los factores no son plenamente intercambiables, cf. Joan Robinson, *The Economics of imperfect competition* (Macmillan, Papermacs, 1969), pág. 330. Como dice F. Bourricaud (prólogo a su traducción de los *Eléments pour une sociologie de l'action*, de Parsons, pág. 95) cabe decir que la economía, como sistema de reglas que determinan las opciones de empleo de los bienes escasos, es a un tiempo subjetivista (puesto que existe una elección) y behaviorista (puesto que hay una «preferencia manifestada» por el comportamiento del consumidor); por otra parte, los economistas no tienen remedio, ya que no pretenden elaborar una teoría de la totalidad de un comportamiento; su teoría es abstracta, es decir, deliberadamente parcial.

<sup>5</sup> *History of economic analysis*, pág. 1.058. Sobre el carácter psíquico de la economía, véase también L. von Mises, *Epistemological problems of economics*, Van Nostrand, 1960, págs. 152-155; F. von Hayek, *Scientisme et Sciences sociales*, pág. 26.

<sup>6</sup> L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, trad. fr. Librairie de Médicis, 1947, págs. 87-93.

ni con los precios ni con un hecho psicológico, como puede ser el deseo que tenemos de algo. Consideremos la teoría del interés del capital según Bohem-Bawerk: el hecho de que el intercambio de bienes presentes por bienes futuros entrañe el descuento de un interés no es una necesidad objetiva, una institución o una reacción psicológica; significa que tal descuento viene impuesto por la lógica de la acción. Su «condición» radica en que a los bienes futuros se atribuye un valor subjetivo menor; el que este valor sea menor quiere decir que se le representa como tal. Volvamos, por último, a la famosa paradoja del agua y el diamante: el inútil diamante vale muy caro, en tanto que el agua, que es indispensable, es gratuita: su valor de cambio es nulo, y su valor de uso, muy elevado. Al admitir, en el ámbito de la economía, la distinción entre la representación y la función, la diferencia de valor entre el agua y el diamante, atribuirle a primera vista a la representación, hubiera debido ser relegada a las tinieblas exteriores, lo que no impidió que los neoclásicos, hace un siglo, descubrieran su razón de ser. De la misma forma, en otro tiempo, hubiera debido ser relegada a las ciencias demasiado humanas la estrategia del mercado, susceptible de ser explicada con certeza a través de la manera en que los individuos o los grupos se representan a la otra parte del intercambio, en tanto que la matemática de los juegos ha emprendido la tarea de hacerla objeto de reflexión teórica<sup>7</sup>. La economía debe su valor ejemplar al hecho de superar el dualismo de la representación y de las condiciones objetivas: la distancia que instaura es la misma que impone cualquier ciencia; la que implica el espacio que media entre lo que es objeto de su reflexión teórica y lo que queda fuera de ella en virtud del proceso de abstracción, ya se trate de un fenómeno psicológico (como una situación de pánico en la Bolsa, o, de forma más general, cualquier fenómeno perteneciente al ámbito de lo que se ha dado en llamar psicología económica) o no (como las instituciones económicas). Psicología e instituciones son sin duda una condición, pero no una condición del funcionamiento; por el contrario, la teoría alcanza su funcionamiento óptimo cuando no están presentes: son la condición de la inserción de la teoría en lo concreto, de la misma manera que la existencia de una luna, de un sol y de unos planetas era la condición de la mecánica newtoniana.

<sup>7</sup> Véanse las exposiciones, por otra parte muy diferentes entre sí, de R. D. Luce y H. Raiffa, *Games and decisions*, Wiley, 1957, pág. 208; de G. Granger, «Epistémologie économique», en *Encyclopédie de la Pléiade, Logique et connaissance scientifique*, pág. 1.031; y de W. J. Baumot, *Théorie économique et Analyse opérationnelle*, trad. Patrel, Dunod, 1963, pág. 380.

Como toda teoría, la teoría económica tiene un carácter teórico. Por ello, es completamente vano denunciar una y otra vez la ficción que entraña la existencia de un *homo oeconomicus* movido exclusivamente por sus instintos egoístas<sup>8</sup>. La ficción, en este punto, no reside en el egoísmo, sino en la racionalidad. Si nos situamos en la perspectiva neoclásica, hoy un tanto anticuada, pero que conserva su valor ejemplar, el análisis económico no estudia lo que hacen los hombres, para lograr, con mayor o menor eficacia, sus fines económicos, sino lo que harían si fueran *homines oeconomici* más racionales de lo que suelen serlo por lo común, y con independencia de los fines que hayan elegido y de los móviles psicológicos de su elección: lo mismo para un apóstol (si se trata de una persona organizada) que para un tiburón de las finanzas, cinco céntimos son cinco céntimos. La economía configura la lógica y una especie de límite de la acción: lo mismo que ocurre en la moral kantiana (en la que una acción moral, en la medida que tiene su origen en una inclinación del agente «no tiene auténtico valor moral, por conforme que sea al deber, por digna de elogio que pueda ser») cabe pensar que «ninguna acción realizada hasta la fecha» ha sido llevada a cabo por pura racionalidad económica, lo que es tan cierto como que los cuerpos puros de la química no se dan en la naturaleza. Pero ello no impide a la moral kantiana, a la economía o a la química explicar una parte pese a todo importante de lo concreto y separar claramente de él aquella parte que escapa de su ámbito; si al «debes» de la racionalidad económica el hombre contesta: «¿Y si no lo hiciera?», la economía puede replicar a su vez: «Los hechos me vengarán». De esta forma, la teoría es un instrumento de análisis y de intervención: con independencia de que el hombre responda o no a los criterios de la racionalidad, explica lo que ocurrirá y por qué razón. Por ejemplo, demuestra que la teoría del interés del capital sigue siendo cierta en un sistema comunista, en el que el capital y el préstamo con interés como instituciones económicas no existen: desde 1889, Boehm-Bawerk lo ha demostrado con toda claridad<sup>9</sup>. En efecto, para poder elegir racionalmente entre dos programas cuyos vencimientos sean más o menos futuros, el planificador habrá de

<sup>8</sup> Encontramos ejemplos de críticas contra el *homo oeconomicus* en B. Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture*, trad. fr. Maspero 1968, pág. 43, o E. Sapir, *Anthropologie*, trad. fr. Editions de Minuit, 1967, vol. I, pág. 113. Contra L. Robbins, *Essai sur la nature et la signification de la science économique*, pág. 96; y por último, Ph. Wicksteed, *The Common Sense of political economy* (1910; reed. 1957, Routledge and Kegan Paul), págs. 163 y 175.

<sup>9</sup> E. von Boehm-Bawerk, *Positive Theorie des Kapitals*, edición de 1889, págs. 390-398; Pareto no ha hecho más que recoger la argumentación.

crear sobre el papel, cualquiera que sea la denominación que le dé, un índice equivalente a la tasa de interés, con el fin de cuantificar los costos comparados de inmovilización de los fondos públicos. Los economistas soviéticos, para quienes ese problema constituye actualmente la principal preocupación, han tenido que admitir que aunque es cierto que la teoría no se mancha las manos, al menos tiene manos.

Los economistas neoclásicos no son ideólogos de la burguesía liberal, de la misma forma que Clausewitz no es un teórico de la guerra a ultranza. Clausewitz se limita a formular, en el marco de la «violencia absoluta» abstracta de las «fricciones»<sup>10</sup> de la «guerra real», la lógica y los límites de cualquier conflicto armado. Cada ámbito de la acción tiene su propia lógica oculta, que orienta a los sujetos con independencia de la conciencia que tengan de este hecho, de sus propias motivaciones o de las racionalizaciones de ellas que les proporcione su sociedad: de esa manera, gradualmente, más allá de la psicología y de la sociología, se construye, en un *no man's land* aún sin nombre, una ciencia de la acción que constituye en este momento la esperanza más luminosa para las ciencias humanas<sup>11</sup>.

### Por qué aspira la historia a ser ciencia

Pero ¿hay alguna esperanza para el historiador? ¿Qué es lo que puede esperar de las ciencias humanas? El historiador desearía poder esperar mucho de ellas, porque vive en el malestar que le produce la ausencia de una teoría. En la actualidad, podemos ver cómo los intentos desesperados de huir de ese malestar se multiplican en los escaparates de las librerías: se denomina a ese fenómeno la «moda» de las ciencias humanas. Cualquier pasaje histórico, por casto que sea (los oprimidos se sublevarán, o los oprimidos se conforman con su suerte), suscita una doble justificación: la naturaleza humana conlleva la posibilidad del fenómeno llamado «opresión», que implicará o no (y esa disyuntiva requiere necesariamente un porqué) una sublevación. No es posible contentarse indefinidamente haciendo constar que, conforme a la afirmación de Weber, la opresión «favorece» la rebelión.

<sup>10</sup> La metáfora de las fricciones, que se encuentra en Clausewitz, *De la guerra*, trad. Naville, Editions de Minuit, 1955, págs. 109 y 671, vuelve a encontrarse en Walras, *Eléments d'économie politique pure*, 4.ª ed., 1900 (Dalloz, 1952), pág. 45.

<sup>11</sup> G. Th. Guilbaud, *Eléments de la théorie mathématique des jeux*, Dunod, 1968, pág. 22.

Aún hay algo más: la observación de un paisaje histórico se asemeja a la de un paisaje geográfico; las formas del relieve son como el enunciado de un problema, pero parecen también sugerir soluciones o indicar el emplazamiento de una futura ciencia, ya que, en definitiva, las manzanas podrían no caer a tierra o los hombres podrían no obedecer siempre a algunos de ellos. Autoridad, religión, economía y arte, tienen una lógica oculta, constituyen otras tantas esencias regionales. Su relieve no es fruto del azar; sus pendientes no se orientan hacia él, y hay en ellas una abrupta exigencia. La característica más sorprendente de este paisaje sigue siendo su monumentalidad: todo en él tiende a la institucionalización, a la diferenciación o a la difusión, todo (imperios, religiones, sistemas de parentesco, economías o empresas intelectuales) evoluciona y se hace más complejo. La historia tiene una curiosa propensión a erigir estructuras gigantescas, a hacer que las obras del hombre resulten casi tan complejas como las de la naturaleza.

En resumen, en historia no puede llegarse nunca (y todos los historiadores han experimentado la exasperación que produce esa impotencia) a lo que Wittgenstein ha llamado el esqueleto lógico, cuya aprehensión constituye la condición y el principio de toda ciencia: por el contrario, lo vivido se escapa siempre de entre las manos. Y ello, en un doble sentido. En primer lugar, la causalidad no es constante (una causa no produce siempre su efecto; y, además, como veremos en el próximo capítulo, no siempre son las mismas causas, por ejemplo las económicas, las que tienen mayor eficacia). En segundo lugar, no conseguimos pasar de la cualidad a la esencia: somos capaces de reconocer que una determinada conducta puede ser calificada de religiosa, pero no podemos sin embargo decir qué es la religión; esa incapacidad se traduce en concreto en la existencia de zonas limítrofes confusas, por ejemplo entre lo religioso y lo político, en las que nos vemos reducidos a la formulación de lugares comunes («el marxismo es una religión milenarista»), con los que no podemos contentarnos, pero a los que no podemos renunciar, porque encierran un algo de verdad; sin embargo, ese algo se escapa entre las manos y se disuelve en disputas terminológicas apenas intentamos determinarlo. Esas imprecisiones, esas contradicciones, esa confusión nos impulsan a establecer, más allá de lo vivido, el orden de lo formal, de lo científico: la ciencia tiene su origen en la contradicción y en la confusión de los fenómenos, tanto más por cuanto no se induce a partir de su semejanza. De esta forma se repite continuamente el antiguo conflicto entre lo vivido de Aristóteles y el formalismo platónico; toda ciencia es en cierta medida platónica.

La historia, por su parte, se atiene a lo vivido. Tiene que resistirse continuamente a la tentación de eliminar la confusión con el mínimo esfuerzo por medio del reduccionismo. En efecto, sería extremadamente sencillo explicarlo todo remitiéndolo a alguna otra instancia: las guerras de religión se remitirían a pasiones políticas; dichas pasiones a un malestar del cuerpo social en cuanto tal, que los individuos experimentan y que les impide dormir de angustia o de humillación, incluso en el caso de que no lo sufran en su vida privada, y se reducirían al ámbito de su interés personal, el cual, a su vez, vendría formulado en términos económicos. Este reduccionismo es materialista, pero los reduccionismos idealistas no son mucho mejores. Conforme a algunos de ellos, la política se reduciría a la religión; en vez de pensar que el emperador romano o el rey de Francia gozaban de un *aura* carismática (culto al emperador, de carácter sagrado, curación de las escrofulosis) porque era el soberano, que el amor que siente el pueblo hacia el soberano es un sentimiento que se da en todas las épocas y que cualquier autoridad presenta un aspecto más que humano, se piensa que el culto monárquico constituye el «fundamento» del poder real. De forma análoga, la economía se reduce a psicología: los primitivos intercambian bienes en función de una psicología de la devolución de regalos y de una búsqueda de prestigio. En el reduccionismo, todo se remite a algo más común: la costumbre de los emperadores de dejar monumentos de su reinado (arcos de triunfo o columnas de Trajano) no se explica por el deseo de dejar vestigios de su reinado ante los dioses y de proclamar su gloria, aun en el caso que no haya ningún testigo, sino por el de hacer «propaganda imperial». Puede sostenerse que, actualmente, la formación personal de un historiador, la adquisición de esa experiencia clínica de la que hablamos antes, pasa en gran medida por la liquidación de esas explicaciones reduccionistas, que todo lo impregnan, y por el reencuentro de la originalidad de las diversas entidades, para abocar a una conclusión contradictoria y decepcionante: cada esencia se explica únicamente por sí misma; la religión por los sentimientos religiosos y los monumentos por el deseo de dejar monumentos.

### *La historia no debe esperar demasiado de la ciencia*

Pero, ¿qué repercusiones tendrá esa futura ciencia sobre la profesión de historiador? Serán escasas, porque, como sabemos, no hay leyes de la historia. De ahí que el historiador deba «saber de todo» como el orador ideal, o como el detective o el estafador, pero que, lo mismo que ellos, puede contentarse con saberlo como aficionado. El detective o el estafador deben tener nociones de todo, porque no



pueden prever adónde puede llevarles la ejecución o la reconstrucción de una trama criminal. Pero, aunque esa trama puede aplicar prácticamente conocimientos científicos, no hay una ciencia de la trama misma, puesto que su desarrollo no se halla sujeto a leyes. Hoy nos parece ya lejana la época, que dista sólo medio siglo de nosotros, en la que Simiand aconsejaba buscar en la historia leyes generales y regularidades para inferir de ellas una ciencia inductiva de las guerras y las revoluciones, y se esperaba que un día se llegara a explicar el desarrollo y la evolución de una sociedad dada.

No solamente no hay ley que pueda batir en enfilada un acontecimiento histórico cualquiera, sino que las leyes que vienen a interferir en el curso de un acontecimiento nunca podrán explicar más que una pequeña parte de él. La ilusión espinosiana de una determinación completa de la historia es sólo un sueño; la ciencia nunca será capaz de explicar la novela de la humanidad por capítulos enteros, ni siquiera por apartados; sólo puede aspirar a explicar algunos términos aislados de aquélla, siempre los mismos, que se repiten en muchas páginas del texto, y esas explicaciones a veces ayudan a comprender y a veces son únicamente glosas inútiles.

La razón de ese divorcio entre la historia y la ciencia estriba en que la historia parte de que cuanto ha existido, merece figurar en ella; no puede elegir y limitarse a lo que es susceptible de explicación científica. De ahí que, comparada con la historia, la ciencia sea pobre y se repita terriblemente. Cualesquiera que sean la economía o la sociedad que se describe, seguirá siendo cierta la teoría general del Estado como plano de confrontación y la economía como equilibrio de mercado; para que las ecuaciones de Walras se convirtieran en acontecimiento sería necesario que la tierra se transformara en un edén en el que los bienes no fueran escasos, o en un semiedén en el que todos pudieran ser sustituidos. ¿Para qué le serviría a un historiador del Imperio Romano una futura matemática de la autoridad? Desde luego, no para explicar que se obedecía al emperador por las mismas razones por las que se obedece a cualquier gobierno. La utilidad de esa teoría sería más bien negativa: le ayudaría a no capitular ante el reduccionismo, a no hablar demasiado de carisma; en suma, le prestaría el mismo servicio que la posesión de una cultura. Con L. von Mises podemos concluir que «cuando la historia requiere algunos conocimientos científicos, el historiador debe sólo adquirir un grado medio de conocimiento (*a moderate degree of knowledge*) de la ciencia de que se trate, que no será mayor que el que suele poseer una persona culta»<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *Epistemological Problems of Economics*, pág. 100.

Cuanto más abstracta sea la ciencia, menos se sabe qué hacer con ella. La teoría de los juegos de estrategia es en la actualidad algo tan perfecto como inútil, como el cálculo de probabilidades en la época de Pascal, y la cuestión estriba en poder llegar a aplicarla a algo. Basta observar las precauciones de los autores que intentan utilizarla, su forma de cogerla como con pinzas.

### *Un ejemplo: la teoría económica y la historia*

Las ciencias humanas explican pocos elementos históricos y siguen siendo demasiado abstractas para el historiador, como nos corrobora el ejemplo de una de las que existen ya, la teoría económica. Es conocido el dilema que plantea: o bien tiene un carácter deductivo y puede enorgullecerse con razón de seguir siendo verdadera «eternamente», más allá de la variedad de las instituciones, en cuyo caso sus aplicaciones prácticas o históricas son muy escasas; o bien es susceptible de una aplicación más o menos laboriosa o aproximativa, al precio de referirse a un contenido institucional, delimitado temporalmente, que la hace inutilizable para el historiador, quien no puede trasponerla a «su período» so pena de incurrir en anacronismo. La economía neoclásica encarna con bastante fidelidad la primera de esas opciones, y la macroeconomía posterior a Keynes se aproxima más a la segunda; lo esencial es saber distinguir, y eso es lo que pretendemos hacer. Es cierto que muchos historiadores de la economía no saben demasiada teoría económica, y que, sin embargo, realizan bastante bien su tarea; la historia económica se dedica mucho más a describir los hechos económicos que a explicarlos: reconstruye curvas de precios y salarios y cuantifica la distribución de los bienes raíces, describe las instituciones económicas, las diversas políticas comerciales o fiscales, así como la psicología económica, y, en suma, reconstruye la geografía económica del pasado. Cuando especula sobre los problemas monetarios (como hace magistralmente Ch. Wilson) se asemeja a una técnica y no a un saber teórico: para un economista puro, ese saber técnico se limitaría a proporcionar «materiales» para elaborar una teoría cuantitativa del dinero.

Valiéndonos de una formulación del empirismo lógico, diríamos que la masa de «datos» de carácter institucional e histórico es más importante en el ámbito de la historia económica que la de «leyes». La teoría tiene escasa utilidad para reconstruir los hechos: los glosa en vez de explicarlos; pero a pesar de ello no vamos a volver a referirnos a las aureolas de Von Thünen cada vez que hablemos de la



distancia que separa a dos metrópolis económicas. En contrapartida, la teoría cumple una función negativa de la mayor importancia: impide que incurramos en los prejuicios del sentido común. Al fin y al cabo, surgió como una respuesta a esos prejuicios en materia de economía monetaria y de proteccionismo arancelario. En la actualidad, la teoría puede explicar a un historiador de Roma que la célebre afirmación de Plinio «los *latifundia* arruinaron a Italia» carece absolutamente de valor para la historia económica (aunque lo tenga para las ideas vulgares sobre moral económica); que hay que pensárselo bien antes de afirmar que la Italia romana fue arruinada por la competencia del Imperio; que el problema de la inflación no es sencillo, y que no es absurdo pensar que la moneda falsa del siglo III pudo favorecer a los pobres<sup>15</sup>. En suma, la teoría cumple la función de una cultura: explica que «las cosas son más complicadas de lo que parece». Pero en cuanto a decir qué es lo que son realmente... El éxito con el que nuestros gobiernos manejan la macroeconomía no debe inducirnos a error: una técnica no es un saber. Del hecho de que un ministro de Economía disponga de soluciones para sanear la moneda, no puede inferirse que la teoría cuantitativa del dinero haya alcanzado su culminación; pero, en consecuencia, el historiador no podrá trasladar al pasado las lecciones de la práctica económica actual, porque sólo puede trasponerse con conocimiento de causa aquello que se puede inferir; y si no se sabe cuál es la razón de que una solución logre éxito, ¿cómo podemos saber si en el pasado se daban los requisitos para que lo tuviera? El historiador que tomara al pie de la letra, en Keynes, la expresión «ley sobre la propensión al consumo» (según la cual el consumo aumentaría más lentamente que los ingresos) se enfrentaría con graves dificultades, puesto que la supuesta «ley» no es sino una constatación empírica, que ha sido frecuentemente desmentida por los hechos, incluso en nuestra misma época.

Si sólo puede trasponerse con certeza aquello que puede inferirse, la parte de la ciencia económica a la que pueden recurrir los historiadores se reduce enormemente. Ese sensible empobrecimiento es el precio que hay que pagar para evitar el anacronismo. A nuestro juicio, la economía neoclásica constituye la base cultural que

<sup>15</sup> La difusión de la moneda falsa favorecía a los pobres, que estaban llenos de deudas: véanse las páginas realistas de Marc Bloch, *Esquisse d'une histoire monétaire de l'Europe*, págs. 63-66. Antes de criticar la teoría de S. Mazzarino en virtud de prejuicios proverbiales acerca de la moneda falsa y la inflación, es necesario leer a F. A. Hayek, *Prices and Production*, Routledge and Kegan Paul, 1935 y 1960, obra que demuestra que las consecuencias que tiene sobre los precios una inyección de dinero dependen del punto del sistema en que tenga lugar esta inyección.

mejor responde a las necesidades del historiador<sup>16</sup>, aunque no sea más que porque los neoclásicos tenían una acusada conciencia metodológica y mantenían hasta sus últimas consecuencias la distinción entre la teoría pura de un lado y los datos institucionales y empíricos de otro, entre lo «que pertenece a la naturaleza del sistema económico, en el sentido de que se derivan necesariamente de la acción de los factores económicos abandonados a sí mismos» y lo que, aun perteneciendo al ámbito de lo económico (una institución, o una situación de pánico en la Bolsa) es «ajeno al ámbito de la economía pura»<sup>17</sup>. Distinción tanto más necesaria por cuanto que aunque la teoría económica sea teoría pura, toma como punto de partida la vida económica contemporánea (y de forma aún más concreta, la economía nacional, la «riqueza de las naciones»).

De esta forma, reducida a su parte de teoría pura, la economía neoclásica no puede aclarar nada al historiador sobre dos aspectos que le interesan especialmente: el consumo y la distribución social de la riqueza. O mejor dicho, le deja acometer sólo la tarea, ya que, a su juicio, esos problemas tienen un carácter exclusivamente psicológico o institucional, es decir, empírico, descriptivo, histórico. Consideremos el caso del consumo de bienes, del empleo que una sociedad determinada da a su riqueza, del hecho de que la invierta en hacer pantanos, autopistas, guerras, templos o *potlachs*. La economía no puede decirnos cuál de esos destinos elegirá una sociedad ni los motivos de su elección: todo lo que puede hacer un economista es preguntar a las personas en qué piensan emplear su riqueza, y una vez conocidos su escala de preferencias y los ingresos de cada uno, elaborar curvas de indiferencia y, partiendo del supuesto de que cada consumidor pretende sacar el mayor partido de sus recursos, indicarle cuál es la combinación óptima que le permiten sus ingresos, qué cantidad de cañones o de mantequilla puede adquirir de acuerdo con lo que se sepa sobre su preferencia por uno u otro de esos productos. Por consiguiente, hay que distinguir, bajo el rótulo de teoría del comportamiento del consumidor, lo que tiene un carácter realmente teórico y lo que no es sino una descripción psicosocial. El análisis propiamente económico se agota en la transiti-

<sup>16</sup> A. Marshall, *Principles of Economics*, 8.ª edición, 1920 (Macmillan, Permacs, 1966); J. Schumpeter, *History of economic analysis*, Allen and Unwin, 1954 y 1967; id., *The Theory of economic development*, trad. Opie, Oxford, Galaxy Book, 1967 (posiblemente la mejor obra del maestro y de toda su escuela), de la que hay también una traducción francesa; K. Wicksell, *Lectures on political economy*, trad. Chassen, Rutledge and Kegan Paul, 1934 y 1967.

<sup>17</sup> Schumpeter, *Economic Development*, pág. 218, cf. 10 y 220-223. Los autores austríacos distinguían entre los cambios endógenos, que tienen su origen en el interior de los sistemas, y los cambios exteriores a las hipótesis planteadas.

vidad de las opciones<sup>16</sup>, las curvas de indiferencia y el efecto sustitutivo<sup>17</sup>, y no le compete la explicación de las elecciones mismas: la economía no estudia los objetivos económicos, sino las consecuencias que entrañan en un mundo en el que los bienes son escasos e imperfectamente sustituibles entre sí. Una parte de los estudios sobre la función de consumo tiene un carácter tan poco económico como el que tendría un estudio de los datos tecnológicos de la función de producción; tales estudios, en realidad son sociológicos, y un historiador no puede esperar demasiado de ellos, pues preferirá, sin duda, elaborar la sociología que necesita. Un sociólogo de la economía puede aclararle que algunos consumidores compran un producto caro porque lo es, a fin de demostrar a todos que son lo suficientemente ricos para adquirirlo, y que a este comportamiento se le denomina *conspicuous consumption*<sup>18</sup>. Al historiador no le basta con eso: el consumo ostentoso puede revestir las más distintas formas, y es preciso saber quién es el sujeto de ese consumo, qué formas adopta dicho consumo, por qué razón y a quiénes se pretende impresionar. Otro economista le explicará que una clase o una nación experimentan un sentimiento de frustración ante otra clase o nación más ricas, que aumenta su inclinación al consumo y que esta reacción recibe el nombre de *demonstration effect*. Se trata de una denominación demasiado pretenciosa, en caso que se limite a dar un nombre a la más común de las reacciones; y es insuficiente, si se pretende entender esa reacción, es decir, aprehender su funcionamiento en un contexto histórico determinado: el de la pequeña burguesía que imita a la gran burguesía, o el del malestar que siente el Tercer Mundo ante la civilización americana. El sociólogo de la economía se ha limitado a poner rótulo a las verdades obvias, y el resto de la tarea le está reservado al historiador.

#### Otro ejemplo: la distribución de los recursos

El caso de la distribución de los recursos es diferente al del consumo. En esta ocasión, se trata de un problema que pertenece

<sup>16</sup> Un consumidor que prefiera los cañones a la mantequilla y las bombas atómicas a los cañones preferirá forzosamente las bombas atómicas a la mantequilla, so pena de incurrir en una incoherencia que haría muy difíciles los cálculos.

<sup>17</sup> Acerca del efecto de sustitución y de los ingresos, J. R. Hicks, *Valeur et Capital*, trad. fr. Dunod, 1956, págs. 23 y ss.

<sup>18</sup> Th. Veblen, *The Theory of Leisure class, an economic study of institutions*, 1899 (New York, The Modern Library, 1934). Véanse, sin embargo, los ingeniosos comentarios de R. Ruyer, *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, núm. 55, mayo-diciembre 1957.

enteramente al ámbito interior de la economía pura y de sus deducciones. Pero como esa economía pura es precisamente teoría pura, no pretende dar razón de la distribución real, histórica, de los bienes entre los miembros de una sociedad dada: su objetivo es establecer un modelo abstracto que el historiador o el sociólogo puedan confrontar en todo momento con la realidad; ello pone de manifiesto la distancia que existe entre el objeto concreto y el objeto del conocimiento. Desgraciadamente, nada se desvanece con mayor facilidad que la conciencia de que tal distancia existe. Cuando esto ocurre, llega a sorprender el hecho de que una teoría tenga carácter teórico. Desde luego, a juicio de Schumpeter, en principio resulta obvio que la teoría sólo puede inferir la distribución teórica<sup>19</sup>. En cambio para otros autores, ese hecho constituye una constatación o incluso un descubrimiento que les produce escándalo. Es evidente que nos hallamos en presencia de dos concepciones diferentes, de distinto grado de lucidez, acerca del carácter de la economía.

En materia de distribución como en cualquiera otra, la economía pura no es la descripción de lo que ocurre, sino la inferencia de lo que ocurriría si se abandonara a su libre juego a los mecanismos económicos aislándolos del resto del sistema (hipótesis, que, en el capitalismo liberal, está algo menos alejada de la realidad que en otros sistemas económicos). Corresponde al historiador medir la distancia existente entre esa ficción y la realidad, y si esa distancia resulta demasiado grande, explicarnos de qué forma se ha vengado la lógica de la actividad económica del hecho de haberla despreciado. Resulta evidente que, desgraciadamente, existe siempre el peligro de confundir el punto de vista del teórico con el del historiador. En efecto, a partir de la revolución que ha representado la macroeconomía, y desde que la intervención del Estado en la economía ha adquirido cada vez más importancia, se ha desarrollado una especie de neocameralismo, que ha convertido a los economistas en asesores gubernamentales o en constructores de modelos de crecimiento. Ahora bien, el economista, cuando habla de distribución, según sea cameralista o teórico, se está refiriendo, empleando el mismo término, a cosas diferentes. El teórico tiene en cuenta solamente los agentes económicos, sus rentas, sus salarios, sus rentas indirectas y sus posibles beneficios; el cameralista, a su vez, parte de la realidad del cuadro de ingresos de su país, documento fundamental para cualquier política económica. En consecuencia, se verá for-

<sup>19</sup> *Economic Development*, págs. 145-147. No he podido consultar el estudio de Schumpeter «Das Grundprinzip der Verteilungstheorie» en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLII, 1916-1917.

zados a tener en cuenta las retribuciones de los funcionarios y los salarios de los criados, que figuran en su cuadro, pero que no eran tomados en consideración por el teórico (salvo que intentara reducirlos a términos teóricos)<sup>20</sup>

En último término, la distancia existente entre la distribución teórica y la distribución histórica es tan grande, que la teoría de la distribución a duras penas puede ser objeto de un capítulo independiente: los «salarios» y las «rentas» no son ya auténticos salarios y rentas, sino una especie de índices que miden la productividad marginal del trabajo y de la tierra, y el problema de la distribución es el contenido de un simple apéndice al capítulo dedicado a la producción. A ese nivel de generalización no resulta posible siquiera diferenciar la esclavitud del trabajo asalariado. Se admite que, desde el punto de vista teórico, el salario del trabajador es equivalente a la productividad marginal de su trabajo<sup>21</sup>; pero ese salario no es más que una entidad racional que sólo posee el mínimo de individualidad necesario para que sea posible la exposición; de hecho, el salario del trabajador difiere bastante de esa productividad, por otra parte difícil de medir de forma exacta, y es fijado por los empresarios, los sindicatos y el gobierno. Pero el «auténtico» salario sigue siendo el de la teoría, y en ese sentido esta última se vengará si la distancia entre uno y otro es excesiva. ¿Qué ocurre entonces en un Estado esclavista, en el que el trabajador no percibe salario alguno? Se estima en tal caso que el dueño del esclavo hace suyo ese salario, a cambio de alimentar a aquél<sup>22</sup>, lo que constituye una forma de calcular la renta del propietario, y de determinar si la es-

<sup>20</sup> Como hace Ullmo, «Recherches sur l'équilibre économique», en *Annales de l'Institut Henri Poincaré*, vol. VIII, fasc. I, págs. 49-54; cf. Schumpeter, *History*, págs. 929 n. y 630 n.

<sup>21</sup> O más exactamente, que si se dejara actuar libremente a los hechos económicos, en situación de competencia perfecta y una vez logrado el equilibrio, la tasa salarial, a través de la oferta y la demanda de trabajo, se establecería al nivel de la utilidad marginal, para el consumidor, de la parte del producto imputable al trabajador marginal de cada empresa. Otra formulación, mucho más institucional, es la siguiente: dicha tasa es «institucional» y viene determinada por la costumbre o la lucha política, inscribiéndose en el eje de abscisas como una variable independiente, siendo el volumen de empleo una de las variables dependientes. La tasa salarial escapa por consiguiente al mecanismo de la imputación (para la escuela austríaca, el valor «vuelve a recorrer» las etapas de la fabricación, desde el producto acabado hasta las materias primas: no se explota una materia prima de la que no sea posible extraer algo que pueda venderse); en contrapartida, la maquinaria, otra variable dependiente, no escapa al mecanismo de la imputación.

<sup>22</sup> Schumpeter, *Economic Development*, pág. 151; acerca de la dudosa rentabilidad de la esclavitud «de las plantaciones» véase Marshall, *Principles*, Parnham edition, pág. 466.

clavitud era rentable, o lo constituiría si ese cálculo fuera realmente posible. Pero el sistema de esclavitud en sí escapa a la teoría o mejor le viene impuesto como un dato. Por consiguiente, la distribución reclama no una explicación científica, sino una descripción socio-histórica, de la que sigue siendo un modelo clásico para el mundo contemporáneo la *Repartition du revenu national* de Marchal y Lecaillon<sup>23</sup>. Estamos ante la separación de lo vivido y de lo formal, de lo sublimar y de lo científico, de la *doxa* y de la *episteme*.

### Verdad histórica y verdad científica

Las ciencias humanas pueden transformar la historia en la misma medida en que la técnica puede transformar nuestra vida; disponemos de electricidad y de energía atómica, pero nuestras tramas siguen componiéndose de causas, de fines y de casualidades. La historia no puede escribirse de forma revolucionaria, del mismo modo que no puede dejar de ser historia cotidiana. La lingüística no ayuda a entender mejor los textos, de la misma forma que la luz no sirve para acostumbrar al ojo a distinguir los colores: la filología no se reduce a una aplicación de la lingüística, ya que la última, como cualquier teoría, carece de un fin distinto al de sí misma. La semiología quizá pueda explicarnos en el futuro que es lo bello, lo cual servirá para satisfacer nuestra curiosidad, pero no modificará nuestra forma de percibir la belleza. Lo mismo que la filología e incluso que la geografía, la historia es una «ciencia concebida para nosotros» que sólo conoce la ciencia verdadera en la medida en que ésta interviene en lo vivido. Por otra parte, el atenerse a ese punto de vista no le depara ninguna complacencia estética o antropológica: si, de hecho, pudiera cambiar la *doxa* por la *episteme*, no vacilaría en realizar el cambio. Desgraciadamente, es un rasgo característico de nuestra facultad de conocer el hecho de que los dos planos del saber no lleguen nunca a confundirse, a pesar de algunas interacciones concretas. El ser es a un tiempo complejo y exacto: cabe, o bien intentar describir esa complejidad, sin acabar nunca, o bien buscar

<sup>23</sup> J. Marchal y J. Lecaillon, *La Répartition du revenu national*, 3 vols. Librairie de Médecis, 1958; otro tipo de análisis socioeconómico, de gran interés, es el de J. Fericelli, *Le Revenu des agriculteurs, matériaux pour une théorie de la répartition*, Librairie de Médecis, 1960, p. ej., págs. 102-122. El historicismo alemán, que ha sido reemplazado al respecto por el empirismo lógico, continúa su polémica contra la teoría pura y prosigue la *Methodenstreit* en la reciente obra de Hans Albert *Marxsoziologie und Entscheidungslogik, ökonomische Probleme in soziologischer Perspektive*, Berlín, Luchterhand, 1967, partic., páginas 429-461.

un fragmento de conocimiento exacto, sin aprehender nunca la complejidad. El que se atiene al plano de lo vivido no saldrá nunca de él; el que construye un objeto formal se embarca para otro mundo, en el que descubrirá cosas nuevas, pero no volverá a encontrar la clave de lo visible. No alcanzamos un conocimiento completo de nada; ni siquiera el acontecimiento en el que nos hallamos más íntimamente implicados nos es conocido salvo por vestigios. No podemos resignarnos a no tener un conocimiento completo, y a veces reproducimos modelos limitados de lo real; el conocimiento científico, que es posible respecto de todas las cosas, incluso respecto del hombre, nos veda el de lo concreto, que no es nunca completo. Pero las cosas no se nos dan plenamente, no se nos muestran sino de forma parcial u oblicua; nuestro espíritu llega a un conocimiento riguroso o amplio de lo real, pero no contempla nunca el texto original de la realidad.

La historia es un palacio cuya extensión nunca descubrimos enteramente (pues no sabemos todo el ámbito no-acontecimental que nos queda por historificar) y del cual no podemos divisar a la vez todos los ángulos, de suerte que no nos aburrimos nunca en ese palacio, en el que estamos encerrados. Un espíritu absoluto se aburriría en él, porque conocería su geometría y no tendría nada que descubrir o describir. Ese palacio es para nosotros un auténtico laberinto: la ciencia nos facilita fórmulas perfectamente elaboradas que nos permiten encontrar sus salidas, pero no nos entrega el plano del lugar.

## Capítulo 12

### HISTORIA, SOCIOLOGÍA E HISTORIA INTEGRAL

Pero, ¿no habremos picado demasiado alto? ¿Por qué no habría de parecerse más la historia a la geología que a la física? Las ciencias formalizadas no agotan el ámbito de la ciencia, y no se puede pretender que no haya nada entre las *mathemata* y la filología; en efecto, existen ciencias que, a pesar de no ser hipotético-deductivas, no dejan de ser científicas, ya que explican lo concreto a partir de un orden de hechos concretos que estaba oculto y que han descubierto: la geología explica el relieve actual de la tierra por la estructura y la erosión, la biología, los mecanismos de la herencia por cromosomas y la patología, las enfermedades infecciosas por los microbios. La pregunta sobre la posibilidad de una historia o de una sociología científica se plantearía entonces de la forma siguiente: ¿existe un orden de hechos al que, al menos de forma general, obedezcan los demás hechos? ¿Puede convertirse la historia en una geología de la evolución humana? Como veremos, encontrar ese orden de hechos es un antiguo sueño; se le ha buscado sucesivamente en los climas, en los regímenes políticos (*politeiai*), en las leyes, en las costumbres y en la economía; el marxismo sigue siendo el intento más notorio de constituir una geología. Si se consiguiera constituir la historia y la sociología se convertirían en ciencias y permitirían intervenir en el acaecer de los hechos humanos, o, al menos, preverlos; se parecerían, respectivamente, a la historia de la Tierra y a la geología general, a la historia del sistema solar y a la astrofísica, o a la fonética de un idioma y a su fonología. Pasarían de ser descripciones a



ser explicaciones, ya que la historia sería la aplicación de las teorías de la sociología. Pero, por desgracia, sabemos que esa posibilidad no es más que un sueño; no existe ningún orden de hechos, siempre el mismo, al que obedezcan infaliblemente los demás hechos; la historia y la sociología están condenadas a seguir siendo descripciones comprensivas. O, más bien, en realidad, sólo existe la historia, pues la sociología sólo consiste en la inútil tarea de codificar el *ktéma es aei*, en ser una experiencia profesional que no conoce sino casos concretos y no tiene principios constantes, que son los únicos que podrían convertirla en ciencia.

¿Cuál es la razón, entonces, de que exista la sociología y tenga una utilidad mayor que la de una fraseología para uso de historiadores? La razón es que la historia no hace todo lo que agota el ámbito que le es propio y deja a la sociología que lo haga en su lugar aun a costa del riesgo de extralimitarse. Limitada por la visión de los acontecimientos de cada día, la historia contemporánea abandona a la sociología la descripción no acontecimental de la civilización contemporánea; limitada por la antigua tradición de la historia narrativa y nacional, la historia del pasado se ciñe demasiado a la narración ordenada de un *continuum* espacio-temporal («Francia en el siglo XVII»); sólo en contadas ocasiones se atreve a repudiar las unidades de tiempo y de espacio y a ser también historia comparada o lo que así se ha dado en llamar («La Ciudad a través de los tiempos»). Y, sin embargo, podemos comprobar que si la historia se decide a ser «integral», a convertirse plenamente en lo que es en realidad, hace inútil la sociología.

Poca importancia tendría, desde luego, que parte del campo propio de la historia recibiera el nombre de sociología; el hecho tendría a lo sumo un interés corporativo. Desgraciadamente, ese error de atribución acarrea consecuencias: la historia se queda corta (las unidades de tiempo y de lugar limitan su visión, incluso en el campo que siempre se le ha reconocido) y la sociología va demasiado lejos. Por no haber reconocido que no es más que historia, con otro nombre, se cree obligada a intentar hacer ciencia y lo mismo puede decirse de la etnología. La sociología es una pseudociencia, nacida de las convenciones académicas que limitan la libertad de la historia; su crítica no es siquiera una tarea epistemológica, sino que se inscribe más bien en la historia de los géneros y de las convenciones. Entre una historia que por fin fuera integral y una ciencia formal del hombre (que ahora se presenta como una praxología), no queda lugar para ninguna otra ciencia. La verdadera vocación de la historia es convertirse en una historia integral, que tendría ante sí un campo

inagotable, puesto que la descripción de lo concreto es una tarea infinita.

### Condiciones de una historia científica

La expresión «historia científica» puede referirse a dos tareas muy diferentes entre sí: la de explicar científicamente los acontecimientos mediante las distintas leyes por las que se rige cada uno de ellos, o la de explicar la historia como un todo, la de descubrir sus claves y averiguar qué motor la hace avanzar en bloque. Acabamos de ver que la primera tarea resulta imposible, pues la explicación, o bien sería en extremo incompleta, o no se prestaría a tratamiento. La segunda tarea es la que emprenden los marxistas concretamente. Ahora bien, ¿puede explicarse un fragmento de historia tomado en bloque o, si se prefiere, encontrar detrás de cada acontecimiento, ya se trate de la Guerra de 1914, de la Revolución Rusa, o de la pintura cubista, un mismo orden de causas, a saber, las relaciones de producción capitalistas? En vez de explicar las circunstancias, que responden a causas de distinta naturaleza, ¿no cabría descubrir una determinada categoría de hechos, siempre la misma que, al menos en términos generales, explicara los restantes hechos de la historia? En este supuesto, se considerará que la historia opera según una estructura categorizada, que se articula en economía, relaciones sociales, derecho, ideología, etc. Siguiendo esta pauta, el siglo XVIII se interrogaba acerca de cuál de estas dos categorías, leyes o costumbres, explicaba a la otra.

En geología, cuando se pretende explicar el relieve de una región no se estudian los avatares concretos que ha seguido cada una de las piedras (ésta se ha desprendido debido a la acción del hielo, aquélla ha sido removida por un carnero que pasaba por allí); nos limitamos a estudiar la estructura y el tipo de erosión, porque sabemos que con ello basta para dar razón de lo esencial; los efectos del clima, de la flora y de la acción humana ya son bastante más limitados, y raras veces llegan a adquirir importancia. De la misma forma, en la historia se estimará que una categoría de causas, las económicas, influyen sobre los hechos mucho más que las demás, que, si bien pueden quizás a su vez actuar sobre las causas económicas, lo hacen con un alcance limitado. Y, lo mismo que un geólogo advina el tipo de subsuelo que está bajo la vegetación que lo cubre, o si el hábitat se concentra en torno a unos escasos puntos en donde hay agua, el geólogo de la historia, al contemplar esas extrañas flo-

res que se llaman *Don Quijote* o Balzac, prevería qué infraestructuras le sirven de sustrato.

Este tipo de marxismo no es más que una hipótesis, aunque verosímil. Todo depende de un problema de fondo: ¿existe una categoría de causas que produzca de forma continua unos efectos más visibles que las demás? En geología, como acabamos de ver, la respuesta es afirmativa; en medicina, sin embargo, sería negativa; cuando se intenta explicar una enfermedad no infecciosa, se nos remite de la anatomía a la fisiología, de la fisiología a la histología y de esta última a la bioquímica, sin que ninguna de estas instancias resulte ser más concluyente que las otras<sup>1</sup>. Si en historia tuviera que existir una instancia determinante, sería lógico pensar en la economía: es evidente que, más allá de la batahola de los acontecimientos importantes y de las grandes personalidades, la mayor parte de la vida de los hombres se reduce a trabajar para poder vivir.

Ahora bien, la actividad económica, que tanta importancia reviste en comparación con otras actividades, ¿lo es hasta tal punto que gobierne esas otras actividades, es decir, que las explique? Por otra parte, ¿qué significa explicar? Sólo hay explicación cuando se da de forma constante. Puede explicarse algo cuando puede decirse qué causas, en términos generales, producirán de forma regular un efecto determinado, o bien qué efecto, en términos generales, será producido de forma regular por causas determinadas. Todo el problema radica en la expresión «en términos generales», ya que no es necesario que el margen de aproximación exceda de una cierta amplitud<sup>2</sup>. Las leyes de la física operan de tal suerte que, si pongo a hervir una cacerola con agua, me basta con regular la cantidad de agua y de calor necesarios, en términos generales, para producir el efecto que pretendo y, si soy artillero, la exactitud de la corrección del tiro no evitará que mis proyectiles se dispersen, si bien dentro de unos límites claramente establecidos por el cálculo de probabilidades y, en consecuencia, acabaré dando en el blanco.

### *La razón de su imposibilidad*

Si las relaciones económicas de producción fueran, al menos aproximadamente, una causa a la que pudiéramos atenernos, o produjeran, aunque fuera también aproximadamente, efectos que res-

<sup>1</sup> F. Dagongnet, *Philosophie biologique*, P.U.F., 1955; cf. W. Riese, *La pensée causale en médecine*, P. U. F., 1950.

<sup>2</sup> D. Bohm, *Causality and Chance in modern physics*, Routledge y Kegan Paul, 1957 y 1967.

pondieran a nuestras expectativas, el marxismo tendría razón y la historia sería una ciencia. Sería necesario, por ejemplo, que antes o después la revolución se produjera sin falta, siempre que sus causas (la actitud del proletariado, las circunstancias concretas de cada nación, la línea general del partido) variaran sólo dentro de márgenes prudenciales; que a una infraestructura determinada (el capitalismo) correspondieran por supuesto superestructuras distintas (novela realista, novela de evasión), pero no cualesquiera (no la epopeya). Sabemos, por otra parte, que no pasa nada de eso, que el marxismo nunca ha previsto ni ha explicado nada, y no merece la pena detenernos más en este punto. Pero es necesario entender en todo su alcance lo que su fracaso significa para la epistemología de la historia; no significa en absoluto, por ejemplo, que la poesía no pueda ser explicada por la economía, sino únicamente que la economía no la explica *constantemente* y que en la historia de la literatura, como en los demás campos de la historia, no existen más que explicaciones ocasionales. Es indiscutible que la poesía tiene su valor y su vida propios; pero ¿qué derecho nos asiste a profetizar que nunca podrá explicarse un poema como efecto de causas primordialmente económicas, o a sostener que la poesía no se sienta a semejante mesa? Esa postura, o sería meramente retórica, o la expresión de un prejuicio metafísico que entraría en contradicción con el principio de interacción. La cultura, como la historia entera, se compone de acontecimientos concretos y no puede prejuzgarse la estructura explicativa que cada acontecimiento requiere. Por ello no cabe hacer teoría de la cultura o de la historia, ni convertir en categoría lo que el sentido común, o mejor, los idiomas modernos, llaman «la cultura». Constituye incluso un elemento caracterizador de la vida social, y una fuente de discusiones inagotables ese estado semifluido en el que nada es constantemente verdad, en el que nada es determinante, en el que todo depende de todo, como expresan tantos proverbios: «El dinero no hace la felicidad, pero ayuda a conseguirla»; «el tema de una novela no es en sí mismo ni bueno ni malo», «todos somos mitad culpables y mitad víctimas», «la superestructura actúa a su vez sobre la infraestructura». De esta forma, la política, aun aquella que es consciente de los objetivos que persigue, queda reducida a la práctica de gobernar a bulto, y la historia a algo sin carácter científico. Todo historiador sabe por experiencia que, cuando intenta generalizar un esquema explicativo, construir con él una teoría, se le deshace entre las manos. En suma, la explicación histórica no sigue vías trazadas de una vez para siempre; la historia carece de anatomía. No puede encontrarse en ella «lo sólido tras la apariencia».

No es posible clasificar las causas atendiendo a su importancia, ni siquiera de forma aproximada, y decidir que la economía produce, a pesar de todo, efectos más poderosos que los vagos borborismos de la historia de las ideas; la importancia de una u otra categoría de causas difiere de un acontecimiento a otro. Hemos visto cómo una humillación nacional ha llevado a un pueblo, que había sido durante siglo y medio la Atenas de Europa, a una situación de barbarie hasta ahora no igualada y cómo un pequeño-burgués sumido en la bohemia ha desencadenado una guerra mundial con un doble objetivo: aniquilar a los judíos (que es una forma de la historia de las ideas) y conquistar para su pueblo tierras de cultivo en el Este<sup>3</sup> (antigua aspiración heredada del pasado de las sociedades agrarias, y de la vieja «sed de tierra»), lo que resulta sorprendente en un siglo industrial y keynesiano. La inexistencia de una jerarquía constante de causas se hace patente cuando intentamos intervenir en el curso de los acontecimientos: un grado de formación obrera demasiado bajo puede dar al traste con los planes quinquenales y con la superioridad del socialismo. Las causas más dispares adoptan alternativamente el liderazgo, y de ahí que la historia carezca de sentido y de ciclos, que sea un sistema abierto, con todo lo que nuestra era cibernética permite ya predicar concretamente de ello<sup>4</sup>.

De ahí asimismo que no pueda existir ciencia de la historia, pues no basta el determinismo para que sea posible una ciencia: una ciencia sólo es viable en los sectores en los que el determinismo universal (imposible de seguir en sus inagotables pormenores en cualquier campo) presenta efectos de conjunto más totalizadores, y puede entonces descifrarse y ser sometido a tratamiento por un método sintético que se aplica a esos efectos macroscópicos, el método de los modelos o el de los efectos predominantes. Si en el sector examinado el determinismo no entraña dichos efectos, resulta imposible descifrarlo y no es viable la ciencia en cuestión. Pensemos en el caleidoscopio: nada hay más determinado que las distintas figuras que forman los pequeños fragmentos de papel de colores. Cabe narrar la historia de la sucesión de esas figuras, pero ¿es posible una ciencia de tal sucesión? Desde luego; pero siempre que concurra

<sup>3</sup> Pues éstos eran los principales objetivos de la guerra de Hitler: la revancha de Versalles no fue más que una etapa preliminar; había que terminar con Francia e Inglaterra a fin de tener las manos libres para intervenir en el Este. Véase H. R. Trevor-Roper, *Hitlers Weltanschauung, Entwurf einer Herrschaft*, Tübinga, Rainer Wunderlich Verlag, 1969.

<sup>4</sup> E. Topitsch, «Gesetzbegriff in des Sozialwissenschaften», en R. Klibansky (editor), *Contemporary Philosophy* (International Institute of Philosophy), volumen 2, *Philosophie des sciences*, Florencia, La nuova Italia, 1968, págs. 141 a 149.

una de estas dos condiciones: o que el caleidoscopio esté construido de tal forma que puedan encontrarse, tras la diversidad de figuras, algunas estructuras que se repitan periódicamente y cuya repetición pueda preverse, o bien que, como ocurre con los datos trucados, uno u otro movimiento de la mano del espectador introduzca, con mayor o menor precisión, una u otra figura. Si no se da ninguna de estas condiciones, lo único que podrá hacerse es narrar su historia. Cabrá también, desde luego, emprender la tarea de trazar un plano de tales figuras, de enumerar los colores de los fragmentos de papel y los grandes tipos de figuras que forman; en una palabra, se podrá construir una sociología general. Tarea bastante inútil, ya que tales configuraciones y colores sólo tienen una existencia conceptual, y se han construido por lo tanto tan «subjetivamente» como las constelaciones que la tradición construye en la bóveda celeste.

Al carecer la historia no sólo de leyes propias, sino también de anatomía y de causas predominantes, hemos de renunciar a la idea comtiana de que se encuentra en la actualidad en un estadio precientífico, a la espera de verse elevada a la categoría de ciencia, ciencia que sería la sociología. Tal nombre no hacía alusión desde luego, para Comte, a esa ciencia formal de la actividad humana a la que se tiende actualmente a denominar más bien praxología; su sociología era, sin duda, una ciencia de la historia «en su totalidad», una ciencia *de* la historia, que debía establecer sus propias leyes como, por ejemplo, «la ley de los tres estadios», que es la descripción del movimiento de la historia tomada en su conjunto. Ahora bien, esta ciencia de la historia se ha revelado imposible (no por razones metafísicas —libertad humana—, sino por problemas fácticos, de tipo «cibernético»). Lo que en nuestros días pretende ser sociología no es una ciencia: o bien es una descripción, una historia que no recibe ese nombre, o una teoría de las categorías generales de la historia o una fraseología (como sucede con la sociología general). Ante tal confusión cabría preguntarse si tiene más sentido invitar a historiadores y sociólogos a una cooperación interdisciplinaria cada vez más necesaria, o invitar a los historiadores y a los economistas a servirse de los resultados de la sociología actual (resultados que todavía están por ver). Parece más urgente la clarificación que la cooperación, y a tal respecto, hay tantas cosas que aclarar en la historia como en la sociología.

### Las tres sociologías

Si es cierto que la Sociología no ha descubierto ningún tipo social, ningún orden predominante de hechos, y que para descubrir



las invariantes es necesario acudir a una praxología matemática, no queda más remedio que admitir que «el nominalismo de los historiadores» era cierto y que la sociología carece de objeto. Pero, puesto que hay sociología, o al menos hay sociólogos, la actividad que éstos realizan con el nombre de sociología debe ser otra cosa.

En último término, los libros que se publican y que pretenden ser sociológicos pueden clasificarse en tres grupos: una filosofía política inconfesada, una historia de las civilizaciones contemporáneas y un género literario seductor, del que quizá la obra maestra sea *Cadres Sociaux de la Mémoire* de Halbwachs, que es sin saberlo heredera de las de los tratadistas y moralistas de los siglos XVI a XVIII. A este último grupo pertenece la mayor parte de las obras de sociología general. En cuanto al primer grupo de obras, la sociología permite exponer, como si de ciencia se tratara, opiniones progresistas o conservadoras acerca de la política, la educación o el papel del populacho en las revoluciones; se trata, por consiguiente, de una filosofía política. En contrapartida, en las obras del segundo grupo, cuando un sociólogo realiza un estudio estadístico de la población estudiantil de Nanterre para abocar a una explicación de conjunto de la rebelión universitaria de mayo de 1968, escribe en realidad historia contemporánea, y los historiadores futuros habrán de tener en cuenta su obra y estudiar su interpretación; nosotros también hemos de pedir humildemente perdón a ese sociólogo por todo lo malo que a primera vista decimos de la sociología y rogarle que tenga en cuenta que discutimos la etiqueta y no el producto. Pasemos, por último, a la sociología general. De la misma forma que una parte de la filosofía actual tiene como punto de partida la literatura didáctica y las colecciones de sermones que en los siglos XVI a XVIII constituían una parte considerable de la producción bibliográfica (cerca de la mitad de los libros publicados en algunos períodos), la sociología general es heredera del arte de los moralistas. Nos dice de qué forma está compuesta la sociedad, cuáles son los distintos tipos de grupos, las actitudes de los hombres, sus ritos, sus tendencias, del mismo modo que las máximas y tratados acerca del hombre o del espíritu describían la diversidad de las conductas, de las sociedades y de los prejuicios humanos; la sociología general describe la sociedad eterna, como los moralistas describían al hombre eterno. Se trata de una sociología «literaria» en el mismo sentido en el que se habla de una psicología «literaria» de moralistas y novelistas. Puede, como esta última, producir obras maestras; en realidad, *El Cortesano* de Baltasar Gracian no es más que una sociología (escrita, como la obra de Maquiavelo, en lenguaje normativo). Sin embargo, la mayor parte de esta literatura de los tratadistas no

conseguirá sobrevivir, ni mucho menos generará un proceso acumulativo, y sólo podrá salvarse por sus cualidades filosóficas o artísticas. En efecto, tanto en el caso de los moralistas como en el de las obras de sociología general, nos hallamos ante descripciones de lo ya sabido; ahora bien, la ley de economía del pensamiento se niega a almacenar en su patrimonio una descripción, por verosímil que sea, si no es más que una de las posibles entre otras muchas también verdaderas, y si cualquiera pudiera crear una en caso de necesidad; sólo retiene los «contenidos de la memoria» de la historia y la filología, y los descubrimientos científicos.

Así, pues, la sociología general sólo puede ser una sociología «literaria», una serie de descripciones, una fraseología. Ninguna de sus descripciones puede ser más cierta o más científica que las demás. Funciona a base de descripciones y no de explicaciones: recordemos a tal efecto con fines fundamentalmente didácticos los tres grados del saber. La fórmula de Newton describe las leyes keplerianas que explican los movimientos de los planetas; la patología microbiana explica la rabia; la magnitud de la carga impositiva explica la impopularidad de Luis XIV. En los dos primeros casos, se trata de explicaciones científicas; en el último, de una descripción y de una comprensión. Los dos primeros exigen descubrimientos, en tanto que el tercero es fruto de la memoria. Los dos primeros permiten sacar deducciones, formular previsiones o realizar intervenciones, el tercero es objeto de la prudencia (no es cuestión de política, sino de entendimiento). A la primera de estas categorías corresponden conceptos de alto grado de abstracción, como «trabajo» o «atracción»; a la segunda, conceptos científicos que son fruto de una depuración de los conceptos del sentido común (la «pendiente» de los geólogos es un término mucho más preciso que cuando se habla de pendiente en el lenguaje común, y se le contrapondrá convencionalmente el término *cuesta* \*). Al tercer tipo de explicaciones corresponden conceptos sublunares, que son propios de la historia. En cuanto a la sociología, cuyo tipo de explicación no corresponde a ninguna de las dos primeras categorías, no puede ser más que historia o glosa de la historia. Ahora bien, las descripciones históricas se componen de una serie de términos, de conceptos, de universales; siempre cabrá extraer una de estas series de universales para construir una sociología general; y podremos también utilizar siempre esos universales, lo que abrirá camino a una sociología de-

\* N. del T.: En español en el original. Término científico internacional que designa el reborde de altiplanicie en estructura sedimentaria monoclinial en el que las capas resistentes están superpuestas sobre capas blandas.



ductiva que, por serlo, no tendrá más carácter científico que la *Ética* de Spinoza, el derecho o la teología. El resultado será siempre el mismo: la sociología general es una fraseología y hay un número ilimitado de sociologías posibles, como ha puesto de manifiesto el ámbito de lo fenoménico.

### *El malestar de la sociología*

Todos sabemos también que la sociología experimenta en la actualidad un profundo malestar y que la *melior et mejor pars* de los sociólogos únicamente toman en serio «el trabajo empírico», es decir, la historia de la sociedad contemporánea. Pues, ¿qué cabe pensar de la otra sociología, de la que no es una historia salvo por el nombre? ¿Qué puede pensarse de una disciplina que, por una parte, cultivan pensadores inteligentes, que ocupa miles de páginas, que da origen a profundos debates y que, por la otra, es una falsa disciplina cuyos frutos se saben de antemano condenados al fracaso, como los de la psicología de 1800? De hecho, nada se asemeja más a Gurvitch o a Parsons que el *Traité des facultés de l'âme* de Larominguère, como puede comprobar el lector si lee la nota<sup>5</sup> a pie de página. Volverá a encontrar el contenido y el espíritu de esas obras de sociología cuyas páginas nos esforzamos en hojear pugnando con el aburrimiento que provoca lo sempiternamente sabido, esa mezcla de perogrulladas, aproximaciones, logomaquias y ambigüedades que leemos por encima con la esperanza de encontrar de vez en cuando un detalle interesante, una idea inteligente o un acierto estilístico; de esos volúmenes, que en la mayor parte de los casos son meras colecciones de lugares comunes (léase, por ejemplo, *Estudio del Hombre*, de Linton) y que, todo lo más, hubieran tenido el interés que presenta cualquier descripción histórica y etnográfica si el autor, para desgracia nuestra, no se hubiera creído obligado a ser algo más que un mero histo-

riador, si no se hubiese empeñado en parecer sociólogo, y en hacer hincapié, no en lo que narra, sino en los términos que utiliza para narrarlo, lo que le lleva a emplear un estilo carente de vigor, a diluir y trivializar los perfiles por el gusto de repetir una y otra vez los mismos conceptos.

La sociología (me refiero a la sociología general) no existe. Hay una física, una economía (y sólo una), pero no hay una sociología. Cada cual se construye su propia sociología, de la misma forma que cada crítico literario construye su propia fraseología. La sociología pretende ser una ciencia de la que está todavía por escribir la primera línea y cuyo balance científico no registra ningún activo. No ha descubierto nada que no se conociera ya; no ha revelado ninguna anatomía de la sociedad ni ninguna relación causal que no estuviera en el acervo del sentido común. En cambio, la aportación de la sociología a la experiencia histórica, a la ampliación del cuestionario, es digna de tenerse en cuenta y lo sería aún más si la sutileza fuera la cualidad más generalizada del mundo, y no se viera ahogada por las preocupaciones científicas. De hecho, todo el interés de la sociología radica en esa sutileza. La teoría de la personalidad de base de Kardiner es tan ambigua como verbalista, y las relaciones que pretende establecer entre las «instituciones primarias» y esa personalidad de base resultan unas veces evidentes, otras arbitrarias y algunas incluso ingenuas; pero su descripción del espíritu de los indígenas de las islas Marquesas constituye una página hermosa y poco común de la historia contemporánea. De ahí que en una obra de sociología las exposiciones que los especialistas desdeñarían por su carácter literario o periodístico son las que presentan mayor interés, en tanto que las exposiciones especializadas son el peso muerto. Los más hábiles tienen bien presente este fenómeno, y cuando escriben sobre la muchedumbre solitaria o sobre la sociología de la fotografía, mantienen un prudente equilibrio entre lo que gusta a los dos tipos de lectores posibles.

En resumen, la sociología no es más que un término, una homonimia bajo la que se acumulan distintas actividades heterogéneas: fraseología y serie tópica de la historia, filosofía política de la pobreza o historia del mundo contemporáneo. Constituye por lo tanto un buen ejemplo de lo que antes llamábamos las falsas continuidades: escribir la historia de la sociología desde Comte y Durkheim a Weber, Parsons y Lazarsfeld, no sería escribir la historia de una disciplina, sino la de un término. Entre los autores citados no existe ninguna continuidad sustantiva, teleológica, intencional o metódica; «la» sociología no es una disciplina unitaria, sujeta a evolución; su única continuidad es la del término que se utiliza para denominarla,

<sup>5</sup> «El sistema de las facultades del alma se compone a su vez de otros dos sistemas: el de las facultades del entendimiento y el de las facultades de la voluntad. El primero comprende tres facultades particulares: la atención, la comparación y el razonamiento. El segundo comprende otras tres: el deseo, la preferencia y la libertad. Mientras la atención es la concentración de la actividad del alma en un objeto a fin de extraer de él la idea, el deseo es la concentración de esa misma actividad sobre un objeto a fin de obtener de él el placer. La comparación es el acercamiento de dos objetos; la preferencia es la elección entre dos objetos que se acaban de comprar. Sin embargo, no parece existir la misma analogía entre el razonamiento y la libertad», etc. Fragmento citado por Taine en su admirable obra *Philosophes classiques du XIX<sup>e</sup> siècle en France*, pág. 14.

y que establece un nexo meramente verbal entre actividades intelectuales cuya única característica común estriba en haberse constituido al margen de disciplinas de carácter tradicional. Existía un vacío entre esas disciplinas tradicionales (la historia era una historia incompleta), y existía asimismo una tentación de constituir una filosofía política «científica» y de fundar una ciencia de la historia. En ese espacio indeterminado existente entre las viejas disciplinas se han venido a instalar sucesivamente, ocupando distintos sectores, actividades de muy distinto signo, a las que por el mero hecho de su marginalidad se ha bautizado con la denominación común de sociología. No se trata, por consiguiente, de saber qué tiene en común el sociólogo Durkheim con el sociólogo Weber, ya que no tienen nada común entre sí, sino la razón de que el último se haya considerado sociólogo (y que no es otra que la de que su concepción de la historia se hallaba acusadamente condicionada por su teoría de la referencia a los valores).

Dado que no hay ningún descubrimiento que figure en el haber de la sociología, no es extraño que de tres cuartos de siglo de sociología no queden sino modos de hablar; y cuanto más inclinado se sienta el lector a reprocharnos que condenemos sin apelación y en bloque una ingente actividad intelectual enormemente diversificada en autores y en escuelas nacionales, más ha de recordar que precisamente esta diversidad entraña al menos una característica común, la de no habernos legado nada. Existe un indicio inequívoco: estudiar la sociología no es estudiar un cuerpo de doctrina, como cuando se estudia química o economía, sino estudiar las sucesivas teorías sociológicas, los *placita* de los sociólogos actuales y los pasados. En efecto, hay teorías dominantes, escuelas nacionales, estilos de una época determinada, grandes teorías que han caído en desuso, otras que son el núcleo de la sociología misma, en la medida en que su autor, que es «la autoridad máxima», domina el acceso a la profesión de sociólogo; pero no existe un proceso de acumulación del saber.

*La razón de ser de la sociología es la existencia  
de una concepción demasiado estrecha de la historia*

Es conveniente, por lo tanto, que los historiadores se den cuenta de que la sociología no es otra cosa que la historia que ellos no quieren escribir y cuya ausencia mutila la que escriben, y que los sociólogos y etnógrafos comprendan que no pueden realizar una tarea más científica que la de los historiadores. Hemos visto antes que la antigua historia de acontecimientos es prisionera de la óptica de los

documentos, los cuales registraron en su momento la actualidad, los acontecimientos cotidianos. Siguiendo esta pauta, la historia contemporánea adopta la misma óptica y deja a la sociología todo lo que no es crónica política. Sin embargo, no se entiende demasiado bien por qué razón un libro sobre *El fenómeno burocrático* debe considerarse una obra de sociología, en tanto que el fenómeno energético ha de considerarse un tema histórico, ni por qué *Auxerre en 1950* sea algo menos sociológico que Auxerre en 1850, ni qué es lo que distingue radicalmente a *Les blousons bleus* de una obra sobre los efebos helenísticos, y un estudio sobre el parentesco entre los *kari* actuales de otro sobre el parentesco en Biancio<sup>6</sup>. Sin embargo, no hay que confundir la distribución de las cátedras en la Sorbona con una clasificación de las ciencias, ni pensar que la variedad de los documentos que dan a conocer lo vivido (en un caso, inscripciones de la época helenística, en otro un sondeo de opinión, y en otro una tribu *Kari* completa) determina que los hechos vividos se presten con mayor facilidad a transformarse en ciencia en un caso que en otro.

Ahora bien, la historia adoptó, hace algunos milenios, un punto de partida equivocado. No se desprendió nunca de su función social de perpetuar la memoria de la vida de los pueblos o de los reyes; aunque muy pronto se convirtiera en obra de pura curiosidad por su especificidad y Herodoto hubiera vinculado inmediatamente entre sí la historia, la historia de los hechos de su tiempo y la historia no acontecimental, no por ello ha dejado de estar influida por dos convenciones. La primera de ellas pretende que no hay más historia que la del pasado, que la de aquello que se perdería si no se conservara su memoria; en contrapartida, el conocimiento del presente se da por supuesto. La segunda pretende que la vida pasada de una nación se centra en su individualidad concreta y se instala en un *continuum* espacio-temporal: historia de Grecia, historia de Francia, historia del siglo XVI. Nunca se pensó que también era posible dividir la materia histórica en *items*: la ciudad a través de los siglos, el milenarismo en las distintas épocas, la paz y la guerra entre las naciones.

La primera de estas convenciones nos ha acostumbrado a contraponer el presente, que sería la cosa en sí, al pasado, afectado de una señal histórica que le transforma en algo parcialmente real. Esta falsa

<sup>6</sup> *Le Phénomène bureaucratique*, de M. Crozier; *Auxerre en 1950*, de Ch. Bettelheim y S. Frère; *Les blousons bleus*, de N. de Maupeou-Abboud. Se ha reprochado a una de estas obras el ser demasiado especulativa, sociológica, y contentarse con reunir hechos, tratando de explicarlos de una manera «literaria» (entendamos «histórica»). ¿No sería esto tal vez un elogio?

contraposición se encuentra en el origen de dos pseudociencias: la sociología y la etnografía, que se distribuyen la historia de las civilizaciones contemporáneas, ocupándose una de la de los pueblos civilizados, y la otra de la de los pueblos primitivos. (Herodoto, con mayor lucidez, describió conjuntamente la civilización de los griegos y las civilizaciones bárbaras.) Al no estar afectadas por la señal histórica, ambas disciplinas evolucionan libremente en un eterno presente: estudiar los «roles» sin más. No se trata desde luego de ingenuidad, sino de una convención estilística. Por otra parte, vemos de vez en cuando que un sociólogo hace una excursión al pasado y vuelve de él con un libro, en cuyo prólogo explica que ha pretendido demostrar que la historia comparada puede aportar nuevos «materiales» a la sociología. Henos aquí en la ceremonia de la confusión, en una de esas situaciones de descomposición en las que se piensan las cosas a medias, lo suficiente para que no quepa la tacha de ingenuidad, y sin llegar hasta el fondo para que no aparezca con claridad lo arbitrario de las convenciones y la falsedad de las consecuencias que éstas entrañan. En efecto, si la etnología y la sociología tienen derecho a razonar sobre el hombre, ¿por qué la historia no razona sobre él? Y si la historia no tiene derecho a hacerlo, ¿por qué habría de asistir tal derecho a sociólogos y etnógrafos? Es cierto que la contraposición existencial entre presente y pasado configura también la geografía y la economía tradicionales. Los geógrafos describen fundamentalmente la situación actual de la superficie terrestre; cuando aumenta en determinados países la longitud de las vías férreas, se apresuran a actualizar las cifras que enseñan en sus clases. Existe desde luego una geografía histórica, pero es considerada una disciplina de segunda fila (desgraciadamente, ya que una «geografía humana de Francia en 1815» sería a la vez interesante y posible). En cuanto a la economía, por algo los alemanes la llamaron «economía nacional» y Adam Smith «riqueza de las naciones»: aunque enuncie, como se sabe, leyes eternas, tiene espontáneamente un carácter contemporáneo y nacional<sup>7</sup>.

La segunda convención, la de la unidad de tiempo y de espacio, vincula la historia al *continuum* y la convierte, ante todo, en la biografía de una individualidad nacional. En distinta medida, la mayor parte de la historia que se escribe actualmente se circunscribe a la historia de una nación; todo lo que se sustrae a la convención del *continuum* recibe el nombre de historia comparada. La historia se encuentra en la situación en la que se hallaría la geografía si ésta

última se redujera casi exclusivamente a la geografía regional y la geografía general fuera considerada una disciplina de segunda fila o una técnica de localización. Como hemos visto antes, no es el tiempo, sino la singularidad, lo que es consustancial a la historia. El respeto a la unidad de espacio y tiempo, la adhesión a la singularidad espacio-temporal, constituyen el último residuo de los orígenes de la historia en cuanto repertorio de la memoria de una nación o de una dinastía. Si a partir del siglo XVII la geografía se ha convertido en una disciplina integral y ha reconocido la absoluta legitimidad de la geografía general, se debe probablemente ante todo a que, a diferencia de la historia que comienza siendo historia nacional, la geografía, por razones obvias, es ante todo geografía de los países extranjeros, «historia de viajes». Al genio de Varenus se debe lo demás.

### El ejemplo de la geografía «general»

Pero los geógrafos se atienen a un principio fundamental en el que los historiadores tienen la obligación absoluta de inspirarse: no estudiar nunca un fenómeno sin ponerlo en relación con los fenómenos análogos que se distribuyen a lo largo de los demás puntos de la Tierra. Si se estudia el glaciar de Talefre, en el macizo del Mont-Blanc, no se deja de traer a colación los demás glaciares alpinos, e incluso todos los glaciares del planeta. De la comparación surge la luz: el «principio de la geografía comparada» sirve de fundamento a la geografía general y anima la geografía regional<sup>8</sup>. Los geógrafos denominan, respectivamente, «dimensión horizontal» y «dimensión vertical» a estas dos posibles orientaciones de cualquier descripción<sup>9</sup>, de las cuales una sigue un *continuum*, que es la región, en tanto que otra procede por *items* (glaciar, erosión o hábitat). Los especialistas en epigrafía denominan a estas dos orientaciones clasificación regional y clasificación por series. Este dualismo es también el de la historia frente a la historia comparada y el de la historia de la literatura respecto de la literatura comparada. En efecto, todas estas disciplinas descriptivas tienen por objeto hechos que se suceden en el tiempo o en el espacio, y que, estudiados desde un punto de vista adecuado, suelen presentar analogías entre ellos. Por consiguiente,

<sup>8</sup> A. Bonifacio en la colección Enciclopedia de la Pléiade, *Histoire de sciences*, pág. 1.146.

<sup>9</sup> Sobre la distinción entre la orientación «horizontal» y la «vertical», véase Schmithenner y Bobek en *Zum Gegenstand und Methode der Geographie*, de W. Storkebaum, págs. 192 y 295.

<sup>7</sup> J. Robinson, *Philosophie économique*, trad. Stora, N. R. F., 1967, página 199.



cabe, o bien describir un fragmento de espacio o de tiempo con los hechos que contiene, o bien describir una serie de hechos que presentan alguna semejanza. Los hechos literarios pueden narrarse como una sucesión ordenada (la novela en Francia, la literatura y la sociedad en el siglo XVIII francés, la literatura europea) o utilizando categorías: la novela en primera persona, literatura y sociedad. Puede elegirse una u otra orientación: ninguna de ellas es más general o sociológica que la otra. El «campo» de los hechos históricos o geográficos carece de profundidad, se sitúa en el mismo plano; sólo cabe separar de él fragmentos de mayor o menor extensión, y que pertenezcan o no a un único conjunto. Así, se puede estudiar «la novela francesa» o «las novelas en primera persona», «la ciudad griega» (es decir, las ciudades griegas) o «las ciudades a través de la historia». Pero de hecho, cualquiera que sea la orientación que se elija, presupone el conocimiento de la otra. Si alguien se atreviera a estudiar el glaciar de Talefre sin saber, por el estudio de los demás glaciares, qué es un sistema glaciar, no comprendería nada de él y no percibiría sino sus rasgos más anecdóticos; si alguien estudiara la novela antigua creyendo que la literatura comparada es una disciplina marginal que no le interesa, no sacaría ningún fruto de su estudio; si alguien estudiara los validos de Luis XIII sin estudiar la «serie» de los validos del Antiguo Régimen no comprenderá lo que ha significado el sistema de validos ni, por lo tanto, lo que representaron los validos de Luis XIII, y se limitará a hacer una historia meramente acontecimental. Para comprender a uno cualquiera de los validos y narrar su historia, es necesario estudiar varios y, en consecuencia, es preciso salir de su período, no tener en cuenta la unidad de tiempo y de espacio. Únicamente la historia comparada permite eludir la óptica de las fuentes y expresar lo que no puede reducirse a acontecimientos.

El prejuicio de la unidad de tiempo y espacio ha tenido por consiguiente dos consecuencias negativas: hasta hace poco, la historia comparada o general se ha sacrificado a la historia «continua» o nacional, y el resultado ha sido una historia incompleta; por falta de elementos de comparación, esta historia nacional se ha mutilado a sí misma y ha quedado prisionera de una óptica excesivamente apegada a los acontecimientos. ¿A qué hay que aspirar entonces? ¿A que la historia comparada goce de plenos derechos de ciudadanía? ¿A que proliferen libros titulados *Primitifs de la révolte*, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*<sup>10</sup>, *The Culture of Cities* o *The*

<sup>10</sup> *Les Primitifs de la révolte*, de E. Hobsbawm; *Messianismes*, de W. E. Mühlmann; *Culture of cities*, de L. Mumford; *Systems of Empires*, de S. N.

*Political Systems of Empires*? Desde luego, puesto que las obras citadas son interesantes. Sin embargo, sigue siendo posible hacer historia comparada en el marco de la historia más tradicional, más «continua»: basta con no narrar un solo hecho sin haberlo estudiado previamente dentro de su serie. Estudiar de forma comparada varios mesianismos revolucionarios es tan sólo escribir la historia de cada uno de ellos.

Hay que aspirar por consiguiente a que se elabore una historia que sea el correlato de la geografía general y que revitalice la historia «continua» de la misma forma que la geografía general revitaliza la regional y le sirve de guía. El abandono de las unidades proporciona a la historia una libertad de categorización, de hallazgo de nuevos *items*, que constituye una fuente de renovación ilimitada. Hay que aspirar incluso a que la historia continua llegue a ser la parte cuantitativamente más reducida de la historia, o se limite a proporcionar el marco de trabajo para las obras de erudición. En efecto, si se suprimen la unidad de tiempo y de espacio, la unidad de la trama se convierte en esencial. Sin embargo, no es frecuente que las esquematizaciones tradicionales nos ofrezcan tramas coherentes e interesantes. Los geógrafos han renunciado desde hace ya mucho tiempo a trazar las regiones de conformidad con las fronteras políticas, para perfilarlas en función de criterios estrictamente geográficos. La historia debe imitarlos y dotarse de una total libertad de itinerario a través del ámbito de los acontecimientos, si se admite que la historia es una obra de arte que se interesa puramente por lo específico, y si se admite por último que los «hechos» no existen más que en virtud de una trama y que la ordenación de la «trama» no está sujeta a leyes. La primera obligación del historiador no consiste en ocuparse de un tema, sino en crearlo. A esta historia en libertad, que se ha desprendido de sus limitaciones tradicionales, es a la que denominamos historia integral.

### La obra histórica de Weber

En suma, la historia, para llegar a ser historia integral, debe superar tres limitaciones: la contraposición entre lo contemporáneo y lo

Eisenstadt. Nada pone mejor de manifiesto la distinción entre historia y etnografía que el libro de Mühlmann; aunque el título francés es más bien etnográfico, el título original (*Chiliasmus und Nativismus*) es más bien histórico; el autor declara en la página 347 que ha querido animar el estudio de los mesianismos revolucionarios que se conocen en la historia, cuyos documentos medievales y modernos sólo nos dan una idea pálida y desvirtuada, a través de lo que puede observarse en los pueblos subdesarrollados en nuestros días.



histórico, la convención del *continuum*, y la óptica de los acontecimientos; la salvación viene entonces de la «sociología» y de la «etnografía» de las sociedades contemporáneas, de la historia «comparada», en definitiva, de una historia que no sea historia de acontecimientos, con la consecuente desintegración de las «temporalidades en profundidad». Una historia que haya alcanzado ese grado de integridad realiza la verdad de la sociología. La obra histórica más modelica de nuestro siglo es la de Max Weber, que borra las fronteras entre la historia tradicional, la sociología y la historia comparada, de las que toma, respectivamente, el realismo, las aspiraciones y la amplitud. Weber —para quien la historia remite a los valores— es también, paradójicamente, el que ha llevado la evolución del género hasta sus últimas consecuencias lógicas: a una historia enteramente liberada de la singularidad espaciotemporal y que, puesto que todo es historia, elige con entera libertad sus temas. La obra de Weber —que en cuanto sociología «comprensiva» no pretende formular leyes— es, de pleno derecho, historia. Su apariencia falsamente sistemática obedece únicamente a que se trata en realidad de una historia comparada en la que subyace una teoría de las categorías generales: agrupa y clasifica los casos concretos de un mismo tipo de acontecimientos a lo largo de los siglos. *La Ciudad* es un amplio estudio comparativo del hábitat urbano a lo largo de todas las épocas y civilizaciones. Weber no extrae reglas de la comparación; se limita todo lo más a señalar que por razones comprensibles (que por lo tanto no pueden abstraerse de una situación concreta histórica con la que la regla formal tiene una interacción subrepticia), determinado tipo de acontecimientos «favorece» otro tipo determinado. Las clases oprimidas presentan naturalmente una cierta afinidad por uno u otro tipo de creencia religiosa racional. Es comprensible humanamente que ocurra así e igualmente comprensible que la regla tenga excepciones. Todo admite gradación, en más o menos, como siempre sucede en la historia; las proposiciones que revisten el aspecto de una formulación general se limitan de hecho a enunciar «posibilidades objetivas más o menos típicas, según los casos, o incluso más o menos próximas a una causalidad adecuada o a una acción ligeramente favorable»<sup>11</sup>. En suma, Weber, esboza una red de variables: un poder carismático —dice, por ejemplo— puede mantenerse y convertirse en hereditario, o por el contrario, desaparecer a la muerte del jefe bienamado, por puro azar histórico. Por eso, no es sorprendente que tales *topoi* constituyan la parte menor de su obra: no daríamos una idea

exacta del aspecto que presentan las obras de Weber si no dijéramos que sólo constituyen, en su conjunto, algunas frases dispersas al hilo de numerosas páginas de descripción histórica, y que la finalidad de sus obras estriba más bien en tales descripciones históricas que en la enunciación de ese tipo de conclusiones. En realidad, pueden encontrarse formulaciones de ese género en todos los historiadores, sobre todo si adoptan un tono filosófico, y si se ha pensado que la obra de Weber era algo más que una historia que no quiere ser denominada así, no se debe a tales formulaciones. El hecho de que su obra no se asemeje a la historia en su versión tradicional se debe a tres factores: la ruptura con el *continuum*, ya que Weber busca sus recursos en todos los terrenos; el tono desenvuelto de ese *outsider* que desdén los hábitos profesionales y el estilo tradicional que sirve para reconocer a los especialistas de uno u otro período y, por último, el hecho de que el método comparativo le lleva a plantear problemas en los que los especialistas nunca hubieran pensado.

Por consiguiente, como escribe L. von Mises, la sociología de Weber es, en realidad, una historia que adopta una forma más universal y sumaria. Para Weber, la sociología no podía ser sino una historia de este tipo, ya que, a su juicio, las cosas de los hombres no pueden obedecer a leyes universales y únicamente permiten formular juicios históricos, a los que se negaba a llamar históricos sólo porque eran comparativos y no factuales. Tales juicios constituyan para Weber la sociología, la ciencia, porque no podía existir otra ciencia del hombre. En efecto, ya sabemos cuál fue la postura epistemológica de Weber, heredero de Dilthey y del historicismo en la «disputa acerca de los métodos», en la que se enfrentaban los partidarios de la economía en cuanto teoría pura y los de la economía como disciplina histórica y descriptiva. Weber, para quien la teoría económica no constituía un conocimiento deductivo, sino un tipo ideal de la economía del capitalismo liberal, y para quien las ciencias humanas no se situaban en el mismo plano que las de la naturaleza, podía tomar como ciencia del hombre su propia concepción amplia de la historia, reservando el nombre de historia para la historia de acontecimientos. Desde hace tres cuartos de siglo, las cosas se han aclarado un tanto, y actualmente tendemos a considerar como historia *Economía y Sociedad* y *La Ciudad*, reservando el nombre de ciencia para la teoría económica, y de modo más general, para la praxología matemática.

<sup>11</sup> R. Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, 2.<sup>a</sup> edición, R. U. F., 1950, pág. 150.

## FOUCAULT REVOLUCIONA LA HISTORIA

(Inédito)

*A Irene*

De sobra es conocido el nombre de Foucault para necesitar largas introducciones. Mejor será que pasemos inmediatamente a dar ejemplos concretos de la aplicación de su método para demostrar su utilidad práctica y tratar de disipar los recelos que pueden sentirse hacia ese filósofo: cabe, en efecto, pensar que Foucault reifica una instancia que escapa a la acción humana y a la explicación histórica, que hace prevalecer los cortes o las estructuras sobre la continuidad y la evolución, o que no se interesa por el aspecto social de la historia... Además, el empleo por Foucault de la palabra «discurso» ha dado lugar a muchas confusiones<sup>1</sup>; hay que recordar, en primer lugar, que Foucault no es Lacan ni un especialista en semántica, sino que usa la palabra «discurso» en un sentido muy particular, que no es el de «lo que se dice». El título mismo de una de sus obras, *Las palabras y las cosas*, tiene un significado irónico<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> La culpa no es de los lectores. *La Arqueología del Saber*, ese libro torpe y genial en el que el autor ha tomado plena conciencia de lo que hacía y ha llevado su teoría a su desenlace lógico (pág. 65: «En una palabra, lo que se quiere es prescindir de las cosas»; cf. pág. 27 y las autocríticas de *La Historia de la Locura* y del *Nacimiento de la Clínica*, pág. 64, n. 1, pág. 74, n. 1), fue escrito en plena fiebre estructuralista y lingüística. Además Foucault, como historiador, comenzó por estudiar los discursos más que las prácticas, o las prácticas a través de los discursos. La relación del método de Foucault con la lingüística sigue siendo solamente parcial, accidental o circunstancial.

<sup>2</sup> *La Arqueología del Saber*, pág. 66, cfr. 63-67.

Si disipamos esos errores, probablemente inevitables<sup>3</sup>, descubrimos, en ese pensamiento complejo, algo muy sencillo y muy nuevo que no puede menos de colmar de satisfacción al historiador, el cual se encontrará en seguida en campo conocido: es lo que esperaba y hacía ya de forma confusa. Foucault es el historiador completo, el final de la historia. Nadie pone en duda que ese filósofo es uno de los mayores historiadores de nuestra época, pero también podría ser el autor de la revolución científica que perseguían todos los historiadores. Positivistas, nominalistas, pluralistas y enemigos de las palabras acabadas en «ismo», lo somos todos: él es el primero que lo es del todo. Es el primer historiador totalmente positivista.

Mi primera obligación será, por tanto, hablar en calidad de historiador más que de filósofo..., y con motivo. La segunda y última será la de hablar con ejemplos; elegiré uno del que deduciré todos mis razonamientos, y que no es mío: será la explicación de la desaparición de los combates de gladiadores que descubrió Georges Ville y que pronto podrá leerse en su gran obra póstuma sobre esa institución romana.

La intuición inicial de Foucault no es la estructura, ni el corte, ni el discurso: es la *rareza*, en el sentido latino de la palabra; los hechos humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye; porque lo que es podría ser distinto; los hechos humanos son arbitrarios, en el sentido que da Mauss a esa palabra. No son evidentes, aunque así lo parezcan a los contemporáneos, e incluso a sus historiadores hasta el punto de que ni unos ni otros los perciben siquiera. No sigamos por ahora, y pasemos a los hechos. Es una larga historia la que, gracias a mi amigo Georges Ville, vamos a escuchar ahora: la de la desaparición de los combates de gladiadores.

Esos combates fueron desapareciendo poco a poco, o más bien por etapas, a lo largo del siglo IV de nuestra era, en el que reinaban los emperadores cristianos. ¿A qué se debe esa desaparición, y por qué se produjo en ese momento? La respuesta parece evidente: esas atrocidades desaparecieron por el cristianismo. Pues bien, no es así: al igual que la esclavitud, los combates de gladiadores no deben en absoluto su desaparición a los cristianos; éstos sólo condenaban esos combates dentro de la condena general que formulaban contra todos

<sup>3</sup> Además, «en *Las Palabras y las Cosas*, la ausencia de abalazamiento metodológico pudo hacer pensar en análisis formulados en términos de totalidad cultural» (*La Arqueología del Saber*, pág. 27). Incluso los filósofos próximos a Foucault han pensado que su objetivo era establecer la existencia de una *episteme* común a toda una época.

los espectáculos, que distraen al alma de pensar únicamente en su salvación; entre los espectáculos, el teatro les pareció siempre, por sus múltiples indecencias, más condenable que las luchas de gladiadores. Mientras el placer de ver correr la sangre encuentra en sí mismo su culminación, el placer de las indecencias de la escena induce a los espectadores a llevar después una vida lasciva en la ciudad. ¿Habrá que buscar entonces la explicación por el lado del humanitarismo que sería, más que cristiano, en buena parte humano, o por el lado de la sabiduría pagana? Tampoco. El humanitarismo no se da más que en una reducida minoría de personas con nervios frágiles (en todas las épocas, la muchedumbre se ha precipitado a los suplicios, y Nietzsche ha escrito frases propias de un pensador recluido en su torre de marfil sobre el sano salvajismo de los pueblos fuertes); ese humanitarismo se confunde con excesiva facilidad con un sentimiento algo diferente, la prudencia: en efecto, antes de adoptar con entusiasmo las luchas romanas de gladiadores, los griegos empezaron por temer su crueldad, que podía acostumbrar a la población a la violencia, como nosotros tenemos miedo de que las escenas de violencia de la televisión aumenten el índice de criminalidad. Esto no es exactamente lo mismo que compadecerse de la suerte de los gladiadores mismos. En cuanto a los sabios, tanto los paganos como los cristianos estiman que el sangriento espectáculo de los combates mancilla el alma de los espectadores (ése es el auténtico significado de las famosísimas condenas formuladas por Séneca y por San Agustín); pero no es lo mismo condenar las películas pornográficas porque son inmorales y mancillan el alma del público que hacerlo porque transforman en objetos a los seres humanos que las interpretan.

Precisamente, los gladiadores tenían en la Antigüedad el prestigio ambivalente de las estrellas de películas pornográficas: cuando no fascinaban en su calidad de estrellas de la arena, daban horror, porque esos voluntarios de la muerte lúdica eran al mismo tiempo asesinos, víctimas, candidatos para el suicidio y futuros cadáveres ambulantes. Se les consideraba impuros por los mismos motivos que a las prostitutas: unos y otras son focos de infección en las ciudades, es inmoral frecuentarlos porque son sucios, y hay que tratarlos a distancia. La razón es obvia: en la mayor parte de la población los gladiadores despertaban, como el verdugo, sentimientos ambivalentes —atracción y prudente repulsión—; por una parte estaba el deleite de ver sufrir, la fascinación de la muerte y el placer de ver cadáveres, y, por otra, la angustia de observar que, en el recinto mismo de la paz pública, se cometen asesinatos legales, y no de enemigos ni de criminales, ya que la sociedad organizada ya no defiende

contra la ley de la selva. En muchas civilizaciones, ese miedo político prevaleció sobre la atracción: a él se debe la desaparición de los sacrificios humanos; en Roma, en cambio, prevaleció la atracción y se estableció esa institución de los gladiadores, única en la historia universal; la mezcla de horror y de atracción llevó a la solución de rechazar a esos mismos gladiadores que se vitoreaban como estrellas y de considerarlos impuros como la sangre, el esperma y los cadáveres. Eso permitía asistir a los combates y a los suplicios de la arena con la mayor tranquilidad de conciencia: las escenas más espantosas que tenían lugar en ella eran uno de los motivos favoritos de los «objetos de arte» que decoraban las casas de los particulares.

Pero lo más sorprendente no es esa falta inesperada de humanitarismo, sino que esa inocencia en la crueldad fuera legítima, e incluso legal, y hasta organizada por los poderes públicos; el propio soberano, valedor de la sociedad organizada frente al estado de naturaleza, era quien organizaba esos asesinatos lúdicos en plena paz pública y quien, en el anfiteatro, los arbitraba y los presidía. De tal modo que los poetas de la corte, para halagar al soberano, lo felicitaban por el ingenio de los suplicios que había organizado para regocijo (*voluptas*, *laetitia*) de todos. No es, por tanto, el horror, ni siquiera el legal, el que crea el problema, porque, en otros siglos, la gente se precipitaba a los autos de fe, con frecuencia presididos por reyes cristianos, sino el hecho de que ningún pretexto ampare este horror público. Los autos de fe no se organizaban para la diversión; si un cortesano halagador hubiera felicitado al rey de España o al de Francia por haber procurado esa *voluptas* a sus súbditos, habría atentado contra la majestad del rey y la dignidad de la justicia y de sus castigos.

En esas circunstancias, la desaparición de los combates de gladiadores en la época de los emperadores cristianos parece un misterio impenetrable. ¿Qué acabó con la ambivalencia e hizo prevalecer el horror sobre la atracción? No pudieron ser ni la sabiduría pagana ni la doctrina cristiana, ni el humanitarismo. ¿Será que se humanizó o se cristianizó el poder político? Pero los emperadores cristianos no eran «humanitaristas» profesionales, y sus antecesores paganos no eran en absoluto inhumanos: prohibieron los sacrificios humanos a sus súbditos celtas y cartagineses, como los ingleses prohibieron la cremación de las viudas en la India. El mismo Nerón no era tan sádico como suele creerse, y Vespasiano y Marco Aurelio no eran Hitler; si fue por cristianismo por lo que los emperadores cristianos pusieron gradualmente fin a los combates de gladiadores, hicieron demasiado o demasiado poco: los cristianos no pretendían tanto, y habrían deseado sobre todo la prohibición del teatro; y, sin embargo,

el teatro con todas sus indecencias se mantuvo como nunca, y llegaría a ser muy popular en Bizancio. ¿Será que la Roma pagana era una «sociedad del espectáculo» en la que el Poder daba circo y gladiadores al pueblo por razones de alta política? Esa tautología alambicada no es una explicación, tanto más cuanto que la Roma cristiana y Bizancio también serían sociedades con espectáculos públicos. Y, sin embargo, se impone una verdad incuestionable: no conseguimos imaginarnos a un emperador bizantino o a un rey cristiano dando gladiadores a su pueblo. Desde el final de la Antigüedad, el poder ya no mata para divertir.

Y con motivo: en el poder público es donde se oculta la verdadera explicación de los combates de gladiadores y de su supresión, y no en el humanitarismo ni en la religión. Sólo que hay que buscarla en la parte sumergida del iceberg «político», porque ahí es donde se ha producido un cambio que ha hecho impensables esos combates en Bizancio o en la Edad Media. Hay que apartarse de «la» política para observar una forma *rara*, un «bibelot» político de la época cuyos enrevesamientos inesperados constituyen la clave del enigma. Dicho de otra forma, hay que apartar la vista de los objetos naturales para observar cierta práctica, muy anticuada, que los ha objetivado bajo un aspecto tan anticuado como ella; por ese motivo existe lo que llamé antes, utilizando una expresión popular, la «parte oculta del iceberg»: porque olvidamos la práctica para no ver ya más que los objetos que la cosifican ante nuestros ojos. Sigamos, pues, el procedimiento inverso: mediante esa revolución copernicana, ya no tendremos que multiplicar, entre objetos naturales, los epíclidos ideológicos sin conseguir, a pesar de todo, engranarlos en los movimientos reales. Ese fue el método que siguió espontáneamente Georges Ville y que ilustra muy bien el pensamiento de Foucault, poniendo de manifiesto su fecundidad.

En lugar de creer que existe una cosa que se llama «los gobernados», en relación con la cual «los gobernantes» observan un determinado comportamiento, consideremos que puede tratarse a «los gobernados» siguiendo prácticas tan diferentes según las épocas que dichos gobernados casi no tienen en común más que el nombre. Se les puede disciplinar, es decir, prescribirles lo que deben hacer (si no se prescribe nada, no deben moverse); se les puede tratar como sujetos jurídicos: algunas cosas están prohibidas pero, dentro de esos límites, se mueven libremente; se les puede explotar, y eso es lo que han hecho muchas monarquías: el príncipe ha tomado posesión de un territorio poblado, como lo habría hecho de pastos o de un lago lleno de peces y ha tomado, para vivir y ejercer su oficio de príncipe entre los demás príncipes, una parte del producto de la



fauna humana que puebla ese dominio, siempre que no mate la gallina de los huevos de oro. De esa fauna se dirá, en términos satíricos, que el príncipe la hunde en la incuria política; en términos de halago, que «hace» feliz a su pueblo; en términos neutros, que deja a su pueblo ser feliz y poner cocido, si las estaciones le dan los ingredientes; en cualquier caso, no molesta a sus súbditos, no pretende obligarlos a la salvación eterna ni conducirlos a ninguna gran empresa: deja actuar a las condiciones naturales, deja a sus súbditos trabajar, reproducirse y prosperar más o menos según la calidad de las cosechas, lo mismo que un «hacendado» que no fuerza a la naturaleza. Queda entendido que el propietario y ellos mismos no son más que una especie natural que vive en la propiedad.

Caben también otras prácticas como, por ejemplo, la de la «gran empresa» que ya mencionamos: dejamos al lector que complete el esquema. Otras veces, ese objeto natural de «los gobernados» no es ni una fauna humana ni una colectividad a la que se lleva de mejor o peor grado hacia una tierra prometida, sino una «población» que se decide administrar, como un conservador del patrimonio natural que regula y encauza las corrientes naturales de las aguas y de la flora, para que todo en la naturaleza marche ordenadamente, para que no se marchite la flora; él no deja que la naturaleza siga su curso: interviene, pero sólo para mejorar el estado de la naturaleza o, por decirlo de otra manera, actúa como el agente de tráfico que «encauza» la circulación espontánea de los automóviles para evitar problemas, cumpliendo la tarea que se le ha atribuido. De ese modo, los automóviles pueden ir seguros; eso es lo que se llama el *Welfare State*, y en él vivimos. ¡Qué diferencia con el príncipe del Antiguo Régimen que, de ver tránsito rodado en las carreteras, se habría limitado a imponer un derecho de peaje! Tampoco es todo perfecto para todos en la gestión de las corrientes, porque la espontaneidad natural no puede dirigirse a voluntad: hay que interrumpir una corriente de circulación para dejar pasar otra transversal, de forma que unos conductores, tal vez con más prisa que otros, no tengan más remedio que esperar a la luz verde del semáforo.

Nos hallamos ante «actitudes» muy diferentes hacia el objeto natural de «los gobernados», y ante muchas formas distintas de tratar «objetivamente» a los gobernados o, por decirlo de otra forma, ante muchas «ideologías» diferentes de la relación con los gobernados. Digamos que hay muchas prácticas diferentes que objetivan, una a una población; otra a una fauna; otra a un colectivo, etc. Aparentemente, sólo es una cuestión semántica, una modalidad de las convenciones de vocabulario; pero en realidad, en ese cambio de palabras se encierra una revolución científica: las apariencias se vuelven

del revés al modo de la manga de una prenda de vestir y, de resultas de ello, los falsos problemas mueren por asfixia y el verdadero problema «se pone de manifiesto».

Apliquemos el mismo método a los gladiadores; preguntémos en qué práctica política se objetiva a las personas de forma tal que, si desean gladiadores, se les da con alegría, y en qué práctica es inimaginable que se les puedan dar. La respuesta es fácil.

Supongamos que somos responsables de un rebaño en movimiento, que hemos «asumido» esa responsabilidad de pastores. No somos el propietario del rebaño: él se limitaría a esquilarlo en su provecho y, por lo demás, abandonaría a los animales a su incuria natural; somos nosotros los que debemos atender a la marcha del rebaño, porque éste no está en los pastizales, sino en la carretera; debemos impedir que se disperse, por su propio bien desde luego. «No somos guías que conocen su meta, que deciden conducir allí a los animales y allí los llevan: el rebaño se desplaza por sí solo o, mejor dicho, su camino se desplaza por él, porque está en la carretera de la Historia: nosotros hemos de velar por la supervivencia del rebaño a pesar de los peligros del camino, de los malos instintos de los animales, de su debilidad y de su pusilanimidad. A golpes, si es necesario, que les daremos nosotros mismos: se pega a los animales sin tener en cuenta su dignidad. Ese rebaño es el pueblo romano y nosotros somos sus senadores; no somos sus propietarios, porque Roma no fue nunca una propiedad territorial con una fauna humana: nació como colectividad de hombres, como ciudad; nosotros hemos asumido la dirección de ese rebaño humano, porque sabemos mejor que él lo que necesita y, para cumplir con nuestra misión, llevaron a «lictors» por delante que llevan «haces» de látigos para pegar a los animales que creen desorden en el rebaño o que se aparten de él. Porque la soberanía y los trabajos subalternos de policía no se distinguen por ningún grado de dignidad.»

«Nuestra política se reduce a mantener al rebaño en su camino histórico; en cuanto a lo demás, ya sabemos que los animales son animales. Procuramos no abandonar a demasiados animales hambrientos por el camino, porque eso disminuiría el rebaño: les damos de comer si hace falta. También les damos el Circo y los gladiadores que tanto les gustan. Porque los animales no son morales ni inmorales: son lo que son; no nos preocupamos de negar la sangre de los gladiadores al pueblo romano, en mayor medida que lo que un pastor de un rebaño de vacas o de ovejas se preocuparía de vigilar los coitos de sus animales para impedir uniones incestuosas. No somos implacables más que sobre un punto, que no es la moralidad de los animales, sino su energía: no queremos que el rebaño se debilite,

porque sería su perdición, y la nuestra; por ejemplo, le negamos un espectáculo debilitante, la "pantomima", que los modernos llamarían ópera. Pero consideramos, como Cicerón y el senador Plinio, que los combates de gladiadores son la mejor escuela de endurecimiento para todos los espectadores. Desde luego, algunos no soportan ese espectáculo y lo encuentran cruel; pero, instintivamente, nuestra simpatía de pastores se dirige a los animales duros, fuertes, insensibles: gracias a ellos aguanta el rebaño. Por consiguiente, entre los dos polos del sentimiento ambivalente que suscitan las luchas de gladiadores no dudamos en dar la victoria a la atracción sádica sobre la repulsión atemorizada, y hacemos de las luchas de gladiadores un espectáculo aprobado y organizado por el Estado.»

Esto es lo que habría podido decir un senador romano o un emperador de la época pagana. Claro que si le hubiera oído hablar antes, habría escrito de otra manera mi voluminoso libro sobre el pan y el Circo: al revés. Pero volvamos a nuestro rebaño. Si, en lugar de ovejas, nos hubieran confiado niños, si nuestra práctica hubiera objetivado a un pueblo niño y nos hubiera objetivado a nosotros mismos como reyes paternos, nuestra conducta habría sido completamente distinta: habríamos tenido consideración por la sensibilidad de ese pobre pueblo y dado la razón al rechazo atemorizado de las luchas de gladiadores; nos habríamos compadecido de su terror ante la visión del asesinato inmotivado instalándose en el recinto de la paz pública. «La secta cristiana», habríamos podido añadir, «hubiera querido que hiciéramos aún más: que fuéramos reyes sacerdotes y no reyes padres y que, lejos de mimar a nuestros hijos, consideráramos a nuestros súbditos como almas que hay que conducir enérgicamente por el sendero de la virtud y que es preciso salvar, aunque sea contra su voluntad; los cristianos querían que prohibiéramos también el teatro y todos los demás espectáculos. Pero sabemos muy bien que los niños tienen que divertirse. Para sectarios como los cristianos, la desnudez es más ofensiva que la sangre de los gladiadores. Pero nosotros vemos la cosa desde un punto de vista más imperial y consideramos, de acuerdo con la mayoría de la gente sencilla y la opinión de todos los pueblos, que el asesinato gratuito es lo más grave».

¡Qué forma de echar por tierra la filosofía política racionalizadora! ¡Cuánto vacío alrededor de esos bibelots raros y de época, cuánto lugar entre ellos para otras objetivaciones aún sin imaginar! Porque la lista de las objetivaciones sigue abierta, a diferencia de la de los objetos naturales. Pero tranquilicemos en seguida al lector, que se estará preguntando *por qué* la práctica de la «guía del rebaño» ha sido sustituida por la práctica de «mimar a los niños». Por las

razones más positivas, más históricas y casi más materialistas del mundo; por razones del mismo orden exactamente que las que explican cualquier acontecimiento. Una de esas razones fue, en este caso, que en el siglo IV en que se hacen cristianos, los emperadores han dejado, por otra parte, de gobernar por medio de la clase senatorial; aclaremos brevemente que el Senado romano tenía poco parecido con nuestros Senados, Consejos y Asambleas; era algo de un tipo que no conocemos: una Academia, pero de política, un Conservatorio de las artes políticas. Para comprender la transformación que representó gobernar sin el Senado, imagínese una literatura que hubiera estado sometida siempre a una Academia y que, de repente, dejara de estarlo, o que la vida intelectual o científica moderna deje el apoyo y la tutela de la Universidad. El Senado tenía el mismo empeño en conservar a los gladiadores que la Academia de la lengua en conservar la ortografía, porque su interés corporativo era ser conservador. El emperador, después de deshacerse del Senado, gobernando por medio de un cuerpo de simples funcionarios, deja de cumplir el papel de jefe de los pastores del rebaño: asume una de las funciones que corresponden a los verdaderos monarcas, la de padre, sacerdote, etcétera. Por ese mismo motivo se hace cristiano. No es el cristianismo el que ha hecho que los emperadores adoptaran una práctica paternal, ni que prohibieran las luchas de gladiadores, sino que el conjunto de la historia (arrinconamiento del Senado, nueva ética de ese cuerpo que ya ha dejado de ser un juguete —tema sobre el que no puedo extenderme aquí—, etc.) ha acarreado un cambio de práctica política, con dos consecuencias gemelas: los emperadores se volvieron, naturalmente, cristianos, por ser paternos, y pusieron fin a las luchas de gladiadores por esa misma razón.

El método es el siguiente: describir, de forma muy empírica, lo que hace un emperador paternal, lo que hace un jefe guía, y *no presuponer nada más*; no presuponer que hay un objetivo, un objeto, una causa material (los eternos gobernados, la relación de producción, el Estado eterno), un tipo de conducta (la política, la despolitización). Juzgar a las personas por sus actos y eliminar los eternos fantasmas que suscita en nosotros el lenguaje. La práctica no es una instancia misteriosa, un subsuelo de la historia, ni un motor oculto: es lo que hacen las personas (como lo indica la propia palabra). Si, en cierto sentido, está «oculta» y podemos llamarla provisionalmente la «parte oculta del iceberg», es simplemente porque le ocurre lo mismo que a casi todas nuestras conductas y a la historia universal: con frecuencia somos conscientes de ellas, pero no podemos conceptualizarlas. Al igual que cuando hablo, sé, por lo general, que hablo, y no estoy en estado de hipnosis: en cambio, no paro mientes en la gramática,

que aplico mecánicamente; creo expresarme naturalmente, diciendo lo que procede, sin tener presente que aplico reglas imperativas. Asimismo, el gobierno que da pan gratuitamente a su rebaño o le niega gladiadores cree que hace lo que debe hacer cualquier gobernante con respecto a sus gobernados, por la naturaleza misma de la política; no sabe que si se analizara su práctica, se observaría que se ajusta a una cierta gramática, que constituye una determinada política, al igual que cuando creemos hablar sin presupuestos para decir lo que procede y lo que se piensa no se rompe el silencio más que para hablar un idioma determinado, el español o el latín.

Juzgar a la gente por sus actos no es lo mismo que hacerlo por sus ideologías, ni en función de grandes nociones eternas, como los gobernados, el Estado, la libertad o la esencia de la política, que hacen trivial y anacrónica la originalidad de las prácticas sucesivas. Si, en efecto, tengo la desgracia de decir «frente al emperador estaban los gobernados», cuando observe que a esos gobernados el emperador les daba pan y gladiadores, y me pregunte por qué, llegaré a la conclusión de que era por una razón no menos eterna: hacerse obedecer, despolitizarlos, o hacerse querer por ellos.

Solemos, en efecto, razonar en función de un objetivo o a partir de una materia. Por ejemplo, he creído y he escrito, equivocadamente, que el pan y el Circo tenían el objeto de establecer una relación entre gobernados y gobernantes o respondían al reto objetivo que planteaban los gobernados. Pero, si los gobernados son siempre los mismos, si tienen los reflejos naturales de todos los gobernados, si tienen necesidad natural de pan o de Circo, o de que los despolitizen, o de sentirse amado por el Amo, ¿por qué sólo en Roma han recibido pan, Circo y amor? Hay que invertir, por tanto, los términos de la proporción: para que los gobernados sólo sean percibidos por el Amo como objetos que hay que despolitizar, darles amor, o llevar al Circo, es necesario que hayan sido objetivados como pueblo-rebaño; para que el Amo haya sido percibido exclusivamente como alguien obligado o hacerse popular entre su rebaño, es necesario que haya sido objetivado como guía, y no como rey padre o rey sacerdote. Esas objetivaciones, necesariamente relacionada con determinada práctica política, son las que explican el pan y el Circo, los cuales no se podrían explicar nunca si se parte de los gobernados eternos, de los gobernantes eternos y de la relación eterna de obediencia o de despolitización que los une; porque esas llaves entran en todas las cerraduras, con unos límites temporales tan concretos como el del pan y el Circo, a menos que se multipliquen las especificaciones, los accidentes históricos y las influencias ideológicas a costa de una enorme verborrea.

Los objetos parecen determinar nuestra conducta, pero nuestra práctica determina antes sus objetos. Es preferible, por tanto, partir de esa práctica misma, de forma que el objeto al que se aplica no sea lo que es más que por relación a ella (como un «beneficiario» lo es en la medida en que lo hago beneficiarse de algo, y que, si guió a alguien, se convierte en el guiado). La relación determina el objeto, y sólo existe lo determinado. El objeto del «gobernado» es demasiado vago, y no existe; sólo existe un pueblo-rebaño, y luego un pueblo-niño al que se mima: es decir, simplemente, que en una época las prácticas observables eran guiar y, en otra, mimar (así como ser guiado sólo es una forma de decir que alguien nos está guiando: en tanto no exista un guía no hay un guiado). El objeto no es sino consecuencia de la práctica; no existe, antes de ella, un gobernado eterno a modo de blanco al que se acertaría o no y con respecto al cual quepa modificar el ángulo de tiro. El príncipe que trata a su pueblo como a un niño no imagina siquiera que pudiera hacerse otra cosa: hace lo lógico, dado que las cosas son como son. El gobernado eterno no *es algo más* que lo que se hace de él, no existe fuera de la práctica que se le aplica, su existencia, de haberla, no se traduce por nada efectivo (el pueblo-rebaño no tenía seguridad social, y a nadie se le ocurrió dársela ni sentir remordimiento por no hacerlo). Una noción que no se traduce en nada efectivo no es más que una palabra.

Esa palabra sólo tiene existencia ideológica o, mejor dicho, idealista. Consideremos, por ejemplo, al guía del rebaño: da pan gratuitamente a los animales que tiene a su cargo, porque su misión es hacer llegar a todo el rebaño a su destino y no dejar demasiados cadáveres de animales muertos de hambre detrás de él: el rebaño diezmado ya no podría defenderse contra los lobos. Esa es la práctica real, que se desprende de los hechos (y en particular del hecho siguiente: el pan gratuito no se daba a los esclavos miserables, sino sólo a los ciudadanos). Pero la ideología interpretaba de forma imprecisa y generosa esa práctica de cruel precisión: se exaltaba al Senado proclamando que era el padre del pueblo y que quería el bien de los gobernados. Pero el mismo tópico ideológico se repite en prácticas muy diferentes: el soberano que se apodera de un lago con mucha pesca, que explota en su provecho recaudando un impuesto, también se considera como un padre que hace felices a sus súbditos cuando, de hecho, los deja arreglárselas con la naturaleza y las estaciones, buenas o malas. Y también es bienhechor de sus súbditos el conservador del patrimonio natural que administra las corrientes naturales, no por los beneficios fiscales que le pueda reportar, sino por la buena administración de la naturaleza misma,



cuyo mando ha tomado. Empezamos a comprender qué es la ideología: un estilo impreciso y generoso, destinado a idealizar las prácticas con el pretexto de describirlas; un drapeado amplio que disimula los contornos extraños y diferentes de las prácticas reales sucesivas.

Pero, ¿de dónde procede cada una de esas prácticas con sus contornos inimitables? Pues de los cambios históricos, simplemente, de las mil transformaciones de la realidad histórica, es decir, del resto de la historia, como todo. Foucault no ha descubierto una nueva instancia llamada «práctica», que fuera desconocida hasta entonces: se esfuerza por ver la práctica de las gentes *como es realmente*; no habla de nada distinto de lo que habla cualquier historiador, es decir, de lo que hace la gente: lo único que hace es hablar de ello *con rigor* y describir sus perfiles ásperos en lugar de hablar de ello en términos imprecisos y generosos. No dice: «He descubierto una especie de inconsciente de la historia, una instancia preconceptual, a la que llamo práctica o discurso y que nos proporciona la verdadera explicación de la historia. ¡Ah, sí!, pero, ¿cómo voy a explicar esa instancia misma y sus transformaciones?». No: habla *de lo mismo que nosotros*, por ejemplo, de la conducta práctica de un gobierno; sólo que nos la hace ver como es de verdad, arrancando el drapeado. Nada más extraño que acusarle de reducir nuestra historia a un proceso intelectual, tan implacable como irresponsable. Sin embargo, es fácil comprender por qué nos resulta difícil esa filosofía: no se parece a la de Marx ni a la de Freud. La práctica no es una instancia (como el Ello freudiano) ni un primer motor (como las relaciones de producción) y, por otra parte, no hay en Foucault ni instancia ni primer motor (pero sí hay, en cambio, una materia, como veremos más adelante). Por ese motivo no hay demasiado inconveniente en calificar provisionalmente a esta práctica de la «parte oculta del iceberg», para decir que sólo se presenta a nuestra visión inmediata cubierta de ropajes demasiado amplios y que es, en buena parte, preconceptual. En efecto, la parte oculta de un iceberg no es una instancia distinta de la parte que emerge, es de hielo como la otra, pero no es el motor que hace avanzar el iceberg; lo único que ocurre es que está por debajo de la línea de visibilidad, y se explica de la misma manera que el resto del iceberg. Lo único que dice Foucault a los historiadores es: «se puede seguir explicando la historia como se ha explicado siempre, pero cuidado: si se mira detenidamente, haciendo abstracción de los tópicos, se advierte que hay más que explicar de lo que se pensaba; hay formas extrañas que han pasado inadvertidas».

Ahora bien, si el historiador se ocupa, no de lo que hace la gente, sino de lo que dice, habrá de seguir el mismo método; la palabra

*discurso* nos viene con la misma inmediatez para designar lo que se dice que la palabra «práctica» para designar lo que se hace. Foucault no revela ningún discurso misterioso, distinto del que todos oímos: sólo nos invita a observar exactamente lo que se dice. Y esa observación demuestra que en el ámbito de lo que se dice hay prejuicios, resistencia, salientes y entrantes inesperados, de los que los hablantes no son conscientes en absoluto. Dicho de otra forma, hay bajo el discurso consciente una gramática, determinada por las prácticas y las gramáticas vecinas, que revela una observación atenta del discurso, si se quitan los amplios ropajes llamados Ciencia, Filosofía, etc. Asimismo, el príncipe cree que gobierna, que reina; en realidad, administra corrientes, mima a niños, o guía un rebaño. Se ve, pues, lo que no es el discurso; ni semántica, ni ideología, ni nada implícito. Lejos de invitarnos a juzgar las cosas a partir de las palabras, Foucault muestra, por el contrario, que las palabras nos engañan, que nos hacen creer en la existencia de cosas, de objetos naturales, gobernados o Estado, cuando esas cosas no son sino consecuencia de las prácticas correspondientes, pues la semántica es la encarnación de la ilusión idealista. El discurso tampoco es ideología; casi podría decirse que, por el contrario, es lo que se dice realmente, sin que lo sepan los hablantes: éstos creen hablar amplia y libremente cuando, sin saberlo, dicen cosas limitadas, sujetas a una gramática incongruente. En cambio, la ideología es mucho más libre y amplia, y tiene motivo para serlo: es racionalización, idealización; es un amplio ropaje. El príncipe quiere y cree hacer todo lo que hace falta, dada la situación; en realidad, se comporta sin saberlo como dueño de un lago lleno de peces, y la ideología lo engrandece haciendo de él un Buen Pastor. Por último, el discurso o su gramática oculta no son nada implícitamente; no están lógicamente contenidos en lo que se dice o se hace, ni son su axioma o su presupuesto, por la simple razón de que lo que se dice o se hace tiene una gramática del azar y no una gramática lógica, coherente, perfecta. Son los azares de la historia, los salientes y entrantes de las prácticas próximas y de sus transformaciones los que hacen que la gramática política de una época consista en mimar niños o en administrar corrientes: no es una Razón que edifique un sistema coherente. La historia no es la utopía: las políticas no desarrollan sistemáticamente grandes principios («a cada uno según sus necesidades», «todo para el pueblo, pero sin el pueblo»); son creaciones de la historia, y no de la conciencia ni de la razón.

¿Qué es, entonces, esa gramática sumergida que Foucault quiere que veamos? ¿Por qué la ignoran nuestra consciencia y la de los propios agentes? ¿Acaso porque la rechazan? No, sino porque es



preconceptual. El papel de la consciencia no es hacernos ver el mundo, sino permitir que nos dirijamos a él. Un rey no tiene por qué concebir lo que son él mismo y su práctica: basta con que existan; tiene que tener conciencia de los acontecimientos que se producen en su reino, y eso le bastará para comportarse con arreglo a lo que es inconscientemente. No tiene por qué saber conceptualmente que administra corrientes: lo hará de todas formas; le basta tener conciencia de ser el rey, sin más precisiones. El león no necesita tampoco saber que es león para comportarse como tal; sólo tiene que saber dónde está su presa.

Para el león mismo es tan evidente que es león que lo ignora; del mismo modo, el rey que mima a su pueblo o el que administra corrientes no saben lo que son; por supuesto, tienen consciencia de lo que hacen, no firman decretos en estado de sonambulismo: tienen la «mentalidad» que corresponde a sus actos «materiales», aunque, en realidad, es absurdo establecer esa distinción, ya que cuando se observa un comportamiento, se tiene por fuerza la mentalidad correspondiente. Una y otra cosa son inseparables y forman la realidad, como el tener miedo y temblar, el alegrarse y reír a mandíbula batiente; las representaciones y los enunciados forman parte de la práctica, y ése es el motivo de que no exista la ideología, menos para el señor Homais, célebre materialista: para producir hacen falta máquinas, hacen falta hombres, hace falta que esos hombres tengan conciencia de lo que hacen y no estén adormilados, hace falta que se den cuenta de ciertas reglas técnicas o sociales y que tengan la mentalidad o la ideología adecuadas, y todo eso forma una práctica. Lo único que ocurre es que no saben lo que es esa práctica: «Cae de su peso» para ellos, como para el rey y el león, que no saben lo que son.

Más exactamente, no saben siquiera que no saben (ése es el sentido de la expresión «caer de su peso»), igual que un automovilista que no se da cuenta de que no ve, si se pone a llover cuando conduce de noche, porque, en ese caso, no sólo no ve más allá del alcance de sus faros, sino que, además, ya no distingue claramente la línea terminal de la zona alumbrada, de forma que ya no ve hasta dónde ve ni que conduce demasiado de prisa en relación con un campo iluminado cuya amplitud ignora. Sin lugar a dudas es cosa curiosa, muy digna de intrigar a un filósofo, esa capacidad que tienen los hombres para ignorar sus líneas, su rareza, para no ver que hay vacío alrededor de ellos, para creerse siempre instalados en la plenitud de la razón. Tal vez sea ése el significado de la idea de Nietzsche (aunque no me precio de comprender a ese pensador difícil) de que la conciencia sólo es reactiva. El rey desempeña, por «voluntad

de poder», el oficio de rey: actualiza las virtualidades de su época histórica, que le marcan con una línea de puntos la práctica de guiar al rebaño o, si desaparece el Senado, de mimar a su pueblo; para él eso cae de su peso, y ni siquiera sospecha que tiene algo que ver con ello, creyendo que son las cosas las que le dictan día a día su comportamiento, sin sospechar siquiera que las cosas podrían ser de otra manera. Ignora su propia voluntad de poder, que percibe cosificada en objetos naturales, y sólo tiene conciencia de su reacciones; es decir, que sabe lo que hace cuando reacciona ante los acontecimientos adoptando decisiones, pero no sabe que esas decisiones concretas están en función de una determinada práctica real, de la misma forma que el león decide como tal león.

Para Foucault, el método consiste, por tanto, en comprender que las cosas no son más que objetivaciones de prácticas determinadas, cuyas determinaciones hay que poner de manifiesto, ya que la conciencia no las concibe. Esa operación de poner de manifiesto, como culminación de un esfuerzo de visión, constituye una experiencia original, e incluso atractiva, a la que podríamos llamar con cierta ironía «rarefacción». El producto de esa operación intelectual es abstracto, y no es de extrañar: no es una imagen en que se vean reyes, campesinos y monumentos, ni tampoco un estereotipo al que nuestra conciencia está tan acostumbrada que ya no percibe su abstracción.

Pero lo más característico es el instante en que se produce la rarefacción; no es algo que tome forma, sino, por el contrario, una especie de ruptura. Un momento antes, no había nada, sino una gran cosa plana que casi no se veía, por ser tan evidente, y que se llamaba «el» Poder o «el» Estado; nosotros intentábamos hacer coherente un trozo de historia donde ese gran núcleo translúcido desempeñaba un papel subalterno, junto a los nombres comunes y las conjunciones; pero no funcionaba, algo no cuadraba y los falsos problemas verbales, del tipo de la «ideología» o las «relaciones de producción», planteaban a su vez grandes dificultades. De repente, nos «damos cuenta» de que todos los problemas se debían al gran núcleo, con su falsa naturalidad, de que había que dejar de creer que fuera evidente y reducirlo a la condición común, hacerlo histórico. Y entonces, en el lugar que ocupaba esa gran evidencia, aparece un extraño y pequeño objeto «de época», raro, estafalario y nunca visto. Al verlo, no podemos menos de dedicar un instante a suspirar melancólicamente por la condición humana, por los pobres seres inconscientes y absurdos que somos, por las racionalizaciones que nos inventamos y cuyo objeto parece burlesco.

En lo que dura ese suspiro, el fragmento de historia se ha ordenado solo, han huido los falsos problemas y las juntas encajan todas; y, sobre todo, el fragmento parece haberse dado la vuelta como un calcetín: hace un rato éramos como Blaise Pascal, asíamos con fuerza los dos cabos de la cadena histórica (la economía y la sociedad, los gobernantes y los gobernados, los intereses y las ideologías). Y en el medio era donde empezaban los fallos: ¿cómo hacer que encajaran todos esos elementos? Ahora, lo raro sería que no encajaran: la «forma adecuada» está en medio y va acercándose rápidamente a los extremos del cuadro. En efecto, desde que hemos hecho histórico nuestro falso objeto natural, ya no es objeto más que para una práctica que lo objetiva. Viene primero la práctica con el objeto que ella misma se da, y esa práctica es por naturaleza una entidad unitaria: la infraestructura y la superestructura, el interés y la ideología, etc., ya no son más que carnicerías inútiles, efectuadas sobre una práctica que funcionaba muy bien tal y como era y que vuelve a funcionar muy bien, hasta el punto de que los márgenes del cuadro se hacen inteligibles a partir de ello. Entonces, ¿por qué tanto empeño en partirla en dos? Porque no veíamos otra forma de salir de la falsa situación en que nos habíamos metido; porque habíamos asido el problema por sus dos extremos y no por el centro, como dice Deleuze. La falsedad consistía en considerar el objeto de la práctica como un objeto natural, conocido, siempre el mismo, casi material: la colectividad, el Estado, la vena de locura.

Ese objeto se nos daba primero (como conviene a la materia), y la práctica reaccionaba: «aceptaba el reto», construía sobre esa infraestructura. No sabíamos que cada práctica, como la hace ser la totalidad de la historia, engendra el objeto que le corresponde, igual que el peral da peras y el manzano manzanas; no hay objetos naturales, no hay cosas. Las cosas, los objetos no son más que el fruto de las prácticas. La ilusión del objeto natural («los gobernados en la historia») disimula el carácter heterogéneo de las prácticas (mimar niños no es lo mismo que administrar corrientes); de ahí proceden todos los fallos de las explicaciones dualistas, y también la ilusión de una «elección razonable». Esa última ilusión existe, como se verá más adelante, bajo dos formas que apenas se parecen a primera vista. «La historia de la sexualidad es la de una lucha eterna entre el deseo y la represión», ésa es la primera; y la segunda: «El señor Foucault está en contra de todo, considera iguales el espantoso suplicio de Damians y el encarcelamiento, como si no se pudiera afirmar razonablemente una preferencia». Nuestro autor es demasiado positivista para apoyar esa doble ilusión.

En efecto, «los gobernados» no son ni una entidad única ni múltiple, al igual que «la represión» (o «sus distintas formas») o «el Estado» (o «sus formas en la historia»), por la sencilla razón de que no existen: sólo existen múltiples objetivaciones («población», «fauna», «sujetos de derecho») que corresponden a prácticas heterogéneas. Hay numerosas objetivaciones, y eso es todo: la relación de esa multiplicidad de prácticas con una unidad no se plantea más que si se intenta darles una unidad que no existe; un reloj de oro, una corteza de limón y un mapache también son una multiplicidad y no parecen resentirse por no tener origen, objeto o principio comunes. Sólo la ilusión del objeto natural crea una vaga sensación de unidad; cuando la visión se vuelve borrosa, se tiene la impresión de que todo se parece; fauna, población y sujetos de derecho parecen lo mismo, es decir, gobernados: se pierde de vista la multiplicidad de las prácticas, que es la parte sumergida del iceberg. Por supuesto, no hay en ello inconsciente, represión, astucia ideológica ni política del avestruz, sino solamente la eterna ilusión teleológica, la Idea del Bien: todo lo que hacemos habría de dirigirse hacia un blanco ideal.

Todo gira alrededor de esa paradoja, que es la tesis central de Foucault, y la más original: *lo que se ha hecho*, el objeto, se explica por lo que ha sido el *hacer* en cada momento de la historia; es equivocada la idea que tenemos de que el *hacer*, la práctica, se explica a partir de lo que se ha hecho. Mostremos primero, de forma un poco demasiado abstracta, cómo depende todo de esa tesis central, y luego haremos lo posible por ver claro.

Todos nuestros males se deben a la ilusión por la cual «cosificamos» las objetivaciones en un objeto natural: confundimos el resultado con la meta, tomamos el lugar al que va a dar un proyectil por un blanco al que hemos apuntado intencionadamente. En vez de asir el problema por su verdadero centro, que es la práctica, partimos del extremo, que es el objeto, de forma que las prácticas sucesivas parecen reacciones ante un mismo objeto, «material» o racional, que preexistiría. Ahí empiezan los falsos problemas dualistas, y los racionalismos. Como se toma la práctica por una respuesta a algo existente, nos encontramos con dos trozos de cadena que no conseguimos volver a soldar: la práctica es respuesta a una dificultad, desde luego, pero la misma dificultad no provoca siempre la misma respuesta; la infraestructura determina la superestructura, sin duda, pero la superestructura reacciona a su vez, y así sucesivamente. A falta de otra cosa, acabamos uniendo los dos extremos de la cadena con un trozo de cuerda llamado ideología. Pero hay algo más grave. Tomamos los puntos de impacto de las prácticas sucesivas por objetos preexistentes a los que apuntábamos, por blancos. La

Locura o el Bien Público a lo largo de la historia han constituido, de distinta forma, el blanco de sociedades sucesivas, cuyas «actitudes» no eran las mismas, y por consiguiente, esas sociedades han alcanzado el blanco en puntos distintos. Pero no importa: podemos conservar nuestro optimismo y nuestro racionalismo, ya que esas prácticas, por diferentes que parezcan (o, mejor dicho, por desiguales que hayan sido en un mismo esfuerzo), no dejaban de tener una razón, o saber, el blanco, que no cambia (sólo cambia la «actitud» del tirador). Si somos sumamente optimistas, como ya no lo es nadie desde hace un siglo largo, llegaremos a la conclusión de que la humanidad progresa y se acerca a la meta cada vez más. Si nuestro optimismo sólo es indulgencia retrospectiva y no esperanza, diremos que los hombres van agotando poco a poco, a lo largo de su historia, la totalidad de la verdad, que cada sociedad consigue parte de la meta y actualiza una potencialidad de la condición humana.

Pero, en la mayoría de los casos, somos optimistas a pesar nuestro: sabemos muy bien que la indulgencia pocas veces es oportuna y que las sociedades sólo son lo que son históricamente; por ejemplo, sabemos que cada sociedad tiene su lista propia de lo que llamamos los cometidos del Estado: unas quieren gladiadores y otras seguridad social; sabemos que las distintas civilizaciones tienen «actitudes» diversas con respecto a la «locura». En suma, creemos a la vez que ningún Estado se parece a otro, pero que el Estado es el Estado. O, mejor dicho, no creemos en ese Estado más que de palabra: en efecto, nos hemos hecho cautos, y ya no se nos ocurriría hacer una relación completa o ideal de los cometidos del Estado. Demasiado sabemos que la historia es más inventiva que nosotros y no excluimos que algún día se considere al Estado responsable de las penas de amores. Evitamos, por tanto, hacer una relación teórica y nos atenemos a un catálogo empírico y abierto, «registrando» los cometidos que se han exigido al Estado hasta ahora. En resumen, el Estado con sus tareas no es para nosotros más que una palabra, y la fe optimista que tenemos en ese objeto natural no debe ser muy sincera, puesto que no actúa. A pesar de todo, la palabra sigue haciéndonos creer en una cosa llamada Estado. Por mucho que sepamos que ese Estado no es un objeto que podríamos investigar teóricamente con antelación o cuya evolución nos permitiría hacer su descubrimiento progresivo, no dejamos de centrarnos en él, en vez de intentar descubrir bajo las aguas la práctica de la cual él es la mera proyección.

Esto no quiere decir en absoluto que nuestra equivocación sea creer en el Estado, cuando no existirían más que Estados: nuestra equivocación es creer en el Estado o en los Estados y no estudiar las

prácticas que proyectan las objetivaciones que tomamos por el Estado o por distintas modalidades del Estado. A lo largo del proceso surgen como explosiones prácticas políticas diferentes, unas que se proyectan hacia la seguridad social y otras hacia los combates de gladiadores; pero nosotros tomamos ese campo, en el que estallan en todas las direcciones artefactos diferentes, por una especie de concurso de tiro. En consecuencia, nos preocupa sobre manera la exagerada dispersión de los impuestos sobre el supuesto blanco; es lo que se llama el problema de lo Uno y de lo Múltiple: «¡Están tan dispersos los impactos! Uno va a dar a los gladiadores y otro en la seguridad social. A partir de semejante dispersión, ¿seremos capaces algún día de determinar la posición exacta del blanco al que apuntábamos? ¿Y estamos siquiera seguros de que todos los disparos apuntaran a ese mismo blanco? ¡Ay, qué difícil es el problema de lo Múltiple; tal vez sea insoluble!». Desde luego, puesto que no existe: desaparece cuando se dejan de tomar determinaciones extrínsecas por modalidades del Estado; desaparece cuando se deja de creer en la existencia de ese blanco que es el objeto natural.

Sustituíamos esa filosofía del objeto tomado como fin o como causa, por una filosofía de la relación y tomemos el problema por su centro, por la práctica o el discurso. Esa práctica lanza las objetivaciones que le corresponden y se asienta sobre las realidades del momento, es decir, sobre las objetivaciones de las prácticas próximas. O, mejor dicho, llena activamente el vacío que dejan esas prácticas, *actualiza* las potencialidades que están prefiguradas en hueco; si las prácticas próximas se transforman, si los límites de los huecos se desplazan, si el Senado desaparece y la nueva ética de cuerpo forma un saliente, la práctica actualizará esas nuevas potencialidades y ya no será la misma. No es, por tanto, por una convicción propia o por algún capricho por lo que el emperador se convierte, de guía del rebaño, en padre de un pueblo-niño; en una palabra, no es por ideología.

Esa actualización (el vocabulario escolástico resulta muy cómodo) es lo que San Agustín llamaba amor, haciendo de él una teleología; al igual que Espinosa, Deleuze no hace nada de eso, y la llama deseo, palabra que ha dado lugar a graciosos equívocos entre los «nuevos filósofos» (Deleuze lo propicia). Ese deseo es lo más obvio del mundo, y por eso no se percibe: es la consecuencia de la cosificación; pasearse es un deseo, como mimar a un pueblo-niño, y también dormir o morir. El deseo es el hecho de que los mecanismos funcionen, de que las disposiciones cumplan su cometido, de que las potencialidades, entre ellas la de dormir, se realicen en vez de no realizarse; «toda disposición expresa y abriga un deseo construyendo



el plan que lo hace posible» (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, pág. 115). *L'amor che muove il sole e l'altre stelle*. Si, por el azar del nacimiento, nace un niño en la alcoba del rey, y es heredero del trono, se interesará automáticamente por su oficio de rey, no lo dejaría por nada del mundo o, mejor dicho, no se planteará siquiera la pregunta de si tiene ganas de ser rey: lo es, y punto; eso es el deseo. ¿Tanto necesita el hombre ser rey? Vana pregunta: el hombre tiene una «voluntad de poder», de actualización, que es indeterminado. No anhela la felicidad, ni tiene una lista de necesidades determinadas que satisfacer, después de lo cual se quedaría tranquilo sentado en una silla de su habitación; es un animal actualizador y realiza las potencialidades de todo tipo que están a su alcance: *non deficit ab actuacione potentia suae*, dijo Santo Tomás<sup>4</sup>. De lo contrario,

<sup>4</sup> En otras palabras, la noción de deseo significa que no hay naturaleza humana, o más bien que esa naturaleza es una forma sin otro contenido aparte del histórico. Quiere decir también que la oposición entre individuo y sociedad constituye un falso problema; si se concibe al individuo y a la sociedad como dos realidades exteriores entre sí, cabrá pensar que la una es causa de la otra, ya que la causalidad supone exterioridad. Pero si se tiene en cuenta que lo que se llama sociedad implica ya la participación en ella de los individuos, desaparece el problema: la «realidad objetiva» social entraña el hecho de que los individuos se interesan por ella y la hacen funcionar; o, si se prefiere, las únicas potencialidades que un individuo puede hacer realidad son las que están ya prefiguradas en el entorno y que el individuo actualiza por el hecho de interesarse por ellas; el individuo llena los huecos que la «sociedad» (es decir, los demás o los colectivos) dibujan en relieve. El capitalista no constituiría una «realidad objetiva» si no encarnara una mentalidad capitalista que lo hace funcionar, sin la cual ni siquiera existiría. Por lo tanto, la noción de deseo quiere decir también que carece de sentido la oposición material-ideal, infraestructura-superestructura. La idea de causa eficiente por oposición a la de actualización es una idea dualista, es decir, trasnochada. En su interesante estudio sobre la noción de personalidad de base en Kardiner, Claude Lefort demuestra claramente las aporías a las que conduce la idea de que el individuo y la sociedad son dos realidades distintas, a las que une una relación causal (*Les Formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, págs. 69 y sig.). ¿Por qué entonces llamar «deseo» al hecho de que las personas se interesen por las armonizaciones posibles y las hagan funcionar? Porque, a mi parecer, la afectividad es la señal de nuestra participación interesada en las cosas: el deseo es «el conjunto de los afectos que se transforman y circulan en una disposición simbiótica caracterizada por el funcionamiento conjunto de sus partes heterógenas» (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, pág. 85); este deseo, como la *cupiditas* en Espinosa, es el principio de todos los demás afectos. La afectividad, el cuerpo, sabe más sobre ello que la conciencia. El rey cree ver pacer a su rebaño porque el hecho se le impone, al ser las cosas como son; su conciencia cree percibir un mundo cosificado; sólo su afectividad demuestra que ese mundo solamente se actualiza porque el rey lo actualiza, es decir, porque se interesa por él. Evidentemente, las personas pueden también no interesarse por una «cosa», pero entonces dicha cosa no existe objetivamente; por esa razón, el capitalismo no llega a existir en los países del Tercer Mundo de mentalidad feudal. La expresión «má-

nunca pasaría nada. En efecto, ¿qué existencia fantasmal sería la de una potencialidad sin realizar, de una virtualidad «en estado salvaje»? ¿Qué sería «materialmente» la locura, de no ser por una práctica que la convierte en tal? Nadie se dice: «Así que soy hijo de emperador y ya no hay Senado; pero dejemos esto y preguntémonos más bien cómo debemos tratar a los gobernadores, para lo cual una creencia, la ideología cristiana, me parece conveniente»; pero uno se encuentra siendo rey-padre sin haber tenido siquiera tiempo de pensarlo; se es rey-padre y, por serlo, se obra en consecuencia, «dada la situación existente».

Actualización y causalidad son dos cosas distintas, y por eso no hay ideología ni creencia. La creencia en el carácter paternal del poder real o en la ideología del *Welfare State* no pueden actuar sobre las conciencias e influir así en la práctica puesto que, por el contrario, es la práctica misma la que objetiva al rey-padre en lugar de al rey-sacerdote o al guía; al pueblo niño en lugar de al pueblo al que hay que salvar o al rebaño; ahora bien, un soberano que «es» rey-padre y se encuentra «objetivamente» ante un pueblo-niño no puede no saber lo que es él y lo que es su pueblo: tiene las ideas o la mentalidad de su situación «objetiva», porque las personas, sobre su práctica, son más o menos conscientes de lo que hacen. Su práctica, reforzada en su caso por la conciencia que de ella tienen las personas, llena el hueco que dejan las prácticas próximas y se explica, por consiguiente, a partir de éstas; no es su conciencia la que explica su práctica y la que, a su vez, se explicaría por condiciones próximas o como ideología, creencia, o superstición. «No hace falta pasar por la instancia de una conciencia individual o colectiva para entender el lugar de articulación de una práctica y de una teoría; no hace falta buscar en qué medida esa conciencia puede, por una parte, expresar condiciones mudas y, por otra, mostrarse sensible a verdades teóricas; no hay por qué plantearse el problema psicológico de una toma de conciencia» (*L'Archéologie du Savoir*, página 254).

La noción de ideología no es sino una confusión nacida de dos operaciones completamente inútiles: un despiece y una trivialización. En nombre del materialismo, se separan la práctica y la conciencia; en nombre del objeto natural, ya no se ve concretamente un rey-padre, o una administración de corrientes, sino, más trivialmente, el sempiterno gobernante o el sempiterno gobernado. A partir de ahí, nos vemos obligados a extraer de la ideología toda la

quina deseante» que aparece al principio del *Antiedipo* es muy espinosiana (*automaton appetens*).



concreción, todo el rebuscamiento *raro* y correspondiente a una fecha determinada de la práctica; un rey-padre no será nada más que el eterno soberano, pero influido por una determinada ideología religiosa, la del carácter paternal del poder real. Las ideologías sucesivas diversifican el objeto natural. La génesis de la noción de creencia es muy semejante: se imputa a alguna superstición el comportamiento de los individuos, pero cuando este comportamiento se aparta del camino trillado, la misma superstición se vuelve a su vez incomprensible. Y de ahí que se diga que una mentalidad es primitiva. Pero, aunque la mentalidad, la creencia, expliquen la práctica, queda por explicar lo inexplicable, es decir, la creencia misma; nos veremos obligados a comprobar tristemente que a veces la gente cree y a veces no cree, que no se le hace creer en cualquier ideología así como así y que, además, es muy capaz de creer en cosas que, en el plano de la creencia, son contradictorias entre sí, aunque se acomoden muy bien en la práctica. El emperador romano pudo a la vez dar espectáculos de gladiadores y prohibir por humanismo los sacrificios humanos que no reclamaba el pueblo; esa contradicción no lo es para un guía de rebaño, que sigue la práctica de dar a sus animales lo que reclaman sus instintos; en cuanto al rey-padre, será contradictorio de otra manera: denegará a los niños malos los gladiadores que reclaman y hará morir con los suplicios más espantosos a los ruines seductores.

En una palabra, la ideología no existe, a pesar de los textos sagrados, y habría que decidirse a no volver a usar nunca más esa palabra, que a veces designa una abstracción, es decir, el significado de una práctica (en este sentido acabamos de emplearlo), y a veces realidades más o menos librescas —doctrinas políticas, filosofías, incluso religiones, es decir, prácticas discursivas. En el ejemplo citado, la ideología será el significado que puede atribuirse a la doctrina del rey-padre, tal y como pueden explicitarlo los historiadores a partir de las acciones del rey: «En la situación existente», escribirán, «y como el pueblo no es más que un niño, hay que defenderlo contra sí mismo, apartarlo de los apetitos sanguinarios y de las malas costumbres con castigos ejemplares, pero después de reprenderlo públicamente y amenazarlo con lo que le espera». (Naturalmente, no hay que descartar que, si el rey ha tenido sentido del humor y dotes de expresión, haya tomado conciencia de todo eso, en la misma medida que sus futuros historiadores; pero ése no es el problema.) Por otra parte, existía en esa época una ideología, aunque en el segundo sentido de la palabra, la religión cristiana, que condenaba asimismo los malos pensamientos, pero tenía de ellos una idea algo

distinta: las tentaciones de la carne le parecían más peligrosas que la sangre de los gladiadores.

Durante mucho tiempo se ha atribuido a la influencia de la doctrina cristiana sobre las conciencias la desaparición de los combates de gladiadores; esa desaparición se debió, en realidad, a una transformación de la práctica política, que ha cambiado de significado, dado que las cosas no eran ya «objetivamente» lo que habían sido<sup>5</sup>. Pero esa transformación no pasa por las conciencias; no hay que persuadir al rey de que el pueblo es un niño: ya lo ve él solo; en su conciencia se planteará únicamente los medios y los momentos más adecuados para mimar y castigar a ese niño. Está la diferencia entre la ideología en el sentido de doctrina y la ideología en el sentido de significado de una práctica. (Dicha doctrina, además, tiene también su parte oculta de iceberg y corresponde a una práctica discursiva, pero ése es otro problema.) Asimismo, los historiadores han discutido sobre la agravación de las penas en la época de los emperadores cristianos, sobre todo en materia de delitos sexuales: ¿se trata de una influencia cristiana? ¿Es tal vez que el derecho se vulgariza porque el emperador es más paternal con su pueblo, de forma que aplica denodadamente la ley del talión, e incluso llega más lejos? La segunda explicación parece la más acertada.

En cualquier caso, nos encontramos ante dos prácticas heterogéneas: el pueblo-rebaño tenía cierto margen de libertad sexual y morían gladiadores, el pueblo-niño tiene menos margen y ya no mueren los gladiadores. Si se miden esas transformaciones conforme a una escala de valores, se dirá con razón que el humanitarismo ha progresado, que el derecho ha retrocedido y que la represión se ha acentuado. Pero esa afirmación es una evaluación y no la explicación

<sup>5</sup> Las revoluciones científicas tienen sus propios pródromos. La noción «caer de su peso» se abrió paso tímidamente aquí y allá en la fenomenología y también en otros ámbitos: los *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* de Wölfflin parecen adelantarse a la página 253 de la *Arqueología del Saber* (traducción Raymond Plon, 1952, págs. 17, 261, 276). En cuanto a lo-que-cae-de-su-peso, habría que seguir las huellas de las expresiones *fraglos* o *taken for granted* de los sociólogos discípulos de Husserl, como Felix Kaufmann (*Grundprobleme der Lehre von der Strafrechts schuld*), Alfred Schutz (*Phenomenology of the social world*), e incluso de Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, pág. 61). Pero la fenomenología no podía ir más allá, no tanto a causa del Ego Cogito (pues era lo suficientemente sutil como para creer discernir lo que cae de su peso en las amplias «franjas» subconscientes del Cogito), como de su racionalismo optimista si se leen los estudios sobre la distribución social del saber de Schutz, reeditados en sus *Collected Papers* (I, 14, y II, 120), se verá cómo se puede, por un excesivo racionalismo, pasar por alto un tema muy interesante.

el plan que lo hace posible» (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, pág. 115). *L'amor che muove il sole e l'altre stelle*. Si, por el azar del nacimiento, nace un niño en la alcoba del rey, y es heredero del trono, se interesará automáticamente por su oficio de rey, no lo dejaría por nada del mundo o, mejor dicho, no se planteará siquiera la pregunta de si tiene ganas de ser rey: lo es, y punto; eso es el deseo. ¿Tanto necesita el hombre ser rey? Vana pregunta: el hombre tiene una «voluntad de poder», de actualización, que es indeterminado. No anhela la felicidad, ni tiene una lista de necesidades determinadas que satisfacer, después de lo cual se quedaría tranquilo sentado en una silla de su habitación; es un animal actualizador y realiza las potencialidades de todo tipo que están a su alcance: *non deficit ab actuacione potentia suae*, dijo Santo Tomás<sup>4</sup>. De lo contrario,

<sup>4</sup> En otras palabras, la noción de deseo significa que no hay naturaleza humana, o más bien que esa naturaleza es una forma sin otro contenido aparte del histórico. Quiere decir también que la oposición entre individuo y sociedad constituye un falso problema; si se concibe al individuo y a la sociedad como dos realidades exteriores entre sí, cabrá pensar que la una es causa de la otra, ya que la causalidad supone exterioridad. Pero si se tiene en cuenta que lo que se llama sociedad implica ya la participación en ella de los individuos, desaparece el problema: la «realidad objetiva» social entraña el hecho de que los individuos se interesan por ella y la hacen funcionar; o, si se prefiere, las únicas potencialidades que un individuo puede hacer realidad son las que están ya prefiguradas en el entorno y que el individuo actualiza por el hecho de interesarse por ellas; el individuo llena los huecos que la «sociedad» (es decir, los demás o los colectivos) dibujan en relieve. El capitalista no constituiría una «realidad objetiva» si no encarnara una mentalidad capitalista que lo hace funcionar, sin la cual ni siquiera existiría. Por lo tanto, la noción de deseo quiere decir también que carece de sentido la oposición material-ideal, infraestructura-superestructura. La idea de causa eficiente por oposición a la de actualización es una idea dualista, es decir, trasnochada. En su interesante estudio sobre la noción de personalidad de base en Kardiner, Claude Lefort demuestra claramente las aporías a las que conduce la idea de que el individuo y la sociedad son dos realidades distintas, a las que une una relación causal (*Les Formes de l'histoire*, Gallimard, 1978, págs. 69 y sig.). ¿Por qué entonces llamar «deseo» al hecho de que las personas se interesen por las armonizaciones posibles y las hagan funcionar? Porque, a mi parecer, la afectividad es la señal de nuestra participación interesada en las cosas: el deseo es «el conjunto de los afectos que se transforman y circulan en una disposición simbiótica caracterizada por el funcionamiento conjunto de sus partes heterógenas» (Deleuze-Parnet, *Dialogues*, pág. 85); este deseo, como la *cupiditas* en Espinosa, es el principio de todos los demás afectos. La afectividad, el cuerpo, sabe más sobre ello que la conciencia. El rey cree ver pacer a su rebaño porque el hecho se le impone, al ser las cosas como son; su conciencia cree percibir un mundo cosificado; sólo su afectividad demuestra que ese mundo solamente se actualiza porque el rey lo actualiza, es decir, porque se interesa por él. Evidentemente, las personas pueden también no interesarse por una «cosa», pero entonces dicha cosa no existe objetivamente; por esa razón, el capitalismo no llega a existir en los países del Tercer Mundo de mentalidad feudal. La expresión «má-

nunca pasaría nada. En efecto, ¿qué existencia fantasmal sería la de una potencialidad sin realizar, de una virtualidad «en estado salvaje»? ¿Qué sería «materialmente» la locura, de no ser por una práctica que la convierte en tal? Nadie se dice: «Así que soy hijo de emperador y ya no hay Senado; pero dejemos esto y preguntémonos más bien cómo debemos tratar a los gobernadores, para lo cual una creencia, la ideología cristiana, me parece conveniente»; pero uno se encuentra siendo rey-padre sin haber tenido siquiera tiempo de pensarlo; se es rey-padre y, por serlo, se obra en consecuencia, «dada la situación existente».

Actualización y causalidad son dos cosas distintas, y por eso no hay ideología ni creencia. La creencia en el carácter paternal del poder real o en la ideología del *Welfare State* no pueden actuar sobre las conciencias e influir así en la práctica puesto que, por el contrario, es la práctica misma la que objetiva al rey-padre en lugar de al rey-sacerdote o al guía; al pueblo niño en lugar de al pueblo al que hay que salvar o al rebaño; ahora bien, un soberano que «es» rey-padre y se encuentra «objetivamente» ante un pueblo-niño no puede no saber lo que es él y lo que es su pueblo: tiene las ideas o la mentalidad de su situación «objetiva», porque las personas, sobre su práctica, son más o menos conscientes de lo que hacen. Su práctica, reforzada en su caso por la conciencia que de ella tienen las personas, llena el hueco que dejan las prácticas próximas y se explica, por consiguiente, a partir de éstas; no es su conciencia la que explica su práctica y la que, a su vez, se explicaría por condiciones próximas o como ideología, creencia, o superstición. «No hace falta pasar por la instancia de una conciencia individual o colectiva para entender el lugar de articulación de una práctica y de una teoría; no hace falta buscar en qué medida esa conciencia puede, por una parte, expresar condiciones mudas y, por otra, mostrarse sensible a verdades teóricas; no hay por qué plantearse el problema psicológico de una toma de conciencia» (*L'Archéologie du Savoir*, página 254).

La noción de ideología no es sino una confusión nacida de dos operaciones completamente inútiles: un despiece y una trivialización. En nombre del materialismo, se separan la práctica y la conciencia; en nombre del objeto natural, ya no se ve concretamente un rey-padre, o una administración de corrientes, sino, más trivialmente, el sempiterno gobernante o el sempiterno gobernado. A partir de ahí, nos vemos obligados a extraer de la ideología toda la

quina deseante» que aparece al principio del *Antiedipo* es muy espinosiana (*auntomaton appetens*).

concreción, todo el rebuscamiento raro y correspondiente a una fecha determinada de la práctica; un rey-padre no será nada más que el eterno soberano, pero influido por una determinada ideología religiosa, la del carácter paternal del poder real. Las ideologías sucesivas diversifican el objeto natural. La génesis de la noción de creencia es muy semejante: se imputa a alguna superstición el comportamiento de los individuos, pero cuando este comportamiento se aparta del camino trillado, la misma superstición se vuelve a su vez incomprensible. Y de ahí que se diga que una mentalidad es primitiva. Pero, aunque la mentalidad, la creencia, expliquen la práctica, queda por explicar lo inexplicable, es decir, la creencia misma; nos veremos obligados a comprobar tristemente que a veces la gente cree y a veces no cree, que no se le hace creer en cualquier ideología así como así y que, además, es muy capaz de creer en cosas que, en el plano de la creencia, son contradictorias entre sí, aunque se acomoden muy bien en la práctica. El emperador romano pudo a la vez dar espectáculos de gladiadores y prohibir por humanismo los sacrificios humanos que no reclamaba el pueblo; esa contradicción no lo es para un guía de rebaño, que sigue la práctica de dar a sus animales lo que reclaman sus instintos; en cuanto al rey-padre, será contradictorio de otra manera: denegará a los niños malos los gladiadores que reclaman y hará morir con los suplicios más espantosos a los ruines seductores.

En una palabra, la ideología no existe, a pesar de los textos sagrados, y habría que decidirse a no volver a usar nunca más esa palabra, que a veces designa una abstracción, es decir, el significado de una práctica (en este sentido acabamos de emplearlo), y a veces realidades más o menos librescas —doctrinas políticas, filosofías, incluso religiones, es decir, prácticas discursivas. En el ejemplo citado, la ideología será el significado que puede atribuirse a la doctrina del rey-padre, tal y como pueden explicarlo los historiadores a partir de las acciones del rey: «En la situación existente», escribirán, «y como el pueblo no es más que un niño, hay que defenderlo contra sí mismo, apartarlo de los apetitos sanguinarios y de las malas costumbres con castigos ejemplares, pero después de reprenderlo públicamente y amenazarlo con lo que le espera». (Naturalmente, no hay que descartar que, si el rey ha tenido sentido del humor y dotes de expresión, haya tomado conciencia de todo eso, en la misma medida que sus futuros historiadores; pero ése no es el problema.) Por otra parte, existía en esa época una ideología, aunque en el segundo sentido de la palabra, la religión cristiana, que condenaba asimismo los malos pensamientos, pero tenía de ellos una idea algo

distinta: las tentaciones de la carne le parecían más peligrosas que la sangre de los gladiadores.

Durante mucho tiempo se ha atribuido a la influencia de la doctrina cristiana sobre las conciencias la desaparición de los combates de gladiadores; esa desaparición se debió, en realidad, a una transformación de la práctica política, que ha cambiado de significado, dado que las cosas no eran ya «objetivamente» lo que habían sido<sup>5</sup>. Pero esa transformación no pasa por las conciencias; no hay que persuadir al rey de que el pueblo es un niño: ya lo ve él solo; en su conciencia se planteará únicamente los medios y los momentos más adecuados para mimar y castigar a ese niño. Está la diferencia entre la ideología en el sentido de doctrina y la ideología en el sentido de significado de una práctica. (Dicha doctrina, además, tiene también su parte oculta de iceberg y corresponde a una práctica discursiva, pero ése es otro problema.) Asimismo, los historiadores han discutido sobre la agravación de las penas en la época de los emperadores cristianos, sobre todo en materia de delitos sexuales: ¿se trata de una influencia cristiana? ¿Es tal vez que el derecho se vulgariza porque el emperador es más paternal con su pueblo, de forma que aplica denodadamente la ley del talión, e incluso llega más lejos? La segunda explicación parece la más acertada.

En cualquier caso, nos encontramos ante dos prácticas heterogéneas: el pueblo-rebaño tenía cierto margen de libertad sexual y morían gladiadores, el pueblo-niño tiene menos margen y ya no mueren los gladiadores. Si se miden esas transformaciones conforme a una escala de valores, se dirá con razón que el humanitarismo ha progresado, que el derecho ha retrocedido y que la represión se ha acentuado. Pero esa afirmación es una evaluación y no la explicación

<sup>5</sup> Las revoluciones científicas tienen sus propios pródromos. La noción «caer de su peso» se abrió paso tímidamente aquí y allá en la fenomenología y también en otros ámbitos: los *Principes fondamentaux de l'histoire de l'art* de Wölfflin parecen adelantarse a la página 253 de la *Arqueología del Saber* (traducción Raymond Plon, 1952, pág. 17, 261, 276). En cuanto a lo-que-cae-de-su-peso, habría que seguir las huellas de las expresiones *fraglos* o *taken for granted* de los sociólogos discípulos de Husserl, como Felix Kaufmann (*Grundprobleme der Lehre von der Strafrechts schuld*), Alfred Schutz (*Phenomenology of the social world*), e incluso de Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*, pág. 61). Pero la fenomenología no podía ir más allá, no tanto a causa del Ego Cogito (pues era lo suficientemente sutil como para creer discernir lo que cae de su peso en las amplias «franjas» subconscientes del Cogito), como de su racionalismo optimista si se leen los estudios sobre la distribución social del saber de Schutz, reeditados en sus *Collected Papers* (I, 14, y II, 120), se verá cómo se puede, por un excesivo racionalismo, pasar por alto un tema muy interesante.



de las transformaciones. El conjunto de la historia ha sustituido un bibelot extraño, el pueblo-rebaño, por otro bibelot también extraño pero diferente, el pueblo-niño; ese caleidoscopio no se parece demasiado a las figuras sucesivas de una evolución dialéctica, no se explica por un progreso de la conciencia, ni tampoco por una decadencia, ni por la lucha de dos principios, el de Deseo y el de Represión: cada bibelot debe su forma extraña al espacio que le han dejado las prácticas contemporáneas entre las que se ha moldeado. Los perfiles de ambos bibelots no tienen nada en común: no se trata de juegos de construcción, con más piezas uno que otro, más libertades y menos represión. La sexualidad antigua, por ejemplo, no era ni más ni menos represiva en sus orígenes que la de los cristianos, aunque se basaba en otro principio, que no era el de la normalidad de la reproducción, sino el de la actividad frente a la pasividad; por tanto, consideraba de forma distinta la homofilia según los casos, aceptando la homosexualidad masculina activa, y condenando la pasiva, así como la homofilia femenina, e incluyendo en la condena la búsqueda heterosexual del placer femenino.

Cuando Foucault parece colocar en el mismo plano el espantoso suplicio de Damiens y las cárceles, más humanas, de los filántropos del siglo XIX, no pretende que, si se nos diera a elegir un siglo para revivir, no tuviéramos nuestras preferencias, ya que cada época tiene atractivos y riesgos tan diferentes como desiguales según los gustos personales de cada uno; se limita a recordar cuatro verdades: que esa sucesión de heterogeneidades no traza un vector de progreso; que el motor del caleidoscopio no es la razón, el deseo ni la conciencia; que, para hacer una elección racional, habría, no que preferir, sino que poder comparar y, por tanto, sumar (¿según qué índice de conversión?) los atractivos y las desventajas, heterogéneos y medidos en nuestra escala subjetiva de valores; y, sobre todo, que no hay que elaborar racionalismos racionalizadores ni disimular lo heterogéneo bajo las cosificaciones; por razones de prudencia, no hay que comparar dos icebergs sin tener en cuenta la parte oculta de uno de ellos al evaluar las preferencias, ni hay tampoco que falsear la apreciación de lo posible manteniendo que «las cosas son lo que son», porque, precisamente, no hay cosas: no hay más que prácticas. Tal es la clave de esa nueva metodología de la historia, y no el «discurso» ni los cortes epistemológicos, que han llamado más la atención del público; la locura sólo existe como objeto en y por una práctica, pero esa misma práctica no es la locura.

Esa idea ha hecho poner el grito en el cielo; sin embargo, la idea de que la locura no existe es pura y simplemente positivista: la de una locura en sí es la que es puramente metafísica, aunque

sea familiar al sentido común. Y, sin embargo... Si dijera que alguien que come carne humana la come de manera muy real, es evidente que tendría razón; pero también tendría razón al afirmar que ese comedor sólo será caníbal para un contexto cultural, para una práctica que «valora», objetiva ese modo de nutrición encontrándolo bárbaro o, por el contrario, sagrado, y, en cualquier caso, haciendo algo de él; en prácticas próximas, por otra parte, el mismo comedor no se objetivará como caníbal: tiene dos brazos y una capacidad de trabajo, tiene un rey, y se le objetiva como miembro del pueblo-niño o como animal del rebaño. Más adelante nos ocuparemos de ese tipo de problemas, que hizo ya furor en los círculos parisinos de la orilla izquierda del Sena allá por el siglo XIV. El dar ese paso decisivo, la negación del objeto natural, da su estatura filosófica a la obra de Foucault, en la medida en que yo pueda ser juez en esa materia.

Una frase como «las actitudes con respecto a los locos han variado considerablemente a lo largo de la historia» es metafísica; es verbal representarse una locura que «existiría materialmente» fuera de una forma que la informe como locura; todo lo más existen moléculas nerviosas dispuestas de cierta manera, frases o gestos de los que un observador procedente de Sirio comprobaría que son diferentes de los de otros seres humanos, a su vez distintos entre sí. Pero lo que existe aquí no es nada más que formas naturales, trayectorias en el espacio, estructuras moleculares o *behaviour*: son *materia* de una locura que no existe aún en esa fase. En resumidas cuentas, lo que ofrece resistencia en esa polémica es que, con demasiada frecuencia, creyendo discutir sobre el problema de la existencia material o formal de la locura, se piensa en otro problema, más comprometido: ¿se *tiene razón* al informar como locura la materia de locura, o deberá renunciarse a un racionalismo de la salud mental?

Decir que la locura no existe, no es afirmar que los locos son víctimas de un prejuicio, ni tampoco negarlo: el sentido de la proposición es diferente; no afirma ni niega tampoco que hubiera que excluir a los locos, ni que la locura exista porque la produce la sociedad, ni que sea modificada su positividad por la actitud de las distintas sociedades hacia ella, ni que las distintas sociedades hayan conceptualizado la locura de formas muy diversas; la proposición no niega tampoco que la locura tenga una *materia behaviourista* y tal vez orgánica. Pero, aun cuando la locura tuviera esa materia, seguiría sin ser locura. Un sillar no se convierte en piedra angular o en tizón más que en el momento en que ocupa su lugar en una estructura. La negación de la locura no se sitúa en el plano de las actitudes ante el objeto, sino en el de su objetivación; no significa



que no haya más loco que aquel al que se considera loco, sino que en un plano que no es el de la conciencia, es necesaria cierta práctica para que haya un solo objeto, «el loco», para juzgarlo en conciencia o para que la sociedad pueda «volver loco». Negar la objetividad de la locura es cuestión de distanciamiento histórico y no de «apertura a los demás»; la modificación de la forma de tratar y de pensar a los locos es una cosa y la desaparición de la objetivación «el loco» es otra, que no depende de nuestra intención por revolucionaria que sea, sino que supone evidentemente una metamorfosis de las prácticas en cuya escala la palabra «revolución» se reduce a un intento desvaído. Los animales no tienen más existencia que los locos, y se los puede tratar bien o mal; pero para que el animal empiece a perder su objetivación, hacen falta por lo menos las prácticas de un iglú de esquimales, durante el largo sueño invernal, en la simbiosis de los hombres y los perros que mezclan su calor. Pero en veinticinco siglos de historia las sociedades han objetivado de forman tan distintas el fenómeno llamado demencia, locura o sinrazón, que no tenemos derecho a presuponer que detrás de ella se oculta un objeto natural, y está más que fundado el dudar de la racionalidad de la salud mental. Por otra parte, es muy cierto que la sociedad puede volver loco y sin duda tenemos ejemplos de ello: pero la frase «la locura no existe» no se refiere a ese tipo de casos. A pesar de lo que se repite o insinúa, esa frase de filósofo, cuyo sentido habrían comprendido instantáneamente los maestros parisinos del siglo XIV<sup>6</sup>, no traduce las opciones ni las obsesiones de su autor.

<sup>6</sup> Por ejemplo, el maestro Escoto, autor del tratado *De rerum principio*, qu. VII, art. 1, schol. 4: «Es preciso saber al efecto que la materia es en acto pero que no es el acto de nada (*materia est in actu, sed nullius est actus*); la materia es en acto porque es algo más bien que nada (*est quoddam in actu, ut est res quaedam extra nihil*), una realización de Dios, una creación acabada. Sin embargo, no es el acto de nada, aunque sólo sea porque sirve de fundamento a todas las actualizaciones» (en las *Opera* de Duns Escoto, edición Wadding, vol. III, pág. 38 B).

Acabo de traducir en términos escotistas, por pura diversión, lo que tal vez sea el problema fundamental de la historia —filosofía según Foucault—: si se trasciende la problemática del materialismo marxista a la que se atienen muchos historiadores (si bien un filósofo suficientemente formado no podría, a menos de que se trate de una «convicción», tomarlo en serio durante mucho tiempo), será preciso negar la realidad transhistórica de los objetos naturales, dejando no obstante a esos objetos la suficiente realidad objetiva para que sigan siendo objetos de explicación y no fantasmas subjetivos que solamente se puedan describir; es preciso que los objetos naturales no existan y que la historia siga siendo una realidad explicable. Para Duns Escoto, por lo tanto, la materia no es ni un ente de razón ni una realidad físicamente separable. Para Foucault (que leyó a Nietzsche en 1954-1955 si no me falla la memoria), una primera forma de resolver el problema fue la fenomenología: para Husserl las

Si un lector deduce triunfalmente de todo esto que la locura sí existe, salvo tal vez en el reino de la especulación, y que siempre lo había creído así, es asunto suyo. Para Foucault, como para Duns Scoto, la materia de la locura (*behaviour*, microbiología nerviosa) existe realmente, pero no como locura; no estar loco más que materialmente, es precisamente no estarlo todavía. Hace falta que un hombre sea objetivado como loco para que el referente prediscursivo aparezca retrospectivamente como materia de la locura; en efecto, ¿por qué el *behaviour* y las células nerviosas, y no las huellas digitales?

Sería, pues, equivocado acusar a ese pensador, que cree que la materia es en acto, de ser un idealista (en el sentido vulgar de la palabra). Cuando he enseñado a Foucault estas páginas, me dijo más o menos: «Personalmente, no he escrito nunca *la locura no existe*, pero se puede escribir; en efecto, para la fenomenología, la locura existe, pero no es una cosa; por el contrario, es preciso decir que la locura no existe, pero que no por ello deja de ser algo». Incluso puede decirse que no existe nada en la historia, puesto que en ella todo depende de todo, como se verá, es decir que las cosas sólo tienen existencia material: una existencia sin rostro aún no objetivado. Por ejemplo, el que la sexualidad sea práctica y «discurso» no significa que no existan los órganos sexuales, ni lo que antes de Freud se llamaba instinto sexual; esos «referentes prediscursivos» (*L'Archéologie du Savoir*, págs. 64 y 65) sirven de apoyo a una práctica, como la importancia o la decadencia del Senado romano. Pero no son pretextos para el racionalismo, y eso es lo que nos interesa. El referente prediscursivo *no es* un objeto natural, blanco para teleologías: no hay vuelta de lo reprimido. No existe el «problema eterno» de la locura, considerada como objeto natural que, como reto,

«cosas» no son *res* extramentales, pero tampoco son simples contenidos psicológicos; la fenomenología no es un idealismo. Solamente, las esencias así concebidas constituían datos que podían describirse inmediatamente y no pseudo-objetos que tuvieran que explicarse científica o históricamente. La fenomenología describe una franja de objetos anteriores a la ciencia; cuando se pasa a explicar esos entes, la fenomenología cede deliberadamente su puesto a la ciencia a pesar de que las esencias vuelvan a convertirse en cosas. Por último, Foucault resolvió el problema recurriendo a la idea nietzscheana de la primacía de la relación: *las cosas sólo existen por relación a*, como veremos más adelante, y la determinación de dicha relación constituye su explicación. En resumen, todo es histórico, todo depende de todo (y no solamente de las relaciones de producción), nada existe transhistóricamente y explicar cualquier objeto consiste en señalar de qué contexto histórico depende. La única diferencia entre esta concepción y el marxismo es, en resumidas cuentas, que el marxismo tiene una idea ingenua de la causalidad (una cosa depende de otra, el humo depende del fuego); ahora bien, la noción de causa determinante, única, es precientífica.

habría provocado a lo largo de los siglos respuestas variables. Unas diferencias moleculares no son la locura, como tampoco lo son las de las huellas digitales; unas diferencias de comportamiento y de razonamiento no lo son más que nuestras diferencias de escritura o de opiniones. Lo que, entre nosotros, es materia de la locura será materia de algo completamente diferente en otra práctica. Puesto que la locura no es objeto natural, no se puede discutir «razonablemente» sobre la «verdadera» actitud que debe «adoptarse» con respecto a ella. En efecto, lo que se llama razón (y de lo que se ocupaban los filósofos) no se destaca sobre un fondo neutro y no se pronuncia sobre realidades: habla, a partir de «discursos» que ignora, sobre objetivaciones que ignora (y de las que podrían ocuparse aquellos a los que se llamaba los historiadores). Esto desplaza las fronteras de la filosofía y de la historia porque transforma los contenidos de una y otra. Ese contenido se transforma porque lo que se entendía por verdad se ha transformado. Se contrapone desde hace más o menos tiempo la naturaleza a la convención, y la naturaleza a la cultura, y se ha hablado mucho de relativismo histórico, de lo arbitrario cultural. Historia y verdad. Todo eso tenía que venirse abajo un día u otro. La historia se convierte en historia de lo que los hombres han llamado verdades y de sus luchas en torno a esas verdades.

Estamos, pues, ante un universo completamente *material*, compuesto de referentes prediscursivos que son potencialidades aún sin rostro; prácticas siempre diferentes engendran en ese universo en puntos diferentes objetivaciones siempre distintas, rostros; cada práctica depende de todas las demás y de sus transformaciones, todo es histórico y todo depende de todo; nada es inerte, nada es indeterminado y, como veremos, nada es inexplicable; lejos de estar suspendido de nuestra conciencia, ese mundo la determina. Primera consecuencia: tal referente no tiene vocación de convertirse en tal o cual rostro, siempre el mismo, de transformarse en tal objetivación, ya se trate de estado, locura o religión; es la famosa teoría de las discontinuidades: no existe «una locura a lo largo de los tiempos», como tampoco una religión o una medicina a lo largo de los tiempos. La medicina anterior a la clínica sólo tiene en común con la medicina del siglo XIX el nombre; a la inversa, si se busca en el siglo XVII algo que se parezca un poco a lo que se entiende por ciencia histórica en el siglo XIX, se la encontrará, no en el género histórico, sino en la controversia (dicho de otra forma, lo que se parece a lo que nosotros llamamos Historia es la *Histoire des variations*, obra que sigue siendo admirable y que se lee de un tirón, y no el indigesto *Discours sur l'histoire universelle*). En resumen, en cierta época el conjunto de las prácticas engendra, sobre un determinado punto material, un

rostro histórico concreto en el que creemos reconocer lo que se llama, con expresión ambigua, ciencia histórica o religión; pero, en otra época, será otro rostro muy diferente el que se formará en el mismo punto, y, a la inversa, en otro punto se formará un rostro vagamente semejante al anterior. Ese es el sentido de la negación de los objetos naturales: no hay, a lo largo del tiempo, evolución o modificación de un mismo objeto que ocupe siempre el mismo lugar. Caleidoscopio y no semillero. Foucault no afirma: «Por mi parte, prefiero lo discontinuo, los cortes», sino: «Desconfiad de las falsas continuidades». Un falso objeto natural como la religión o una religión determinada reúne elementos muy diferentes (ritualismo, libros sagrados, seguridad, emociones diversas, etc.) que, en otras épocas, se resuelven en prácticas muy diferentes y son objetivados por ellas bajo rostros muy distintos. Como diría Deleuze, no existen árboles: sólo existen rizomas.

Consecuencias secundarias: ni funcionalismo ni institucionalismo. La historia es un descampado y no un campo de tiro; a lo largo de los siglos, la institución de la cárcel no respondía a una función que haya que cumplir y sus transformaciones no se explican por los éxitos o fracasos de esa función. Hay que partir del punto de vista global, es decir, de las prácticas sucesivas ya que, según las épocas, la misma institución desempeña funciones diferentes y a la inversa; además, la función sólo existe en virtud de una práctica, y no es la práctica la que responde al «desafío» de la función (la función «pan y circo» sólo existe en la práctica «guiar el rebaño» y por ella; no hay una función eterna de redistribución ni de despolitización a lo largo de los siglos).

Por consiguiente, la oposición diacronía-sincronía, génesis-estructura, es un falso problema. La génesis no es nada más que la actualización de una estructura (Deleuze, *Différence et Répétition*, páginas 237-238); para que se pudiera contraponer la estructura «medicina» a su lenta génesis, sería necesario que hubiera continuidad, que «la» medicina hubiera crecido como un árbol milenario. La génesis no va de término a término; no existen orígenes o, como se dice, pocas veces son hermosos. La medicina del siglo XIX no se explica a partir de Hipócrates y siguiendo el curso del tiempo, que no existe; se ha producido un movimiento del caleidoscopio y no la confirmación de un desarrollo; no existe «la» medicina a lo largo de los tiempos: sólo ha habido estructuras sucesivas (la medicina de la época de Molière, la clínica...), cada una de ellas con su génesis, que se explica en parte por las transformaciones de la estructura médica anterior y en parte, muy probablemente, por las transformaciones del resto del mundo, ya que, ¿por qué habría de explicarse

enteramente una estructura por la estructura anterior? ¿Por qué, por el contrario, habría de serle completamente ajena? Una vez más, nuestro autor elimina las ficciones metafísicas y los falsos problemas, como buen positivista. Es curioso que se haya tomado a veces por un fijista a este enemigo de los árboles. Foucault es un historiador puro: todo es histórico, la historia es enteramente explicable y hay que suprimir todos los «ismos».

No existen en historia sino constelaciones individuales o incluso singulares y cada una de ellas es enteramente explicable con los medios de que se dispone. ¿Sin recurrir a las ciencias humanas? Como toda práctica y todo discurso tienen sus puntos de sujeción y sus objetivaciones, parece difícil hablar de unas y de otros sin tener nociones, por ejemplo, de lingüística o de economía, si se trata de puntos de sujeción económicos o lingüísticos; ésa es una cuestión de la que no habla mucho Foucault, porque en cierto modo se sobreentiende, porque no cree demasiado en ella, o porque no es eso lo que le interesa. Es posible que al afirmar todo esto me ciegue el amor propio, ya que he mantenido en mi lección inaugural que la historia debía escribirse con ayuda de las ciencias humanas e implicaba invariantes. Una vez confesado esto, me parece que el problema que interesa a Foucault es el siguiente: aun cuando la historia fuera susceptible de explicación científica, ¿se situaría esa ciencia en el plano de nuestros racionalismos? ¿Serán lo mismo los invariantes de la explicación histórica que los objetos «naturales»?

Ese es, imagino, el verdadero meollo de la cuestión para Foucault. Poco le importa que los inevitables invariantes se organicen, al menos en algunos lugares, en un sistema de verdades científicas, que no se pueda ir más allá de una simple tipología de coyunturas históricas, o que las invariantes se reduzcan a proposiciones formales, a una antropología filosófica, como la del libro III de Espinosa, o de la *Genealogía de la moral*: lo importante es que las ciencias humanas, si es que debe haber ciencia, no pueden ser una racionalización de los objetos naturales, un saber para altos diplomados; suponen, ante todo, un análisis histórico de ese objeto, es decir, una genealogía, una actualización de la práctica o del discurso.

Después de la intervención del historiador, ¿son organizables los invariantes en un sistema hipotético-deductivo? Esa es una cuestión de hecho cuyo interés es secundario: la ciencia no remite a una actividad constituyente del espíritu, a una concordancia entre el ser y el pensamiento, a una Razón, sino, más modestamente, al hecho de que, en algunos sectores, resulta que los movimientos del caleidoscopio, del reparto de naipes, de la combinatoria de las coyunturas, forman sistemas relativamente aislados, una especie de servomeca-

nismos que, en calidad de tales, se repiten; eso mismo sucede con frecuencia con los fenómenos físicos; en cuanto a si sucede lo mismo también con la historia humana, al menos en algunos lugares, es un problema interesante pero limitado por partida doble. Consiste en preguntarse cómo son los fenómenos, y no cuáles son las exigencias de la Razón; no puede de ninguna forma llegar a desvalorizar la explicación histórica por no ser científica. La ciencia no es la forma superior del conocimiento: se aplica a «modelos de serie», mientras que la explicación histórica se ocupa, caso por caso, de «prototipos»; por la naturaleza de los fenómenos, la primera tiene por invariantes modelos formales; la segunda, verdades aún más formales. Aunque sea enteramente coyuntural, la segunda no tiene menos rigor que la primera. Positivismo obliga.

Desde luego, el positivismo no es más que un programa relativo y... negativo: siempre se es el positivista para alguien, cuyas racionalizaciones se niegan; después de eliminar las ficciones metafísicas, hay que reconstruir un saber positivo. El análisis histórico empieza por sentar que no hay Estado, ni siquiera Estado romano, sino sólo correlatos (rebaño que guiar, corriente que administrar), prácticas con fechas determinadas, cada una de las cuales, en su tiempo, parecía sobreentenderse y ser la política misma. Pero, como no existe más que lo determinado, el historiador no explica la política misma, sino precisamente el rebaño, las corrientes y otras determinaciones, porque no existen ni la política, ni el Estado ni el Poder.

Pero entonces, ¿cómo explicar sin recurrir a instancias o invariantes? De ser así, la explicación sería sustituida por la intuición (no se explica el color azul, se comprueba su existencia) o por la ilusión de la comprensión. Desde luego; pero la exigencia formal de las invariantes no prejuzga el nivel en que se encuentren esas invariantes; si bien la explicación descubre en historia subsistemas relativamente aislables (un determinado proceso económico, determinada estructura de organización), se limitará a aplicarles un modelo o, cuando menos, a referirles a un principio («las puertas tienen que estar necesariamente abiertas o cerradas; la suma algebraica de los elementos de un mecanismo de seguridad internacional ha de ser cero con independencia de que los interesados lo sepan o no; sino lo han sabido o han preferido otro fin, eso explica lo que les ha sucedido»). Si, por el contrario, el acontecimiento histórico es enteramente coyuntural, la búsqueda de la invariante no se detendrá antes de llegar a proposiciones antropológicas.

Pero esas mismas proposiciones antropológicas son formales y sólo la historia les da contenido: no existe verdad transhistórica



concreta, de carácter humano material, de retorno de algo reprimido. Porque la idea de una naturaleza reprimida sólo tiene sentido en el caso de un individuo que haya tenido su propia historia; en el caso de las sociedades, lo reprimido de una época es en realidad la práctica diferente de otra época y el posible retorno de lo pretendidamente reprimido constituye en realidad la génesis de una nueva práctica. Foucault no es el Marcuse francés. Hemos hablado antes del horror que inspiraba a los romanos el mismo gladiador que a la vez consideraban personaje importante; ese horror, que no bastó para que se prohibieran los combates de gladiadores antes del Bajo Imperio, ¿no era en realidad un miedo reprimido al asesinato en situación de paz civil? ¿Sería ese miedo al asesinato una exigencia transhistórica de la naturaleza humana que los gobernantes de todas las épocas han de tener en cuenta porque, si se le cierra la puerta, entra por la ventana? No, porque, en primer lugar, no estaba reprimido, sino modificado por la reactividad (esa reactividad de la que se habla en la *Genealogía de la moral*: he aquí una instancia invariante de contenido filosófico); era repugnancia farisaica ante ese prostituto de la muerte que era el gladiador. Además, ese supuesto miedo transhistórico al asesinato no es en absoluto transhistórico: es material, concreto, y guarda relación con una práctica gubernamental determinada; es el miedo a ver morir a un ciudadano inocente, en el recinto de la paz cívica, lo que implica cierto discurso político-cultural, cierta práctica de la Ciudad. Ese supuesto miedo natural no puede enunciarse en términos puramente formales, ni siquiera en un truísmo; no existe formalmente; no es el miedo a la muerte ni al asesinato (porque admite la muerte del criminal).

Para Foucault, el interés de la historia no reside en la elaboración de invariantes, ya sean filosóficas o se organicen en ciencias humanas, sino en el empleo de las invariantes, cualesquiera que éstas sean, para disolver los racionalismos que reaparecen sin cesar. La historia es una genealogía nietzscheana. Por ese motivo, se cree que la historia según Foucault es filosofía (lo cual no es ni verdadero ni falso); está muy lejos, en cualquier caso, de la vocación empirista que se atribuye tradicionalmente a la historia. «Nadie entre aquí si no es o se hace filósofo.» Historia escrita con palabras abstractas y no con una semántica de la época, aún cargada de color local; historia que parece encontrar en todas partes analogías parciales, esbozar tipologías, puesto que una historia escrita con una red de palabras abstractas presenta menos diversidad pintoresca que un relato anecdótico.

Esa historia humorística o irónica disuelve las apariencias, lo que ha hecho que se tomara a Foucault por un relativista («verdad

hace mil años, mentira hoy»); es una historia que niega los objetos naturales y afirma el caleidoscopio, por la que se ha tomado a nuestro autor por un escéptico. No es ni lo uno ni lo otro. Un relativista estima que los hombres, a lo largo de los siglos, han pensado cosas distintas del mismo objeto: «Sobre el Hombre, sobre lo Bello, unos han pensado una cosa y, en otra época, otros han pensado otra; ¡vaya usted a saber lo que es cierto!» Esto, para nuestro autor, son ganas de sufrir por nada, porque precisamente la cuestión que se debate no es la misma en una época u otra; y, sobre el aspecto que resulta ser propio de cada época, la verdad es perfectamente explicable y no tiene nada de vaguedad indeterminada. Apostaríamos que Foucault suscribiría la frase de que la humanidad sólo se propone aquellas tareas que puede resolver<sup>7</sup>: en todo momento, las prácticas de la humanidad son las que determina el conjunto de la historia de forma que, en todo momento, la humanidad se adapta a sí misma; lo que no es demasiado halagador para ella. La negación del objeto natural tampoco lleva al escepticismo; nadie pone en duda que los cohetes dirigidos hacia Marte gracias a los cálculos de Newton lleguen a su objetivo con toda seguridad; Foucault tampoco duda, a mi juicio, de tener razón. Recuerda simplemente que los objetos de una ciencia y la noción misma de ciencia no son verdades eternas. Y, desde luego, el Hombre es un falso objeto: esto no significa que las ciencias humanas sean imposibles, sino que tienen que cambiar de objeto, aventura que han vivido también las ciencias físicas.

En realidad, no está ahí el problema: si no me equivoco, la noción de verdad se ha alterado porque, frente a las verdades, a los conocimientos científicos, la verdad filosófica ha sido sustituida por la historia; toda ciencia era provisional y la filosofía lo sabía muy bien; toda ciencia es provisional y el análisis histórico lo demuestra constantemente. Un análisis similar, el de la clínica, el de la sexualidad moderna y el del Poder en Roma, es muy exacto o, por lo menos, puede serlo. Lo que, en cambio, no puede ser una verdad es el saber acerca de la esencia de «la» sexualidad y «el» poder, y ello no porque no se puede alcanzar la verdad sobre esos grandes objetos, sino porque no cabe verdad ni error, ya que tales objetos no existen: los grandes árboles no crecen en los caleidoscopios. Otra cosa es que los hombres crean que crecen, que se les haga creer, e

<sup>7</sup> Nietzsche, *La Gaya Ciencia*, número 196: «Sólo se comprenden aquellos problemas a los que se puede encontrar respuesta.» Marx dice que la humanidad sólo resuelve los problemas que se plantea, y Nietzsche que sólo se plantea los problemas que puede resolver. Cf. Foucault, *La Arqueología del Saber*, pág. 61; Deleuze, *Difference et Répétition*, pág. 205.



incluso luchan por ello. Pero en lo que atañe a la sexualidad, al Poder, al Estado, a la locura y a muchas otras cosas, no podría distinguirse ni la verdad ni el error, puesto que en realidad no existen: no puede haber verdad ni error sobre la digestión y la reproducción del centauro.

En todo momento, este mundo es lo que es: el que sus prácticas y objetos sean *raros*, que haya vacío alrededor de ellos, no quiere decir que en torno suyo exista la verdad, de la que no se hayan posesionado todavía los hombres. Las figuras futuras del caleidoscopio no son ni más verdaderas ni más falsas que las anteriores. No hay en Foucault ningún reprimido ni retorno de lo reprimido, no hay nada no dicho que llame a la puerta; «las positividades que he intentado establecer no deben entenderse como un conjunto de determinaciones que se imponen desde fuera al pensamiento de los individuos o que habitan en ellos de antemano; constituyen más bien el conjunto de las condiciones según las cuales se ejerce una práctica: se trata menos de los límites impuestos a la iniciativa de los individuos que del campo en que ésta se articula» (*L'Archéologie du Savoir*, pág. 272). La conciencia no puede rebelarse contra las condiciones de la historia, puesto que no es constituyente, sino constituida: desde luego, se rebela constantemente, rechaza a los gladiadores y descubre o inventa al Pobre: esas rebeliones son la instalación de una nueva práctica y no una irrupción de lo absoluto. «Que haya enrarecimiento no quiere decir que por debajo de los discursos o más allá de ellos reine un gran discurso ilimitado, continuo y silencioso que se encontraría reprimido o inhibido por ellos y al que tendríamos que elevar devolviéndole por fin la palabra. No hay que imaginar, al recorrer el mundo, algo no dicho o no pensado, que habría que articular y pensar por fin». (*L'Ordre du discours*, página 54). Foucault no es ni un Malebranche inconsciente, ni el Lacan de la historia. Hablaré claro: no es un humanista, porque, ¿qué es un humanista? Un hombre que cree en la semántica... Y el «discurso» sería más bien su negación. Pues, ¡no! El lenguaje no revela lo real, y algunos marxistas deberían saberlo mejor que nadie y mantener en su lugar la historia de las palabras. No, el lenguaje no nace sobre un fondo de silencio: nace sobre el fondo del discurso. Un humanista interroga a los textos y a las gentes *en el plano de lo que dicen*, o mejor aún no sospecha siquiera que pueda existir otro plano.

La filosofía de Foucault no es una filosofía del «discurso», sino una filosofía de la relación, porque «relación» es el nombre de lo que se designa como «estructura». En vez de un mundo formado de

sujetos, o bien de objetos o de su dialéctica, de un mundo en que la conciencia conoce a sus objetos de antemano, tiende hacia ellos o es ella misma lo que los objetos hacen de ella, tenemos un mundo donde la relación es previa: son las estructuras las que dan rostros objetivos a la materia. En ese mundo, no se juega al ajedrez con figuras eternas (el rey, el alfil): las figuras son lo que las configuraciones sucesivas del tablero hacen de ellas. Así, «habría que intentar estudiar el poder, no a partir de los términos primitivos de la relación (sujeto de derecho, Estado, ley, soberano, etc.), sino a partir de la relación misma, puesto que es ella la que determina a los elementos a los que se refiere; más que preguntar a súbditos ideales lo que han podido ceder de ellos mismos o de sus poderes para dajarse convertir en súbditos, hay que investigar de qué forma las relaciones de servidumbre pueden crear súbditos» (*Annuaire du Collège de France*, 1976, pág. 361). Si alguien ontologiza el Poder u otra cosa, no es el filósofo de la relación, sino aquellos que no dejan de hablar del Estado para bendecirle, maldecirle, o definirle «científicamente», siendo así que el Estado es el simple correlato de determinada práctica de fecha muy concreta.

La locura no existe: sólo existe su relación con el resto del mundo. Si se quiere saber en qué se traduce una filosofía de la relación, hay que verla aplicándose a un problema célebre, el del enriquecimiento del pasado y de sus obras en función de las interpretaciones que les dará el futuro a lo largo de los siglos; en una célebre página de *La Pensée et le Mouvant*, Bergson estudia esa aparente acción del futuro sobre el pasado<sup>8</sup>; hablando de la noción de prerromanticismo, escribe: «si no hubieran existido un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Hugo, no sólo no hubiéramos podido percibir nunca romanticismo en los clásicos del pasado, sino que no lo hubiera habido, puesto que ese romanticismo de los clásicos no se hace realidad sino desgajando de sus obras un aspecto determinado, y la forma concreta que adopta ese perfil no existía en la literatura clásica antes de la aparición del romanticismo, de la misma forma que no existe en la nube que pasa el gracioso dibujo que en ella percibe el artista, que articula esa masa amorfa según su fantasía». Esa paradoja se llama hoy paradoja de las «lecturas» múltiples de una misma obra. Ahí radica todo el problema de la relación y, sobre todo, el de lo individual.

<sup>8</sup> La idea bergsoniana de que el futuro enriquece al pasado aparece también en Nietzsche. *La Gaya Ciencia*, núm. 94 («Crecimiento póstumo»). V. también *Opinions et sentences (Humano demasiado humano, II)*, número 216; *Wille zur Macht*, núm. 974.

Leibniz escribía<sup>9</sup> que el viajero al que, estando en la India, se le muere sin que él lo sepa la esposa que había permanecido en Europa, no deja por ello de sufrir un verdadero cambio: se convierte en viudo. Desde luego, «ser viudo» no es más que una relación (el mismo viajero puede ser a la vez viudo respecto de su difunta esposa, padre respecto de su hijo e hijo respecto de su padre); pero la relación reside en el individuo que la soporta (*omne praedicatum inest subjecto*): tener una relación de viudedad es *ser* viudo. Se objetará que hay que optar por una de estas dos cosas: o bien esa determinación le viene al marido del exterior, al igual que el recorte prerromántico no es, para algunos, sino una interpretación desde el exterior de las obras clásicas, ajena a ellas, y, en ese caso, la verdad de un texto será lo que se diga de él y el individuo, padre, hijo, esposo y viudo, es lo que el resto del mundo hace de él; o bien la relación es interna y surge del individuo mismo: desde el principio de los tiempos estaba inscrito en la mónada del viajero que sería viudo y Dios podía leer en esa mónada su futura viudez (lo que supone, claro está, que, por armonía preestablecida, la mónada con que se ha casado el viajero muera por su parte en el momento conveniente, como dos relojes bien ajustados señalan a la vez la misma hora fatal); en ese caso, todo lo que se diga de un texto será verdad. En el primer caso, nada será verdad respecto de una entidad individual, sea viajero u obra; en el segundo caso, todo es verdad, y el texto, hinchado hasta explotar, contiene de antemano las interpretaciones más contradictorias. Es lo que Russell llama el problema de las relaciones externas y las relaciones internas<sup>10</sup>. De hecho, es el problema de la individualidad.

¿No tiene una obra más alcance que el que se le da? ¿Tiene todos los alcances que pueden descubrirse en ella? ¿Y qué pasa con el alcance que le daba el principal interesado, el autor? Para que se plantee el problema, tiene que existir la obra, erigida como un monumento; tiene que ser una entidad individual de pleno derecho, con su propio sentido, con su alcance: sólo entonces podremos extrañarnos de que esa obra a la que no falta nada, ni el texto (impreso o manuscrito), ni el sentido, sea susceptible además de recibir en el futuro nuevos sentidos, o contenga tal vez ya todos los demás sentidos imaginables. Pero, ¿y si no existiera la obra? ¿Y si su sentido le viniera dado únicamente por relación? ¿Y si el alcance que podría-

mos considerar como auténticamente suyo fuera simplemente el alcance que tenía por relación a su autor o a la época en que se escribió? ¿Y si, de forma análoga, los alcances futuros fueran no un enriquecimiento de la obra, sino otros alcances, diferentes y no contradictorios? ¿Y si todos esos alcances, pasados y futuros, fueran individualizaciones diferentes de una materia que las recibe indiferentemente? En ese caso, desaparecería el problema de la relación, al desaparecer la individualidad de la obra. La obra, como individualidad que conserva su fisonomía a lo largo del tiempo, *no existe* (sólo existe su relación con cada uno de los interpretadores), pero *no es nada*: está determinada en cada relación; la significación que tuvo en su tiempo, por ejemplo, puede ser objeto de discusiones positivas. Lo que existe, en cambio, es la *materia* de la obra, pero esa materia no es nada hasta que la relación la convierte en una u otra cosa. Como decía un maestro escotista, la materia es en acto, sin ser acto de nada. Esa materia es el texto manuscrito o impreso, siempre que ese texto sea *susceptible* de adquirir un sentido, esté hecho para tener *un* sentido y no sea un galimatías mecanografiado al azar por un mono mecanógrafo. Existe una primacía de la relación. Por ello el método de Foucault toma probablemente como punto de partida una reacción contra la ola fenomenológica que, en Francia, siguió inmediatamente a la Liberación. Tal vez el problema de Foucault fuera el siguiente: ¿cómo superar una filosofía de la conciencia sin caer en las aporías del marxismo? O, a la inversa, ¿cómo escapar de una filosofía del sujeto sin caer en una filosofía del objeto?

La fenomenología no tiene el defecto de ser un idealismo, sino el de ser una filosofía del Cogito. Husserl no pone entre paréntesis la existencia de Dios y del diablo para volver a abrir el paréntesis solapadamente después, como escribía Lukacs; cuando describe la esencia del centauro, deja a las ciencias que se pronuncien sobre la existencia, la inexistencia y las funciones fisiológicas de ese animal. El error de la fenomenología no es que no explique las cosas, puesto que nunca ha pretendido explicarlas, sino describirlas a partir de la conciencia, considerada como constituyente y no como constituida. Toda explicación de la locura presupone que se la describa correctamente; para esa descripción, ¿podemos fiarnos de lo que nos hace ver nuestra conciencia? Sí, si es constituyente, si, como reza el dicho popular, conoce la realidad «como si la hubiera parido»; no, si es constituida sin saberlo, si está engañada por una práctica histórica constituyente. Y, efectivamente, está engañada por ella: cree que la locura existe, aunque añada que no es una cosa, puesto que nuestra conciencia se encuentra tan bien en ella, con la única condición de que sus descripciones se hagan lo suficientemente sutiles para desli-

<sup>9</sup> Leibnitz, *Philosophische Schriften*, vol. VIII, pág. 129, Gerhardt, cit. por Y. Belaval, *Leibnitz critique de Descartes*, pág. 112.

<sup>10</sup> Russell, *Principles of Mathematics*, par. 214-216; J. Pariente, *Le Langage et l'individuel*, Armand Colin, 1973, pág. 139.

zarse en esa morada. Y hay que reconocer que la sutileza de las descripciones fenomenológicas suscita la admiración.

Pero, curiosamente, los marxistas tienen la misma creencia en el objeto (y la misma creencia en la conciencia: la ideología actúa sobre lo real por intermedio de la conciencia de los agentes). La explicación parte de un objeto determinado, las relaciones de producción, y se dirige a los demás objetos. No vamos a recordar por centésima vez las incongruencias a que lleva esa teoría: que en ningún caso un objeto histórico, un acontecimiento, como las relaciones de producción, puede explicar «en última instancia», o ser un primer motor, puesto que es a su vez un acontecimiento condicionado; si el empleo del molino de agua ha dado origen a la servidumbre, hay que preguntarse entonces por qué razones históricas se ha empleado ese molino en vez de atenerse a la rutina, de forma que nuestro primer motor deja de serlo. No puede haber ningún *acontecimiento en última instancia*; la expresión encierra una contradicción en los términos, lo que explicaban los escolásticos a su manera diciendo que un primer motor no puede tener potencia: si pertenece al orden de lo potencial antes de existir, si es acontecimiento, le hacen falta causas para realizarse y ya no constituye una última instancia. Hagamos caso omiso de las disquisiciones subsiguientes, que no suscitan la admiración: se terminará llamando relaciones de producción a todo lo que es útil para explicar el mundo como es, incluso los bienes simbólicos, lo que equivale a salir de Málaga para entrar en Malagón: lo que se supone que explica las relaciones de producción forma parte ahora de ellas. La conciencia forma también parte del objeto que se supone que la determina. Lo importante no es eso, sino que los objetos siguen existiendo: se sigue hablando de Estado, de poder, de economía, etc. De esa forma, no sólo se mantienen las teleologías espontáneas, sino que el objeto que hay que explicar se toma como explicación y esa explicación va de un objeto a otro. Hemos visto las dificultades que eso conlleva y hemos visto también que perpetuaba la ilusión teleológica, el idealismo en el sentido de Nietzsche, la aporía «historia y verdad». Frente a ello, Foucault propone una opción positivista (eliminar los últimos objetos no historificados, los últimos vestigios de metafísica) y materialista (la explicación no irá ya de un objeto a otro, sino de todo a todo, y ello objetivará objetos de fecha concreta sobre una materia sin rostro). Para que el molino sea percibido únicamente como medio de producción y su empleo revolucione el mundo, hace falta primero que esté objetivado gracias a una revolución progresiva de las prácticas que lo rodean, revolución que, a su vez, ... y así *ad infinitum*. En realidad, lo que ocurre es que, como el señor Jourdain de Mo-

lière, nosotros los historiadores siempre hemos pensado *hasta el fondo*.

La historia-genealogía, al estilo de Foucault, abarca por tanto completamente el programa de la historia tradicional; no deja de lado la sociedad, la economía, etc., pero estructura esa materia de otra manera: no se atiene a los siglos, los pueblos ni las civilizaciones, sino a las prácticas; las tramas que relata son la historia de las prácticas en que los hombres han visto verdades y de sus luchas en torno a esas verdades<sup>11</sup>. Esa historia de nuevo cuño, esa «arqueología», como la llama su inventor, «se despliega en la dimensión de una historia general» (*L'Archéologie du Savoir*, pág. 215); no se especializa en la práctica, el discurso, la parte oculta del iceberg, o, mejor dicho, la parte oculta del discurso y de la práctica no es separable de la parte que emerge. A ese respecto, no ha habido evolución en Foucault, y la *Historia de la sexualidad*, que relaciona el análisis de una práctica discursiva con la historia social de la burguesía, no innovó nada: el *Nacimiento de la clínica* sentaba ya una transformación del discurso médico en las instituciones, en la práctica política, en el hospital, etc. Toda historia es arqueológica por naturaleza y no por elección: explicar y hacer explícita la historia consiste en percibirla primero en su conjunto, en relacionar los supuestos objetos naturales con las prácticas de fecha concreta y rara que los objetivan y en explicar esas prácticas no a partir de un motor único, sino a partir de todas las prácticas próximas en las que se asientan. Este método pictórico produce cuadros extraños, en los que las relaciones sustituyen a los objetos. Desde luego, esos cuadros son los del mundo que conocemos: Foucault no hace pintura más abstracta que la que

<sup>11</sup> El método de Foucault ha surgido probablemente de una reflexión sobre la *Genealogía de la Moral*, segunda disertación, 12. En términos más generales el primado de la relación implica una ontología de la voluntad de poder; la obra de Foucault podría llevar como epígrafe dos textos de Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, núm. 70 (Kröner): «Frente a la teoría de la influencia del medio y de las causas externas: la fuerza interior es infinitamente superior; mucho de lo que parece estar influido por el exterior no es más que una adaptación de origen endógeno de esa fuerza. Dos medios rigurosamente idénticos podrían ser interpretados y explotados de forma opuesta: los hechos no existen (*es gibt keine Tatsachen*)». Como se ve, los hechos no existen, no sólo en el plano del conocimiento que interpreta, sino en el de la realidad, en la que se les explota. Eso nos lleva a una crítica de la idea de verdad, núm. 604 (Kröner): «¿Qué puede ser el conocimiento abandonado a sí mismo? Una interpretación, una atribución de significado, y no una explicación... La disposición de las cosas no existe (*es gibt keine Tatbestand*)». Aquí el término «interpretación» no designa solamente el sentido que se encuentra en algo, su interpretación, sino también el hecho de interpretarlo, es decir, el sentido que se le atribuye.

hacia Cézanne; el paisaje de Aix se puede reconocer, sólo que está lleno de una afectividad violenta, y parece surgir de un terremoto. Todos los objetos, incluso los hombres, están transcritos en ellos en una gama abstracta de relaciones coloreadas donde la pincelada borra su identidad práctica<sup>13</sup> y donde se difuminan su individualidad y sus límites. Después de estas cuarenta páginas de positivismo, soñemos un instante con este mundo donde una materia sin rostro y perpetuamente agitada hace nacer en su superficie, en puntos siempre diferentes, rostros siempre distintos que no existen y donde todo es individual, de forma que nada lo es.

Foucault no intenta revelar que existe un «discurso», ni siquiera una práctica: dice que no existe racionalidad. Mientras se crea que el «discurso» es una instancia o una infraestructura, mientras que se pregunte qué relación de causalidad puede tener esa instancia con la evolución social o económica, y si Foucault no hace historia «idealista», es que aún no se ha entendido bien. La importancia de Foucault consiste precisamente en que no hace marxismo ni freudismo: no es dualista, no pretende contraponer la realidad a la apariencia, como hace como último recurso el racionalismo, con un retorno último de lo reprimido. Foucault suprime las trivialidades reconfortantes, los objetos naturales en su horizonte de racionalidad prometedora, para devolver a la realidad, la única verdadera, la nuestra, su originalidad irracional, «rara», inquietante, histórica. Desnudar así la realidad para disecarla y explicarla es una cosa; creer que se descubre detrás de ella una segunda realidad que la manda a distancia y la explica es otra, más ingenua. ¿Sigue siendo historiador Foucault? No hay respuesta verdadera ni falsa a esa pregunta, puesto que la historia misma es uno de tantos falsos objetos naturales. La historia no es más que lo que hacemos de ella; no ha dejado de cambiar, pues su horizonte no es eterno. Lo que hace Foucault se llamará historia —y por ende lo será— si los historiadores aceptan el regalo que se les hace sin rechazarlo por inalcanzable, afectando que «están verdes». En todo caso, alguien aceptará la ganga, pues la capacidad natural de adaptación (a la que podríamos llamar también «voluntad de poder» si la expresión no fuera tan equívoca...) tiene horror al vacío.

*Aix y Londres, abril de 1978*

<sup>13</sup> Kuth Badt, *Die Kunst Cézannes*, págs. 38, 121, 126, 129, 173.