

*Curso de Filosofía de la Historia - León Dujovne*

LEÓN DUJOVNE

# CURSO DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Buenos Aires  
Ediciones FEPAI



**LEÓN DUJOVNE**

***CURSO DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA***

Dujovne, León

Curso de filosofía de la historia / León Dujovne. - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2016.

230 p. ; 21 x 17 cm.

ISBN 978-950-9262-94-2

1. Filosofía de la Historia. I. Título.

CDD 901

© Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923

F.E.P.A.I.

Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano

Marcelo T. de Alvear 1640, 1° E – Buenos Aires

E. mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

**ISBN 978-950-9262-94-2**

**LEÓN DUJOVNE**

***CURSO DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA***

**Edición, Estudio Preliminar y Notas**

**CELINA A. LÉRTORA MENDOZA**



**Ediciones F.E.P.A.I.  
Buenos Aires**



## Estudio preliminar

*Celina A. Lértora Mendoza*

### 1. Noticias biográficas<sup>1</sup>

León Dujovne nació en Kurilovich (Rusia) el 15 de noviembre de 1898<sup>2</sup>; fueron sus padres Isaac Dujovne y Juana Blanck, quienes se trasladaron a Argentina cuando él tenía un año y desde entonces vivió aquí. En 1931 contrajo matrimonio con Esther Burd y tuvieron dos hijos: Mario y Dalila.

De niño y adolescente vivió en la Colonia Basavilbaso, en Entre Ríos. Estudió en la Universidad de Buenos Aires, en la Facultad de Filosofía y Letras la carrera de Filosofía, y en la Facultad de Derecho, recibiendo el título de abogado en 1935. También cursó cuatro años de Medicina, obteniendo el título de Profesor de Anatomía, Fisiología e Higiene. Antes de su nombramiento en la Facultad trabajó algunos años en la Administración Nacional, como lo declara en una nota al Decano el 30 de noviembre de 1956, a efectos de computar la antigüedad cuando fue reincorporado.

En la Facultad de Filosofía y Letras se doctoró en Filosofía en 1928. Conforme su Legajo Académico<sup>3</sup>, en noviembre de 1927 presentó como tema de su tesis “La epistemología de Mach y de Meyerson y sus relaciones con la filosofía moderna”, lo que fue aceptado, entregando el texto definitivo, con el título “La teoría de la ciencia, sus relaciones con la filosofía”, el 27 de junio de 1928. El tribunal designado ese mismo año estaba presidido por el Decano y sus miembros eran Alejandro Korn, Coriolano Alberini, Jacinto J. Cúccaro, Alfredo Franceschi, Juan Chiabra y Mariano Barrenechea. También participaron dos profesores extranjeros: Federico Enríquez de la Universidad de Roma, y

<sup>1</sup> Se reproduce resumidamente el el Estudio Preliminar publicado en la edición de *La filosofía de la historia en Sarmiento*, Bs. As. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2005, y el Estudio Preliminar a la edición *Las ideas económicas de Marx. La economía de la sociedad capitalista*, Bs. As. Ed. FEPAL, 2015

<sup>2</sup> En algunos documentos figura 1899 por el año añadido que se menciona enseguida.

<sup>3</sup> Todos los datos sobre la actuación de Dujovne en la Facultad de Filosofía y Letras han sido extraídos de su legajo académico.

Celestino Bouglé<sup>4</sup>, Director de la Escuela Normal Superior de París. La tesis fue aprobada con la calificación de sobresaliente y posteriormente se publicó, mereciendo también el premio “Carlos Octavio Bunge”<sup>5</sup>.

La primera labor docente fue su nombramiento como director de Trabajos Prácticos de Lógica, el 28 de abril de 1926. El 11 de abril de 1928 es designado jefe de Trabajos Prácticos de Introducción a la Filosofía (*ad honorem*). El 22 de junio de 1929 se lo designa profesor suplente en Psicología II, siendo confirmado el 1 de julio. Continuó siendo confirmado en repetidas oportunidades en este cargo interino, pasando a una designación de profesor extraordinario el 27 de mayo de 1942; el 23 de marzo de 1944 se lo designa nuevamente profesor interino, “mientras dure la ausencia del titular”, hasta su cesantía el 20 de noviembre de 1946.

Una auto-semblanza académica es presentada por el mismo Dujovne cuando solicita ser admitido al concurso para el cargo de profesor suplente de Psicología II, el 6 de noviembre de 1928. Hace constar que es Doctor en Filosofía y Letras; Profesor de Enseñanza Secundaria en Anatomía, Fisiología e Higiene, diplomado en la facultad de Filosofía y Letras; Ex Consejero de la Facultad; Ex Delegado suplente al Consejo Superior de la Universidad; Director de Trabajos Prácticos; Profesor de Filosofía en el Instituto Libre de Segunda Enseñanza; Ex Director de la Revista *Verbum*. Como trabajos de envergadura académica menciona su tesis y *La obra filosófica de José Ingenieros*, añadiendo en conjunto colaboraciones en *La Nación*, *Verbum* y *Síntesis*. Otros cargos docentes de esta primera etapa fue el de auxiliar ad honorem del Instituto de Lenguas Clásicas (19 de agosto de 1931). También fue profesor regular de Filosofía en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires

Entre 1925 y 1934 tuvo diversas actuaciones como delegado estudiantil, miembro de la Comisión de Enseñanza, de la Comisión de Presupuesto y de la Comisión del Plan de Estudios, Jurado de un concurso de Ética, secretario (*ad honorem*) del Instituto de Filosofía. En 1934, fue designado profesor interino de Epistemología para dictar el curso de ese año. Volvió a ocupar este cargo en 1941 y 1942. El 24 de abril de 1935 fue designado interinamente Jefe de Trabajos Prácticos de Filosofía, cargo en que continuó hasta el curso de 1937 inclusive.

<sup>4</sup> Este profesor es citado por Dujovne en su curso, pero no se pudieron encontrar datos.

<sup>5</sup> El diario *La Nación* publicó una nota especial sobre este premio el 26 de marzo de 1931, y lo menciona el mismo Dujovne en una nota al Sr. Cóccaro, en que hace un resumen de su currículum, de acuerdo a cómo quería ser presentado (archivo del diario *La Nación*).

Conforme se acredita en una certificación de la Facultad fechada el 21 de octubre de 1958, el Dr. Dujovne prestó servicios docentes en forma ininterrumpida desde el 1 de enero de 1929 hasta el 20 de noviembre de 1946. En dicha fecha, por resolución del delegado Interventor, y “por razones de conveniencia docente” se lo declaró cesante como profesor extraordinario e interino a cargo de la cátedra de Psicología II.

El 17 de octubre de 1955, por Resolución del Interventor Nacional de la Universidad de Buenos Aires, se lo nombra interinamente para dictar la cátedra de Filosofía de la Historia, y el 11 de abril de 1956 para la de Filosofía Moderna. Fue designado profesor titular de dichas cátedras el 29 de noviembre de 1956 y el 14 de febrero de 1957 respectivamente. Por resolución del Rectorado del 14 de abril de 1959, que en sus considerandos establece haberse dejado constancias “de las cuales resulta que la interrupción de los servicios del doctor don León Dujovne durante el período comprendido entre el 20 de noviembre de 1946 y el 17 de octubre de 1955 fue motivada por razones políticas”, se le reconoce dicho período a los efectos del régimen de bonificación por antigüedad. De modo que al 31 de agosto de 1956 se le reconoció una antigüedad de 25 años y medio. Desde entonces hasta el 29 de febrero de 1964, en que se retira para acogerse a la jubilación, continuó su carrera docente en la Facultad de Filosofía y Letras. Su discípulo y luego colega en la cátedra, Ángel Castellan has dejado una semblanza sobre su docencia en este período<sup>6</sup>.

Fuera de la Argentina desarrolló diversas actividades. Fue profesor invitado en la Universidad Hebrea de Jerusalén para los cursos de 1968-69, 1969-70 y 1970-71. Además dictó conferencias en diversas instituciones académicas de América, auspiciadas por instituciones de los países anfitriones. Fueron ellas, un ciclo de cinco conferencias en la Universidad de la República (Montevideo), organizadas por la Embajada de Israel en Uruguay; conferencias en la Universidad Católica y en la Universidad Estatal de Santiago (7 y 8 de junio de 1970), organizadas por la Embajada de Israel en Chile; conferencias en el Ateneo de Venezuela y en la Universidad Simón Rodríguez de Caracas, organizadas por los Amigos Venezolanos de la Universidad Hebrea de Jerusalén (16-22 de junio de 1970); conferencias en el Instituto de Intercambio Cultural México-Israel, en el Colegio de México, en la Universidad Autónoma de México y en el Consejo de Ciencias y Humanidades de México, organizadas por la Embajada de Israel en México, y un ciclo de conferencias de inauguración del Centro de Estudios Judíos de Amigos de la Universidad

<sup>6</sup> Cf. Ángel Castellán, “Mi experiencia con León Dujovne” (fragmentos de un trabajo mayor), Carlos Alemián (Coord.) *IX Jornadas de pensamiento filosófico argentino. Un siglo de filosofía argentina: ideas y figuras*, Bs. As., Ed. FEPAI, 1991: 33-36.

Hebrea de Jerusalén en México; conferencias en la Universidad Nacional de Bogotá, organizadas por la Embajada de Israel en Colombia (10-14 de junio de 1970)<sup>7</sup>.

Por su obra y trayectoria tuvo diversos reconocimientos, aunque también sinsabores. En 1945 se presentó para optar al Premio Nacional con su obra *Spinoza*. El resultado de notorias irregularidades en sucesivas convocatorias de Jurados produjo un escándalo en los medios intelectuales que llegó a la Cámara de Diputados<sup>8</sup> y a una severa denuncia de Leonidas Barletta en *La Nación*<sup>9</sup>. Sin embargo, finalmente obtuvo el reconocimiento por la obra que había sido preterida en 1946, cuando en 1959 se le otorgó el Premio Nacional de Filosofía<sup>10</sup>. Fue miembro de la Sociedad de Sociología de Lengua Francesa, Comendador de la Orden de las Palmas Académicas de Francia y Presidente Honorario del Instituto de Intercambio Cultural Argentino-Israelí. Falleció en Buenos Aires, el 16 de enero de 1984.

## 2. El texto de sus clases

### 2.1. El inédito

Se conserva en un solo ejemplar en estencil, cuyo original fue tipeado en máquina de escribir, con algunas correcciones realizadas por Dujovne posiblemente en diferentes momentos, ya que las hay en lápiz rojo, en lápiz negro y en tinta. Tanto la tipografía como el papel corresponden a la época en que fue dictado el curso. Se han recuperado 14 lecciones que corresponden a los siguientes días: 10, 17 y 31 de mayo, 7, 21 y 28 de junio,

<sup>7</sup> Constancias en el archivo personal de León Dujovne, a cargo de su hijo Mario.

<sup>8</sup> Diario de Sesiones, 3 de Julio de 1947. Intervención del Diputado Calcagno, para denunciar que Ricardo Rojas, votado para el primer premio de historia, y Alberto Pactos, votado para el segundo, fueron desposeídos de ellos por un manejo oscuro del Reglamento de la Comisión Nacional de Cultura. Señala también la irregularidad en la Comisión de Filosofía, primero constituida por José A. Oría, Arturo Marasso, Jorge Luis Borges, Juan Pablo Echagüe y el mismo Calcagno, y luego alterada en su composición y finalmente los premios fueron distribuidos por la Comisión Nacional de Cultura sin tener en cuenta el voto de la Comisión de Filosofía.

<sup>9</sup> “Los fallos sobre Historia y Filosofía deben ser anulados”, *La Nación*, jueves 23 de octubre de 1946.

<sup>10</sup> Además *La Nación* se refirió en varias oportunidades más, al tema de la discriminación política de Dujovne hasta 1955 y las sucesivas reivindicaciones: el 26 de diciembre de 1956 se le dedica una nota con el título “Dr. Dujovne, figura eminente de nuestra literatura filosófica”, y otra del mismo tenor el 5 de octubre de 1962, el 1 de octubre de 1961, el 30 de diciembre de 1963 y el 3 de octubre de 1964 sobre premios de filosofía que le fueron discernidos.

2 y 23 de agosto, 6, 13 y 27 de septiembre, 4, 25 y 29 de octubre. No hay ninguna constancia de año en estos documentos.

Estas clases tal vez fueran grabadas, o tomadas taquigráficamente, porque reproducen con mucha exactitud las palabras del profesor. Por eso mismo tienen errores en la escritura de algunos nombres y lagunas indicadas con puntos. En algunos casos esto ha sido corregido por el profesor, con posterioridad, como se ha indicado. Se trata muy posiblemente de una única persona que compiló las clases<sup>11</sup> y cuando no tuvo los textos reproducidos por extenso, recurrió a resúmenes que puede haber tomado el mismo editor o un compañero, que se indican como tales resúmenes pero sin ninguna constancia de autoría. Seguramente el alumno editor entregó este *dossier* a Dujovne quien lo corrigió pero sin que en sus inéditos quedara una segunda versión corregida que incorporara las correcciones y los añadidos.

Según los datos registrados, Dujovne dictó Filosofía de la Historia de 1956 a 1964. El único programa que se encontró en el Archivo de la Facultad corresponde a 1959, siendo Titular Dujovne y Asociado Castellán. Este programa sólo parcialmente se corresponde con el orden y los temas del *dossier*, por lo cual parece dudoso que haya sido dictado el año 1959 o siguientes. Por otra parte, tomando en cuenta las fechas, sólo podría corresponder al año 1961, ya que en los hay fechas que caen en domingo. Parece entonces lo más probable que el curso correspondiera al programa anterior, es decir, entre 1956 y 1959. En este caso una fecha en 1956 cae en domingo. Por tanto, el curso debió dictarse en 1957 o 1958<sup>12</sup> inclinándome por la primera.

## 2.2. Análisis

### Los temas

Una primera observación, del propio profesor, aclara el sentido de sus clases. Dice, refiriéndose al programa que está presentando a los alumnos, en la segunda hora de la primera clase:

<sup>11</sup> Con excepción de una, la quinta que es copia en carbónico.

<sup>12</sup> En 1958 la mayoría de las fechas cae en sábado, lo cual no sería óbice pues probablemente era día lectivo. En cuanto a Dujovne mismo, su hijo Mario (comunicación personal) no recuerda que hubiera dado clases en sábado; esto me inclina a considerar que el *dossier* pertenece al 1957.

“Este programa está estructurado un poco, no en el sentido de ofrecer soluciones. Quizá hubiera sido más fácil elegir un sistema y seguirlo, ya sea del problema de la gnoseología o de la interpretación del devenir, pero estos temas se están planteando actualmente y eso hace que todo aconseje seguir la problemática más que dar soluciones”.

Queda claro entonces, que las exposiciones de autores y teorías deben entenderse en su faceta problemática. Y también es expresa su opción por los temas “de actualidad”, por lo cual su curso nos da también una pista de cómo se veía (tanto en Argentina como en general) a mediados del siglo XX, el tema de la historia como problema filosófico.

Dujovne plantea centralmente la divergencia sobre la “imparcialidad” del conocimiento histórico. Resumiendo lo dicho en las tres primeras clases, al comienzo de la primera hora de la cuarta, dice:

“Habíamos hablado de la posición del historiador y habíamos destacado que ese concepto de que el historiador es imparcial, pertenecía a una particular manera de concebir la historia. Los ejemplos nos demuestran que no existe tal imparcialidad en la historia porque las circunstancias del tiempo, de formación o los problemas dominantes en la mentalidad del historiador, ya sean de orden político, económico, ideológico, le dan siempre una posición”.

Esto no significa, como va aclarando luego, sostener posiciones relativistas ni sociologistas, sino más bien lo que hoy llamaríamos “pensamiento situado” o –en terminología gadameriana– que el conocimiento histórico implica una fusión hori-zóntica.

Daré a continuación una brevísima síntesis del desarrollo de cada clase.

**1.** Indica al comenzar los temas del curso: en la primera parte se expondrán algunas concepciones sobre la historia, las más importantes para su consideración filosófica. En la segunda tratará los temas de la gnoseología histórica y algunos factores especiales: el geográfico, el político, el económico y el religioso; sigue el tema de la cultura y terminará con las dos concepciones típicas de la historia: la cíclica y la lineal. Comienza el desarrollo con la noción de filosofía de la historia y su deslinde en relación a otras disciplinas como la filosofía, la sociología y la historia. El concepto neo-kantiano de filosofía crítica de la historia (Dilthey, Windelband, Rickert, Weber, Aron, Cohen, Mandelbaum), el concepto tradicional de filosofía de la historia (Agustín, Vico, los románticos alemanes, Spengler, Toynbee) y la posición de Hegel. Se enuncian los contenidos de la segunda parte del

programa: temas de gnoseología histórica y consideración de algunos factores especiales (geografía, política, religión): y las dos concepciones típicas de la historia: la cíclica y la lineal. Una idea central de esta clase es el concepto de “hecho histórico”. Dujovne afirma al respecto, algo que irá recordando a lo largo de todo el curso: “Pero es que el hecho no es una realidad que está ahí presente sino que **el hecho surge de la creación del historiador**”, e ilustra la idea con algunos casos considerados “grandes acontecimientos”. Recuerda además –y esto será reiterativo– que la historia no es una ciencia exacta. Finalmente plantea el tema de las edades históricas, cuándo comienzan y terminan, sobre todo la denominada “contemporánea”.

2. Enuncia los dos grandes temas del conocimiento filosófico de la historia: la interpretación del conocimiento histórico y la teoría del devenir. Distinción entre filosofía de la historia, historia crítica (Voltaire) o historia considerada filosóficamente (Hegel). Presenta otros abordajes disciplinares sobre la historia (psicológico, sociológico, etc.) ninguno de los cuales sirve para explicar la historia; la opción de considerar la historia como una ciencia natural es rechazada en vista de su fracaso. Su propuesta es la siguiente: “Confesada la necesidad de crear ese tipo de conocimiento histórico, tenemos entonces que ese es el tema de la filosofía de la historia”. Se analizan varios tipos de abordajes sobre el contenido de la historia (Herder, Bossuet, etc., y especialmente Vico y Voltaire).

3. Comienza a tratar el problema del conocimiento histórico, y de la lógica histórica como técnica de investigación, aclarando que no es un enfoque ontológico, porque ello alejaría de lo estrictamente gnoseológico. La distinción entre lo natural y lo histórico y sus tipos de conocimiento propios; referencia a las posiciones de Comte, Dilthey y Stuart Mill. Aron, Collingwood, Rickert, Croce, Ranke, Toynbee, Taine.

4. Dedicar el comienzo a profundizar el tema de la situacionalidad del historiador y los cambios de interés y de enfoque que se van dando, a través de varios autores: Toynbee, O’Gorman, Niebhur, Ranke (al que cuestiona especialmente su planteo casi imitativo de la ciencia natural), Durkheim, Partiendo del concepto de intencionalidad de Brentano y Husserl, plantea que cuando la distinción sujeto cognoscente-objeto conocido se aplica a la historia ya no resulta tan clara como en sus fuentes filosóficas y lo ejemplifica así: Dilthey, Rickert, Simmel, Weber, Collingwood, son historiadores que ven el pasado desde el presente, mientras que Toynbee y Spengler no miran las cosas así. También reporta la crítica de Collingwood a la historia crítica (a la que considera autoritaria, en cuanto exige que el historiador sea solo un repetidor). Frente a estos modelos expuestos, de tipo deductivo, Dujovne propone un modelo inductivo, que desarrolla en la segunda hora, tomando como ejemplo a Toynbee. Otro planteo es el de la historia biográfica, que

Collingwood rechaza, mientras que para Dilthey sería la forma casi perfecta de hacer historia.

5. Se dedica a profundizar el pensamiento de Collingwood, para quien la historia es pensamiento y dentro de este pensamiento, es un pensar reflexivo. Esta posición exige dejar fuera otros planteos, derivados de la influencia de Hegel y de los problemas irresueltos de los historiadores ingleses. Refiriéndose a las “ciencias culturales” observa que el problema más grave que tienen es el de la libertad del hombre, como decía Collingwood. Dedicó la última parte al análisis de los dos conceptos para ver la diferencia entre ciencia natural y ciencia del espíritu o ciencia histórica, a partir del planteo de Collingwood. El punto central de la exposición de Dujovne es el siguiente: “Por eso nosotros tenemos que afirmar al mundo de la historia y partir de un principio fundamental: que **la independencia del mundo de la historia se debe que el hombre crea los objetos de la historia**. Porque el problema más dramático del hombre es el que comienza cuando él se separa de la naturaleza”. Pone en paralelo ideas de Collingwood y de Ranke para superar el planteo del primero con las ideas de “simpatía” y “antipatía” del segundo. En todos estos planteos hay –dice el profesor– ciertas coincidencias que provienen de Kant: la negación de la metafísica, una concepción activista del hombre y una tendencia al historicismo.

6. Retoma ideas finales de la clase anterior, y pasa a una explicación de las concepciones neo-kantianas. Presenta la propuesta de Simmel de “liberar” el campo de la historia volviendo al yo libre. Explica también la posición de Dilthey, que aún el filósofo con el historiador pues era las dos cosas. El problema de lo histórico se agudiza en algunas historias, como la propia historia de la filosofía, tema que preocupó a los neokantianos. Una de las soluciones más conocidas y aceptadas es la de Dilthey, al distinguir en el hombre como ser psico-físico, naturaleza y espíritu: ser a través del cual se presenta la naturaleza, y por eso para él no hay en el fondo una total oposición. Por tanto, para todo este grupo, ésta es la teoría del conocimiento que tiene que fundamentar la ciencia del espíritu (la ciencia histórica), y explica cómo lo hace Dilthey, analizando su concepto de “comprensión”, con recurrencia a algunos casos, como la confección de biografías (por ejemplo la de Bismark). Rescata especialmente que para Dilthey no puede haber explicación por un solo factor, pues esto sería una explicación causalista al estilo natural. Ello aclara –concluye Dujovne– que la filosofía de Dilthey se haya llamado “filosofía de la vida”, entendiendo por vida realidad histórica, social y económicas. A su vez critica a Nietzsche por haber sostenido que toda a explicación histórica se reduce a relaciones de poder.

7. Habiendo expuesto a Dilthey, en esta clase trata a Rickert, Simmel y Weber y su común preocupación por fundamentar la ciencia histórica de modo análogo a la ciencia natural.

Rickert es considerado como quien opuso lo individual a lo general, aunque tal vez no sea correcto, porque para él la realidad que se nos ofrece es infinita y no podemos trabajarla en conjunto, sino sólo en individualidades; lo significativo de la historia es la finalidad, pero los valores cambian con el tiempo. Simmel tampoco busca un criterio de validez universal, la única realidad es el hecho histórico. De manera semejante, Max Weber no acepta la existencia de principios universales que puedan fundamentar la realidad histórica, es anti-metafísico, pero sí acepta la existencia de una causalidad histórica.

**8.** Se propone estudiar el sistema de Bert, que se funda en la confianza en la razón, las ciencias y el progreso como fundamento del mismo. Esto lleva a lo que la teoría clásica llama factores: fuerzas geográficas, económicas, religiosas y políticas, todas ellas fundamentales. La influencia de lo geográfico –dice Sorokin– ha sido señalada por todos y esto se ve en varios ejemplos, sobre todo el caso de Napoleón y su valoración del espacio; lo mismo Taine cuando explica el arte griego. Es un error el determinismo que no admite la variable relación hombre-medio, aunque la geografía no es todo, como ya lo señaló Hegel, que interpreta la geografía en función de la historia. Por su parte Ratzel –que introdujo conceptos dinámicos en la geografía– considera que hay una constante lucha del hombre con el medio; Mackinder considera un territorio central que llama “pivote” de la historia, en Asia. La idea de los factores variables nos introduce en Toynbee y sus dos factores: la raza (cuenta 21 variantes) y el contorno, estudiando las relaciones de modo comparativo. En los lugares en que se da la lucha hombre-medio, surgen las civilizaciones y ellas pueden sobrevivir si responden bien a estas relaciones.

**9.** Termina el análisis de la influencia del medio geográfico en la historia y pasa al factor económico, exponiendo a Clark, para quien es la evolución económica la que marca el nacimiento, apogeo y decadencia de los pueblos. Se trata en parte del proceso tecnológico (sobre el que insiste Marx) pero también al medio económico en general; Fourastié señala que todo intento explicativo de la historia más reciente tropieza con este factor esencial. Y el caso más ilustrativo es Sombart, al estudiar la evolución del capitalismo moderno, lo que también señala Max Weber. Además de lo económico general, hay un aspecto técnico en el que han insistido Marx, Fourastié, Jaspers. Mumford ha criticado el reduccionismo de ciertas posturas porque es el espíritu el que crea y usa la técnica. También la interpretación bélica de la historia tiene matices y señala las ideas de Ortega, de Guizot, de Hegel.

**10.** La historia comenzó por ser política y militar y luego fue reemplazada por criterios más orgánicos. Al alejarnos de las historias nacionales hacia una historia mundial, es necesario tener en cuenta la voluntad de poder. También las técnicas de guerra han influido en el proceso de la civilización y esto se ve en el caso de Alemania, que ha sido tematizada por

Clausewitz. En Inglaterra se ha estudiado la significación del liberalismo en el mundo; en Alemania la cuestión política ha sido tema de la escuela prusiana, con Deussen, Siebel y Troetz; y también Mommsen y su concepto del estado. Ranke criticó a esta escuela en sus últimos años porque vivió otra época. En Francia las opciones políticas se traducen en historias conservadores, socialistas, etc. y hay entre ellos significativas diferencias (por ejemplo Jaurès, Thiers, Guizot). Spengler es uno de los que más ha acentuado la importancia de la política en la historia; para él las formas políticas están preestablecidas en la historia. Por su parte Toynbee estudia las relaciones de la civilización occidental con el resto del mundo desde este tipo de perspectiva, pero añadiéndole el factor religioso que es el único que puede oponerse al político.

**11.** Trata la influencia del factor religioso, partiendo del ejemplo de Fustel de Coulanges y de Durkheim y sus respectivos modelos explicativos. Además Weber y Sombart llevaron al primer plano el problema religioso en la historia; y Toniolo plantea por primera vez el problema de la relación entre elementos religiosos y económicos. Troeltsch por su parte plantea la relación entre protestantismo y mundo moderno: existen para él ideas centrales a modo de núcleos que delimitan los grandes períodos, por ejemplo el medieval autoritario, el moderno autonómico. Para Belloc, en la misma línea, el mundo moderno surge del cisma de Lutero. También Berdiaeff señala el valor de lo religioso y que el materialismo histórico llevó hasta sus últimas consecuencias esta idea del valor, buscando su destrucción. Diferente es la postura de Gibbon, cuyo concepto es el de los hombres de la ilustración. Frente a la evolución religiosa, Spengler es más bien pesimista (a quien Alfred Weber intenta refutar) y Toynbee más optimista.

**12.** Trata el tema de las crisis, partiendo de que en occidente se gestó el primer concepto lineal de la historia a través de la tradición judeo-cristiana, mientras que los antiguos tenían una concepción cíclica, así como algunos modernos (Vico, Montesquieu, Gibbon). También acuña el concepto de civilización, usada por la filosofía de la ilustración como opuesto a lo rústico, a lo que luego, en el siglo XIX, se añaden otros elementos (lengua, instituciones, modos de conocimiento, comercio). Para los autores hay diferencias entre civilización y cultural, aunque no coincidan totalmente en los caracteres (Spengler habla de 9 culturas, Toynbee de 21 y Gobineau de 10 civilizaciones). De Man busca los caracteres de la actual civilización para diferenciarla de las otras. El estudio de la civilización y la cultura se suele introducir de dos modos: uno de ellos busca la esencia de cada cultura (el método analítico que Spengler llama morfología); tiene muchas dificultades y pueden cometerse muchos errores.

**13.** La clase se dedica a San Agustín, aclarando que no le es un autor próximo ni sus ideas son actuales, pero es un nombre insoslayable para la filosofía de la historia, de la cual se ha dicho que surge en momentos de crisis y éste es un caso para analizar. Agustín innova con su concepto lineal de la historia. Los romanos anteriores, como Polibio, pensaban en una decadencia irreversible de Roma; la idea de “Roma eterna” surge con el imperio y sólo con una gran catástrofe se explicaría su derrumbe. Además, Agustín introduce, con sus *Confesiones*, la idea de la individualidad como agente histórico. Lo mismo que para una historia de vida, la historia de los pueblos consiste en tener presente el pasado para proyectar esas experiencias en el futuro. También introduce la cuestión de la finalidad trascendente de la historia, tema que –a favor o en contra– ha sido retomado por muchos historiadores. Y también Agustín fue un hombre de la cultura latina. Agustín coincide con Toynbee en que las soluciones políticas son insuficientes cuando la decadencia de un pueblo se insinúa fuertemente. Según Collingwood, la filosofía, en lugar del camino de la esencia platónica, pudo haber tomado el de la evolución a través de Herodoto, que no se limita a contar los hechos sino que les busca su sentido; también lo hace Tucídides, pero no buscando causas últimas (como Agustín) sino las próximas: los hombres y los acontecimientos. En esta línea, Agustín se hace cargo de la crisis de la caída de Roma del 410. Para él no hay historia local ni nacional, sino universal, y por eso en *La Ciudad de Dios* se explica la historia como una lucha entre dos “ciudades”, de Dios y de los hombres, al mismo tiempo que rebate la teoría de los ciclos.

**14.** Realiza un balance de lo tratado, contraponiendo las concepciones cíclicas a las progresivas como la oposición más importante; señala que las segundas están muy vinculadas a concepciones religiosas (judeo-cristianismo). Dentro de la teoría del desarrollo, según Cohen, hay tres grandes grupos: degenerativa, cíclica y progresista. Expone la teoría de Vico y su analogía con la vida humana, con la crítica de Cohen. Si se consideran las teorías históricas como derivadas por analogía de la mecánica física, de la biología o de la psicología, se puede mostrar que el modelo biologicista no es aplicable a las civilizaciones. Por otra parte tampoco satisface el progreso indefinido, porque parece no conducir a algo concreto. Por eso Comte pone al final la etapa positiva y Marx la sociedad sin clases. Para Cohen el concepto más explicativo sería el de “polaridad”. Para Toynbee, la idea de progreso significa que una civilización avanza en la medida en que se va desligando del contorno físico y va siendo más libre del medio. Termina la clase con una referencia a la profecía en la historia.

\*

Como puede apreciarse, el contenido de las clases corresponde a la presentación inicial, por lo cual es evidente que el curso está completo, más allá de que pudiera faltar alguna clase o que en algunos casos sólo se ofrece un resumen.

En la clase 5 dice que Dilthey es el “tema central del curso”, y en cierto sentido efectivamente los problemas y temas planteados responden a este autor, aunque de una manera comparativa y crítica. Ángel Castellán, recordando los cursos de 1959 y 1960, resalta los siguientes puntos de su enseñanza: 1) compara la Filosofía de la Historia con otras disciplinas científicas a partir de la antropología cultural; 2) trabaja el concepto de cultura y el de civilización, buscando un campo común entre la Antropología Cultural y la Filosofía de la Historia; 3) insiste en no confundirla con la Psicología; 4) al contrario, acepta sus relaciones con la Sociología; 5) considera que en uno de sus aspectos la Filosofía de la Historia es teoría del conocimiento histórico; 6) un problema específico de la Filosofía de la Historia es el cambio del concepto de “hombre” a través del tiempo. No cuesta concordar en que estos son puntos centrales del curso también en esta etapa anterior.

Una característica de este curso es el relativamente escaso tratamiento de las ideas de filósofos que se hayan ocupado de la historia (Hegel, Comte, Vico, etc., son mencionados en forma parcial y sólo a San Agustín se dedica una clase entera). El tema del conocimiento histórico es abordado a través de los trabajos de historiadores (particularmente del siglo XIX, pero también los más actuales en su momento) y de sociólogos, politicólogos y economistas.

Algunos aspectos, sin embargo, variaron años después, con el programa de 1959 al que se refiere Castellán, quien recuerda que, como profesor asociado, tuvo entera libertad para elegir los temas que daba en paralelo, incluso fuera del marco estricto de la materia: “Citaré a título de ejemplo los cursos de 1959 y 1960 en que me ocupé de los pensadores rusos del siglo XIX, un tema inédito en la Facultad”<sup>13</sup>.

En este segundo programa se mantienen los temas introductorios, pero se añade la historia de la filosofía de la historia y luego se dedica estrictamente a la filosofía de la historia del siglo XIX; resalta la inclusión de Nietzsche, a quien apenas se menciona en este curso. El tema del progreso, al que aquí se alude en varias clases pero sin darle un tratamiento específico, pasa a constituir la cuarta parte. Los dos últimos puntos de esa parte se dedican al tema de la utopía, que no se menciona en este curso.

<sup>13</sup> A. Castellán, art. cit., p. 34.

Parece entonces que Dujovne transitó desde una primera exposición basada en los problemas historiográficos centralmente planteados por Dilthey, a un programa organizado en dos partes claramente diferentes, manteniendo los temas introductorios: la primera, un panorama histórico que pasa revista rápidamente a la historia disciplinar hasta el siglo XIX y luego con más detenimiento esta etapa reciente; la segunda en cambio, consiste en un tema central que puede aunar a diferentes autores y teorías: la idea de progreso histórico como problema. Ya se ha indicado que el último punto corresponde al seminario de Castellán, dictado en forma paralela.

### Los autores

A lo largo del curso Dujovne cita numerosos autores, algunos incidentalmente y otros como parte significativa del contenido de sus clases. Un análisis de esto muestra cuál era su interés en ese tiempo que, en parte, fue modificado en el programa de 1959.

En el *dossier* hay citados casi un centenar y medio autores en relación directa con los temas que trata, pero la mayoría aparecen en una sola clase. Es decir, son una fuente muy específica en relación a algún tema. En el otro extremo, un pequeño número aparece citado en la mayoría de las clases, es decir en siete o más (ninguno en todas). Son ellos; Collingwood (citado en 8 clases); Dilthey (en 10), Hegel (en 9), Spengler (en 9), y Toynbee (en 8). Muy próximos a estos están Ortega y Gasset y Vico (citados en 6).

En un rango intermedio, es decir, citados en 3, 4 o 5 clases están: Aron (en 4). Agustín de Hipona (en 4), Aristóteles (en 3), Burckhart (en 5), Comte (en 4), Descartes (en 4), Fourastié (en 3), Gibbon (en 3), Herodoto (en 3), Kant (en 4), el *Libro de Daniel* (en 4), Nietzsche (en 5), Ranke (en 4) y Stuart Mill (en 3). Sólo son citados los siguientes autores argentinos: Alberdi, Ingenieros y Ramos Mejía, cada uno solamente en una clase.

De los más representados, sólo se le dedican clases específicas a San Agustín y a Dilthey que, en realidad resulta una especie de eje de la parte central del curso. A juzgar por el programa de 1959, este criterio fue cambiado. Castellán recuerda varios nombres de autores mencionados en los cursos del segundo programa, que no aparecen en éste: Leo Frobenius, Gustave Le Bon, Max Nordau y Ernst Cassirer. Por otra parte, de los seis autores rusos tratados en el último punto (el seminario de Castellán) en éste sólo se hace mención de Berdiaeff.

En cuanto a las referencias a los autores, en la mayoría de los casos Dujovne expone el pensamiento del autor en general o, cuando menciona una idea concreta, la menciona sin

referencia a la obra en que consta. Sólo en poco menos de treinta casos se citan obras concretas<sup>14</sup>. De ellas, sólo se explican con cierto detalle las de Agustín, Cohen, Collingwood, Dilthey, Fourastié, Gibbon, Spengler, Taine, Toynbee y Voltaire, autores que marcan, además, los temas centrales del curso. El perfil de los autores citados por Dujovne puede verse en las notas del Apéndice - Autores citados.

### Esta edición

El original se transcribe manteniendo las peculiaridades del estilo docente de Dujovne. Sólo se ha corregido la puntuación en algunos casos y los errores de tipeo, sobre todo en los nombres y apellidos. Teniendo en cuenta que este texto fue corregido por el propio Dujovne, se respetan sus indicaciones, tachados y añadidos, indicándolo en notas al pie, todas mías, mi texto va en cursiva, el de Dujovne en normal.

Muchos apellidos de autores citados están mal escritos; cuando se los pudo ubicar, se ha colocado el correcto. En los casos que no se pudieron ubicar, se copia con la indicación “[?]”. El mismo copista duda a veces de algunas palabras, giros o apellidos y lo marca con signo de interrogación. En algunos casos se ha reconstruido un sentido aceptable y se corrigió directamente, cuando no fue posible se indica “[sic]”.

La reconstrucción de algunas lagunas se indica entre paréntesis. Cuando no se pudo reconstruir se indica “[...]”. En nota se colocan los añadidos fuera del tipeado original, y con letras tachas se indican las tachaduras del propio Dujovne.

\* \* \*

<sup>14</sup> Agustín, *La ciudad de Dios, Confesiones*; Aristóteles, *Historia Natural, Historia de los animales*; Bainville, *Historia de dos pueblos*; Simone de Beauvoir, *Todos los hombres son mortales*; Bergson, *La evolución creadora*; [Emily Brontë] *Cumbres borrascosas*; Cohen, Morris, *El significado de la historia humana*; Collingwood, *La idea de la historia*; Descartes, *Discurso del método*; Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*; Ferrater Mora, *Cuatro momentos de la filosofía de la historia*; Fourastié, *La gran esperanza del siglo XX*, art. revista *Diógenes*; Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*; Gibbon, *Historia de la decadencia del Imperio Romano*; Gilson, *La metamorfosis de la ciudad de Dios*; Guillemette, *El hombre en la historia*; Hazard, *Crisis de la conciencia europea*; Lasky, *El liberalismo*; Löwith, *El sentido de la historia*; Montesquieu, *Grandeza y decadencia de los romanos*; Ortega y Gasset, prólogo a la *Filosofía de la historia* de Hegel; Ramos, *La locura en la historia*; Sartre, *Los caminos de la libertad*; Sombart, *El burgués*; Spengler, *La decadencia de Occidente*; Taine, *Los orígenes de Francia contemporánea*; Toynbee, *Estudios de historia. Psicología de los encuentros*; Voltaire, *El siglo de Luis XIV*.

## **Apéndice**

### **Programa de Filosofía de la Historia - Curso de 1959**

#### **I. Introducción**

1) La filosofía de la historia. Su objeto y sus problemas. Relaciones de la filosofía de a historia con la historiografía y con distintas disciplinas filosóficas.

#### **II. La historia de la filosofía de la historia**

- 2) Caracteres generales de la filosofía de la historia en la Antigüedad.
- 3) Caracteres generales de la filosofía de a historia en la Edad Media.
- 4) Caracteres generales de la filosofía de la historia en la Edad Moderna.

#### **III. La filosofía de la historia en el siglo XIX.**

- 5) Corrientes diversas den la filosofía de la historia en el siglo XIX.
- 6) La filosofía de la historia de Hegel.
- 7) La filosofía de la historia de Comte.
- 8) La filosofía de la historia de Nietzsche.
- 9) Los historiadores y la filosofía de la historia. Las ideas de Ranke y de Michelet sobre la historia de la humanidad

#### **IV. La idea de progreso**

- 10) Examen del contenido de la idea de progreso.
- 11) El desarrollo histórico de la idea de progreso.
- 12) Concepciones metafísicas y cosmológicas del progreso.
- 13) Concepciones biológicas del progreso.
- 14) El progreso como adelanto científico y técnico.
- 15) La “crisis del progreso”.
- 16) La “utopía” en la historia. Controversia sobre el sentido de las “utopías” y su significación en la historia.
- 17) Examen de las “utopías” de la época del Renacimiento.

#### **V. La filosofía de la historia en Rusia (a la luz del problema Rusia-Occidente)**

- 18) “Umbroso Klutva” o de la tradicional ignorancia europea del espíritu y características de la historia rusa.
- 19) La lucha por la idea nacional en la Rusia del siglo XIX: Occidentalistas y Eslavófilos.
- 20) Petr Jacovlovic Tchsadaev.
- 21) Alex Stepanovic Komiekev.

- 22) Nicolai Jacovlovic Danilevsky.
- 23) Fiodor Kikhailovic Dpstoiesky.
- 24) Vladimir Srgevic Solovjov.
- 25) Nicolai Alexandrovic Berdiaev.

Los textos y la bibliografía se indicarán durante el desarrollo de las clases

Profesor Asociado: Ángel Castelán

Profesor Regular: León Dujovne

**LEÓN DUJOVNE**

***CURSO DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA***



## 1. 10 de mayo

### 1ª hora

La filosofía de la historia es una materia típicamente actual; casi no hay sistema europeo que hoy tiene vigencia, que no termine siempre en una filosofía de la historia. Existe una continuación entre sociología y filosofía y muchos de los temas que se plantean en sociología no son temas que le correspondan estrictamente, sino que son típicos de la filosofía; y tomemos por ejemplo la propia sociología en sus orígenes. La sociología fue la creación culminante del positivismo; cuando Augusto Comte integraba el conjunto de las ciencias, culminaba esa escala jerárquica del conocimiento con la creación de la sociología. Es decir, que ya todo el saber estaba integrado en los múltiples aspectos que presenta la realidad. Pero ese origen, ¿respondió exclusivamente a una necesidad metodológica, o respondió a otra necesidad muy distinta a la de una típica organización de las ciencias? Si nosotros investigamos y buscamos, veremos lo que los sociólogos también han señalado: la sociología nació como resultado de una crisis.

Porque Augusto Comte no creó la sociología para estudiar los problemas sociales sino que la creó para dar una norma de conducta al mundo europeo y en particular al mundo francés, en la medida en que este mundo no encontraba solución a sus problemas.

¿Y cuál es, típicamente, la ciencia de la crisis? Es la filosofía. Es significativo, por ejemplo, que Verder [?] haya señalado que la primera filosofía de la historia, olvidando el *Libro de Daniel*, haya sido la de San Agustín y que haya surgido en el momento crítico y es también significativo que, en la medida en que el mundo contemporáneo está en crisis, se haya convertido en una necesidad el estudio de la filosofía de la historia porque el hombre necesita forzosamente saber cuál es su destino, cuál es su papel como ser humano y qué fines tiene la humanidad.

Hay otros elementos. Si nosotros miramos el pensamiento contemporáneo, vamos a encontrarnos con que hay una filosofía de la historia que, en algunos aspectos, domina el conjunto: es el marxismo. La posición marxista, con su planteo simplista de la interpretación histórica, es uno de los caminos que le quedan señalados al hombre. Es claro que si nosotros decimos que el marxismo o materialismo histórico es exclusivamente aquella posición que pone el acento de importancia en el factor económico, no vamos a

entender nunca el marxismo o materialismo histórico ni el poder de la importancia que el marxismo tiene hoy en el mundo contemporáneo<sup>1</sup>.

Y por eso es importante distinguir bien la filosofía de la historia de la sociología, porque estamos utilizando términos comunes; nosotros hablamos del progreso en la filosofía de la historia y hablamos del progreso en sociología; hablamos de la civilización en filosofía de la historia y también lo hacemos en otra materia, hablamos de la cultura. Es decir, esta confusión terminológica nos impide ver adecuadamente el panorama. Por eso, una de las primeras preocupaciones en el planteo de la materia será distinguir exactamente qué es lo que le corresponde a la sociología y qué a la filosofía de la historia.

La misma definición de la materia lo dice, existen dos problemas. Para unos, la filosofía de la historia es el análisis del conocimiento histórico, es una parte de la metodología del conocimiento histórico, y más concretamente, es la gnoseología del conocimiento histórico.

Todos estamos convencidos de que el historiador, frente a lo que llamamos el hecho histórico, no es un sujeto puramente pasivo, no es un mero receptor, sino que toma una participación activa y la toma porque el historiador vive en una época determinada, pertenece a una cultura determinada, está a veces orientado en un partido político determinado o en una religión determinada; esas condiciones son reales del historiador como hombre y es evidente que influyen extraordinariamente en su captación de la historia. Pero además, el hecho histórico no es un hecho empírico, porque el hecho histórico no sucede en este momento sino que pertenece al pasado; pero es un pasado que no muere definitivamente porque si ese pasado hubiera muerto no podríamos reproducirlo en el presente y, además, en el presente no reproducimos cualquier pasado sino un tipo especial de pasado; así también, el análisis de ese concepto de pasado, y esa supervivencia en el presente, le interesa a la gnoseología. Es que esto es la tradición más moderna en la filosofía, por eso se ha llamado filosofía crítica de la historia, porque su nacimiento coincide, en el pensamiento occidental, con ese resurgimiento de Kant que se produce en la segunda mitad del siglo XIX.

Los iniciadores de esta escuela fueron los neo-kantianos: Dilthey, Wildelband, Rickert, Max Weber y se continúa en nuestros días, en el pensamiento francés de Raymond Aron y

<sup>1</sup> *A continuación: Por eso vamos a dedicar en el curso un trabajo de seminario, donde analizaremos toda la evolución del materialismo histórico desde el joven Marx hasta los últimos pensadores como Merleau-Ponty.*

quizá sea, en definitiva, la posición más aceptada. Por eso, la filosofía americana, que tiene, por ejemplo, exponentes magníficos como Cohen, como Mandelbaum, aceptan este planteo de una filosofía crítica de la historia. Pero cuando hablamos de un resurgimiento de esta disciplina no nos referimos a este concepto sino que vamos a considerar esa interpretación global del devenir humano que es el concepto tradicional de la filosofía de la historia; que es la filosofía de San Agustín, de Vico, que es la filosofía de los románticos alemanes y que es, en nuestros días, la de Spengler y Toynbee. Y cuando hablamos de que el mundo contemporáneo necesita buscar una solución a sus problemas históricos, no nos referimos al problema crítico sino a este otro, el de la interpretación global porque así se va a definir cuál es el papel del hombre y cuál es el sentido de su vida.

Es claro que resulta difícil hacer una separación neta y aun el propio Dilthey, que se dedicó exclusivamente al análisis crítico del conocimiento histórico o a la crítica de la razón histórica, para emplear sus propios términos, subconscientemente tenía su propia gnoseología de la historia; no se entendería su sistema si no viéramos por debajo de él esa confianza en el progreso, en la concepción lineal de la historia. Claro que se pueden hacer objeciones. Esa interpretación global de la historia recuerda un poco el fracaso del pasado, nos recuerda un poco la filosofía de Hegel, y la observación más importante que se ha hecho es que para hacer una interpretación global de la historia, tendría que conocerse toda la historia universal y que no hay posibilidades para el ser humano, que el hombre está asumiendo un poco el papel de Dios. Así lo ha hecho un discípulo de Aron; recuerden que la primera filosofía de la historia no fue una creación de la razón sino de la fe.

Pero es evidente que es una realidad y como tal debemos interpretarla y estudiarla. Pensemos un momento en la responsabilidad histórica que asume el hombre que vive y convive dentro de un régimen político determinado en donde era posible, en cierta medida, discutir y seguir viviendo, en donde todos estaban de acuerdo en las grandes cosas pero discutían en las pequeñas. El hombre del siglo XX, es un hombre en gran sentido revolucionario, y en nombre de los derechos de la revolución se han cometido muchas cosas que a veces no comprenderían los hombres del siglo XIX.

Cuando el marxismo impone su pensamiento en el orden histórico, sostiene que todos los que no concuerdan con este pensamiento, están fuera de la historia, es decir, se han equivocado. Y estar fuera de la historia significa prácticamente el aniquilamiento. Por eso Raymond Aron, al problema de la gnoseología histórica o interpretación global de la historia, le agregaba el problema de la ética histórica. En esa situación determinada en que el hombre vive en este momento, cuál es la actitud que debe asumir, cómo debe interpretar o proceder en cada uno de los movimientos que están siendo los motores de la historia y

cómo, a veces, la ética histórica es distinta de la ética personal porque la ética personal le crea un sentido de responsabilidad y si el hombre es honesto en su planteo, nosotros lo respetamos del punto de vista de una ética clásica pero no del punto de vista de la ética histórica, porque el hombre que se equivoca en su posición histórica, en ese momento, es un hombre fracasado y prácticamente sin derecho a vivir. Ésta ha sido la reflexión de los filósofos con referencia a las experiencias de este momento de la segunda guerra mundial; hombres que comprendían que han sido honestos en su planteo pero que han estado equivocados y como estaban equivocados del punto de vista histórico no tienen derecho a sobrevivir en este nuevo mundo.<sup>2</sup>

Por eso la segunda parte del programa comprenderá el análisis de todos los temas de la gnoseología histórica pero entraremos enseguida a la consideración de algunos factores especiales. 1º) Factor geográfico; claro que no reproduciremos el viejo planteo como lo entendían los sociólogos e historiadores del siglo XIX; no es el medio de Taine sino el factor geográfico como concepto dinámico. No será la geografía en el sentido clásico, sino será la intervención del factor geográfico en forma activa en la historia y cuya expresión más típica es la **Geopolítica**, es decir, el medio, creando determinadas condiciones para el desarrollo del proceso histórico y este medio, siendo un elemento dinámico, marcándolo, en cierta medida, no la fatalidad del medio estático sino la fatalidad del medio dinámico.

Y luego consideraremos el factor político. Tradicionalmente, la historia ha sido historia política. Es significativo, tiene que llamarnos a nosotros la atención, por qué todos los pueblos de la tierra hacen el análisis de lo político y por qué la historia era política. No podemos suponer que por error se haya hecho siempre historia político-militar y que, cuando se corrigió ese error, entonces historia de la cultura o de las modas o de la sociedad. Debe haber alguna razón mucho más profunda para que la política haya tenido tanta importancia en la historia, y la razón es evidente: entre los términos que el hombre tiene para el dominio de la sociedad hay una fundamental y es la política. Por eso, los historiadores ingleses, con mucha exactitud, siempre fueron historiadores políticos. No descuidan el papel del erudito y en la historia inglesa del siglo XIX vamos a encontrar muchos eruditos por influencia del pensamiento alemán pero cuando hacemos la historia del pensamiento inglés, encontramos que los momentos culminantes están marcados por un historiador político. Cuando hay que interpretar la historia inglesa y hay que ver el nuevo recorrido que toma el imperio, en ese momento, el historiador representativo, el que forma opinión, no es un erudito sino que es Seeley que señala el pensamiento histórico, que la

<sup>2</sup> De aquí al final marcado al margen y arriba indica: pasar a las bolillas correspondientes.

verdadera función de Inglaterra está en la formación de las colonias y no en la lucha del Parlamento.

Y vamos a considerar el factor económico con la aclaración que hacíamos antes. No solamente en el caso del materialismo histórico y de ese común error de sostener que el materialismo histórico se reduce a la interpretación económica de la historia, sino para señalar la importancia que tiene la economía en nuestra época. Por algo, las filosofías de la historia más típicas están fundamentadas en razonamientos económicos. Cuando Fournier en *La gran experiencia del siglo XX* nos hace toda una filosofía de la historia, esta experiencia no está fundamentada en el hombre exclusivamente, en los factores culturales, espirituales; está fundamentada en que el hombre resuelve en el siglo XX, por medio de la técnica, todos los problemas para hacer un mundo mejor.

Por último el factor religioso. Porque es evidente que las grandes crisis de la historia siempre están vinculadas a un acontecimiento religioso, aun en aquellos hombres del siglo XVIII como Voltaire que crearon el término filosofía de la historia. El americano Cohen señalaba que *La ciudad de Dios* de San Agustín, y sobre todo, en la lucha de las dos ciudades, los enciclopedistas y la ilustración habían hecho un proceso de revisión. Mientras que la ciudad terrena era la mala para San Agustín, para Voltaire, la mala era la celestial. Sólo la superstición había permitido que la razón no triunfara en el mundo y por lo tanto no se constituyera una sociedad mejor.

Y luego pasamos al planteo de la cultura, civilización e historia universal. En primer lugar, para destacar bien estos conceptos porque es con ellos que trabaja la filosofía de la historia contemporánea, ya sea en la interpretación de los que creen que las culturas son organismos que tienen su propio proceso y por lo tanto sin contacto con los demás o los que creen que puede haber comunicación con las otras culturas. Y más aún, la distinción entre cultura y civilización en el planteo de A. Weber de que la civilización es el desarrollo lineal en su desarrollo técnico y por lo tanto se puede comunicar a todos los pueblos. Un concepto adecuado nos indicará si es posible o no la existencia de una historia universal, porque si las culturas no se comunican entre sí, no es posible y toda la historia universal que hemos hecho en el pasado es un poco el resultado de un especie de engaño nuestro o ilusión nuestra, porque hemos confundido nuestra propia historia con la historia del conjunto de pueblos. Pero hay elementos que nos indican que existe una historia universal. En primer lugar porque hoy todas las culturas están integradas; el desarrollo técnico, económico, el desarrollo político, ha hecho que formemos en el siglo XX un mundo y ha hecho que dirijamos nuestra mirada, no solamente a la historia de occidente sino a la historia de todos los pueblos de la tierra.

Por otra parte, ¿a quién corresponde hacer la historia universal? ¿Al historiador o al filósofo de la historia? Si la historia universal es la simple recopilación de hechos más o menos ordenada, es evidente que esa historia universal sólo es función del erudito y por tanto, sin ningún valor de significación para nosotros; pero si tiene un sentido, si nos indica algo, si nos enseña algo y nos propone fines, es evidente que corresponde al filósofo de la historia.

Y por último, terminaremos haciendo un análisis de dos concepciones típicas: lo que podemos llamar **concepción cíclica** de la historia, y por otra parte la **concepción lineal**.

Todos nos hemos educado, en mayor o menor medida, de acuerdo con la teoría del progreso indefinido; no es solamente un pensamiento de orden filosófico o histórico; es un poco el resultado de nuestra convicción; todos tenemos, subconscientemente, nuestra propia filosofía de la historia, es la que se enseña un poco en los textos escolares, a través de las publicaciones periodísticas y todos estábamos convencidos de que este proceso de la humanidad iba siempre hacia un mundo mejor; por eso, esa división tan sinsentido y que todavía subsiste, en Edad Media, Edad Moderna y Contemporánea, división imposible de defender desde el punto de vista filosófico e histórico. Y por eso nos llama la atención, cuando observamos que las concepciones que han surgido en el siglo XX, las más típicas, ya no se mueven en esa línea o planteo lineal sino que son concepciones cíclicas.

Cuando pensamos en Spengler, observamos que no dice que la cultura occidental es la culminación de todo un proceso, sino que es una de las tantas culturas.

Y cuando observamos la concepción de Toynbee nos encontramos en el mismo problema. Aunque el criterio de Spengler sea fatalista y el de Toynbee no lo sea, porque el camino es totalmente determinado en el caso de Spengler mientras que quedan siempre posibilidades en el caso de Toynbee, a pesar de eso, vemos que ellos tienen una concepción cíclica, opuesta totalmente a la concepción del siglo XIX. Pero si nosotros vamos a buscar en el pasado, vamos a encontrar que el único pueblo, la única cultura que hay tenido, quizás, una concepción del progreso indefinido, tan típico, ha sido la cultura occidental; porque los griegos, por ejemplo, no tienen ese sentido histórico desarrollado; los griegos no creen que cumplen un camino o que eran etapas o momentos en un proceso que tenía que terminar en una cosa o en otra. Para los griegos, el mundo era constante repetición, por eso viven el acontecimiento del momento y a veces, más que las dificultades de investigación que podían encontrar ellos para estudiar el pasado, había una propia incapacidad para comprender el pasado; por eso todos los historiadores antiguos, siempre

estudian la historia contemporánea, o estudian la historia más inmediata si no es la que ellos mismos han vivido. Por eso Tucídides puede empezar su historia sosteniendo que no han ocurrido acontecimientos muy importantes antes de que él empezara a escribir ese capítulo. Es una imposibilidad de comprensión que existe y si nosotros recorremos y miramos más atrás, veremos siempre el mismo planteo.

Mircea Eliade, en un libro sobre el eterno retorno, ha demostrado que en el mundo primitivo tampoco hay un concepto de la historia como un proceso con un fin, sino esta idea permanente que se expresa a través de sus fiestas, de su propia concepción de la historia de que todo se repite, de que no hay un camino.

Claro que siempre se ha sostenido que esta concepción de la historia en el sentido lineal, procede de nuestra tradición judeo-cristiana, pero podríamos decir más; nosotros entendemos siempre el proceso lineal como un proceso de creación; sabemos que podemos marchar a un mejoramiento pero no podríamos definir su mejoramiento; en cambio sabemos que en esa historia de tradición judeo-cristiana, aunque existe un desarrollo lineal, esta historia siempre responde a un plan o idea; se da por terminada, corresponde a un esquema que está hecho de una vez para todas. Y por eso terminamos el curso con ese criterio y con el planteo de esas dos posiciones que hoy se encuentran en conflicto; la posibilidad de una concepción cíclica y de una concepción lineal y cuál responde mejor a la mentalidad del mundo occidental.

\*

## **2ª hora**

Este programa está estructurado, un poco, no en el sentido de ofrecer soluciones. Quizá hubiera sido más fácil elegir un sistema y seguirlo, ya sea del problema de la gnoseología o de la interpretación del devenir, pero estos temas se están planteando actualmente y eso hace que todo aconseje seguir la problemática más que dar soluciones. Es, por otra parte, el pensamiento de un autor eminente como R. Aron.

Entrando en materia, tenemos que decir que chocará un poco esto con la concepción común de la historia. Chocará, por ejemplo, con la interpretación del documento o el predominio excesivo que tienen a veces las técnicas auxiliares de la historia. Pero es que eso no es la historia, como no ha sido nunca. Quizá la técnica se haya fundamentado en una mala apreciación de la ciencia natural y así como en ciencia natural, el positivismo decía que había que ir a buscar el hecho y sólo trabajar sobre los hechos, también nosotros hemos

ido a buscar el hecho histórico y trabajamos sobre los hechos. Pero es que el hecho no es una realidad que está ahí presente sino que **el hecho surge de la creación del historiador**.

Nosotros, por ejemplo, en función de nuestra época, podemos comprender mejor una época que otras. Yo no puedo ser historiador y dedicarme a estudiar la época que se me ocurra. Calculen cómo miraban la Edad Media los historiadores de la Ilustración, cuando Voltaire decía que en historia había que comenzar con el siglo de Luis XIV, que todo lo anterior no tenía ningún sentido, y pensemos cómo miraban los románticos, ya con otra mentalidad, ese criterio de la Ilustración.

Si nos tenemos estrictamente al documento o al material con el cual puede trabajar el historiador, va a ocurrir ese hecho que ya señala Toynbee: que orientamos nuestra investigación en función de la cantidad de material y como, por ejemplo, hay mucho material reunido sobre la época de los Tolomeos, el historiador se dedica a estudiar ese pedazo que no ha tenido decisiva influencia en la historia de occidente y olvida la cultura siríaca porque ahí no hay tanto material, cultura donde han sucedido todos los grandes acontecimientos de la historia.

Pero, por otra parte, en la ciencia natural tampoco se ve el hecho, porque aquí también el hecho es una construcción del sabio. Si nosotros no fuéramos, en el caso de la ciencia natural, con un pensamiento estructurado de cuál es nuestro concepto de la naturaleza en ese momento, tampoco podríamos darle ningún sentido al hecho natural porque ese hecho natural está dentro de una concepción del mundo y por eso los griegos tenían una concepción del mundo e hicieron un tipo de ciencia natural y los modernos que tienen otra concepción del mundo, hicieron otro tipo de ciencia natural. Más, podríamos llegar casi, al caso de decir que, mientras los historiadores del siglo XIX y el concepto común de los historiadores sigue afirmando que la historia no es una ciencia exacta, como es la ciencia natural porque no se han podido aplicar los métodos de la ciencia natural a la historia; podríamos decir, casi a la inversa, que es mucho más exacta la historia, porque la historia trabaja con hechos ciertos, mientras que la ciencia natural trabaja con hechos creados por el hombre. No hace falta insistir en la crisis profunda que ha sufrido en este siglo la ciencia físico-natural; más aún, es tal nuestra falta de visión en ese planteo que nosotros creemos que el investigador científico descubre de golpe una cosa, que hay como un salto, que el investigador científico está, en el proceso, hasta ese momento en el error y de golpe se descubre la verdad. Pero si seguimos la historia de cada disciplina nos encontramos con todo lo contrario; no hay saltos en la investigación científica; hay un proceso que es típicamente histórico; también en la ciencia natural el conocimiento se ha ido integrando

paulatinamente y no se podría comprender descubrimientos del siglo XIX si no se señalaran los anteriores del siglo XVIII.

Por eso, un filósofo inglés, Collingwood ha llegado a afirmar que, así como en una época predominaban las matemáticas, y en otra la física y en otra ha dominado la biología, nuestra época va a ser dominada por la historia, porque todo el conjunto de conocimientos, no solamente el típicamente histórico, sino el de las ciencias naturales, está elaborado con la misma técnica de la historia. Por eso hoy no se pueden plantear algunos problemas con respecto a la historia. Por ejemplo, el problema entre ciencia natural e historia, problema que tuvo su importancia cuando se discutía el valor de la historia como tipo de conocimiento y en particular, tuvo su importancia, no tanto por la historia, sino por el reemplazo que de la historia quiso hacer la sociología; hoy es un problema totalmente separado. Puede suceder el proceso inverso: que asimilemos un poco la ciencia natural a la histórica. Y pensemos, por ejemplo, que es significativo que algunas concepciones del siglo XX hablan, como en el caso de Bergson en *La evolución creadora*, no de un proceso de repetición sino de crecimiento. Y en la medida que aceptamos la evolución, ya está implicado en esto la creación de nuevas formas que no pueden explicarse dentro de la concepción clásica de una ciencia físico-natural, sino que deben ser comprendidas dentro de la técnica o tipo de comprensión que nos da la historia.

Y lo mismo, como problemas separados, que no podemos plantear el problema de la historia política y de la historia cultural. No es tan viejo el problema; fue un problema candente casi a fines del siglo XIX, piensen que en toda esa escuela histórica que se forma alrededor de la unidad del imperio alemán, de historiadores políticos, se combatía esta idea de una historia cultural, pero hoy nadie hace historia sin tener en cuenta solamente [no sólo] el factor político, sino todos los otros y, en particular, los culturales. Más aún, la misma sociología ha tenido que olvidar todos los factores que hablábamos antes para interesarse en lo que se han llamado “factores socio-culturales”, pero con la aclaración de que esta innovación de planteo no nos haga creer que la actividad política no tiene ninguna importancia y que se puede comprender una sociedad estudiando todos sus aspectos y no dando importancia al factor político porque este factor tiene gravitación decisiva siempre, porque no solamente hay una política económica, una social; hay también una política cultural y cuando Occidente quiere imponerse a otras culturas, la técnica que está empleando siempre es, efectivamente, una técnica política.

Tampoco se puede volver a hablar de si la historia es un arte. Claro que la historia fue considerada a veces como un género literario; en la historia hay elementos artísticos y además interviene la imaginación del historiador; muchas veces el historiador suple con su

imaginación lo que no puede comprender, pero ya vamos a ver en particular este tipo de imaginación que no es la histórica, que se hace en la biografía o lo que se llama novela histórica. El elemento artístico es un elemento pero es un complemento de la historia.

También están separados todos los problemas de crítica metodológica en el historiador. Hoy no es concebible un historiador que no domine las técnicas de investigación; lo único que se le pide, desde el punto de vista de la filosofía de la historia, es que no crea que las técnicas son lo único y principal.

Tampoco se puede plantear el problema de explicación causal. Cada vez que se decía que la historia debía ser una ciencia, se entendía por ciencia una explicación causal y como el encadenamiento de causas era múltiple en el caso de los acontecimientos históricos, como es difícil encontrar las causas y como eso choca con la libertad del hombre, se decía que la historia no era ciencia. Ya vamos a ver, estrictamente, cuál es el concepto de explicación causal que todavía es posible en la historia pero sirva como antecedente que el concepto de causa no sólo ha hecho crisis en la historia, sino en todas las ciencias en el siglo XX y a ello agreguemos el error de las interpretaciones psicológicas. Es también vieja la idea de explicar, desde el punto de vista de la psicología, la historia. Uno de los grandes historiadores de fines del siglo XIX, el alemán Lamprecht, trató de aplicar a la historia las mismas leyes que había descubierto Wundt para la psicología. Por eso surgieron todos esos libros, de los cuales fue una expresión típica el de Ramos Mejía, *La locura en la historia*, en que explicaba la historia por factores psico-patológicos; todos los acontecimientos y la historia eran un poco la historia de todos los locos que habían tenido influencia, o el genio era anormal, o se interpretaba el personaje histórico por su fisiología sin comprender que no era posible. Claro que puede tener importancia una explicación psicológica, pero es otro tipo de psicología, no como ciencia natural; es un poco la psicología del sentido común, la psicología del artista que capta mucho mejor el papel de un personaje que lo que puede captarlo el psicólogo. Pero ya esto del factor psicológico con ese planteo, incide sobre otro problema de la filosofía de la historia: el papel que tiene el individuo de la historia frente a la masa y si es sujeto o mero objeto de la historia.

Hay después de estos problemas, que podríamos llamar “separados”, otros problemas que son comunes a la historia y a la filosofía de la historia.

Ya dijimos antes, y citábamos la opinión de Cohen, que hay una distinción entre historia universal que corresponde al historiador, y filosofía de la historia; que hay problemas que a veces no pueden comprenderse solamente desde el punto de vista histórico: determinados períodos. Pongamos por ejemplo, en el caso de una cultura en el planteo de Spengler, una

cultura como organismo. Pero esta cultura tiene un alma, tiene un sino y la comprensión de la concepción del mundo no la puede captar el historiador porque el problema de la concepción del mundo interesa particularmente al filósofo. Como también, cuando hablamos del problema de las épocas como unidades históricas. Así, por ejemplo, cuando hablamos de la clasificación de los períodos en historia antigua, medieval, moderna y contemporánea, todos sabemos que esta clasificación tiene múltiples defectos en el aspecto que ya señalamos, pero si preguntáramos en este momento a los historiadores que no definieran bien los períodos, encontraríamos muchas dificultades.

Pensemos por ejemplo en la Edad Media. En primer lugar, tendríamos que investigar este concepto de Edad Media porque esta idea nos da un poco el sentido de un tránsito de algo que estamos soportando hasta que llegue la otra edad; pensemos, por ejemplo, que si estudiamos desde el punto de vista político de las instituciones, hay una extraordinaria continuidad de las comunas que empiezan a la caída del Imperio Romano y el mundo que se forma como típico del Renacimiento y nos encontramos sin embargo, con la tendencia de desprestigiar una época, de colocar en la Edad Media hombres que pertenecen a otra mentalidad y así nos encontramos con la situación de hombres como Dante, Petrarca y Boccaccio que eran de la Edad Media pero que fueron renacentistas.

¿Y cuándo termina la Edad Moderna? Nosotros hemos insistido que en 1789 porque ha tenido una influencia cultural determinada en el mundo, pero, ¿podemos por ejemplo, pensar que ha sido tan decisiva para los ingleses? Y además, ¿por qué cortamos en ese año, qué sentido tiene? Y pensemos en el problema de la historia contemporánea; porque todavía esta división tenía casi su sentido dentro de esa concepción lineal de la que he hablado antes, pero el concepto de historia contemporánea es un mero agregado porque el mundo no termina en esta edad moderna y es un poco el error del siglo XIX. Pensemos que no es un fenómeno de equivocación elemental; los hombres del siglo XIX creían que habían llegado a un mundo perfecto y lo vemos en tres representantes típicos; miremos, por ejemplo, Comte cuando hace su dinámica social, habla del estadio teológico, metafísico y positivo. Pero después, ¿qué viene? Esto da el sentido de terminada a la historia. Hegel, con todas las discusiones que tiene esa interpretación, también hace terminar la historia en el Estado prusiano en 1830; pero, ¿y qué viene después? Y lo mismo pasa con Marx que nos da tres etapas: feudalismo, capitalismo, socialismo.

Había un poco ese error de esas épocas que se siente casi como finales. Recuerdo que había un librito de A. Cresson, que hacía todo el planteo de la filosofía y problemas en su momento y daba un poco la impresión de que estaba todo solucionado, de que lo único que faltaba era, un poco, seguir en esas vías para que la humanidad encontrara solución a sus

problemas. Pensemos también si no ha tenido influencia, un poco, ese estado de espíritu que se produce después del 70.

Todo ha influido, pero nosotros, en 1954<sup>3</sup>, ¿podemos llamar historia contemporánea –y la idea de contemporáneo siempre da idea de lo vivido– a un acontecimiento como la Revolución Francesa que casi no ha tenido trascendencia en este siglo XX? ¿Qué valores de la Revolución Francesa subsisten? Porque si digo “contemporáneo” tengo la idea de vigencia de problemas y puedo yo llamar contemporáneo al período en que se incuban todos estos problemas que estamos viviendo. Por eso las tentativas desesperadas de usar otro nombre.

El historiador que se preocupa del problema obrero y que cree posible un estado socialista, hace empezar la época contemporánea en 1848; el que cree que el desarrollo del mundo imperial es la característica del siglo XX inicia la época en 1870 o 1875 que es el caso de Toynbee; y quizás, si pasamos unos años más encontraremos que tampoco esta fecha sirve.

El concepto de historia contemporánea sería entonces un concepto móvil; sería un poco la vista hacia atrás del momento en que comienzan los problemas que tienen vigencia en este momento.

Estos serían problemas comunes con la historia, pero tenemos, por ejemplo el problema de las generaciones y con este problema tenemos, un poco, el problema del ritmo histórico. Hay épocas que a nosotros nos parecen lentas, es decir, que el ritmo es lento, que no hay grandes cambios; pensemos por ejemplo en lo que es la estructura de la sociedad hasta el nacimiento de la era industrial; es una época lenta. Los economistas sostienen que no existían problemas porque el hombre vivía con un ritmo lento; sabían que los moldes económicos no cambian. Pero, en cambio, en una época de ritmo violento como surge después del nacimiento de la gran industria, el hombre se siente un poco perdido porque no puede comprender el ritmo acelerado con que vive la sociedad. Podríamos decir entonces que en casi todos los momentos de la cultura ha habido épocas de ritmo lento y épocas de ritmo violento.

Y cuando estudiamos la estructura histórica, tenemos un problema fundamental, el problema de la libertad y del destino. Y aquí vamos a encontrar una de las dificultades que tiene la filosofía de la historia en la época actual y es el planteo existencialista. Esto es

<sup>3</sup> *Sic, obviamente no se refiere al año en que dicta el curso, pues entonces no era profesor.*

importante porque el existencialismo en alguna de sus corrientes ha insistido en que quizá la categoría fundamental del hombre es la de ser un ser a-histórico porque, cuál es el primero postulado sino el de la libertad, porque el hombre es un ser que hace su propio destino. Yo tengo muchas posibilidades, pero yo voy eligiendo entre ellas y voy haciendo mi vida. Cuando, por ejemplo, en *Los caminos de la libertad*, Sartre habla de la responsabilidad frente a la guerra, dice que cada hombre es responsable y que esa guerra es su guerra porque él ha elegido su propio destino. Pero, en definitiva, ¿cuál es el destino del hombre en el fondo? Un destino sin sentido; el hombre es un ser libre pero como no existe nada que lo oriente, el hombre es un ser prácticamente sin ninguna finalidad. Y por eso, cuando tengamos que ir a buscar algo que sea expresión de la posición existencialista, no lo vamos a buscar en estos intentos de conciliación que se han hecho mucho en Francia, sino en un libro de Simone de Beauvoir, *Todos los hombres son mortales*, porque ahí encontramos un personaje que tiene la suerte de sobrevivir a las distintas edades y, ¿qué es lo que enseña o aprende este personaje? Que su vida ha sido inútil, que basta haber vivido otra edad distinta de la que él creció para darse cuenta de la vanidad de esos ideales. Es decir, el existencialismo, al no ofrecerle ningún final hombre fuera del mero vivir en libertad, significa prácticamente la negación de un sentido a la historia y por consiguiente, la imposibilidad de una filosofía de la historia.

Ya hablamos antes del proceso contrario, de los que creen que es fatal el camino como en el caso del marxismo y del concepto más común de que sólo puede haber ciencia histórica en la medida en que hay un absoluto determinismo histórico.

Otro problema es el de los individuos y el de la masa. Es decir, qué papel ha desempeñado el individuo en la historia; éste no es solamente un concepto histórico sino también sociológico. Si bien hoy no podemos sostener que los individuos, absolutamente, hacen la historia, es evidente que la historia se hace un poco en función de minorías. El concepto de aristocracia ha sido señalado por muchos sociólogos.

Para Toynbee, por ejemplo, para hablar ya de un filósofo de la historia, para Toynbee, la aparición de lo que él llama “el proletariado” ya sea externo o interno, señala siempre la decadencia de una civilización; porque la civilización puede solucionar sus problemas mientras tiene una minoría dirigente, una minoría activa. Cuando esta minoría activa ya no puede desempeñar ningún papel, esa civilización forzosamente tiene que morir, es decir, ha entrado en su decadencia. Y el criterio es general. También Spengler, por ejemplo, cuando muestra los últimos estadios de la cultura occidental, señala que esta cultura está en su decadencia porque en el plano biológico predomina el ideal de la masa, es decir, lo que él llama “el socialismo ético”, y en el plano político predominan lo que él llama el

“cesarismo” que es lo que se entiende por democracia de masa y estado de masa, haciendo un poco el análisis de lo que él ve en la sociedad contemporánea.

Esos son más o menos algunos de los temas que hoy debe encarar la filosofía de la historia, pero en esta disciplina como en todas las disciplinas filosóficas y aunque el fin sea la verdad, predominan un poco los criterios nacionales. No es la misma evolución, la de la filosofía de la historia en Alemania, Francia, Inglaterra o Norte América.

Por ejemplo, toda la filosofía crítica ha predominado en Alemania. Dilthey señalaba que los alemanes eran los que estaban capacitados para desarrollar la crítica de la razón histórica porque les venía por tradición y ellos han insistido en ese planteo. En cambio, en Francia, excepto el caso de los autores de formación alemana, siguen buscando sus soluciones por el camino de la sociología, o por el camino del marxismo o existencialismo. Vean una observación que hace Aron: los franceses han sido enemigos, especialmente desde 1870, de toda la filosofía de la historia. ¿Y por qué han sido enemigos? Porque para ellos no había ninguna posibilidad. Francia había sido derrotada en 1870; la idea del desquite predominaba en la historia de esa época de Francia, pero se hacía cada vez más imposible por el nacimiento de Alemania; aun la guerra del 14 no les dejó a ellos ninguna posibilidad ni ninguna ilusión sobre el destino de Francia, pero en cambio han surgido algunas corrientes en este momento, cuando ya el destino de crisis no es solamente de los franceses sino de todos los europeos y ya la preocupación no es de una nación en particular sino de toda una cultura. Pero en esta filosofía siempre ha habido, en forma directa o indirecta, un planteo de este tipo. Lo significativo con respecto a esta materia es que otras orientaciones filosóficas, las más alejadas quizá de una posibilidad de una filosofía de la historia, hoy tengan esa preocupación como es el caso de Inglaterra y Norte América.

En Inglaterra tenemos un filósofo que vamos a seguir en muchos aspectos del curso y es Collingwood. Collingwood ha escrito varias obras, en particular *La idea de la historia*, donde desarrolla su particular concepción de la filosofía de la historia. Pero aun Inglaterra es un pueblo, como es el caso de Francia y Alemania, con mucha tradición y entonces se comprende esa preocupación por la historia, pero en el caso de Norte América parecería todo lo contrario y sin embargo, ahora hay una preocupación.

Morris Cohen señalaba que hace 50 años, cuando se constituyó la sociedad americana de filosofía, no había ninguna preocupación por estos problemas de la filosofía de la historia; tanto es así que durante mucho tiempo se sostuvo como argumento esencial que Norte América, por ser un país joven sin historia, no podrá interpretar o fundar una filosofía que tuviera en cuenta ese devenir histórico. Sin embargo ahora existe. Es claro que con

aclaraciones porque así como tenemos una filosofía crítica en el caso de Alemania o una de la interpretación global en el caso de Francia y una mezcla en Inglaterra, en el caso de Norte América tenemos una filosofía de la historia que recibe un nombre especial: filosofía analítica de la historia. No es ésta la única interpretación porque también están los otros sistemas, pero la posición dominante es ésta. Basado sobre la semántica hace un análisis minucioso de cada uno de los términos que se emplean en historia empezando por la propia palabra historia y de allí toma su punto de partida para ver qué corresponde a la historia, con particular predominio de la concepción gnoseológica sobre la ontológica.

LEÓN DUJOVNE

## **2. 17 de mayo**

### **1ª hora**

Habíamos visto en la clase anterior el planteo, el programa y la problemática que íbamos a estudiar. Asimismo, habíamos considerado algunos temas de la filosofía de la historia sin poder tener una visión definida por esas mismas características que ofrece en la actualidad esta disciplina.

Hoy entramos en materia recordando que, las dos grandes ramas del conocimiento en filosofía de la historia se refieren a una interpretación del conocimiento histórico y a una teoría del devenir, teniendo algunos temas intermedios como el estudio de la causación y de la comprensión histórica. Decíamos también que la filosofía de la historia tiene algunas características especiales y por eso señalamos que en una de las concepciones, la filosofía de la historia aparece con características distintas porque ha seguido una propia evolución, como es la posición de Collingwood.

Collingwood recuerda que su libro es un libro de filosofía de la historia y señala que otras veces se ha utilizado este nombre, como en el caso de Voltaire, para hablar de una historia crítica, o de la historia considerada filosóficamente en el caso de Hegel, cuando toma la historia universal como totalidad y en el caso de los positivistas, cuando se considera que lo que interesa a la ciencia histórica es el estudio de las leyes del acontecer histórico.

No es ninguno de esos planteos, el que él hace, sino que la filosofía de la historia, para él, tiene una característica frente a la historia, a la psicología, frente a cualquier ciencia que analiza el tipo de pensar. Por ejemplo, cuando yo observo o estudio la distancia entre la tierra y el sol, estoy haciendo estudios de astronomía, pero cuando estudio el pensamiento que yo tengo al tratar de comprender esa distancia, estoy haciendo filosofía; es decir, que la filosofía es un pensar de segundo grado; es el análisis, no el pensar concreto, no el hecho científico, sino el pensamiento que origina ese hecho científico. Por consiguiente, hay que diferenciar a la función de la filosofía en el terreno de la historia de la función del psicólogo y del historiador, porque el psicólogo tiene en cuenta un aspecto de ese conocimiento, de esa relación sujeto-objeto; el psicólogo estudia el sujeto, en cambio el historiador estudia el objeto –que en este caso es el pasado.

Yo, como psicólogo, puedo estudiarlo a Julio César y decir, sin tener ningún contacto con la realidad, que Julio César es una creación tan ficticia, tan inexistente como puede

serlo cualquier ilusión o alucinaciones; puedo llegar a sostener que Julio César o el cesarismo es, en cierta medida, un intento de explicación de algunos problemas que yo tengo personalmente, porque yo puedo concentrar en Julio César mi deseo de dominio, mi voluntad de poder. Y desde el punto de vista del pasado, es decir, del objeto, al historiador le interesa ese pasado, le interesa lo que fue Julio César, lo que fue Roma, lo que fue el mundo que rodeó la figura de Julio César. Pero al filósofo no le interesan ninguna de esas dos cosas; al filósofo sólo le interesa cómo se da ese conocimiento, por el cual yo afirmo que Julio César vivió en tal momento de la república romana.

¿Y por qué hablamos de filosofía de la historia? Porque, aparentemente, nosotros a este concepto filosófico o de filosofía que es un pensar de segundo grado, le estamos agregando una delimitación cuando, a la palabra filosofía, agregamos la de historia y para comprender bien esto, tenemos que dirigirnos al proceso de evolución de las distintas ciencias o distintos tipos de ciencia o conocimiento, que ya mencionamos en parte.<sup>1</sup>

Historia se ha hecho siempre, pero antes se hacía historia, aunque se plantearan algunos problemas gnoseológicos, filosóficos, sin tener ningún sentido crítico de esta historia y además, con todas las dificultades que tuvo para ser considerada ciencia o filosofía, o para ser solamente considerada historia. Y entonces nos encontramos que cada época o cada pueblo, ha contribuido en cierta medida a formar un tipo de conocimiento; los griegos formularon el conocimiento matemático, dieron las reglas del pensar y del conocer matemático y, cualquier tipo de ciencia, sólo tenía valor en la medida en que se estructuraban en una forma semejante a la que lo hacía la matemática. Por eso, no encontramos en la historia de la filosofía griega una consideración de la historia porque Platón ya había puesto en el frontispicio de la Academia “Aquí sólo entre el que sabe geometría”; por eso, para Aristóteles, la historia es inferior a la poesía, [lo dice] en la *Poética*. Es decir, el pensamiento griego, como se ha dicho alguna vez, tuvo en un momento determinado dos caminos: el camino que le marcaba por un lado Sócrates y el que le marcaba Herodoto y eligió el camino que le señalaba Sócrates.

El mismo planteo se produce cuando observamos el mundo medieval, porque en el caso de las ciencias matemáticas, su objeto no podía servir a la historia, pues el objeto de las ciencias matemáticas es atemporal y lo típico del devenir histórico es ser temporal y cuando pasamos a la teología se plantea el mismo problema, porque a la teología le interesa el

<sup>1</sup> ~~A continuación: Porque en nuestra época se ha hecho crítico el problema de la historia, se ha agregado la palabra historia.~~

estudio de un solo ser, de un ser único e infinito, mientras que a la historia le interesa el estudio de seres múltiples y finitos.

Y cuando en el siglo XVI y en el XVII se integra ya el saber matemático y teológico con el de las ciencias naturales, también nos damos cuenta que el objeto de las ciencias naturales no le interesa a la historia, o no sirve para la historia, porque en la ciencia natural estudiamos la uniformidad, mientras que en la historia estudiamos típicamente la individualidad.

Es decir, entonces, que al observar los tipos de conocimiento, nos damos cuenta que ninguno de ellos sirve para comprender el objeto de la historia y si no sirve, nos quedan dos caminos: o cometer el error que cometieron los que creyeron que podía convertirse en un ciencia natural, o crear un nuevo tipo de conocimiento, que ya no fuera ninguno de los tres anteriores, sino típicamente histórico.

Confesada la necesidad de crear ese tipo de conocimiento histórico, tenemos entonces que ese es el tema de la filosofía de la historia. Y decíamos que esta concepción tiene también un planteo imperialista, porque se va a reproducir en cierta medida lo que ya pasó con otro tipo de conocimiento; así como los griegos quieren explicar todo el universo y el mundo del hombre por las matemáticas; los medievales por la metafísica y los hombres del siglo XVII por la ciencia natural, llegará un momento en que todo el conjunto del saber querrá tomar por modelo la historia y ya hay un anticipo cuando utilizamos palabras como “evolución”, “génesis”, etc., en muchas disciplinas.

Pero, en principio, ¿qué es lo que podemos considerar como historia? En primer lugar, un tipo de indagación. El conocer histórico es también un sistema de plantearse problemas y preguntarse, así como nos preguntamos por el ser de la naturaleza o de Dios, también en la historia, sistemáticamente, nos hacemos un determinado tipo de preguntas, y estas preguntas se dirigen también a un objeto determinado. No nos orientamos hacia cualquier tipo de acontecer, sino a lo que le ha acontecido al hombre, es decir, en una indagación acerca de lo acontecido al hombre en la tierra. Por eso, cuando hablamos de historia e introducimos un poco el estudio del mito o la historia de los Dioses, estamos, en cierto modo, un poco fuera de este concepto de la historia, porque ya corresponde a otra disciplina. En historia trabajamos también sobre la base de documentos o de testimonios y tenemos como finalidad un autoconocimiento del hombre; saber cómo el hombre ha sido, cómo el hombre es, qué diferencia a este hombre de otro hombre.

Pero cuando hablamos de testimonio, de documentos, se nos plantea un poco un problema, porque todos sabemos que la historia se ha hecho siempre a través del testimonio, del documento. Resulta algo risible creer que en el siglo XIX se ha inventado el testimonio o el documento, porque testimonio es cualquier forma de conocer lo que ha sucedido. Cuando Herodoto preguntaba en sus viajes, o cuando Tucídides indagaba sobre la guerra del Peloponeso, estaban utilizando el testimonio y cuando decía que el pueblo no le creía porque era demasiado mentiroso, estaban haciendo también la crítica histórica. Por eso dice Ortega y Gasset en el Prólogo a la *Filosofía de la historia* de Hegel, que siente como una especie de insatisfacción, que es típica del ser humano; la insatisfacción le surge, un poco, de la forma en que están hechos los libros de historia, porque resulta hasta cierto punto curioso, que en el momento en que la historia pasa a ser una disciplina fundamental, en que existe inquietud por la historia, sean las obras de los historiadores las menos leídas. Todo el mundo tiene pasión por la biografía novelada o por cualquier forma de expresión literaria que haga amable el conocimiento de cualquier acontecimiento pasado. Por otra parte, todos seguimos pensando que la historia nos enseña algo y es un poco escuela de políticos, estadistas y militares. Hoy, dice Ortega y Gasset, hasta los geólogos han conseguido hacernos interesar a veces, por la historia de un mineral, y sólo los historiadores no han conseguido hacer interesar al hombre por la historia; y esto se justifica un poco en este prólogo, porque el consenso común, la impresión que existe, es que la historia se reduce esas dos cosas: a documento y a crítica. Es decir, las disciplinas auxiliares de la historia han puesto en primer plano y cualquier historiador que se escape algo de la crítica y del documento es rechazado por los historiadores. Para ello no hay más que ver las frases despectivas con que fueron recibidas obras como *La decadencia de Occidente*, de Spengler y los *Estudios de historia*, de Toynbee.

Pero si esto es la crítica y esto es el documento, es una cosa vieja; todos los historiadores lo han hecho. ¿Qué razón existe para que se insista, en pleno siglo XIX y XX en esta consideración tan particular de la historia? Esto se produce por la falta de integración de un típico conocimiento histórico. Es lo que decíamos antes, porque la certeza alcanzada por la ciencia natural, ha hecho que el historiador también vaya a buscar el hecho y que trabaje en consecuencia con el conjunto de datos. Por eso la historia filológica en lugar de la historia filosófica; pero ya dijimos que aun en la ciencia natural no se produce este hecho. La ciencia natural no es el resultado de investigación del conjunto de hechos para formular la ley, sino que el hombre de ciencia va a la naturaleza o al estudio de la naturaleza con un esquema especial, y dice Ortega: se hubiera reído Galileo si le hubieran dicho que él fue el descubridor del experimento, porque experimentos se han hecho en todas las épocas; más aún, podríamos decir que en el mundo moderno no ha habido ningún trabajo de observación tan cuidadoso, tan bien hecho como el de Aristóteles cuando realiza

la *Historia de los animales*, o en su *Historia natural*. Hoy se hace la pura acumulación de los hechos sin llegar a formular la ley, porque la ley no se puede formular porque sí, sumando los hechos. Todos nosotros sabemos que la inducción moderna está basada en un postulado; es una manera de ver el mundo, de la consideración de 2, 3, 100 casos. Yo no puedo formular una ley porque para formularla tendría que conocer todos los casos; por eso los antiguos, que no tenían esa audacia de los modernos, no llegaron a formular leyes.

\*

## 2ª hora

Decíamos entonces que también en el saber natural, el sabio va con un esquema al estudio de la naturaleza, por eso Galileo le escribe a Kepler: “En tal momento he hecho la investigación porque en ese momento Venus pasaba”. Los hechos tienen mucho valor pero sólo como medios para probar la tesis general; si el historiador solamente junta hechos no hará más que crónica. Por más bien escrita que esté la historia, por bien eslabonados que estén los hechos, aunque los hechos se relacionan a veces, siempre será crónica sino tiene una idea central dominando todo el aparato histórico. La prueba más evidente de esto es que, aun los más historiadores que han pasado a ser modelo, como Ranke, de documento y crítica histórica, a pesar de eso, se ven siempre obligados a tener una idea dominante. La filosofía de la historia se les mete un poco por debajo, a pesar que quieren llegar a esa plena objetividad que nunca han alcanzado o querido alcanzar ninguno de los sabios.

El término “filosofía de la historia” es de Voltaire, es decir, del siglo XVIII. Es claro que si rastreamos el origen de la filosofía de la historia, lo encontraremos en la antigüedad. Ya dijimos que, si bien existen pueblos que no tienen sentido histórico desarrollado, como por ejemplo, los chinos y los hindúes, ya en la cultura griega existe un problema de la historia. No son los griegos del gran momento, de la época de oro, pero sí los del período alejandrino, que ven cómo esa maravillosa cultura griega, esa extraordinaria formación política entra en su ocaso; en particular, podríamos encontrar un intento de explicación de la historia con un concepto filosófico en Polibio; en el contacto del mundo griego y del mundo romano, en el momento de los Escipiones, Polibio, por primera vez, hace reflexiones sobre el sentido de la historia. Es claro que él está convencido que el imperio romano tendrá también su decadencia, de que no es eterno porque la cultura greco-latina tuvo siempre el concepto de la no eternidad de las cosas desde el momento que la idea de la repetición era básica en su pensamiento.

Pero, más concretamente es en el *Libro de Daniel* y San Agustín donde se empieza por buscar el sentido de la historia.

San Agustín asiste al momento de la decadencia total del imperio romano, más aún, la destrucción del imperio romano, pero era ese imperio romano el que había dado formas exteriores a todo ese hecho religioso que se llama el cristianismo y ese cristianismo se encuentra, en ese momento, totalmente en peligro porque no sólo se destruyen las formas del imperio, también pueden destruirse las formas exteriores de la iglesia, por eso la distinción que conocemos entre los dos tipos de ciudades.

Algunas de estas teorías, como la de los cuatro imperios, persisten durante toda la Edad Media y la encontramos en el Mundo Moderno en la filosofía de Hegel pero, estrictamente, el término es de Voltaire y por eso hay que hacer un análisis del siglo XVIII, porque el siglo XVIII ha sido considerado el siglo anti-histórico por excelencia.

Los trabajos de Dilthey y de Meinecke han mostrado que es inexacta esta idea de lo anti-histórico del siglo XVIII; ya resultaba muy sugestivo que este siglo de la Ilustración tuviera alguno de los grandes historiadores como Voltaire, Gibbon, Robertson, Hume.

Paul Hazard, en su *Crisis de la conciencia europea* estudia, no el período típico de la Ilustración, sino esos años que van desde 1780 a 1815 y estudia también la transformación sufrida por la cultura francesa, tan notable que la señala en dos líneas: un día los franceses pensaban como Bossuet y al poco tiempo se despertaron y pensaron como Voltaire; y aquí encontramos un primer elemento que va a distinguir esta filosofía de la historia de cualquier otra anterior y es el elemento secular. La historia deja de ser dirigida por la providencia divina para ser, en cierto modo, el resultado de la obra de los hombres, pero elegimos ese período porque aquí se destruye todo tipo de historia. Porque historia se hacía en ese período; son muchos los nombres de historiadores mencionados en Francia en el siglo XVII y en Inglaterra en la misma época, pero ni siquiera eran historiadores documentados, y no podríamos comprender ni el siglo XVIII ni el XIX si no tuviéramos en cuenta las transformaciones profundas que se realizaron en ese momento porque estos historiadores eran, o pedagogos, como Bossuet, o simples recopiladores y seguían pensando que la historia era un género literario. Por eso contaban los acontecimientos sin tener en cuenta la verdad, para ellos no existía un problema de verdad histórica, tanto no existía que se cuenta de un historiador como Varillas [?], que dictó todos sus trabajos sin haber visto nunca un documento; era un poco el género para la sociedad que servía más para esparcimiento; claro que esta historia es la repudiada, en particular cuando ese mismo siglo XVII en el campo de las ciencias físico-naturales da las directivas ciertas, cuando el hombre se siente seguro en

su mundo natural porque por fin está convencido y ha podido demostrar que en ese mundo natural existen leyes.

Se necesitaba destruir todo eso para volver a construir la historia y se destruye de muchas maneras. Se destruye el viejo concepto de historia como género literario a través de todos los eruditos, de los hombres que trabajan muchos años para juntar documentos; el caso de Muratori, de los benedictinos y todos los que ustedes conocen. Pero no solamente así. Había que destruir otros conceptos de la historia, había que destruir la confianza extraordinaria en algunos de los grandes historiadores antiguos y es también en ese momento en que se descubre, por ejemplo, que toda la historia que pasaba por modelo, como la de Roma, no era nada más que una creación poética, que de los primeros siglos no se conocía nada y que el mito o la fantasía, dedicada en un momento determinado a explicar una situación, había pasado después a ser verdad histórica; que no existían Rómulo ni Remo ni era verdad toda la historia de los orígenes hasta llegar a la República. Pero para secularizar la historia había que destruir la historia sagrada, ya que se destruía en parte con la crítica de las escrituras que se originara a raíz de la Reforma, pero mucho más, por una disciplina que pasa a ser muy importante en ese momento: la cronología. Cuando aparecen –dice Paul Hazard– se piensa en un conjunto de hombres que escrutan cosas que no tienen ninguna importancia, porque anteriormente se tenía la costumbre de fechar con toda exactitud. Las fechas y la historia sagrada aparecían como poseyendo una exactitud matemática, pero los de la cronología empezaron a encontrar los primeros errores y que había otras culturas que no se relacionaban bien con esa historia sagrada, culturas que daban la impresión de mucha anterioridad con respecto a la propia historia del pueblo hebreo, como la egipcia o babilónica; y en esa constatación de cifras la cronología descubrió todos los errores y al descubrirlos, la propia historia sagrada quedaba destruida.

Entonces se justificaban las críticas que los hombres de ciencias naturales hacían a la historia, porque no era un saber exacto; o era el simple cuento sin ningún valor documental ni de certeza, o era la simple recopilación de datos y por lo tanto no podía ser una ciencia ni un conocimiento preciso y cierto. Con mucha exactitud, los cartesianos, dominados por el pensamiento filosófico de la época, dicen: la historia no merece ser una ciencia, no sirve para nada. Y Malebranche dice: lo único que sirve son las verdades claras y distintas de Descartes; y daba como ejemplo al propio Adán, porque Adán sabía, en el paraíso, la ciencia perfecta pero no sabía historia. Y el hecho mismo de las dificultades para conocer el pasado, ya que el último hombre de este período, Fontanelle [?], insiste en que un solo tipo de historia puede interesar: es la historia inmediata del mundo moderno; esa historia donde los elementos de juicio son muy cercanos o, donde existen los propios contemporáneos.

Si nosotros no estudiáramos ese pequeño período que ha sido tan olvidado, no podríamos comprender el siglo XVIII, porque muchos de estos temas que se dan en el siglo XVIII, han sido planteados como resultado de estas investigaciones previas en el caso de los eruditos o de estos críticos a la historia; y pensemos, antes de entrar en la Ilustración, en el caso del hombre que pasa por ser un poco como el creador de los temas de filosofía de la historia: Vico.

Hoy se sigue sosteniendo que la influencia de Vico en el siglo XVIII y en el XIX fue casi nula, aunque conocido por algunos autores como Montesquieu, Goethe y Herder. Recién a fines del siglo XIX va a ser suficientemente conocido a través de los trabajos de Croce; pero estudiando un poco la historia de las ideas, Vico aparece con mucha exactitud en ese momento, porque Vico se plantea el problema de la historia y se ubica frente a los cartesianos y frente a los naturalistas. Su concepto fundamental ya es una definición: “Sólo se puede conocer aquello que el hombre hace”; la naturaleza la ha hecho Dios, por consiguiente la puede conocer Dios, en cambio la historia humana ha sido hecha por el hombre, por consiguiente, la puede conocer el hombre. Quizá aquí está señalada una característica de algunos aspectos de la filosofía de la historia del siglo XIX; el concepto de poder, porque la filosofía de la historia termina siempre en una acción, y resulta sugestivo que Marx, en su famosa tesis sobre Feuerbach, comience expresando esta idea de Vico.

Y entonces el tema de la historia es el desenvolvimiento de las naciones y en Vico encontramos también esa marcha hacia lo secular, alejando un poco a Dios de la historia. En el caso de Bossuet el hombre hacía todo lo que Dios indicaba y había pruebas terminantes; cuando las naciones progresaban, pasaban etapas de esplendor, ese pueblo era querido por Dios, y el período de la decadencia significaba que estaba separado de la mano de Dios; es decir, el sujeto de la historia siempre era Dios y el hombre, en el fondo, no era un ser libre. En Vico, no se aleja totalmente Dios de los hombres, pero se señala algo que hace que digamos que la historia se va secularizando porque los hombres no son guiados por la mano de Dios, los hombres son guiados por sus propios intereses. En donde se nota la mano divina es en esos intereses que, en el fondo, son sentimientos augustos, sirven para un fin, para realizar los fines que se propone Dios; el hombre es libre pero el esfuerzo de todos los hombres realiza en cierta medida los planes divinos porque, por encima de esta historia humana hay una historia ideal. Es el concepto de los “*corsi*” y “*ricorsi*”, o de la evolución cíclica. Todos los pueblos pasan siempre por tres etapas: **la edad divina, la edad heroica** y **la edad humana**, pero cuando termina o llega a su apogeo, porque la edad humana es el período de la racionalidad, se inicia la decadencia y vuelven a aparecer otros pueblos. Vico toma como ejemplo la historia del pueblo romano; en la decadencia se ha llegado a la edad humana, pero los bárbaros recomienzan la edad divina. Y aquí notamos en Vico una idea muy importante, que es la idea de la evolución o desarrollo, es decir, el

devenir, tomando jerarquía filosófica. Para los griegos siempre fue un drama el cambio, como lo fue para los romanos y el propio mundo medieval en la medida en que éste dejaba un poco la tradición judeo-cristiana para seguir la clásica. Los griegos buscaban la permanencia debajo del cambio, por eso el mundo del cambio era el mundo del fenómeno, mientras que el de la esencia era el que no cambiaba; en cambio Vico introduce la idea del cambio como idea decisiva; todos los pueblos deben pasar por ese cambio pero cada nuevo recorrido es, en cierta medida, un progreso. Los griegos pasaron por un proceso religioso pero su religión es inferior a la de los cristianos; aunque el proceso sea cíclico, hay en cada momento una superación.

Pero el hecho mismo de que la historia sea típica, hace que Vico no llegue a nuestro concepto de la historia o al concepto del siglo XVIII, porque lo típico no es lo individual; lo típico serán, un poco –dice– lo común, la mera uniformidad; lo típico será propio de lo humano pero nunca se presenta con la extraordinaria riqueza con que se presenta la historia de lo individual.

En la Ilustración, Voltaire marcha al comienzo de una consideración filosófica de la historia. Es importante seguir en esta primera parte el desarrollo muy somero de estas distintas posiciones, antes de llegar a los planteos concretos porque el propio Dilthey insiste en que el conocimiento histórico se adquiere después de un largo proceso. Los griegos nunca habrían alcanzado un concepto moderno de la historia, porque sólo ese devenir nos ubica a nosotros para alcanzar un conocimiento de la historia. Es claro que la filosofía de la historia de Voltaire es, en cierto modo, no una interpretación del devenir ni una interpretación del sentido de nuestra historia, sino una manera especial de mirar la historia y esto nos muestra, un poco, cómo, cuando hablamos de la Ilustración estamos cometiendo un error porque no hay identidad de pensamiento en todos los autores.

Cuando Voltaire hace filosofía de la historia en su ensayo, nada más ilustrativo que recordar el origen de su ensayo dedicado a su amiga, la marquesa de Chatelet, y que sirvió para tratar de sacar lo accidental de la historia, tomar los acontecimientos más importantes y, en particular, porque hay un idea central en Voltaire que es típica en esto, de todo el siglo XVIII, y por eso, con toda exactitud, se puede hacer iniciar la filosofía de la historia en este momento; los hombres del siglo XVII y XVIII han elaborado el conocimiento natural, ahora quieren elaborar el histórico. Por primera vez se plantea el problema del conocimiento histórico; el único error que cometen es que tiene que ser idéntico al natural y Voltaire se presenta en una situación especial, porque Voltaire no mira al futuro sino que está mirando ese momento. Él está encantado de vivir en esa época, para él es una de las grandes épocas de la humanidad. Por eso, su libro más expresivo es *El siglo de Luis XIV*, a

la que considera una de las épocas cumbres, porque Voltaire no tiene una idea del cambio. Si la filosofía de la historia significa, en este caso, la consideración de lo antedicho, por la razón y la razón es una cualidad del hombre que se da de una vez y es perfecta en todos los seres, no hay posibilidad de historia, es decir, no hay evolución: nosotros no vamos siendo más racionales en la medida en que vivimos; somos desde el primer momento seres racionales. Y, ¿por qué no alcanzamos esa plena racionalidad? Para Voltaire se produce porque hay una lucha constante entre la razón y la sin-razón o, más exactamente, y las costumbres. Las costumbres, las supersticiones, los vicios, las instituciones, todo eso hace que la razón no triunfe; por eso la historia no es historia de la razón, que sería siempre idéntica; la historia es historia de las costumbres y por eso la historia del pasado interesa en cierta medida, es cuando en el pasado se pueden ver algunas épocas en que haya triunfado la razón: ese siglo de Luis XIV era maravilloso para Voltaire, pero era el único. La época de Alejandro, la época de César y Augusto, de los Medicis, eran también períodos en que la razón había triunfado. Pero no terminaba con el siglo XVIII, el propio Voltaire no es optimista con respecto al futuro, cree que de nuevo la costumbre va a imponerse y esa es la idea central.

Cuando Gibbon escribe la [*Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano*], estudia esa historia para mostrar cómo el Imperio Romano había decaído por el cristianismo, cómo había decaído por la superstición.

Por eso da la impresión, en cierta medida, de que el siglo XVIII ha sido anti-histórico, porque, forzosamente, la razón no tiene historia pero sí, ha sido profundamente histórico porque sí, la costumbre tiene historia y la historia de la humanidad es un poco esa lucha constante entre costumbre y razón, con los momentos culminantes en que una ha superado a la otra.

El mismo planteo se produce en Montesquieu, pero el propio título ya nos indica la idea de desarrollo: *Grandeza y decadencia de los romanos*. Claro que Montesquieu pasa más por ser pensador político y quizá aquí, en Montesquieu y Voltaire, encontremos las dos corrientes que originan las dos disciplinas. No en vano Comte ponía como antecedente de su sociología a Montesquieu, porque, en el fondo, lo que quiere construir es una tipología de los estados. Por eso, cuando dice: la república está fundada en la verdad, significa [en] la monarquía, en el honor. Montesquieu no estudia una república determinada ni una monarquía determinada ni<sup>2</sup> cualquier tipo de república, sino este arquetipo de república que se puede dar en cualquier época y mientras se respete esa línea interna, seguirá subsistiendo a pesar de los acontecimientos externos; está creando, no una interpretación de la historia

<sup>2</sup> *Original* sino.

sino una tipología sociológica, es decir, están marcándose en estos dos autores las diferencias que van a ser indispensables ahora para distinguir definitivamente la sociología de la filosofía de la historia.

Es claro que mientras el pensamiento francés seguía esta línea no había ninguna posibilidad de construir una idea definida del acontecer histórico, por eso nosotros no tenemos que buscar un adecuado desarrollo de la idea de evolución ni en Voltaire ni en Montesquieu, pero sí en Turgot y Condorcet, porque aquí sí la idea de desarrollo pasa a primer plano.

Voltaire quería que subsistiera la sociedad burguesa de su época, una sociedad refinada de pequeña minoría, en cambio estos autores ya están poniendo la edad de oro de la humanidad en el futuro y cada etapa que se vive supera a la anterior y siempre hay la seguridad de que en el futuro las cosas sean mucho mejor. Pero todavía en Turgot la idea es científica natural, predomina la ciencia natural, por eso Turgot es el antecedente de Comte con sus tres estadios. Turgot piensa que la humanidad pasa por un estado teológico, otro metafísico y otro científico que será el estado positivo de Comte. Es decir, que estos autores han tratado de fundamentar la teoría del conocimiento histórico; estos autores han secularizado la historia, han mostrado lo típico de la historia; nos falta el desarrollo de la individualidad histórica. Claro que este desarrollo no viene por el camino de Francia ni Inglaterra, sino por Alemania a través de historiadores locales, como el caso de Möser con la afirmación de las particularidades, y más concretamente a través de Herder, porque los franceses, en su afán de racionalizar todo pierden el sentido de la individualidad; en cambio, en el caso de Möser el hecho de vivir en un pequeño estado prusiano, Osnabrück, le permite afirmar las particularidades; él ya no ve la sociedad refinada que veía Voltaire, sino que ve el pequeño campesino, el pequeño hombre de la aldea, el que vivía con sus propias creencias y esas creencias fundamentales para su vida, y por el estudio del derecho afirmaba las diferencias entre pueblo y pueblo. Voltaire se asombraba de que cambiaran los derechos de propiedad entre un estado y otro alemán, lo creía una locura; en cambio para Möser esas diferencias locales eran fundamentales; es decir, la oposición entre estos autores era la oposición entre Francia y Alemania. Francia, una nación hecha, marchaba hacia el centralismo; Alemania defendía sus particularidades regionales y la subsistencia de los pequeños estados. Para los franceses el pasado es, un poco, la historia de los errores, importantes pero errores al fin; en cambio para los alemanes, especialmente Herder, la historia del pasado tiene otro valor y tiene otro valor por razones especiales, porque Herder, en primer lugar no hace la historia de la razón ni la de la voluntad, sino la historia del sentir, tema que va a retomar todo el romanticismo alemán, esas fuerzas internas, en cierta medida, inconscientes y entonces, para Herder, cada época tiene su propio valor. El pasado no es un

pasado de errores, el pasado es un pasado con significación propia; los griegos pueden haber sido un pueblo extraordinario, pueden despertar toda la admiración, pero los otros pueblos no han servido para preparar a la humanidad el momento de los griegos, sino que han tenido en sí, su propio sentido; ningún pueblo es medio de otro pueblo, cada pueblo es un fin en sí mismo y es un momento en la evolución de la humanidad; es decir, cada época histórica tiene su propia justificación. Podrá no gustarnos una época, pero ha tenido su propio valor. La única idea central es la idea de humanidad, pero cada uno de estos pueblos integran un momento de la evolución de la humanidad y por consiguiente, cada uno tiene su sentido. Los románticos afirman un poco esta idea de la evolución, ya no con la imparcialidad de un Herder, sino afirmando unas épocas y negando otras, pero lo positivo es que la afirmación de la idea de individualidad y evolución está asentándose; sólo faltaba el tercer paso: limitar, frente al siglo XIX el concepto de ciencia y establecer la diferencia entre el conocimiento natural y el conocimiento histórico. Ya con eso, entramos nosotros en la teoría del conocer histórico, que es uno de los temas centrales del programa, pero previamente tenemos que hacer dos cosas: distinguir la sociología de la filosofía de la historia y además, analizar por qué toda filosofía de la historia está vinculada a un concepto particular del hombre, es decir, destruir otra idea del siglo XVIII; los hombres no son iguales en todos los pueblos, sino que para cada época existe un tipo particular de hombre y es importante, porque en el propio caso de la dinámica es hablar de la movilidad pero no de la historia y esto es importante porque toda la sociología en nuestros días vuelve a resucitar la distinción de Comte entre estática y dinámica y un sociólogo norteamericano plantea el problema de las culturas y civilizaciones cíclicas planteado como sociología. Una adecuada delimitación de la sociología en la actualidad de lo que debe ser como ciencia empírica y ciencia natural.

### 3. 31 de mayo

#### 1ª hora

Vamos a empezar con el **problema del conocimiento histórico**. Claro que, al estudiar el conocimiento histórico debemos destacar tres aspectos muy confundidos por los escritores de filosofía que se han detenido en estos problemas. Hay un problema de **lógica histórica**, en la medida en que lógica significa técnica de la investigación; la metodología de la ciencia histórica puede tener conexiones con la filosofía de la historia, con un planteo de teoría del conocimiento. Puede haber un segundo problema y es aquel que se refiere a si la historia es ciencia o no. Si es ciencia, a qué tipo de ciencia pertenece, si puede asimilarse a los tipos de ciencia conocidos y en particular, a la natural; o, si es un modo de conocer científico totalmente distinto a los otros. Entramos entonces en el segundo planteo, el planteo de la **epistemología de la ciencia histórica**, o el planteo **epistemológico**. Pero sea ciencia o no lo sea, lo histórico es una forma del conocimiento humano y toda forma del conocimiento humano exige un ser especial o un modo particular de ver la realidad. Esto sí, ya entraría estrictamente dentro de lo que se llamaría una **gnoseología del conocer histórico**.

Claro que aquí se nos plantea un primer problema porque si el conocer siempre es un conocer de algo determinado o de un objeto determinado, es difícil fundamentar una gnoseología que no tenga como antecedente una ontología necesariamente (hacer un análisis de ese tipo particular de objetos, qué es lo histórico, para ver cómo se adecúa este conocer a ese objeto). Pero no vamos a empezar por ese camino sino que lo vamos a ubicar al final; sólo nos puede servir como punto de partida, o como elemento, en este momento, el conceder que el objeto histórico no es idéntico ni semejante a cualquier otro objeto que hemos conocido en las distintas ciencias porque, ni es una creación puramente espiritual, ni fenoménica ni actual. Nada más significativo que cuando hablamos de lo histórico siempre tenemos implícito el concepto de lo pasado, es decir, el hecho histórico que nosotros estudiamos no es un hecho contemporáneo, no es un hecho actual, es un hecho que ha acontecido en el pasado pero, si sólo se redujera al pasado, sería muy difícil suponer cómo podríamos tener conocimiento de esto. Hay alguna razón especial por la cual este hecho pasado se hace presente, pasa a ser virtualmente actual, es decir que, el hecho histórico es un hecho pasado que, por circunstancias especiales –y su comprensión corresponde a la ontología– deviene en cierta medida un presente. Si en el término, en el concepto histórico, no pudiéramos unir ese pasado a [1] presente, sería imposible el conocimiento histórico.

No entro, diremos, a una ontología, porque quizá esto nos aleja del problema gnoseológico; el planteo ontológico es, en cierta medida, actual en el pensamiento contemporáneo y oímos hoy hablar del hombre como ser histórico, o de la historicidad del hombre, o de que el hombre no es una cosa hecha sino que se está haciendo, es decir, lo histórico como sinónimo de lo temporal, en cierta medida, pasa por ser una de las dimensiones del hombre.

Es evidente que la preocupación por el tipo de conocimiento como es la historia, se origina en particular por la falta de exactitud de este tipo de conocimiento; es decir que, frente al saber actual que aparece en pleno apogeo poco después del siglo XVII o en adelante, nosotros nos encontramos con un tipo de conocimiento que no puede tener, ni aproximadamente, esa certeza que tiene el conocimiento natural. No hablamos del conocimiento matemático, estamos hablando del conocimiento físico natural. Quizá la dificultad fuera de método, es decir, que el conocimiento histórico o el conocimiento social no pudiese alcanzar la exactitud que tenía el conocimiento natural porque la metodología que empleaba no era la más adecuada. Si encontráramos una metodología adecuada podríamos resolver el problema. Claro que entonces habría un planteo sencillo: por qué no aplicamos al conocimiento de lo histórico o de lo actual el mismo método que aplican las ciencias de la naturaleza. Ya hemos explicado que esa distinción entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la historia es, un poco, una conquista del siglo XIX, pero una conquista quizá afirmada en la última parte aunque su raíz la hayamos encontrado a fines del siglo XVIII; es decir que, en la preocupación de muchos lógicos y epistemólogos, podría llegarse a establecer una identidad de métodos entre los dos campos. Eso explica las menciones que hemos hecho de una historia concebida como ciencia natural; eso explica con ligeras variantes, la identidad de métodos que encontraban los epígonos de Comte a la aplicación del estudio de lo social, pero era tan ilógico el planteo que resultaba fácilmente refutable en la práctica. Pero si apareciera una lógica que dijera: es necesario aprovechar las experiencias del método natural para el campo de lo social o de lo histórico, pero readaptándolo, no empleándolo tal cual sino transformándolo y adecuándolo al nuevo objeto, si apareciera esa lógica, la posibilidad de un conocimiento que se asemejara al natural, aun con una técnica diferente, podría ser posible.

Por eso, con mucha exactitud, Dilthey dice que el planteo o la necesidad de un estudio del conocer histórico se plantea con toda exactitud cuando Stuart Mill hace este planteo, porque Stuart Mill, en la última parte de su lógica, no quiere asimilar directamente el método de la ciencia natural a lo histórico; se limita a decir que hay principios generales de las ciencias y principios generales del método que se adecúan en cada caso. Cada nuevo objeto de conocimiento tiene que volver a replantear los problemas del método para crear

su propio método, pero hay algo que permanece inmutable y son los principios generales de la ciencia, que es de un solo tipo, y del método que también son de un solo tipo. Y, más aún, el argumento decisivo que se había hecho, no desde el mundo de vista metodológico sino ontológico, para diferenciar el mundo de la sociedad del de la naturaleza, era el problema de la libertad. En la ciencia natural había determinismo; en el mundo del hombre había libertad; lo inconciliable era el determinismo de la naturaleza frente a la libertad del hombre. Pero si fuera mal planteado el problema de la historicidad y de la libertad, también podría encontrarse y por eso Stuart Mill, el primer problema que se plantea es el problema de la libertad y del determinismo. Dice: es inexacto que haya esta dificultad en el planteo, lo que pasa es que hemos confundido muchas veces el determinismo con el fatalismo. La noción de la relación de causa-efecto nos crea a nosotros la convicción de que, fatalmente, de tal causa se debe producir un efecto; y, frente a eso, la propia convicción: la de nuestra libertad y de nuestra espontaneidad en el campo de la voluntad.

Pero ¿no será que el problema está mal planteado? ¿No será que, en cierta medida, ese criterio fatalista introducido en el común concepto de determinismo, es falso? ¿No es posible suponer que si conociéramos todas las causas que obran sobre los acontecimientos, pudiéramos predecir los acontecimientos? ¿No será que, mientras en el mundo de la ciencia físico-química, las causas son muy pocas, en el mundo de lo social y de lo histórico son muchas y por eso no podemos predecir los acontecimientos? Más aún, esto que parece dificultad por la multitud de causas, no solamente se ve en el mundo de lo histórico y social; hay ciencias que son típicamente naturales y tienen las mismas dificultades: la meteorología, por ejemplo, la mareología, también tienen esas dificultades por la aparición de nuevas causas. Se puede predecir perfectamente el movimiento de los mares, pero el hombre no puede predecir la multitud de acontecimientos de carácter cósmico que pueden tener influencia, por eso llegamos, no a una certeza sino sólo a una probabilidad. Y en el campo de lo histórico pasa lo mismo, por la aplicación de estos métodos nuevos y viejos adecuados a un objeto nuevo. Más aún, cuando hablamos de causa, hablamos de cualquier tipo de causa; el deseo del hombre de reprimir algo que lo impulsa a hacer una cosa es tan causa como la anterior y podríamos llegar formular principios generales que nos permitan conocer adecuadamente el mundo de lo social. Por eso hay que volver a plantear el mismo problema de la lógica porque el exceso de preocupación por la observación y el experimento ha hecho creer a todos los hombres del mundo moderno, que el único método factible, posible, era el inductivo, pero el método deductivo tiene también su valor. Los principios generales no provienen por la inducción sino de la deducción, porque el campo de la inducción –y en este terreno especialmente– las únicas leyes que formulamos son de tipo empírico, sujetas a todos los cambios posibles, pero si aplicamos los principios generales de la naturaleza humana podemos llegar a formular probabilidades que nos sirven

más o menos para el tema. Y, más aún, cuando hablamos de naturaleza humana podemos llegar a crear una disciplina del hombre que nos sirva a nosotros como basamento o fundamento de este mundo de la historia y de la sociedad. Porque ¿cómo se expresa la naturaleza humana? Se expresa a través del carácter y podemos interpretar perfectamente qué va a hacer un hombre cuando conocemos todos sus rasgos y sus líneas generales, en cuanto al carácter. Por eso decimos: Fulano de Tal tiene una línea de conducta, y entonces, el fundamento de la ciencia de la sociedad y de las ciencias morales, para usar el término de Stuart Mill, sería la etología, ciencia deductiva de cuya aplicación se podrían sacar consecuencias para el plano de la historia y de lo social.

Es evidente que ya no se puede usar el viejo argumento del método sino que necesitamos demostrar que hay una diferencia de naturaleza, entre el mundo de la naturaleza y de lo histórico, porque si no hubiera esa diferencia, el planteo de Stuart Mill sería inexacto. Podría perfeccionarse el método pero el principio era exacto. Todo el esfuerzo de esta filosofía ha sido para insistir en la diferenciación entre el mundo de la naturaleza y de la historia, pero además, para buscar por todos los medios que a este mundo de la historia nunca se le pueda poner un fundamento natural. Por eso Wundt puede dividir a las ciencias al hablar de las ciencias del espíritu, pero si estas ciencias del espíritu tienen por fundamento la psicología y esta psicología es la psicología de Wundt, es decir, natural, nosotros habríamos establecido una diferencia, pero no habríamos resuelto el problema, porque dentro del campo de la psicología como fundamental de las ciencias del espíritu, seguimos permaneciendo en un planteo naturalista. La prueba más acabada la tenemos en el propio campo histórico. Toda la historia de Lamprecht a fines del siglo fue orientada por este fundamento y entonces la psicología llegaba a extremos como todos estos intentos de explicación naturalística que vieron la expresión en el intento de comprender lo histórico por lo anormal, por lo morboso. Son las escuelas que ven al genio como anormal y que en el campo del derecho crean toda la corriente italiana de la criminología. Por eso, debe haber una diferencia fundamental.

La distinción entre ciencia del espíritu y ciencia natural tiene un ser fundamental, o porque el fundamento es distinto en un caso que en otro, o porque el tipo de conceptualización es distinto; es decir, superar totalmente los dos campos hasta llegar a los extremos de suponer que el propio campo del espíritu es superior al de la naturaleza. Pero quizá en el uso de la propia palabra espiritual ya haya dificultad, porque todo el drama vivido por el pensamiento histórico es un poco el drama del pensamiento occidental, es el drama entre el ser y el devenir, porque siempre, desde los griegos, hemos ido a buscar detrás de lo que cambia lo que no cambia, detrás del fenómeno la esencia y persistimos en nuestro pensamiento occidental en esa búsqueda de lo que está por detrás para explicar el devenir.

Quizá la propia palabra espíritu nos da un poco también la idea de substancia porque parece indicarnos algo que no cambia. Es decir, que estamos cometiendo, por otro lado, el mismo error que acusamos al concepto naturalista de la ciencia; por eso, hasta podríamos llegar a la supresión de la palabra espíritu. Éste es, en cierta medida, el planteo que se realiza en nuestros días, no solamente en los pensadores que han estudiado la ontología sino aun en pensadores mucho más ligeros en los planteos; el propio Ortega insiste en esta necesidad de no volver a tomar la palabra espíritu en el sentido que antes tenía.

Decíamos que en algunas posiciones extremas puede darse el proceso inverso y suponer que la historia domina todo el conjunto de la realidad; es decir, que la historia no sería historia en el sentido que nosotros la entendemos, sino que historia sería todo. Claro que si le preguntamos a un historiador nos va a decir que no se permite ninguna confusión porque cuando el historiador trabaja, trabaja con actos humanos, pero es que esa concepción de algo esencial que permanece detrás del cambio, esa concepción de algo está tipo por detrás del devenir, no es una creencia actual. El concepto de evolución puede ser viejo dentro del pensamiento occidental, podemos hablar o hacerlo derivar desde Heráclito, podemos encontrar muchos pensadores en los cuales subsiste este concepto, pero el concepto actual de evolución es muy moderno porque nosotros hemos descubierto que en el mundo de la historia las cosas cambian. Los griegos creían que el estado-ciudad griego era una forma eterna que se daba en los distintos tipos; el mundo del feudalismo creía a su vez en el estado nacional; el imperio de nuestros días nos ha demostrado que esa forma es una forma histórica, es decir, que pertenece a una época de la evolución humana, no puede volver nunca. La similitud que podemos encontrar en cierta medida, entre esa vocación imperial que tuvo Alejandro y la de nuestro días, podrá tener características generales parecidas, pero es totalmente distinta. No hay ninguna similitud entre ese y este mundo. Pero si habíamos descubierto que había evolución, no habíamos descubierto que en el mundo de la naturaleza existiera esta misma historia porque, en primer lugar, en el mundo de la naturaleza existía cambio pero era, un poco, la repetición constante de formas, eran formas que volvían a reproducirse; en cambio, dentro del concepto actual de la naturaleza hay un sentido que podemos asimilarlo a lo histórico o cuasi histórico, como dice Collingwood, porque hay formas nuevas.

En la concepción clásica evolucionista del siglo XIX hay una concepción evolucionista y en el mundo del siglo XIX y XX, casi en el planteo de un Bergson o Alexander, hay un trabajo de creación. La naturaleza sume las características típicas del mundo histórico; no es reversible y cada forma es una forma de creación y podría, por extensión, sostenerse que todo el mundo de la historia comprende, no solamente el mundo del hombre, sino también el de la naturaleza. Por eso, es común encontrar en algunos tratados recientes, planteado el

problema de historia humana y natural. Aron empieza su trabajo haciendo el análisis de cada uno de estos aspectos que hacen posible una historia natural y una historia humana. Nosotros vamos a elegir el planteo de Collingwood porque nos resulta bien claro.

A simple vista, parecería que historia natural y humana fuera exactamente lo mismo. Más, cuando la historia se limitaba a la narración escrita, al documento, resultaba un poco difícil encontrar las semejanzas, pero cuando a esta historia del documento nosotros hemos agregado otras disciplinas auxiliares, la arqueología por ejemplo, nos da la impresión de que existen ciertas similitudes. La forma como la arqueología ubica el material en el tiempo, recuerda un poco el trabajo del geólogo y del paleontólogo, Los dos trabajan con acontecimientos, pero estos acontecimientos también son irreversibles porque la historia de la tierra no vuelve a reproducirse de la misma forma, como no se reproduce la humana.

¿Qué nos permite diferenciar una cosa de otra? Para Collingwood resulta un poco fácil la distinción porque detrás de todas estas posibilidades siempre hay una posición generalmente filosófica; detrás de toda la teoría del conocimiento, encontramos siempre vueltos a plantear los viejos temas del idealismo y del realismo. Para Collingwood resulta fácil porque toda realidad histórica, todo pensamiento histórico sólo tiene valor en la medida en que es pensado por el historiador; yo, como historiador, recreo el pensamiento de los demás; es decir, que la historia humana es historia de pensamiento. Tanto en la historia natural como en la humana tenemos acontecimientos, pero en la historia natural sólo tenemos el acontecimiento en su faz externa: en cambio, en la historia humana tenemos el acontecimiento en su faz externa e interna. En su faz externa se parece al mundo de la naturaleza, pero en su faz interna es historia del pensamiento. Cuando yo estudio, por ejemplo, la marcha de César sobre Roma, puedo hacer el estudio del acontecimiento, hablar de los caminos o pasos que ha seguido hasta pasar el Rubicón; lo mismo cuando estudio cualquier otro acontecimiento histórico, pero además, puedo pensar o saber lo que César piensa en ese momento; por qué César siguió ese camino, por qué siguió esa política. Puedo pensar lo mismo con respecto a Bruto; conozco un acontecimiento que es histórico natural: el asesinato de César pero también, como historiador, puedo conocer los motivos por los cuales Bruto asesinó a César, puedo reproducir en mi pensamiento el pensamiento de Bruto, puedo conocer los móviles de cada uno de estos asesinos. Entonces la historia se convierte en historia siempre humana porque la historia siempre es historia de un pensamiento. Esto nos permite negar, por lo menos por ahora, toda relación con la historia natural porque la historia natural no es historia de pensamientos, es historia de acontecimientos. Solamente en un caso –dice Collingwood– sería posible que la historia natural fuera historia de pensamiento, pero eso no se daría en el caso del hombre, se daría en el caso de Dios; es decir, si Dios repensara, en cierta medida, todo lo que ha hecho él para construir el mundo

de la naturaleza, pero en el caso del hombre la distinción del mundo de la naturaleza con el hombre es terminante.

Decíamos que, ajeno al problema de si la historia es ciencia o, qué tipo de ciencia es, es decir, el problema epistemológico, estaba el problema gnoseológico del conocer. Es claro que el problema del tipo de ciencia que es la historia se plantea. Ya vamos a ver estos temas cuando estudiemos algunos de los planteos de Rickert, pero ahora nos vamos a colocar en el tema general del conocer histórico, es decir, qué es en primer lugar el historiador y, en segundo lugar, este conocimiento de la historia o este conocimiento de lo histórico, que en algunos aspectos ha pasado a ser una dimensión especial o típica del hombre, si este conocimiento exige un tipo especial de razón. Para ser más exacto, si a la razón de la naturaleza o a la razón físico-matemática se le puede oponer la razón histórica. El problema no es nuevo. Cuando Dilthey publica su *Introducción a las ciencias del espíritu*, él entendía que estaba haciendo lo que se conoce como crítica de la razón histórica. No olvidemos que Dilthey era neo-kantiano y que el modelo era la *Crítica de la razón pura*. Todo su pensamiento estaba estructurado sobre una nueva valoración de Kant, y Kant había hecho una crítica de la razón físico-matemática; Kant no había podido hacer la crítica de la razón histórica porque todavía no estaba formado el mundo de la historia. Había entonces que completar ahora ese planteo de Kant, es decir, criticando o creando las condiciones subjetivas para esa forma de conocer que era el mundo histórico.

\*

## 2ª hora

Es decir que, dentro del problema gnoseológico, nos encontramos con el problema de si existe un método histórico distinto del matemático. La primera interpretación sería, en cierta medida, de afirmación. No nos olvidemos que en el terreno de la historia se ha asociado la necesidad de otros métodos; se ha dicho que el historiador, en cierta medida es artista y por consiguiente necesita de una intuición; que capta mucho mejor por la intuición el acontecer histórico que el que puede captarlo por los métodos intelectuales. Más aún, que tiene más vivacidad, más sentido de la realidad una imagen histórica creada por este método que por el otro. Pensemos cómo, frente al concepto común, hemos usado de la comprensión y la palabra comprensión siempre nos da un sentido muy distinto al de explicación en el orden natural; más aún, si entendemos que existen distintas formas de conceptualización: la conceptualización abstracta que crea una forma universal y la conceptualización histórica que orienta toda la investigación en base a un valor determinado.

Pero, podríamos llegar a sostener que la propia razón es algo histórico porque si la razón no fuera algo histórico podríamos haber tenido nuestro conocimiento del mundo de la naturaleza de una sola vez; le correspondería a los griegos, descubridores de la razón, haber captado toda la realidad, y sin embargo la historia de las ciencias nos indica que también en el mundo físico natural, las categorías de razón se han ido construyendo en función del tiempo, por cuanto hemos sostenido que la física de los griegos no es idéntica a la de Newton. Hay aquí una demostración de que las categorías no son idénticas en uno u otro caso y cuando decimos que hoy hay una transformación de la física, también podríamos decir que existen nuevas categorías de razón. Podríamos llegar a sostener que toda la razón físico-matemática se ha hecho en función del tiempo y que este conocimiento o que esta historia de las ciencias que antes considerábamos como no importante, como simple dato arqueológico, hoy tiene validez; no puede conocerse la actualidad de una ciencia si no se conoce, en cierta medida, su pasado. A nadie se le hubiera ocurrido antes, para conocer la química, estudiar la historia de la química; hoy casi no podemos entender ni la química ni la física actual si no estudiáramos, en cierta medida, lo que los hombres pensaron en este sentido en el mundo del pasado. Pero, volviendo al primer tema, ya dijimos que, desde el punto de vista ontológico, el pensar histórico era el pensar sobre un pasado que se convertiría en presente; es decir, tenemos un presente que tiene características especiales porque no se da en estos momentos o, cuando se da, en el planteo de los idealistas, sólo se da en el terreno del pensamiento; pero este darse en el terreno del pensamiento o darse en el presente implica forzosamente que el pensar histórico siempre es un pensar con conexiones, no es un pensar solo. Yo no puedo comprender un acontecimiento histórico si no tengo en cuenta dos factores: 1) Este acontecimiento está ligado con un pasado que es su antecedente; y 2) Este acontecimiento está ligado con un futuro. Tenemos en este presente una etapa anterior, retroactiva y una perspectiva. El hecho histórico nunca está solo, siempre está unido a su antecedente y consecuente, pero no es una relación de causalidad semejante a la de las ciencias naturales porque cuando nosotros buscamos una síntesis en el mundo de la naturaleza, esta síntesis reproduce lo que tienen de común distintos objetos. Es decir, es una abstracción o una uniformidad abstractiva; en cambio, en el caso de la historia o del estudio del pasado y del presente, nosotros no podemos llegar a esa síntesis o uniformidad abstractiva porque esa conexión entre acontecimientos históricos implica siempre la existencia de todos ellos, es decir, implica la existencia del antecedente, como la del hecho histórico, como la del consecuente. Es decir, que en el terreno de la naturaleza o, más exactamente de las matemáticas, podemos llegar a algo homogéneo, mientras que el pensar histórico siempre es heterogéneo; tenemos que destacar la pluralidad. Cuando estudiamos la guerra del '70, no podemos ignorar el imperio napoleónico, ni podemos ignorar la unificación de Alemania; en ese concepto no se unifican los otros dos, subsisten

en esa serie histórica, tanto el acontecimiento actual como el antecedente de la unificación y lo mismo su consecuente.

Por eso la explicación histórica tiene características distintas; nunca puede llegar a la formulación de una ley general y por eso, la narración es fundamental. No hay manera de entender la historia si no es por un procedimiento narrativo; la conexión nos obliga siempre. Es claro, que si narrar fuera todo lo histórico no habría ningún problema en el orden del conocer. Los problemas comienzan cuando hablamos de los intentos de explicación y en esto tenemos que tener presente un error muy común: hay una explicación externa de la historia y otra interna. La forma más común de explicación externa es la explicación providencialista; cuando nosotros decimos que Dios es el eje de la historia, Dios es el que está regulando cada uno de los acontecimientos humanos, estamos haciendo una explicación providencialista. Será una explicación metafísica, religiosa, pero nunca histórica, porque estamos haciendo una explicación externa. Más concretamente, cuando Hegel intenta una explicación de todo el proceso del devenir humano y confiesa que el sujeto de la historia es Dios y no el hombre, está haciendo un tipo de explicación providencialista y cuando ha querido someter la historia a una necesidad forzosa está negando el campo de la historia porque la historia no responde a este principio de necesidad; la historia no se desenvuelve en un plano ideal. Si así lo fuere no sería historia, porque el plano ideal siempre es inmutable y nosotros partimos del concepto de que la historia es siempre creación, es decir, algo nuevo. Por eso decíamos antes, que es irreversible.

En segundo lugar, una explicación fuera del tiempo, en el caso del primero. Lo mismo cuando explicamos la historia por la raza, por el medio, por la economía, es decir, todo eso que se ha llamado la teoría de los factores del punto de vista sociológico, son explicaciones externas. Desde el punto de vista externo, no puede ser explicada además, sería una teoría gnoseológica, metafísica, religiosa, económica, pero no histórica. La única forma de encontrar una explicación de orden histórico es cuando hacemos la explicación interna y la explicación interna significa explicar lo acontecido por los actos exclusivamente humanos. Podemos explicar la unificación del imperio griego y su política, no por razones externas, sino por todos los hechos de orden humano que han antecedido a esta aparición de Alejandro; si hacemos este tipo de explicación, hacemos explicación interna y entonces juega su papel que el hecho del antecedente es el de la situación histórica. Nosotros podemos conocer lo que ha sido 1800 porque conocemos lo que ha pasado en el siglo anterior y a ese momento inmediato lo llamamos situación histórica; eso no implica que forzosamente tiene que pasar tal cosa, pero no podemos comprender ningún acto político del siglo XIX si no hubiéramos estudiado la historia del siglo anterior. Y aunque el hombre sea libre, siempre en el campo de lo histórico, el punto de partida es esa situación anterior.

Dijimos antes que existe una diferencia entre historia natural e historia humana pero, ¿cuál es el acento o tema de la historia? No es el mundo de la naturaleza, ya lo hemos destacado adecuadamente; no es el mundo, por ejemplo, de nuestra vida psíquica; y no podría hacer una historia de mis emociones o instintos, no podré reproducir las emociones de los demás; pero el pensamiento que puedo reproducir no es el pensamiento inmediato, es un tipo especial de pensamiento: el pensamiento reflexivo. Puedo hacer historia de todo aquello que puedo volver a vivir o puedo hacer historia de todo aquello que yo puedo recrear y entonces tenemos nosotros los temas de la historia. Podemos, por ejemplo, hacer historia política y podemos hacer historia política porque la política siempre implica un pensamiento; nunca existe un hombre que actúa en política que no tenga, más o menos, planes formulados; si él actúa en cada circunstancia, de acuerdo a lo que él cree, sin tener ningún plan, ese hombre no tiene una política, es el producto de las circunstancias y no tiene ninguna validez su pensamiento; pero si se propone fines, si tiene una orientación, puedo historiarlo; por eso la forma más común de historia ha sido siempre la historia política. Puedo hacer historia política porque puedo pensar qué es lo que se proponía cada personaje y puedo reproducir en el presente lo que estos hombres hicieron. Puedo entender la política de Julio César o de Bismarck y lo puedo hacer porque sé lo que ha pensado cada uno.

Puedo hacer historia militar y puedo hacerla porque también puedo reproducir todo el plan de una batalla. Si, por ejemplo, un general me indica, o el testimonio de un general me indica que él ha triunfado en esa batalla y lo veo retroceder y sigo la historia de los acontecimientos y ésta no coincide con la afirmación, puedo negar todo el pensamiento.

Puedo hacer historia económica, porque también significa planes. Más aún, éstas son las formas comunes, pero puedo hacer historia filosófica porque puedo volver a pensar y reproducir el pensamiento de los filósofos. Puedo hacer, aún más, historia artística porque puedo reproducir el pensamiento del artista. En este caso, Collingwood sostiene que es donde mayor dificultad existe, y recuerda un poco el antecedente de Croce y sostiene que el campo del arte es el paso de la irreflexión a la reflexión, es decir, el artista es un hombre que tiene una intuición, una idea de lo que piensa, plasmada de acuerdo con su técnica. Es evidente que esto es exacto, pero es el caso que en historia del arte no hacemos nunca historia de problemas; en el caso de la filosofía, sí, porque cada época tiene sus problemas; en el caso de la historia del arte hacemos historia de las obras y en función de las obras, tratamos en cierta medida de reproducir el pensamiento del autor.

Esta idea de que es necesario entender que el acontecer histórico es dinámico y de que existe una relación entre pasado, presente y futuro nos obliga a considerar algunos temas o planteos clásicos de la historia. El más común es el de sostener que historia es siempre el

resultado de autoridad y memoria; es el sistema más común de hacer historia porque tomamos una autoridad y sobre esa autoridad nosotros elaboramos nuestra obra histórica; es decir, el historiador aparece, un poco, como un ser pasivo que no hace nada más que reproducir lo que otros han escrito. Pero ya nosotros no estamos siendo tan pasivos frente al objeto histórico. En primer lugar, porque seleccionamos; yo no estudio cualquier época; el historiador, un poco, selecciona cada una de las épocas que estudia, por ejemplo, todo el pensamiento histórico alemán, no se dedica a estudiar el siglo XVIII, se dedica a estudiar el mundo medieval, revelará la edad media. Pero, ¿lo hace por una mera circunstancia de gusto, o porque razones especiales lo obligan a ello? Ellos tenían sus razones. Comprendieron que, frente al pensamiento del siglo XVIII que sostenían que el ciudadano era europeo, que se podía pertenecer a la cultura de cualquier país, que el concepto de nacionalidad no estaba aceptado; frente a eso comprendieron que la política de Napoleón era imperial, de dominio de Europa y que ellos únicamente podrían resolver su problema, no el día que librarán una batalla favorable, sino cuando crearan condiciones culturales auténticamente alemanas; ese día podría formarse una Alemania unificada y poderosa. Y ¿por qué fueron al estudio del mundo medieval? Porque es el estudio de lo típicamente germánico. En ese mundo medieval se habían dado todas las condiciones, desde el punto de vista histórico, literario y artístico que configuraban la posibilidad de una cultura germánica. Como vemos, en este caso el historiador se orienta por su preocupación y selecciona la época que estudia, no por una circunstancia especial sino porque responde, un poco, a su preocupación del presente y cuando estudiamos los grandes historiadores políticos alemanes como Droysen, vamos a ver que los temas que plantea no son temas que le gusten porque se le ocurre, son temas que tienen una estrecha relación con el momento en que vive su país. Él hace esencialmente historia política y entonces busca a Alejandro, es decir, al hombre que en el mundo antiguo unificó la multitud de estados-ciudad de los griegos y esa multitud de estados-ciudad le permitía, en cierta medida, una comparación con la Alemania de su época, formada por una multitud de reinos y principados. Debe haber alguna razón porque es significativo que no solamente por parte de los historiadores sino también de los políticos, en el imperio alemán, haya habido esa preocupación excesiva por este tipo de historia y los historiadores que formularon o que tuvieron un valor cultural, no fueron los eruditos, a pesar que es eso, un poco, lo que nos plantea este estudio de la historiografía, sino éste de tipo político.

Claro que si comparamos con la preocupación de este hombre o estos hombres por la historia de Alejandro, la preocupación de Ranke, vemos que éste nunca podría entender aquel planteo porque su mentalidad, su pensamiento corresponde a otra época histórica. Quiere decir que ese concepto de la simple suma de autoridades no es exacto desde el momento que existe la selección por parte del historiador. Los historiadores seleccionan los

temas en función de la preocupación que tienen y por eso resulta que hay épocas que son comprendidas por los historiadores y hay épocas que no pueden ser estudiadas; hay una miopía, por ejemplo, para comprender algunas épocas de la historia. Los historiadores del siglo XVIII no pueden comprender la edad media; los del siglo XIX, a su vez, no pueden comprender algunas de las partes de la historia. Tomemos un ejemplo. Hay una historia que ha sido casi desconocida: es la historia de Bizancio. En función del tiempo, un poco prolongamos la creencia de que Bizancio fue, en cierta medida, un resto de un imperio romano que había muerto; nos enseñaron sistemáticamente que el imperio romano había terminado en el siglo III ó IV; el concepto de decadente se orientaba no solamente al mundo romano occidental sino al oriental y a nadie se le ocurría estudiar esta historia; a lo sumo, alguno que otro erudito escribía algún trabajo; alguno que otro historiador griego quiso estudiarla porque entendía que lo ligaba un poco al pasado del mundo griego pero, cuando nuevas circunstancias de orden político, geográfico e histórico exigen un conocimiento de ese pasado, nos encontramos que todos aquellos argumentos han desaparecido y que en nuestros días una de las historias más estudiadas es la de Bizancio. Pensemos en la ubicación que tenía, para darnos cuenta de esta preocupación, porque tenemos que ir a buscar a la historia de los rusos un origen y el sentido se encuentra en esa historia. Como vemos, la historia no puede ser nunca imparcial en la propia posición del historiador. Claro que si la historia la dejamos exclusivamente como cosa de autoridad o crítica histórica, si trabajamos con el material que nos dan los hombres del pasado, restos documentales o arqueológicos y hacemos la crítica de las fuentes y decimos que esto está bien o mal del punto de vista de la cronología, se puede ser imparcial pero eso no es historia vivida; por eso no hay una historia única, la historia se repiensa continuamente y cada época escribe una nueva historia y si no fuera así no tendrían sentido esas historias.

El mundo de nuestros días tiene un concepto mundial, ya no tenemos una perspectiva nacional como en el siglo XIX. Eso es más importante que cualquier historia de tipo nacional; dice Toynbee: si nos pusiéramos a estudiar la historia de Yugoslavia y si lo hiciéramos sin ligazón, sería una cosa sin sentido, no tendría validez porque esa historia tiene sentido en conexión con una multitud de matices y con un momento histórico determinado. Y pensemos en eso de escribir la historia continuamente, en lo que ha pasado con la Revolución Francesa, en nuestros días podríamos decir que tenemos una historia exacta de esta revolución. Encontramos de significativo que los primeros historiadores del siglo XIX, escribían la historia de acuerdo al partido que más les agradaba, es decir, una posición de derecha, de izquierda o centro. La historia de los girondinos de Lamartine no es objetiva, imparcial; lo que pasa es que, en cierta medida, va ubicar en 1848 problemas que se habían planteado en 1789; la nueva revolución en Francia lo hace ubicar en eso y el caso más típico: quién afirma, por ejemplo que la historia tiene que ser positiva como la ciencia

natural, que la historia era historia de hecho, sino Taine considerado como el teórico más positivo o más típico del positivismo. Pero cuando escribe *Los orígenes de Francia contemporánea*, no hace historia objetiva; lo dice muy claramente: tenía que decidirse en una elección que era capital para el pueblo francés y la faculta de decidirse lo hace ir a buscar los orígenes del punto de vista histórico. Va a buscar en esa Francia del antiguo régimen la razón de lo que está aconteciendo en Francia en la segunda parte dl siglo XIX; y pensemos que en Francia encontramos, en la historia de la revolución francesa, una historia radical, una historia socialista y cuando, por algún momento, asoma un movimiento como el monárquico, también encontramos una historia de tipo monárquico como la de Bainville; es decir, que el problema del historiador, ya desde su punto de partida, implica una toma de posición; la selección de su material responde a sus necesidades, no es imparcial, no elige cualquier época; tiene un incapacidad manifiesta para comprender ciertas épocas. Y, más aún, además de esa incapacidad manifiesta, toma siempre partido. Los historiadores ingleses fueron más consecuentes; siempre eran historiadores de partido. La objetividad, el perfeccionamiento técnico, el cuidado de todas las técnicas de investigación es muy importante; ese es objetivo, pero no es historia, es siempre preparación para la historia. Si toda la historia fuera exclusivamente eso, no tendría ningún sentido este problema ni los del conocer histórico. Pensemos, por ejemplo, que la propia crítica del documento no respondía a una necesidad técnica, sino que respondía a una necesidad histórica porque, ¿cuándo se hace la crítica o cuándo empieza la historia crítica? Empieza vinculada al sistema más típicamente anti-histórico que ha existido: el cartesiano.

Ya decíamos que el cartesianismo fue enemigo de la historia; que uno de los continuadores de Descartes, Malebranche, sostenía que la historia no tenía sentido porque Adán, que era el primer hombre y lo sabía todo, no sabía historia. Que Vico, en reacción, había echado las bases de la crítica histórica. Y, sin embargo, con la crítica cartesiana, nace la crítica histórica, pero destruye en el hombre la fe en el pasado, en cierta medida, la fe en el concepto de autoridad. Cuando Descartes está liberándose de todos los conocimientos del pasado y va buscando un punto firme de partida, cuando cambia la arquitectura medieval por la moderna, en vez de Dios el hombre, está dando, no solamente los fundamentos de la filosofía racionalista, sino también de la crítica histórica. Porque para hacer crítica histórica, en primer lugar, no había que respetar el pasado. Pero no solamente en cuanto a la autoridad de los clásicos, y es significativo, por ejemplo, que esa lucha de la crítica histórica se produzca justamente cuando en el terreno literario se produce la discusión entre los antiguos y modernos. Pero no solamente, dice, había que liberarse también de las obras religiosas. Si no hubiera existido esa lenta destrucción de las escrituras, esa rotura con la autoridad de la iglesia que significa la reforma no hubiera nacido nunca la crítica histórica, porque lo primero que tenía que destruir eran los

argumentos de las sagradas escrituras, demostrar que éstas no respondían a ninguna realidad histórica y sin desconocer el valor en otros aspectos de los libros sagrados, mostrar que sus afirmaciones en la cronología no eran exactas. En todos los casos nos encontramos con esa posición como punto de partida. El criterio de autoridad no es el fundamental para construir la historia. Frente a cualquier documento, además de todas las técnicas para demostrar si es adecuado o no, hay una posición del historiador y lo mismo suceda en el trabajo de construcción del historiador, porque el historiador hace un trabajo de construcción, es decir, construye la historia. Cuando digo que un general salió de tal lugar y llegó a tal otro, estoy haciendo todo un trabajo de construcción, porque a base de una serie de antecedentes estoy construyendo pero, más aún, se plantea el problema. Pensemos, por ejemplo, en que a veces, cuando estudiamos un historiador antiguo o cuando estamos estudiando la historia antigua, tenemos dos o tres historiadores que nos informan de distinta manera sobre un hecho. Los tres historiadores han existido, los libros están ahí, fueron escritos en su época, es decir, no habría ninguno de los problemas que a veces permite eliminar un documento por otro y tenemos nosotros que hacer un trabajo de eliminación porque las opiniones son contrarias. ¿Cómo hacemos este trabajo? Con una labor nuestra de construcción histórica porque estudiamos lo que dice cada uno y lo ubicamos en el conjunto del período que estudiamos y tenemos entonces que lo que dice tal historiador no se adecúa con lo que estudio, lo que dice tal otro, tampoco, pero en cambio lo que dice un tercero, sí.

Calculemos por ejemplo el caso de Catilina. Catilina tuvo dos enemigos terribles porque fueron dos figuras de genio; los dos nos dieron una imagen de Catilina que, si es tomada en su aspecto documental, nunca nos permitirá reemplazar esta posición que allí aparece de Catilina; lo creemos siempre el caudillo ambicioso y sin ninguna visión de la realidad; más aún, cuando no tenemos una comprensión política del momento que vivió el mundo romano, tampoco podemos comprenderlo, pero cuando lo comprendemos, cuando frente a las viejas formas liberales del mundo de la primera parte del siglo XIX, encontramos las otras formas de la llamada democracia de masa, cuando se introduce como un vocablo casi común en nuestro lenguaje la palabra cesarismo, entonces recién comprendemos que Catilina no era esa figura que vimos a través de Salustio o de Cicerón, porque no se podría entender, en primer lugar, ni a la época ni a César si no se tiene en cuenta el antecedente de Catilina y era tan lógica la ordenación del mundo romano que lo que no pudo hacer Catilina lo tuvo que hacer César. Es decir, comprender, a pesar de los textos en contra, cuando estudiamos el complejo y, mejor, cuando en el presente nos sentimos en condiciones adecuadas. Por eso, con mucha exactitud, Ortega y Gasset dice que durante el siglo XIX sólo se podía hacer un tipo de historia, la de la república, pero que en este siglo XX se puede hacer la historia del imperio.

## 4. 14 de junio

### 1ª hora

Habíamos hablado de la posición del historiador y habíamos destacado que ese concepto de que el historiador es imparcial, pertenecía a una particular manera de concebir la historia. Los ejemplos nos demuestran que no existe tal imparcialidad en la historia porque las circunstancias del tiempo, de formación o los problemas dominantes en la mentalidad del historiador, ya sean de orden político, económico, ideológico, le dan siempre una posición. No significa esto que no existe en la historia el problema de la verdad, ni tampoco significa sostener lo que la sociología del conocimiento ha afirmado cuando decía que el conocimiento pertenece a la mentalidad de cada uno de los grupos sociales, es decir que no hay una verdad general sino una verdad particular, empleando el concepto más común de ideología; pero es evidente que el historiador enfoca la historia desde su particular posición, y dimos algunos ejemplos sobre los cuales volveremos hoy.

Mencionamos a Toynbee y él dice con más exactitud: que es evidente que la posición del historiador en lo que fue la segunda mitad del siglo XIX y casi principios del XX estaba centrada alrededor de dos ideas dominantes; una surgida un poco de la industria de la época y otra surgida de una convicción política. La idea de la industria, porque casi podríamos decir que todo el pensamiento dominante suponía, un poco, el principio de la división del trabajo; es decir, lo que se aplicaba en el plano industrial se aplicaba en el plano histórico; y el concepto político del nacionalismo porque la historia se hacía por naciones. Pero así como la empresa del siglo XX ya no trabaja sobre el principio de la división del trabajo y así como la economía tampoco es economía de división del trabajo, sino que predomina una idea imperialista, también en la historia predomina este tipo de ideas, por eso la preocupación por las historias universales. Este planteo de la posición del historiador nos hace volver, un poco, al tema de la historia y su origen. Un autor mejicano, Gorman<sup>1</sup>, al vincular su problema con el problema de América, ha hecho un análisis de los problemas que se plantean a la historiografía en la hora actual. No seguiremos todo su pensamiento, pero si algunas ideas que son, un poco, el consenso común; notamos que la historia ha tenido siempre, en primer lugar, una preocupación utilitaria; el historiador se ha sentido, un poco el educador, como el hombre que indicaba el camino a los hombres de estado o a los pueblos, no quizá en la forma típica que se hizo en un principio, pero sí la preocupación porque de la historia se sacaran conclusiones para el presente. Cuando Niebhur escribía su historia de Roma, escribía pensando que la tristeza del tiempo en que él vivía, con una Alemania

<sup>1</sup> Original *Borman*. Error de audición. El apellido correcto es O'Gorman.

destruida y dividida, hace que él se dirija a la historia de un gran imperio unificado para que, quizá esa historia, conocida por los jóvenes, les enseñe a los alemanes su verdadero camino. Casi podríamos decir que toda la historia que surge del Renacimiento es un poco historia de este tipo, porque la anterior, la medieval, no es historia en el concepto moderno: es historia divina. La historia medieval tiene tres momentos: el momento de la creación, el momento de Cristo y el momento del juicio final; es decir, es historia que se mueve en el plano ideal. Pero la historia del renacimiento, es decir, la que sigue al período que llamamos renacimiento, es un poco historia de la individualidad. Ya no son los designios de Dios los que guían el proceso histórico, sino que es el hombre centro de la historia; por eso hemos visto que la idea de la fama nace con el renacimiento y entonces sí, esta historia que se va haciendo y donde el hombre tiene un papel tan activo puede dar enseñanzas al hombre.

Quizá la historia hubiese seguido siempre con ese criterio si no hubiesen aparecido algunas corrientes que demostraron que había que terminar con esto. Gorman echa la culpa a Ranke de esto que él llama un ardid o estafa. Ranke quiso sacar de la historia esa característica que tenía, por lo cual no era un saber de validez universal. Un historiador podía defender –y esto pasa–, podía escribir una historia, pero siempre no había detrás un pensamiento de validez universal, sino que había un interés. Podía ser muy patriótico, muy aplaudido, pero nunca con concepto de verdad y por eso Ranke tenía que crear una historiografía que tuviera esa validez universal.

Claro que Gorman cita el grupo de obras que publicó Ranke y la forma en que las publicó y dice que es significativo que la primera fuera la historia de los pueblos románicos, es decir, del mundo primitivo y puramente germánicos; y es significativo que le siguiera la historia de los papas y de la reforma y luego la historia de Prusia, luego Francia, después Inglaterra y por fin la historia universal. Podría pensarse que, detrás de este planteo exclusivamente erudito del pensamiento histórico alemán, hubiera también una idea imperial dominante. Pero, dejando ese antecedente, Ranke hace una cosa muy particular: va a buscar el tema en la historia, va a buscar cuál es el objeto histórico y en la búsqueda de este objeto histórico, Ranke descubre que es histórico todo aquello que ha pasado, pero también lo verdaderamente pasado y un objeto tiene validez histórica en la medida en que está alejado de la vida, es decir, que el pasado, desde el punto de vista de la vida, no nos sirve para nada a nosotros; el pasado es, un poco, una idea muerta, el pasado es algo que el historiador puede tomar con el mismo concepto que el biólogo o el físico; es algo que está ahí, que es un objeto y que no tiene ninguna repercusión en el historiador y, cuando mira este pasado, ¿cómo lo conoce? Lo conoce a través de una investigación que tiene en cuenta un criterio estrictamente cuantitativo. Porque ¿cuál es el documento que tiene más valor para Ranke? ¿La historia inmediata, la historia escrita por un gran historiador o, aquel

documento más antiguo que, podríamos decir que fue contemporáneo de los hechos? Para Ranke éste vale más. La labor de construcción histórica es de segundo orden, el historiador siempre tiene que manejarse con ese otro tipo. No tiene en cuenta las razones por las cuales este otro documento pueda o no ser significativo; recordemos que ya Vico había dicho que un documento, a veces, no vale por lo que dice, un documento vale mucho más por lo que significa. El historiador, a veces, descubre detrás del documento, no la verdad o falsedad que se dice en él, sino la significación que ese documento tiene para la interpretación de una época. Y con ese criterio destruye toda vinculación del pasado con el presente y dando validez cuantitativa al documento, frente a la creación del historiador, con todas las técnicas auxiliares, Ranke ha construido la historiografía. ¿Y qué conclusión nos ha dado eso? Que esa historiografía, en la medida que pasaba el tiempo, se iba convirtiendo, cada vez más, en una cosa muerta. Quizás había conseguido la validez universal, quizás en todos hubiera la convicción de que habían construido una historia que se asemejaba a la ciencia natural; tanto lo había conseguido que hasta los propios historiadores ingleses, tradicionalmente vinculados a la política. Adoptaron el método crítico alemán. Pero esta historia no servía para nada en función del tiempo; resultaba una cosa como sin sentido porque, en el fondo, esa necesidad para la vida, esa necesidad de ser un poco utilitaria y conductora de la historia, renace por debajo de esta historiografía crítica. Por eso la preocupación de los historiadores por eliminar todo lo que sea concepto filosófico de la historia; ellos no querían hacer ninguna discusión sobre el carácter del conocimiento histórico, ninguna vinculación entre la filosofía y la historia; por eso insisten que esta filosofía de la historia es un poco una cosa que pertenece al pasado, sin darse cuenta que lo único que han agregado al viejo planteo del sentido utilitario de la historia es una mayor perfección del punto de vista metodológico. Se trabaja con mejores procedimientos en el siglo XX, pero es evidente que, fuera del problema metodológico no ha superado nada, ¿por qué? Porque un pasado muerto a nosotros no nos interesa. Si no supiéramos que ese pasado influye sobre nosotros, si no supiéramos que ese pasado, en el sentido de totalidad y cultura, persiste en nosotros, la historia no tendría ninguna validez. ¿Y cómo podríamos desconocer que ese pasado persiste? Y cómo podríamos desconocer que en nuestra formación actual está un poco sedimentado todo el pasado, que tenemos comprensión de cosas que no tiene el hombre de hace cinco siglos, porque nosotros hemos vivido, en cierta medida, esos cinco siglos, porque ese pasado persiste a través de un medio social que va educando al individuo y le va dando su propia formación en cada caso. Pero aún más, ¿qué necesidad había de imitar a las ciencias naturales? Porque el planteo de Ranke es un poco imitación de la ciencia natural, porque ha convertido –y él ha tenido razón para hacerlo–, ha convertido el objeto histórico en algo muerto, sin vigencia actual; es decir, lo ha convertido en cosa porque el objeto natural es sí una cosa y esto es tan importante porque, si ustedes recuerdan, las reglas de Durkheim en la comprensión de lo social, es que a lo social hay que estudiarlo

como cosa, o sea, lo más alejado de la realidad actual. Pero esto se puede sostener en la medida en que el hombre no fuera un ser histórico, en la medida en que el hombre no cambiara, pero ¿cómo puede tomarse como cosa algo que influye de manera tan definida en nosotros? Por eso, necesariamente, tenemos que persistir en este análisis de lo histórico para sacar ese concepto que es el comúnmente aceptado. Todavía persistimos en la idea que la historia se reduce a la documentación, que tenemos que determinar las técnicas para conocer y no nos damos cuenta que, desde ese planteo, somos buenos técnicos pero no comprendemos para nada nuestro mundo histórico y porque esta idea de la historia se extiende a la totalidad; cuando hablo de la historia, hablo de todos los tipos de historia. En todos los tipos de historia siempre hay una necesidad de hacer un análisis de lo histórico. Quizá haya detrás de esto alguna otra situación, porque ¿cuál es la forma más común de plantear el problema del conocimiento? Cuando se hace el análisis del conocimiento, siempre tomamos como ejemplo el planteo llamado fenomenológico. No sé si ustedes recuerdan que hay un análisis que hace un autor, elemental, según el concepto de intencionalidad en el caso de Brentano y Husserl; él dice “Siempre hay en el conocimiento un sujeto que conoce y un objeto que es conocido”.

Nosotros no podemos pensar en el conocimiento o algún tipo de conocimiento que no tenga esta relación; sujeto que conoce y objeto que es conocido; pero cuando decimos que ese pasado persiste en nosotros y que el hombre es un ser histórico porque incorpora este pasado, nos da la impresión de que este sentido de la relación sujeto-objeto no es tan clara. O, cuando decimos como que el historiador recrea el pensamiento, en el caso de Collingwood, que el historiador recrea el pensamiento, también nos da la impresión que este objeto no es típico. Porque pensemos que el propio análisis de lo histórico nos ha demostrado que lo histórico no es algo percibido; ¿cómo va a serlo si lo histórico es el pasado? Hemos tenido que insistir para ver cómo el pasado se mantiene virtualmente en el presente. Por eso, ya ese análisis nos demuestra los dos tipos de historiadores posibles: el historiador que ve o vive en sí mismo el acontecimiento histórico, es el historiador que va a buscar o enfoca el pasado desde su presente. Cuando hablamos de Dilthey, Rickert, Simmel, Weber o Collingwood, encontramos este tipo de historiador. Pero hay otro que no mira así las cosas. Por ejemplo, cuando Toynbee estudia y describe el objeto histórico y dice: “El objeto histórico es la civilización”, en ese caso Toynbee no está siguiendo este planteo; está manteniendo la antigua relación, porque en un lado está el historiador con toda su subjetividad, con toda su posición presente y en el otro el objeto histórico: la civilización. Con Spengler, el objeto de la historia son las culturas y él hace una morfología de las culturas; también está manteniendo esta relación porque frente a él está la cultura.

Es decir, que nosotros vemos a veces que, hasta en historiadores de los más recientes como estos dos, persiste ese planteo y por eso con toda exactitud se ha dicho que Toynbee y Spengler son historiadores naturalistas que siguen aceptando el mismo concepto que tienen las ciencias naturales; no como se dice que Spengler es naturalista porque interpreta que las culturas son organismos. Claro que Spengler estudia las culturas como organismos y dice que tienen un nacimiento, un desarrollo y una muerte; claro que Toynbee utiliza un poco el método botánico y dice que ahí están las civilizaciones y no las define, pero no es esa la relación naturalista; la relación naturalista surge de este planteo: de que respeten la relación sujeto-objeto como se hace típico en las ciencias naturales y entonces, para respetar esta relación tienen que construir un objeto de la historia ajeno totalmente al hombre; tienen que construir un objeto de la historia que sea un documento, una cosa, por eso las civilizaciones son cosas y las culturas son cosas, por lo menos en este planteo elemental.

En cambio, el grupo de los historiadores alemanes o, mejor dicho, de críticos de la historia del conocimiento alemanes, han seguido otro planteo. Ya dijimos las razones que había; todos ellos derivan del neo-kantismo y el neo-kantismo, o el kantismo supone siempre que hay una creación de los objetos que corresponden al mundo de la naturaleza, que es el resultado de la subjetividad trascendental del hombre lo que le da validez universal; de la misma forma, los historiadores van a crear su propio objeto de la historia. No es algo ajeno al historiador, sino que siempre existe una serie de elementos que le permiten crear ese objeto de la historia y tanto lo crea, por ejemplo, que Rickert dice que debe crear, por ejemplo, un tema significativo o algo que tenga significación. La historia alemana del siglo XIX tiene muchos aspectos. Si no hubiese una idea central sería difícil entender esta historia alemana. Por eso a veces no coinciden los historiadores: algunos toman la historia de las ideas políticas; otros, las ideas económicas; otros, artísticas, pero en cada uno de esos casos la labor del historiador sería difícil porque él tiene que seleccionar su propio objeto histórico, pero si coloca una idea central dominando en toda su historia, si dice, la unidad alemana es mi preocupación, entonces sí, tiene un punto que le permite seleccionar porque va a explicar todos los hechos en función de esa unidad, esa es la idea central que lo domina. Entonces, nos permite eso, sostener estos dos tipos de historiadores: los que persisten en el pensamiento naturalista y respetan la relación sujeto-objeto; y los que creen que el objeto histórico es un resultado de la propia creación del historiador. Ya hicimos algunas observaciones sobre el pensamiento de Collingwood que ahora vamos a desarrollar en particular, no porque sea la solución a la cual llega el curso, sino porque hace algunas observaciones que son interesantes. Hay algo que es muy importante en el pensamiento de Collingwood y que es quizá el único historiador, fuera de los alemanes y hasta llegar a Aron, que ha hecho un planteo de este tipo; la prueba que el otro gran historiador inglés actual, Toynbee, persiste en la idea naturalista.

Collingwood también critica la historia crítica y considera que la historia crítica no es la verdadera historia, porque es historia de autoridad. Él señala que dos principios son fundamentales: autoridad y memoria; pero esa labor de autoridad, o ese principio, significa una sola cosa: que el historiador no es nada más que repetidor, es decir que se olvidan todos los aspectos de personalidad que hemos señalado en el historiador. Sin embargo, había tres principios, que destacamos en la clase anterior, que tiene en cuenta el historiador: 1) Principio de selección; 2) Construcción; y 3) Crítica. El de la selección, porque el historiador selecciona su propio material; el de construcción porque el historiador hace el análisis de cosas que no le dicen las autoridades y dimos el propio ejemplo de Collingwood: el paso de César a las Galias y todos los momentos intermedios que el historiador puede construir según su criterio; y por último la crítica que le permite, desde el punto de vista personal y auxiliado por las técnicas, ver cuál es la autoridad que más vale. Pero si siguiéramos con este planteo de autoridad, también nos encontraremos que estos historiadores siguen teniendo el planteo naturalista porque encontramos la relación; sujeto es el historiador, objeto es el documento basado en la autoridad. Esto es lo que tenemos que superar. Y lo superamos –para Collingwood– teniendo en cuenta el papel de la imaginación; no es muy corriente quizá el sistema de Collingwood, es difícil, a veces, precisar cuál es en definitiva su pensamiento; hasta podríamos decir que en él hay demasiada contradicción entre la tradición inglesa y el pensamiento de Hegel que utiliza. Pero algunas ideas se pueden sacar y una es este papel de la imaginación. Para Collingwood, el historiador tiene que tener en cuenta el papel de lo que llama imaginación a priori; es un poco la imaginación de la fantasía, se entiende que corriente, y un poco la imaginación de la apreciación. Observamos una cosa y decimos: es tal cosa, no necesitamos ver qué es toda la cosa para definirla con todos sus aspectos; construimos el objeto y esta imaginación constructiva nos permitirá darle coherencia, por eso dijimos que el papel del historiador es idéntico al del novelista; el novelista también tiene su lógica para hacer su cosa, la misma que tiene el historiador, pero hay algunas diferencias. En primer lugar, el historiador siempre construye teniendo en cuenta la situación o la relación de lugar y tiempo; el novelista ubica sus acontecimientos no teniendo relación con el lugar y tiempo. Por eso decía con toda exactitud Collingwood que el lugar de *Cumbres borrascosas* no es Inglaterra sino el infierno, cosa que no podría hacer el historiador. En segundo lugar, el historiador debe tener en cuenta que su imagen debe ser corriente pero en su totalidad, porque sólo hay un mundo real para el historiador mientras que para el novelista puede haber muchos mundos. Y en tercer lugar, tiene que tener en cuenta el papel de algo que le va a servir como elemento y e llama el testimonio; es decir, el testimonio es uno de los elementos con los cuales trabaja Collingwood; así vemos reemplazada la palabra autoridad

por testimonio y lo veremos avanzar más en esto y para ello, hay que entender un poco los planteos que, del punto de vista lógico, hace Collingwood.

Cuando hablamos de método, entendemos comúnmente un tipo de método: deductivo. El método deductivo siempre se define, no muy exactamente, como lo que va de lo universal a lo particular. Dado un principio universal nos llegamos o podemos formular una verdad particular. Éste es el método típico de las ciencias matemáticas y por eso los griegos que la crearon hicieron una teoría de este método; pero este método supone algo muy importante. Nosotros no podemos plantear el principio si no queremos, pero una vez planteado el principio o el supuesto, forzosamente lo universal se tiene que ir a ese particular; no hay posibilidad intermedia, la conclusión es forzosa.

\*

## **2ª hora**

Frente a este método deductivo, nosotros oponemos el inductivo, que es típico del mundo moderno que corresponde al otro momento: el momento de las ciencias naturales. Del estudio del hecho o de un conjunto de hechos, formulamos la ley; pero aquí ya no es la relación forzosa, por eso constantemente se está, por el descubrimiento de nuevos hechos, reformando estos principios. Casi podríamos decir que uno de los dramas de la lógica moderna es fundamentar la teoría de la inducción, y podríamos decir que los modernos, si no tuvieran algunos ecos del pensamiento medieval como el principio del orden en el mundo, jamás podrían haber fundado la ciencia que aparece tan en contradicción con el mundo medieval. Como vemos, a un tipo de ciencia con su método propio le ha sucedido otro tipo de ciencia con otro método propio. Claro que en la historia no vamos a emplear la deducción, pero sí podemos emplear la inducción. Cuando se hace el análisis de un historiador inglés cualquiera, se dice que emplea el método inductivo y prácticamente, nosotros también lo empleamos; cuando queremos salir de la pura narración, es decir, cuando nos alejamos y queremos llegar a formular algún principio general, aplicamos el método inductivo. Decimos: de tal hecho, tal otro hecho y formulamos una cosa que quiere tener la certeza de un ley natural. Toynbee, por ejemplo, emplea el método inductivo y quizá sea ahora, en nuestra época, un historiador típico en donde el método inductivo tenga tanta significación que podría entenderse su historia si no se llegara a la conclusión que del análisis de los hechos llega a la formulación de un principio general; por eso nos asombra el extraordinario material que maneja y tiene que hacerlo porque trabaja con la inducción.

Pero nosotros hemos visto que, así como a las ciencias matemáticas correspondía la deducción y a las ciencias naturales la inducción, cuando aparece el conocimiento histórico con nuevas técnicas, nuevas modalidades se oponen a las anteriores, la primera pregunta que surge en nosotros es si realmente estos dos métodos pueden aplicarse a la historia. Si hay una separación tan neta entre los dos sistemas de conocimiento, por qué se va a aplicar el mismo método, por qué no se va a buscar el método propio; y ese método propio que Collingwood encuentra para la historia no es quizá propio de la historia, quizá si entráramos mucho más en el análisis de la lógica sería el método para cualquier tipo de conocimiento; no en vano Bacon dice “A la naturaleza hay que interrogarla”. Nunca el sabio está tan pasivo frente a la naturaleza esperando que le conteste, el sabio va en busca siempre de algo pero es evidente que en el caso de la historia, a esta indiferencia que hemos tenido nosotros en el caso de las ciencias matemáticas y naturales, responde, en el caso de la historia a otra causa que es la lógica de la interrogación y el primer problema es el criterio de verdad. ¿Cuál es el concepto común del criterio de verdad, lo que llamamos el sentido común? Decíamos que una cosa es verdadera, del punto de vista histórico, cuando coincide lo que dice el historiador con la autoridad. Es lo que entendemos por verdad comúnmente, pero si reconocemos que hay un trabajo del historiador, si ya este historiador selecciona, construye y critica, ¿por qué vamos a insistir en esa defensa de la autoridad? Y entonces Collingwood cita el concepto de Broulle [?] entendiéndolo que es el primero que ha entendido el criterio de verdad en la historia, porque Broulle decía que el criterio de verdad estaba dado por algo muy importante: la posibilidad o imposibilidad de una cosa. Es decir que, si a nosotros, desde el punto de vista de nuestra experiencia, lo que dice esa autoridad nos resulta imposible, no tenemos que aceptarlo, de lo contrario sí.

No tiene ninguna importancia desde el punto de vista del criterio de verdad, pero sí tiene importancia porque se coloca el historiador como centro, por primera vez; la verdad resulta de su propio criterio pero la única posibilidad que puede analizar el historiador es, un poco, la que se da en el mundo de la naturaleza. Hay acontecimientos del pasado que a nosotros nos resultan imposibles de creer, ¿por qué? Primero, porque pensamos que la naturaleza no cambia y lo que es ahora así tiene que haber sido así; por eso la incompreensión, un poco, frente al milagro. Pero eso pasa en el mundo de la naturaleza. Pero demos el caso que el historiador diga, por ejemplo, que las niñas tenían un destino especial en Esparta o que eran eliminados los inútiles, o que nos diera todos los derechos del *pater familiae* en la antigua Roma; para nosotros resulta incomprensible, nos resulta imposible pensar dentro de nuestra manera de suceder actual que sucediera y, sin embargo, sabemos que es exacto. Quiero decir que no tenemos ninguna seguridad desde este punto de vista del criterio de verdad. Es el historiador, un poco, el que busca su propio criterio de verdad y para eso tiene que tener en cuenta una cosa: la manera como va a trabajar con el testimonio. Quizá

ésta sea la parte más floja del pensamiento de Collingwood, porque él no llega a definir bien esto y tiene que entrar a sostener que la idea del pasado es innata en nosotros, que el conocimiento histórico es una dimensión del hombre. Más aún, cuando afirma que la historia es recreación del hombre y como eso lo obliga a destacar que cada época hace su historia, cada historiador hace su historia, lo obliga a reconocer una dimensión, una segunda dimensión del pensamiento histórico que se llama historia de la historia. El libro de [...] es ejemplo típico. Y eso sí tiene mucha importancia porque para comprender cada historiador, para saber por qué dijo eso ese historiador, nosotros no nos podemos guiar por el texto únicamente, nos debemos guiar por el ambiente en que vivió, nos tenemos que guiar por el medio, por la cultura, por todo eso que podríamos llamar el espíritu de una época y eso es lo que hace esa segunda dimensión del pensamiento histórico.

Es claro que Collingwood tiene otro defecto, porque ya dijimos, cuando destacamos historia natural e historia humana, que la historia humana siempre es historia del pensamiento y dentro de este tipo de pensamiento el pensar reflexivo; eso hace que todo lo que no sea pensamiento sea totalmente eliminado de la historia. La imaginación que tiene el historiador, desde el punto de vista artístico será muy importante, pero para Collingwood no es historia e incluso sirve para equivocarnos, por eso elimina la biografía que es muy importante. Para Collingwood no se puede hacer biografía porque no es historia, porque no va a entrar el pensamiento del hombre, solamente va a entrar la emoción del hombre, la sensibilidad, va a entrar algo que no puede ser medido del punto de vista histórico. Pensemos aquí en el caso de Dilthey; para Dilthey quizá la forma más perfecta de hacer historia sea la biografía porque la biografía es la que nos da la dimensión de una época. Para Dilthey cada época tiene un alma, por eso no se puede hablar de un concepto progresivo en el sentido de la filosofía, del arte o de la cultura y, quién representa mejor esa alma si no los hombres representativos. Y no sólo para Dilthey; para Weber también no se estudia nunca mejor una época que si no la estudiamos a través de un hombre significativo. Los personajes del teatro a veces tienen éxito porque ese personaje expresa muy bien o, típicamente, la significación de una época, ahí el artista ha tenido más éxito que hasta el propio historiador, porque en cuatro o cinco rasgos ha fijado la característica de una época, y pensemos por ejemplo que uno de los historiadores de toda la vida económica, uno de los mejores, Sombart, ha titulado uno de sus libros *El burgués*, porque ahí encuentra el tipo típico del mundo moderno y son muchos los hombres que trabajan con el concepto de un tipo. En cambio para Collingwood no hay posibilidad de la biografía y, sin embargo, es sumamente importante. Debe haber alguna razón para que existan tantas biografías, no puede ser una razón exclusivamente literaria, debe haber algo de fondo que Dilthey ha encontrado, por eso era tan cuidadoso en las biografías y la biografía de un hombre no podía tomarse en un momento dado, había que tomarla a través de todo su desarrollo; no del punto de vista de

contar ese desarrollo sino de la búsqueda de materiales para ese desarrollo; por eso tienen tanta importancia todos los papeles que planteaban perfectamente el pensamiento o tenía, por ejemplo, tanta importancia hasta el trazo de letra, como dice Dilthey, porque los trazos de las letras pueden marcar los cambios en la mentalidad de los hombres.

Dijimos que la lógica era lógica de la interrogación y que esta interrogación se hacía sobre el documento que ahora recibía el nombre de testimonio, pero el testimonio no era autoridad, el testimonio era una simple prueba histórica y esta simple prueba histórica le servía para que el historiador se fuera haciendo sus propias preguntas; no es cuestión de someterlo a un cuestionario; la lógica de la interrogación exige un cierto orden en las preguntas. Pero, ¿qué significa esta lógica de la interrogación? Que el historiador siempre, cuando formula preguntas, tiene implícita una respuesta. Nadie se preguntaría por una cosa que no pudiera contestar; es de esa forma como el historiador va recreando su propio pensamiento y ese pensamiento en función del pasado. Por eso decíamos que la función del historiador es recrear el pensamiento de los hombres y aquí surgen una serie de problemas y Collingwood es muy minucioso en el análisis de esos problemas. No vamos a seguir totalmente el análisis de él, sino que separaremos algunos puntos. En primer lugar, dos son las objeciones a esta recreación del pensamiento.

Si podemos reproducir el pensamiento de otro, es decir, si podemos volver a reproducir el pensamiento de un personaje en el pasado, podemos hacer historia; por eso definimos de qué cosa había historia: de la política economía, de las obras de arte. Si no podemos reproducir ese pensamiento no podemos hacer historia. Y por eso no podemos reproducir lo que pasa en el hombre que estamos historiando en ese momento, no podemos ocuparnos del estado de ánimo en su vinculación; solamente tenemos que ocuparnos de lo que piensa y por qué piensa tal cosa. Por eso la historia, en definitiva problemas, no de períodos; para Collingwood casi no podría haber historia de períodos, o no la hay, prácticamente, y él pone como idea central de todo su pensamiento la frase de [...] “no estudio períodos, estudio problemas porque a través de los problemas se puede hacer la interrogación”. Y entonces lo encontramos con dos problemas; si podemos reproducir el pensamiento de otros, se puede hacer la objeción de que estamos en la antigua teoría que decía que el conocimiento era una copia de otra cosa. Pero además y más importante es otra objeción: si nosotros repensamos o que hemos pensado, convertimos ese pasado en presente. Si yo pienso un pensamiento de Platón yo estoy convirtiendo ese pensamiento de Platón en algo presente que es mi pensamiento. Si nos quedáramos ahí tendría exactitud el pensamiento de Croce: “la historia es siempre historia contemporánea”, pero nos damos cuenta que ese pensamiento nuestro, no solamente es presente, sino también pasado, porque cuando yo pienso, por ejemplo, en la teoría del ser de Parménides, no reproduzco solamente el

pensamiento del ser de Parménides sino otra cosa: Parménides ha dicho tal cosa sobre el ser. Yo estoy en el propio juicio haciendo la distinción entre pasado y presente y, además, eso lo hago en mi propia vida; yo puedo estudiar mi propia vida, hacer mi autobiografía y ahí también estoy pensando con un pensamiento histórico; pero si recuerdo y trato de reproducir del punto de vista de mis emociones, mis estados pasados, puedo decir: en tal época estuve enojado y así reproduzco mi afectividad; puedo decir todos mis estados de ánimo. Pero si lo digo del punto de vista de mi pensamiento, quién me asegura que no me equivoco. Por eso dice Collingwood: los políticos, cuando hacen sus autobiografías, reflejan sus estados de ánimo, pero cuando explican los planes de una época confunden los del presente con lo que pensaron que había hecho en aquella época y entonces, ¿de qué manera puede, del punto de vista del pensamiento, saber lo que ha pasado en el pasado? Sólo por medio del testimonio. Puedo decir cualquier cosa del pasado con toda exactitud, pero no puedo afirmar sin testimonio. Cuando tengo una carta de tal edad que demuestra que tal cosa dije a tal edad, entonces sí puedo hacer una afirmación, puedo volver a recrear ese pensamiento y en la historia también se hace así. La prueba histórica sirve para eso, para que el historiador recree, a través de los testimonios, el pensamiento de otro.

¿Y qué significa recrear este pensamiento? Ubicarse en la misma situación. Un historiador de la filosofía que estudiara a Platón debe estar en condiciones de conocer lo que dice Platón; no se puede estudiar cualquier cosa del pasado; para hacerlo hay que tener conocimiento perfecto de lo que se va a estudiar, para poderme colocar en lo que pensaba Platón pero, además, en todas las situaciones que vivió Platón, no del punto de vista afectivo, sino del punto de vista de su pensamiento; tengo que conocer qué problemas se le planteaban frente a algunas corrientes filosóficas de la época y sólo en ese momento voy a recrear el pensamiento.

¿Y qué significado tiene esta recreación del pensamiento en el pasado? Que nos da la idea de encadenamiento, nos demuestra la vinculación con el pasado, porque ese pasado está siempre presente en cada uno de nosotros y está presente, ¿por qué? Lo notamos a través del análisis de dos aspectos: 1) Con relación al problema de la libertad. El hombre es libre científicamente desde el día que descubrió que la historia era libre. Mientras que, teóricamente, se movía en el mundo de las ciencias naturales, el hombre no se sentía científicamente libre aunque pensara que era libre, se sentía dependiente de la naturaleza; el día que construyó el mundo histórico y se dio cuenta que era un poco el resultado de su voluntad y pensamiento, ese día se desligó completamente de la naturaleza. Una razón de orden metodológico nos está resolviendo un problema y vamos a un hecho práctico. Ya hemos mencionado la teoría de los factores, hemos hablado de los que decían que el hombre era el resultado de la raza, de la geometría, del medio. ¿En qué escuela, en el

momento actual, hay una afirmación de esta índole? Cualquier trabajo que ustedes tomen, del punto de vista de la sociología, verán que dice que la teoría de los factores está totalmente desterrada. Pensemos en el cambio de la geografía, porque hemos reemplazado el concepto de la geografía estática por un concepto dinámico, porque el hombre construye el propio medio de la geografía. En la medida que hemos construido nuestro mundo histórico por oposicional mundo natural, nos hemos sentido –según Collingwood– libres de la naturaleza, a lo sumo, la naturaleza es el sustento de nuestra vida, pero no la causa de nuestra vida.

¿Y por qué tiene importancia el problema de la recreación del pensamiento, dentro de esta manera que hemos expuesto de Collingwood? Tiene importancia con respecto al concepto de progreso. Uno de los problemas centrales que tenemos en el curso es la vinculación de la idea de progreso con ciertas culturas de carácter cíclico, pero aquí nos encontramos en otra posición, porque la idea de progreso está típicamente vinculada al historiador. El progreso no es una cosa ajena al historiador, es el historiador que hace el progreso. ¿Cómo lo hace? En primer lugar, tenemos que desligarlo de cualquier idea de naturaleza. Si creemos que en el mundo de la naturaleza hay una superación, evidentemente no hace falta el papel del historiador, pero la idea de progreso siempre implica una idea de valoración y superación. Es una cosa no que está ajena a nosotros, es una cosa que está dentro de nosotros y no tenemos nada más que ver o comparar entre generaciones. Los hombres de una generación, a lo mejor entendemos que esto es un progreso, pero los de la generación anterior que viven con nosotros, a lo mejor entienden que no es progreso, que hasta se puede decir que es un retroceso. No es la primera vez que una cosa que ha parecido progreso par un grupo de hombres, implica retroceso para otros. Pero ¿quién puede hacer esa valoración si no es el propio historiador, o mejor dicho, el pensar histórico? Cuando un revolucionario hace una revolución, la hace en nombre del progreso, pero para hacerla tiene que conocer el estadio anterior, o el momento que está viviendo y entiende que por tales y tales razones ese momento se está superando. Progreso siempre implica comparación y entonces el historiador puede dar la idea de progreso porque compara el momento que vive con el que ha pasado y ve que a través de los problemas del pasado y del presente existe superación. No existe un progreso ajeno a la mente del historiador; es el historiador el que implica la idea de progreso y por eso también cambia de pensamiento. Los hombres que dicen: volvamos al antiguo régimen, no es porque no estén de acuerdo con el progreso, es porque consideran que su posición, del punto de vista de las cosas actuales, implica un retroceso y quieren volver a lo anterior; nadie se confiesa conservador o reaccionario; todo el mundo dice ser progresista, pero siempre implica la idea de comparación y esta idea se relaciona con el pensamiento histórico porque implica la idea de superación y para superar hay que conocer. Sólo se puede hablar de progreso si se conoce del punto de vista histórico.

## 5. 21 de junio

### 1ª y 2ª hora (incompleto)

Hemos visto la vez pasada que para Collingwood la historia era historia del pensamiento y dentro de ese pensamiento, el pensar reflexivo. Claro que dentro de los problemas que planteamos en el curso es evidente que la idea de Collingwood es una de las soluciones, pues si hubiéramos expuesto el programa en función de autores, tendríamos que haber dado como una de las soluciones: la de Collingwood. Y en función de los planteos que hacemos este año, Collingwood es una especie de entrada al problema del conocimiento. Ya dijimos que no es muy clara la concepción de este autor, en quien subsisten muchos de los problemas de los historiadores ingleses y la influencia de Hegel. Todos sabemos, en virtud de la experiencia práctica, que la historia no trabaja solamente con pensamientos; hay una elaboración artística de la historia. Esto no se puede resumir diciendo que es solamente en el terreno del arte, en donde el historiador, como autor literario, hace una especie de semblanza, o una especie de caracterización de una época o de un personaje. Siempre nos ayuda mucho más a comprender un período o un autor, el estudio de su personalidad, la cual no se reduce a la parte puramente reflexiva: la parte afectiva y volitiva, la de interpretación, nos está mostrando que esa limitación de la historia o historia del pensamiento no responden, por lo menos en el terreno de la práctica, a la realidad.

Si fuéramos consecuentes con el planteo de Collingwood, es evidente que tendríamos que dejar fuera de la historia una multitud de obras y planteos. Decía que subsistía en la época la influencia de Hegel, porque al reducir la historia al pensamiento nos producía la impresión de que en esta racionalización de la historia solamente intervienen los factores de orden racional, no de orden irracional. Claro que en el planteo de Hegel es muy exacto esto, porque la historia es siempre una interpretación racional y, por consiguiente, quedaba fuera de la historia todo lo que no fuera racional. Si la historia es, en cierta medida, las leyes de Dios, este desenvolvimiento estaba dentro de la línea puramente racional; pero ese planteo que pudo haber sido consecuente y que fue el que llevó, en última instancia, a la crisis de la filosofía de la historia, no podría aceptarse hoy, en el siglo XX. No quiere decir esto que Hegel no haya reconocido el papel de las pasiones, o el de la individualidad, pero las pasiones tenían solo un fin en el sujeto: buscar servir al hombre un poco inconsecuente, un poco irracionalmente, para los fines que se proponía Dios, y la idea de la individualidad no tenía ningún valor, porque sólo servía para realizar esos designios.

En una arquitectura totalmente racional de la historia se puede hacer este planteo, pero para Collingwood, que no quiere una arquitectura racional de la historia, evidentemente ese planteo es insuficiente; entonces nos queda como aportación de él una idea que es positiva, que en la historia hay recreación, no la puramente reflexiva, quizá haya una recreación total. Ni la primera parte de su obra –cuando Collingwood hace el desarrollo de la idea de historia– señala cómo se ha ido elaborando este concepto de la historia, que es lo que nosotros hemos señalado como una dimensión del pensamiento histórico. Y si bien estudia Collingwood las influencias francesas, inglesas e italianas, vamos a reparar en una especialmente. Porque paralelamente al planteo de Collingwood, se hace casi simultáneamente un planteo similar en Alemania. Collingwood sostiene que Dilthey, Rickert y Simmel, han trabajado en la construcción del nuevo concepto de la historia, pero no han podido completar la obra iniciada, porque han cometido una serie de errores, entre los cuales se destaca el hecho de haber persistido en la atmósfera positivista que hace posible la idea de una historia como ciencia natural. Y dice Collingwood: estos autores separaron perfectamente lo que era ciencia natural de la historia; después de ellos no hay ninguna dificultad en aceptar este planteo. Por eso, al hablar nosotros de los problemas superados por la filosofía de la historia, dijimos que no era posible volver a replantear el viejo tema de ciencia natural y ciencia cultural, o de naturaleza e historia; es claro que no es posible volver a replantear el viejo tema dentro de los temas que tuvieron su oportunidad en su hora, pero cuando hacemos un análisis más profundo de la realidad actual, vemos que subsiste el problema de ciencia natural y de historia. Ya no es aquel viejo planteo de que la historia no era una ciencia exacta porque no utilizaba los mismos métodos de la ciencia natural; ya no es aquello de querer acercarse a su procedimiento para convertir definitivamente la historia en una ciencia, sino otra situación totalmente distinta, porque, a pesar de todo lo que se diga, sigue influyendo sobre nosotros el concepto de ciencia natural. Pensemos que el problema más grave que tenían las ciencias culturales era el de la **libertad del hombre** y se decía: “en el mundo de la naturaleza hay determinismo, en el de la historia hay libertad”. Hemos visto que hasta ese mismo planteo –determinismo y libertad– era falso, como lo demostraba Stuart Mill<sup>1</sup>; pero es evidente que uno de los argumentos fundamentales para sostener la posibilidad de las ciencias del espíritu es el haber llegado a la convicción de que es determinismo ya<sup>2</sup> existía en las ciencias de la naturaleza; entonces, todos nos hemos alegrado pensando que si no hay determinismo en el mundo típicamente determinado, como es el de la naturaleza, con mayor razón no debía haber determinismo en el mundo del hombre. Si no hay determinismo en el mundo de la naturaleza, no hay determinismo en el mundo del espíritu.

<sup>1</sup> *Al margen en lápiz*: Ya Stuart Mill había visto que el planteo determinismo-libertad era falso.

<sup>2</sup> *En lápiz* tampoco.

Es decir, todos aquellos viejos planteos de que la ciencia natural corresponde a la ciencia de la necesidad, la del espíritu a la de la libertad; ¿pero es exacto que en la ciencia de la naturaleza no hay determinismo? ¿o no será que indirectamente las ciencias de la naturaleza siguen gobernando nuestros planteos? La prueba más positiva la hemos tenido cuando algunos quisieron sostener que la existencia del determinismo en el mundo de la naturaleza proclama la libertad moral. Entonces, frente a este planteo, algunos han reaccionado y dijeron: en el mundo del espíritu no hay azar; si en el mundo del espíritu existiera el azar, sería incomprensible el hombre, no se lo podría entender, no se comprendería ninguna de sus motivaciones. Y la prueba terminante de que el hombre no quiere el azar es que siempre ha buscado algún signo que lo guíe. Cuando no tuvo la ciencia natural fue a buscar en la astrología el sentido de su vida y se dirigió a cualquier disciplina que le indicara cómo tenía que proceder; y si en la ciencia de Ética, por ejemplo, no hay norma que explique el proceder del hombre<sup>3</sup>, el problema de la responsabilidad que supone el problema de la libertad resulta incomprensible. El hombre siempre tiene normas que lo guían, normas que no serán externas, que no dependerán de su cerebro o del funcionamiento de sus glándulas, pero existen en el hombre y siempre se guía por ellas; es decir, que el azar no existe en el mundo del espíritu; el azar es, diríamos, la incomprensión de las causas o de los motivos. No hay que confundir el determinismo de la naturaleza con la necesidad que se da en el mundo del espíritu. No hay que confundir la liberación del determinismo en la naturaleza con la que se da en el mundo del espíritu.

\*

Nos queda de Collingwood la idea de que todo este proceso histórico servía para la recreación del pensamiento del hombre y más que nada para el autoconocimiento del hombre. Acá se nos plantea un problema importante, porque la ciencia de la naturaleza en el momento actual no se quiere limitar a los moldes que tenía antiguamente, que terminaban en una técnica; esto lo dice uno de los físicos más importantes de nuestra época –E. Schrödinger– quien señala que va en desmedro de la ciencia natural el sostener que está dedicada al desarrollo de la técnica. Sigue diciendo: la ciencia natural, igual que la filosofía y la historia, no sirve solamente para mejorar las prácticas humanas, porque ese no es el fin que ella tiene, no es el fin indispensable; ni tampoco sirve para hacer la felicidad del hombre desde el punto de vista técnico. Existe una serie de ciencias naturales cuyos  **fines prácticos**  podemos decir que  **no se conocen** , es decir que las ciencias físico-naturales

<sup>3</sup> *En el original hay correcciones muy pequeñas en lápiz que aclaran los términos. No se transcriben porque no aportan al texto.*

también tienen por finalidad conocer al hombre; y esta finalidad de conocer al hombre demuestra que en nuestra época no se pueden hacer divisiones entre ciencias. Que ese problema de las especialidades será muy bueno desde el punto de vista de la división del trabajo, para que el investigador explore nuevos campos, pero no es bueno para el propósito fundamental de las ciencias.

A través de las palabras de uno de los mayores físicos de nuestros días, tenemos, otra vez, ante nosotros, el planteo del problema de la unidad de la ciencia y este problema de la unidad de la ciencia significará positivamente la subordinación de la historia a la ciencia física, nuevamente, por otro camino.

Por eso decíamos que esa alegría que demuestran algunos para suponer que en el mundo de la naturaleza no existe hoy libertad, el argumento de la probabilidad o de la estadística en el mundo de las ciencias físico-naturales nos indica que nuestra mentalidad sigue siendo la misma: no hemos progresado nada en ese convencimiento; si hubiéramos progresado habríamos vuelto a sostener la total independencia del mundo de la historia, o del espíritu, del mundo de la naturaleza; porque el mundo del hombre tiene un sentido distinto al de la naturaleza.

\*

Vamos a hacer un **análisis de de los dos conceptos** para ver claramente cuál es la diferencia entre ciencia natural y ciencia del espíritu o ciencia histórica. Pensemos que Collingwood dice que nosotros hemos [habremos] recuperado la libertad en el mundo del espíritu el día que creemos el mundo de la historia. Pero si retrocedemos un poco en el tiempo nos vamos a dar cuenta que este planteo no es nuevo, sino viejo; lo prueba la propia evolución del hombre. ¿Qué es lo que diferencia al hombre del animal? Que el hombre no vive en el mundo de la naturaleza, no vive en el mundo del instinto. El hombre vive, en cierta medida, en su propio mundo. En la medida en que el hombre se libera de la naturaleza, se crea su mundo. Y este mundo que el hombre crea es el mundo de la política, de la moral, de la historia, del arte. Por otra parte, el animal vive en un mundo que le ha sido dado; en cambio el hombre vive en un mundo que él ha creado. Por eso, con toda exactitud, dice Vico que el mundo de la naturaleza no puede ser conocido por el hombre; puede ser conocido por Dios. En cambio el mundo de la naturaleza sí puede ser conocido por el hombre porque ha sido creado por él, pero el mundo de la naturaleza fue hecho por Dios. Por eso tenemos que ver que en definitiva las ciencias naturales trabajan con determinados principios. Cuando yo hago ciencia natural no trabajo nunca con la realidad, trabajo con un mundo que yo he creado. Cuando hago Derecho no trabajo con la realidad,

trabajo, de la misma manera, con un mundo que yo he creado. Por eso, en la ciencia natural trabajamos, o con el movimiento o con la cantidad. Pero ese movimiento es una selección que yo he hecho del conjunto de la realidad. Por eso, los antiguos distinguían entre *episteme* y *texne*. *Texne* era el mundo de los segundos principios. *Episteme* era el de los primeros principios. La filosofía era la ciencia de los primeros principios. Como consecuencia de ello, en el pensamiento antiguo y medieval hay un orden jerárquico que va desde las matemáticas y la física a la filosofía, o a la metafísica. El único conocimiento que es valedero para el conocimiento es la **metafísica**, porque estudia la única realidad: la realidad del ser. Todos los otros entes que estudian las otras disciplinas son entes creados por el hombre. ¿Qué consecuencia surge de esto? Que si basamos las ciencias en un principio que hemos impuesto, ellas tienen validez en la medida en que sean valederos esos primeros principios: las matemáticas y la física nos podrán demostrar su verdad, pero es la verdad de su mundo y ese mundo puede o no coincidir con la realidad. Lo mismo sucede con cualquier disciplina de tipo social.

Cuando se habla de la revolución realizada en el mundo moderno y se dice que Bacon introdujo el **experimento** y que la ciencia moderna ha hecho una revolución, porque en el trabaja con un método nuevo, se está cometiendo un error histórico; porque el experimento era perfectamente conocido en el mundo medieval y, antes, en el antiguo. Podrá haber diferencias de cantidad. El hombre moderno podrá ser más audaz en sus experimentos, pero el principio o la técnica eran idénticos.

Retomando el planteo de Collingwood, éste dice que la lógica que corresponde al historiador es la lógica de la interrogación. Interrogamos, y cuando hacemos la pregunta estamos presuponiendo la respuesta. Nunca interrogamos al azar. Pero eso que es técnica del historiador, podríamos decir que es técnica de cualquier tipo de conocimiento, porque el sabio hace lo mismo. Éste no va a estudiar la naturaleza porque sí. Va a formularle las preguntas que él cree convenientes. Todos los hombres del mundo moderno tienen un concepto claro de esto. Por otra parte, el concepto de la experiencia que elabora Leonardo da Vinci, no es el concepto de que “experiencia es el mundo de la naturaleza”, sino experiencia es el mundo formado por el conjunto de preguntas que el hombre le hace a la naturaleza y que le interesa en ese momento.

Es decir, que un simple análisis histórico y muy sintético del concepto de ciencia natural, nos está demostrando que la ciencia natural trabaja con un objeto y con [un] mundo que el hombre ha creado. La ciencia natural es tan creación del hombre como cualquier otro tipo de las tantas creaciones del hombre; y no sólo entra en el mundo de la historia la ciencia natural, sino porque ella es una creación del hombre y, como todas las creaciones

del hombre, la ciencia natural también varía con las épocas. Es tan creación histórica como el Derecho o como una obra de arte. Es claro que esa ciencia natural nos sirve de una manera positiva a través de una técnica, porque los principios de una ciencia sirven en la medida en que nos ayudan a dar respuesta a las preguntas que le hacemos.

¿Cuándo se produce la creación de la ciencia? Cuando esos principios no sirven para contestar esas preguntas que hacemos; y entonces se va a buscar nuevos principios, los cuales están siempre creados por el hombre. Por ello, ninguno de los físicos de nuestros días diría que ese mundo de la física responde al mundo en que vive el hombre; por el contrario, el mundo de la física responde a las necesidades que se plantea el físico. Tan exacto es esto que los biólogos han utilizado, a través del planteo de von Ueskill, un concepto bien determinado, y que nos aclara suficientemente esto. Cuando hablan del animal o del hombre, siempre ponen el hombre o al animal en el centro de lo que llaman su mundo circundante; cada especie tiene su mundo y por consiguiente, la verdad para esa especie será la verdad de ese mundo circundante, como para otra especie la verdad será la de otro mundo circundante. Lo que sucedió fue que en los comienzos de la Edad Moderna, Bacon hizo bien el planteo, como el de la interrogación y dijo “a la naturaleza hay que someterla a tortura para obtener respuestas”. El experimento es, pues, una manera de someter a tortura. Pero ¿qué pasó? Que entre ese comprender –que era un comprender técnico– y el concepto, Bacon cometió una confusión: confunde “comprender” con “conocer”. Y es natural que en esta confusión de comprender y conocer, fue fácil en el mundo moderno, para el éxito de la ciencia natural, llegar a concebir que sólo el comprender técnico era conocer; y al extender este conocer ya fue el único tipo de conocer: el conocimiento natural, y dentro de ese error no había más que un conocer: el conocer natural, que era conocer en la historia y en la filosofía. Por eso, desaparece la filosofía en el sentido tradicional. La filosofía se reduce a dos cosas: a una lógica, que era prácticamente una metodología, y a una teoría del conocer, que era una teoría del conocimiento natural. No fue la crisis de la filosofía, sino el error cometido por un pensar naturalista, el que hizo que prácticamente ciencia y filosofía fueran la misma cosa. Pero filosofía era la misma cosa que ciencia natural. Por eso todos los filósofos, dentro de esta escuela, se preguntaban: ¿qué es filosofía? Es la síntesis de las ciencias. Sumemos lo que dicen las matemáticas, la física, las ciencias naturales, la sociología y tendremos como suma el conocimiento de la realidad. Por el camino de la ciencia hemos llegado a resolver los problemas de la filosofía. Pero como el comprender técnico se mueve siempre en el campo que creamos, dicho comprender siempre es exacto.

Las ciencias matemáticas, ¿por qué son exactas? Porque se mueven exclusivamente en un mundo creado por el hombre. Si en las ciencias matemáticas tenemos determinados

supuestos y de ellos sacamos conclusiones, ellos derivan infaliblemente en las conclusiones y eso que parece que solamente se aplica al mundo de las matemáticas, vemos que se aplicaba a todo el mundo del hombre; es decir, que una creación nuestra, como la ciencia natural, llegó a dominarnos en tal forma que nos hace ver todo el mundo al través del espejo de la ciencia natural. Por eso nosotros tenemos que afirmar al mundo de la historia y partir de un principio fundamental: que **la independencia del mundo de la historia se debe a que el hombre crea los objetos de la historia**. Porque el problema más dramático del hombre es el que comienza cuando él se separa de la naturaleza. El animal, por eso, tiene siempre los fines claros: sabe en cada caso lo que tiene que hacer, porque su mundo (el de la naturaleza) le está indicando qué es lo que tiene que hacer. En cambio, el hombre no; pues, como él construye su mundo, es un ser que tiene la facultad de elección y ésta hace que este hombre titubee frente a posibles soluciones. Con toda exactitud, cuando veamos la parte [de] antropología, recorda[re]mos la quinta concepción del hombre: la de Klages, esto es, que el hombre es un animal degenerado, porque se había desviado del mundo y por consiguiente, ese mundo de la naturaleza que tan claramente le indicaba el camino a seguir, ya no lo tenía más. Por eso tenía que inventar todos esos sucedáneos de la naturaleza que le sirven para llegar a él.

Pero, qué es lo que más le interesa al hombre. Su conducta. Por eso Ernesto Gramsci recordaba, con mucha exactitud, que este problema de la ciencia natural y de la ciencia del espíritu se había planteado ya en otra época, es decir, en los comienzos del mundo del Renacimiento, a través de Petrarca y más que nadie, a través de un humanista, Salutati. ¿Cuál es la disciplina formadora del hombre? es el problema que se plantea en ese momento. Esto también tiene implicancias sobre la Pedagogía, tanto que toda nuestra pedagogía ha estado formada por un concepto de la ciencia natural. Seguimos convencidos que el mundo de la historia, a pesar de las investigaciones acerca de su verdad, de su realidad, no tiene más que un valor declamatorio. Decía que en el Renacimiento ya se plantea el problema de la disciplina formadora del hombre, porque entonces los humanistas se preguntaban acerca de la formación del hombre y esto era lo que les interesaba, ese era el tema central; como también lo fue en la Antigüedad. Cuando los rétores de la Antigüedad dictaban un curso par formar al hombre, no ponían seguramente la ciencia natural; ponían la filosofía. En este momento Salutati se pregunta cuál es la disciplina que forma al hombre, o la medicina, o la jurisprudencia. Claro que al través de estas disciplinas no aparecería en principio el problema claramente; pero la medicina responde al concepto de ciencia natural y la jurisprudencia al de ciencia del espíritu. ¿Por qué la medicina no es una ciencia formadora? Porque tiene un fin específico que es curar, y para curar no hace falta conocer los primeros principios, pero sí esos principios que sirven para esa técnica, es decir lo que Bacon llamaba los “principios medianos” o “los principios del medio”. ¿Por qué la

jurisprudencia tiene valor como disciplina formativa? Porque al hombre le interesa primordialmente su conducta, su comportamiento frente al mundo de la naturaleza del cual él se ha alejado, y más que el mundo de la naturaleza, el del hombre que él ha creado. Y qué significa la **ley**. La indicación de la recta conducta o, en otros términos, indica al hombre qué es lo que tiene que hacer en cada caso. Ya sea que se aplique como norma general o especial, más concretamente, el nombre de jurisprudencia nos está indicando su significado, porque ¿qué es la **prudencia**? La virtud por excelencia, para Aristóteles; es virtud ética y es virtud política. Cuando el Estagirita decía “no hay que ser demasiado valiente ni demasiado modesto” –que son las situaciones extremas– ¿cuál es la que nos va a indicar el camino en cada caso? La Prudencia. Porque el **político** –siempre hemos dicho– no es un ideólogo; es el hombre que en cada caso resuelve, de acuerdo con principios generales, la situación particular que se le presenta. En ese viejo debate encontramos, con toda exactitud, el planteo de la hora actual, es decir, el planteo de que toda la disciplina que indique cuál es el comportamiento de la conducta del hombre, es una disciplina superior a cualquier otra que termine en una técnica; y todas las disciplinas de las ciencias del espíritu, de las ciencias de la naturaleza, todo eso es un planteo viejo. La Ética vale porque es una disciplina del espíritu que nos indica la conducta; la Política vale porque nos indica la conducta, y la Religión vale porque también nos indica la conducta.

Decíamos al comienzo que si bien objetamos esa idea de Collingwood, de que la historia es historia del pensamiento, porque notábamos que con eso él racionalizaba la historia y que la práctica, además, nos indicaba que hay una especie de comprensión distinta a eso que Collingwood decía, no podremos explicarnos desde este punto de vista, por qué hay épocas que comprendemos mejor que otras. Porque tenemos simpatía por una época y antipatía por otra. Dentro de un pensar estrictamente reflexivo no podría haber esos extremos. Estas palabras, “simpatía” y “antipatía”, nos están indicando el camino. Prueba de ello es que lo más hermoso que tiene Ranke son las pinturas de caracteres. A pesar de que Ranke insiste en que él quiere ver la realidad como es, siempre hace la interpretación de los personajes. Cuando hablamos de la resurrección del pasado no hablamos de esa resurrección del pasado con un sentido exclusivamente racional, sino con un sentido de totalidad, en la cual no solamente englobamos los aspectos reflexivos, sino los afectivos y volitivos. Comprendemos que tiene razón Collingwood cuando dice que no podemos saber qué era o que hacía cualquier matemático de la antigüedad, desde el punto de vista si estaba de buen humor cuando hacía sus razonamientos matemáticos. Pero sin embargo sabemos que hay una serie de elementos que nos indican que no nos podemos acercar al pasado como una cosa reflexiva; tenemos que tomarlo como una totalidad; tenemos que simpatizar con ese pasado, comprenderlo. Ya con la palabra “comprender” estamos indicando una cosa totalmente distinta al puro comprender reflexivo; ese

comprender, esa relación simpática con el pasado que no va a plantear Collingwood, es el que va a plantear todo el pensamiento alemán a través de Rickert, de Simmel y de Dilthey y de Max Weber. Todo este grupo de autores surgió del neokantismo, palabra ésta que nos da la idea de “vuelta a Kant”. Y el neokantismo surgió a raíz del descrédito de las metafísicas post-kantianas, o de las grandes metafísicas idealistas, y entonces el pensamiento, buscando una nueva base, volvió a Kant; pero no se puede tomar esto con un sentido tan estricto, en primer lugar porque es muy difícil volver a una época anterior, como es difícil en nuestra vida personal regresar a una edad del pasado, aunque revivamos esos estados. Cuando queremos revivir una cosa de los quince años, podemos revivir momentos de esa edad, pero es evidente que entre los quince años y nuestra edad ha pasado todo un mundo de cosas, pero ese mundo subsiste en nosotros; cosas que muchas veces recuerdo fueron amargas, pero en función del tiempo se convierten en recuerdos felices. Lo mismo pasa en el terreno de las ideas.

Podríamos hablar de una vuelta a Kant, pero esa vuelta no es una copia de Kant: era una vuelta a Kant a mediados de la cuarta parte del siglo XIX, pero teniendo en cuenta todo ese pasado que se había producido entre Kant y estos autores del neokantismo. A pesar de esta vuelta, vamos a encontrar en muchos de ellos la reputación que había conquistado el Romanticismo y vamos a ver en cada uno de ellos una interpretación muy personal de Kant. El neokantismo no es una escuela unitaria, es una escuela que tiene algunos de los postulados de Kant como punto de partida, pero que adapta perfectamente su situación a ese momento en que él la vive.

Hay una multitud de autores que coinciden en una cosa. En primer término, en que no es posible la metafísica. Coinciden además con el positivismo porque éste también se mueve dentro de los moldes de Kant y ya no es posible tener la confianza en la metafísica que habían tenido los postkantianos. Por eso, todos esos autores reducen la filosofía a una lógica y a una antropología. Pero como también tienen comprensión de la historia, para ellos la metafísica, si bien no responde a una explicación de la razón, responde a una necesidad del hombre.

En el hombre como totalidad forzosamente siempre se da una metafísica. Hay, en el caso de Dilthey, distintos tipos de metafísica. La evolución del hombre va mostrando cómo se pasa del naturalismo al idealismo objetivo, y esto porque este autor dice que Kant ha dado la libertad al hombre en el mundo de la naturaleza. La concepción común de que el hombre era un ser pasivo que recibe impresiones del mundo exterior, ha sido superada por Kant. El hombre es un ser activo, según Kant. Frente a la necesidad de la naturaleza, Kant ha reivindicado al yo, ha impuesto la necesidad el yo; el mundo de la naturaleza que él crea

–que puede ser estudiado por los matemáticos y físicos– es un mundo de creación del hombre. Pero el yo, dice Simmel, se ha hecho libre en el mundo de la naturaleza; en cambio, el yo se ha convertido en esclavo del mundo del espíritu. El hombre no es independiente frente a la historia. El yo del hombre cae en el caso del historicismo sometido forzosamente a la necesidad que se le da en el mundo de la historia. Entonces, hay que recuperar de nuevo la libertad del hombre; la <sup>4</sup>.

<sup>4</sup> *Termina la p. 11.*

## 6. 28 de junio<sup>1</sup>

### 1ª hora

Habiendo visto que la concepción de Colingwood se refería, en particular, a una interpretación del acontecer histórico en términos de pensamiento y este pensamiento era reflexivo. Luego hicimos distinción entre ciencia natural y del espíritu con el concepto actual, teniendo en cuenta todas esas corrientes que, o quieren revalorar la ciencia natural, o interpretaban que la historia estaba por encima de la natural. Luego, entramos en el análisis de lo histórico, teniendo en cuenta el planteo del neokantismo u la importancia que tiene en su época, es decir, no de una vuelta a Kant porque no es posible volver cuando han transcurrido casi 70 años y además, porque nadie puede olvidar toda la trascendencia que tiene la filosofía del idealismo alemán, especialmente para esta corriente, típicamente alemana.

Es el planteo que hace Dilthey. Dilthey entiende que en su pensamiento, considerado dentro de la línea general del neo-kantismo hay notorias influencias del planteo de Kant, Goethe y todos los idealistas alemanes. Quizá el neokantismo sea una especie más filosófica del positivismo o, si el positivismo es una corriente anglo-francesa, el neokantismo una corriente típicamente alemana. Porque, por los dos hay, en grandes rasgos, un cierto horror a la metafísica, una convicción de que la metafísica ha pasado en su papel histórico o ha dejado de tener vigencia histórica y una confianza extraordinaria en la ciencia, no solo como saber técnico de conocimiento sino como único tipo de saber. Dimos las razones por las cuales se había llegado a este concepto de la ciencia, pero aquí surge la primera distinción: mientras el pensamiento anglo-francés considera que el tipo de ciencia que sirve como modelo es al de la ciencia natural, el alemán piensa que es la ciencia de la cultura o del espíritu y el neo-kantismo va a hacer una contribución a la creación de esa ciencia. Esto es lo que le da características especiales a ese tipo de pensamiento porque, de la misma forma que Kant había creado el mundo que responde a la realidad físico-matemática, que se había liberado [el hombre] sosteniendo que hay un mundo de las ciencias y que este mundo es, en cierta medida, una creación del hombre porque las

<sup>1</sup> El texto de las dos horas está añadido a la carpeta "Filosofía de la historia en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania", y es un proyecto de publicación en forma de ensayo (libro). Tal vez por esa razón tiene algunas tachaduras que vinculan este texto al de la clase anterior. Tales frases se han mantenido aquí porque corresponden al curso original. Tiene anotaciones al margen en lápiz, claramente referidas a la inserción en el esquema general del ensayo mencionado, que no se transcriben.

categorías le corresponden al hombre como ser trascendental, no como ser subjetivo; de la misma forma las ciencias del espíritu quieren crear las condiciones del conocimiento histórico. Las condiciones varían; vimos que Simmel, de la misma manera que Kant había liberado el mundo de la naturaleza de la necesidad, Simmel decía que había que efectuar esa liberación en el campo de la historia, volver el yo libre, liberado del peso de la historia y terminar en cierta medida con el historicismo. Pero la posición común a todo el pensamiento posterior –y es una conquista definitiva– es que el objeto del conocimiento histórico es creado por el historiador o por el hombre, porque el hombre pone categorías a este conocimiento, que pueden ser definidas o en cierta manera indefinidas, que pueden ser un mundo o muchos, por eso dimos algunos ejemplos de Simmel, mostrando cómo, en cualquier elaboración histórica siempre hay algo que coloca el hombre; hacemos una selección del material histórico; hablamos de un hombre político, social, económico y de la riqueza de la realidad abstraemos aquellos elementos que sirven para este tipo de obra; es esta una forma de pensar a priori. Por consiguiente hay categorías del pensar que hacen que el objeto histórico sea una creación del historiador. Todos los autores buscan por eso dos caminos: por un lado, fundamentación de la ciencia del espíritu, por otro, cómo se crea este objeto histórico, y son sus distintas modalidades las que tendrán influencia en un caso o el otro. A veces es un puro pensar filosófico o lógico; en otros es de orden práctico.

Cuando Rickert fundamenta y resuelve un problema de lógica, no hace más que encarar ese problema; en cambio cuando Weber crea el objeto histórico tiene en cuenta algo muy importante para él, que no sólo es un hombre de ciencia sino también político y como hombre político tiene que utilizar esa ciencia para que le sirva a sus fines prácticos, que le indique en cierta medida las reglas y normas de su actuar político.

De estos autores vamos a comenzar hoy con Dilthey. Claro que no vamos a hacer una exposición total de Dilthey porque no tendrían ningún sentido, sino tomar algunos aspectos que nos interesan de su pensamiento y ya nos encontramos con una primera dificultad: la interpretación de Dilthey es sumamente difícil, no por la complejidad que ofrezca su pensamiento sino por su propia forma de elaboración. Yo recuerdo que Hartmann decía que la filosofía de nuestros días –y entiende con ese sentido un poco extenso el concepto– tenía una característica muy distinta a la del pasado, porque no era un pensar sistemático, era un pensar en cierta medida, problemas, era un poco un saltar de una cosa a otra, sin pensar encadenadamente, como ha sido siempre típico de la filosofía cuando la definíamos como un pensar sistemático y es en Dilthey donde se da con más características esto, que es típico, según este filósofo alemán, del pensamiento contemporáneo. Por eso muchas veces se ha dicho que Dilthey no ha escrito ni siquiera una obra completa; la *Introducción a las*

*Ciencias del Espíritu* es una obra no terminada; *La vida de [...]*<sup>2</sup>, la primera obra que lo introdujo un poco en ese mundo de la historia y de la cultura, tampoco fue terminada. Resulta toda su obra un constante repensar los mismos problemas. Casi podría decirse que en el comienzo de su vida se plantea problemas que tienen su solución muchos años después; además lo favoreció en esto su larga vida; no es que le haya faltado tiempo, es que nunca se propuso un pensar sistemático. Puede ser quizá la característica general del pensamiento, puede ser la característica del historiador, porque Dilthey, además de filósofo es historiador, en la forma en que se puede separar filosofía de historia, porque en Dilthey no se concibe la filosofía por un lado y la historia por otro, sino que la historia y la filosofía son la misma cosa. Pero lo positivo es que su pensamiento no está encadenado y esto crea todas las dificultades de interpretación; por eso nos acercamos, un poco buscando nosotros los temas y con el riesgo de que esta interpretación no responda a la realidad; tenemos antecedentes: no hay pensador que coincida acerca de lo que realmente piensa Dilthey así como no hay un pensador que no plantee los temas que plantea Dilthey en cierta manera. Calculemos que R. Aron, cuando hace el análisis del pensamiento de Dilthey supera completamente dos épocas. Él habla de que en una época, Dilthey se guía por un pensar psicologista y que en otra supera un poco la psicología por una explicación más típicamente histórica. Es quizá Aron el hombre más representativo de esta corriente de la filosofía de la historia en el mundo actual y sin embargo ha sido tachado por otros autores como que él ha entendido el pensamiento de Dilthey, que no existe tal cambio.

Más aún, hay una interpretación cronológica de Dilthey y se distinguen tres épocas y sin embargo, los papeles escritos no responden a esta interpretación y debe haber alguna razón para la equivocación porque además de esta interpretación de la historia, todos hacemos hoy interpretaciones equivocadas de Dilthey.

Freyer [?] fundamenta su [...] en uno de los momentos de lo que se llamaba ciencia del logos y lo pone a Dilthey como típico representante de esa ciencia; ha sido muy criticado, se ha llegado a afirmar que es una interpretación exclusivamente de Freyer. Todas estas son dificultades pero que crean en cierta medida, una particular atracción porque quizá, la misma importancia de Dilthey sea el conjunto de problemas que deja planteados y cuya vigencia actual es tan importante que no puede decirse que exista un pensador en el terreno de la filosofía de la historia o de la filosofía que no siga en algo a Dilthey. Claro que el propio Dilthey podría haber dado motivo para su interpretación. Ya lo hemos dicho alguna vez, que a un filósofo no se lo estudia en un momento concreto, jamás se puede entender a un filósofo cuando se lo estudia en su obra terminada o en alguna de sus obras; al filósofo

<sup>2</sup> *Laguna del original, probablemente se refiere a Vida de Schleiermacher, que publicó en 1867.*

hay que estudiarlo en función de toda su vida, desde su juventud hasta su desarrollo final y hay que comprenderlo a través, no solamente a través de la obra escrita, sino de todos aquellos elementos que sirven para clarificar su pensamiento. Pero podríamos decir más; así como hemos dicho que cada época interpreta en cierta medida, el pasado y lo interpreta a su manera; que hay una constante recreación del pasado porque nosotros vemos en el siglo XX las cosas de muy distinta manera que en el siglo XIX o XVIII, eso que decimos como típico de lo histórico, se puede extender a la propia historia de la filosofía; hay una particular manera con que un filósofo ve a otro filósofo. Pensemos solamente en lo que ha pasado con la interpretación de Kant; durante mucho tiempo nuestra enseñanza tenía el concepto de que Kant fundamentó, en cierta medida, la gnoseología o teoría del conocimiento. Los neo-kantianos insistieron en ese aspecto gnoseológico de Kant e insistían porque respondía típicamente a sus necesidades. Si dentro de la concepción general de la época, la filosofía sólo se reduce a gnoseología y a lógica, nada más adecuado que Kant y, sin embargo, cuando pasa ese momento, hemos visto cómo otros autores no han ido a buscar en Kant la parte gnoseológica, sino que apuntan a buscar la metafísica y a sostener que el centro del pensamiento kantiano era el metafísico. La gnoseología, que había sido durante mucho tiempo, lo fundamental, era una simple interpretación para el pensamiento metafísico; y cuando en nuestros días se vuelve a plantear el problema en primer plano, cuando el hombre pasa a ser la figura central de la filosofía, nos encontramos a través del pensamiento de Heidegger y más explícitamente de [...] <sup>3</sup> sostener que Kant es el creador de la antropología filosófica y tenía una sola preocupación central; las tres preguntas básicas alrededor de la cuarta que es la definitiva: qué es el hombre.

Puede pasar un poco esto con Dilthey y en particular porque la historia de la filosofía es, en cierta medida, la historia; no podemos creer que la historia de la filosofía marcha por un lado y las otras, por otro. La especialización es cuestión de técnica, no de concepto. Ningún gran historiador puede olvidar cómo se refleja, en el plano del pensamiento, todos los distintos tipos de inquietudes típicas de su época.

Claro que Dilthey se considera el heredero de todo el pensamiento alemán. Para él, vamos a ver luego también, por qué sólo los alemanes estaban en condiciones de alcanzar el conocimiento histórico en la forma en que lo quieren o lo conciben estos autores, porque en los alemanes se mantiene en cierta medida la unidad que venía de todas las corrientes antiguas. En los alemanes se mantenía el concepto del mundo estético, científico de los

<sup>3</sup> Laguna; podría referirse a Max Horkheimer, cuya tesis de habilitación en 1925 fue "La crítica del juicio de Kant como mediación entre la filosofía práctica y teórica" y que se ocupó repetidamente de temas antropológicos y de la distinción entre filosofía teórica y práctica.

griegos; se mantenía el concepto religioso de los pueblos orientales y se mantenía a través del derecho romano el voluntarismo de los romanos.

Cuando él se encuentra en el principio del mundo moderno, colocado como centro a Melachton, considera que éste es el único hombre que conserva esa unidad indisoluble en todos sus aspectos; los demás tienden hacia otros aspectos o hacia uno determinado. La cultura francesa conserva en cierta medida el sentido racionalista y científico de los griegos, no el sentido de unidad que le venía de todos los pueblos de la antigüedad. Además, el hecho de colocar como centro de la filosofía al hombre moderno, en cierta medida también para él, es un poco una conquista del mundo moderno y lo es porque él ve en la reforma una vuelta a la propiedad interioridad. Todos estos antecedentes hacen que solamente esa corriente puede elaborar esto que él llama una “Crítica de la razón histórica”; es el término más exacto de Dilthey. Se hace un poco uso de las propias palabras que él puso al prólogo y dedicatoria, mejor dicho, de su Introducción a las ciencias del espíritu. Crítica de la razón histórica es lo que más hace recordar a las otras críticas. No es por otra parte un término exacto, podría discutirse mucho y cambia un poco, como hace Aron, la propia relación al sostener que es una crítica histórica de la razón, pero es evidente que él tiene un problema central: la fundamentación de las ciencias del espíritu. Todo ese desarrollo que hace del pensamiento alemán a través de sus pensadores, historiadores. Ha permitido llegar a este tipo de ciencia que se llama “ciencia del espíritu”, y ahora el problema central –tarea en cierta medida de esa generación– es la fundamentación de la ciencia del espíritu.

Cuando hablamos de Stuart Mill, ya vimos la concepción que tenía de las ciencias morales o sociales y cómo él pensaba, en cierta medida, que por una extensión de los métodos naturalísticos, por una adecuación, se podía llegar a crear un método para las ciencias morales. Es también ese el punto de partida de Dilthey. Dilthey considera que es imprescindible una fundamentación inmediata de las ciencias del espíritu porque eso sí es riesgoso y para él hay algo muy importante, porque todas las dificultades que surgen para entender, por ejemplo, el mundo psíquico o del espíritu, resultan de un error, porque nuestro punto de partida es nuestro mundo interior. El conocimiento de nuestra realidad psíquica es inmediato; el conocimiento de la realidad natural es mediato. Nosotros nos conocemos primero nosotros y vemos la realidad vivida tal cual es; en cambio en el mundo de la naturaleza no hay un conocimiento inmediato; hay un conocimiento mediato; las conexiones que se dan en el mundo de la naturaleza tienen que ser puestas por el hombre; hay que construir toda una teoría del mundo de la naturaleza, una teoría de fuerzas, de átomos, pero que es siempre un conocimiento mediato. Por eso el punto de partida que diferencia típicamente las ciencias del espíritu de las de la naturaleza es esa realidad, inmediata en el primer caso, mediata en el segundo; y además, un sentimiento de

espontaneidad, de la libertad que le da características especiales a nuestra vida psíquica. Por consiguiente, todo intento de explicar lo histórico o lo espiritual por una psicología basada en el criterio de la ciencia natural, es un error de apreciación; por eso, ya dijimos, se refutan, a través de las posiciones de Dilthey, todos los intentos psicologistas de explicar la realidad histórica por la psicología que comúnmente conocemos como ciencia natural porque el mundo del espíritu es totalmente distinto, y cuando Dilthey utiliza la palabra espíritu no la utiliza en el concepto de oposición totalmente a la naturaleza; él no cree que haya una oposición completa entre espíritu y naturaleza porque la última realidad que se da para Dilthey es el individuo y esta realidad siempre se da a través de un ser que es psico-físico: naturaleza y espíritu.

El espíritu es la parte más alta de la naturaleza, pero el umbral es siempre la naturaleza. Por eso hay un punto de partida que hay que tener en cuenta en la naturaleza: que el individuo se mueve en el medio, el medio geográfico es un medio importante de considerar, pero para Dilthey este medio geográfico nunca va a ser causa, porque si fuera causa sería una explicación naturalista; ese medio geográfico, según sus palabras, va a ser función del medio espiritual. Y cuando además Dilthey habla de vida, el concepto de vida no tiene el sentido que puede tener en los vitalistas: la vida no es vida en el sentido espiritual y biológico, la vida es siempre para Dilthey la vida humana, la vida es el medio histórico, social, humano. Ese es el empleo o la significación que él le da al concepto de vida, pero si la última realidad para nosotros es nuestra realidad psíquica y esta realidad psíquica es el punto de partida, por consiguiente hay que crear una psicología que responda a esa realidad psíquica. La otra no respondía porque la otra psicología es también una psicología mediata. Como es una ciencia natural, responde a las mismas características de las ciencias naturales; por eso los psicólogos se han pasado siempre estudiando las ideas o impresiones o teorías de las facultades, en el caso de Kant, aunque la teoría sea mucho más vieja; han buscado detrás de esta realidad vivida, plena, algo que la explicara; han construido o hecho una interpretación de nuestra vida psíquica, por eso, a esa psicología que hay que superar, Dilthey la llama psicología constructiva o explicativa: en cambio la psicología que él va a explicar o va a buscar ahora ya no es más esta psicología, es una psicología comprensiva o analítica. En el antiguo concepto marchábamos de las partes al todo; en esta psicología comprensiva vamos a marchar del todo a las partes. Y aquí se plantea un problema que ha sido muy discutido. Se acostumbra a decir que la psicología es el fundamento de las ciencias del espíritu, es decir que la ciencia fundamental es la psicología comprensiva. Para Dilthey no es tal el planteo; la ciencia fundamental para él tiene que ser siempre una ciencia gnoseológica, una teoría del conocimiento y así como hay una teoría del conocimiento natural, nosotros también necesitamos una teoría del conocimiento espiritual y de las

ciencias del espíritu y esta teoría que fundamental y de las ciencias del espíritu y esta teoría que fundamentalmente es una teoría del conocimiento y no una psicología.

\*

## 2ª hora

Esta teoría del conocimiento es la ciencia que tiene que fundamentar a la ciencia del espíritu. Claro que hay motivo para confundirse porque, en cierta medida, el proceso cognoscitivo es un proceso psicológico y como la realidad que se da última, en este caso es realidad psicológica, a veces confunde lo que corresponde a la teoría del conocimiento de lo que corresponde a la psicología; pero lo podemos ver con el ejemplo de la ciencia natural: hay una gnoseología de la ciencia natural, hay una serie de principios que, vimos, se fundamentan, pero hay una disciplina que es, en cierta medida la que dirige en las ciencias naturales: la mecánica. En este caso pasa lo mismo con la teoría del conocimiento y la psicología es un poco la disciplina general porque la psicología va a estudiar, por ejemplo, algunos aspectos; cuando estudia la fantasía será psicología, pero cuando estudia el efecto artístico será estética; cuando estudiemos el instinto de poder en el hombre, será psicología, pero cuando estudie las formas que asume ese instinto de poder será política. Pero entre lo que él llama los primeros principios y los segundos principios psicológicos, entre la fantasía como primero y efecto artístico como segundo, debe haber alguna relación; esta relación no puede darla la psicología sino la teoría del conocimiento.

Es decir que hay una primera razón que obliga a la existencia de esta disciplina, pero hay además otras; Dilthey emplea una serie de palabras que son casi nuevas dentro del planteo psicológico de la época (vivencias, comprensión, expresión, por ejemplo), son palabras que tienen una categoría psicológica, pero si la comprensión sirve para el conocimiento histórico, si la vivencia es el primer dato o fondo del conocimiento de las ciencias del espíritu, todo eso no lo puede estudiar la psicología sino la ciencia gnoseológica.

En la parte histórica, Dilthey hace toda la historia de las llamadas ciencias del espíritu y de las llamadas ciencias de la naturaleza a través de este fundamento. Él entiende, por ejemplo, que la metafísica ha desempeñado un papel fundamental porque la metafísica fue en el mundo antiguo, la ciencia que fundamentó estas disciplinas; por eso en el mundo antiguo encontramos bien aclaradas las diferencias, porque cuando se establece la conexión entre las ciencias naturales, se establece una conexión de orden lógico; esta conexión está muy bien expresada por la llamada clasificación de las ciencias de Comte; matemáticas,

astronomía, física, química, biología y sociología. El orden de aparición responde a un orden lógico; hay una marcha de lo general a lo particular, de lo simple a lo compuesto, de lo abstracto a lo concreto; pero en las ciencias del espíritu no ha pasado lo mismo. Por eso en las ciencias de la naturaleza, cuando se cambian los fundamentos muy poco queda de lo que se ha hecho anteriormente. Cuando se crea la ciencia natural del siglo XVII muy poco se utiliza de la ciencia griega o medieval; en cambio es mucho lo que se puede utilizar de las ciencias del espíritu existentes en el mundo antiguo, porque el nacimiento no ha sido lógico, no ha sido un nacimiento de necesidad; ha sido un nacimiento que ha respondido a una serie de circunstancias; circunstancias, por ejemplo, de orden práctico. El derecho no nace de una necesidad teórica, nace de una necesidad práctica y además quizá, si se entiende que para Dilthey si hubiera existido un principio parecido en el siglo XVIII o XVII a la antigüedad, los antiguos hubieran podido hacer perfectamente la ciencia natural que conocieron los modernos, pero en cambio la ciencia del espíritu no, porque el proceso para él es muy importante. Por eso dice: la naturaleza que vio Thales es idéntica a la que ven los hombres de nuestros días, pero el mundo de lo social, de lo humano, de lo histórico que vieron los griegos no; es un mundo que se ha ido haciendo. Los griegos nunca hubieran podido llegar a concebir una ciencia del espíritu en la forma que la concebimos nosotros porque el ambiente en que vivían era muy limitado. En el campo de la política el modelo era el estado-ciudad; el horizonte histórico era muy restringido; necesitamos llegar a la conquista macedónica o romana para que se extienda el horizonte, y así pasa en una serie de disciplinas. La idea de desarrollo es fundamental para el conocimiento de las ciencias del espíritu.

Pero volviendo a la clasificación nos encontramos que tenemos en primer lugar una psicología general. Esta psicología general es la psicología que estudia al hombre como una realidad en cierta medida no cambiante, por eso sorprende a veces algunas interpretaciones de Dilthey que dicen que el hombre no es naturaleza sino historia, como es la de Ortega. Ortega fue el que llevó al pensamiento español, adaptado, el pensamiento de Dilthey y sin embargo para Dilthey es evidente que el hombre se manifiesta a través de la historia; todas las posibilidades del hombre se van abriendo en la historia, pero en el hombre hay en cierta medida, naturaleza, porque lo consideramos como un ser psico-físico, pero también, en cierto modo, hay una sustancia.

Y vamos a ver por qué sostenemos esta idea. Cuando Dilthey se pregunta por qué nosotros comprendemos a los otros hombres, a las otras culturas, tiene que partir de un supuesto de que la naturaleza humana no es cambiante. Si nosotros fuéramos totalmente distintos del hombre griego, no podríamos comprenderlo; si nuestra conformación psicológica variara tanto no podríamos comprender ningún hombre de otra cultura; más

aún, si nuestra conformación psicológica fuera tan cambiante y se hiciera siempre en función del devenir humano o de los pueblos, tampoco podríamos comprender determinadas maneras de hacer o de ser; un hombre político no podría comprender, por ejemplo, a un hombre religioso o a un hombre económico. Eso nos demuestra que, si bien no hay esa naturaleza antigua e invariable en el hombre, hay, en cierta medida, una estructura que es idéntica en todos los hombres. Quizá su parte constitutiva varía y haya, un poco una reordenación de la estructura en cada época y cada tipo de hombre, pero los elementos fundamentales permanecen idénticos y esto nos permite que nuestro conocimiento tenga un principio de validez universal. Si hubiera un hombre griego, totalmente distinto al moderno, no habría esta posibilidad. Esa unidad en la naturaleza humana le da ese principio de validez universal. Claro que esta psicología se ocupa de los principios más generales del hombre, pero frente a esta psicología general encontramos otra, una psicología que en Dilthey aparece con varios nombres, pero podemos llamar “psicología comparada”. Es una extensión del método de las ciencias naturales a la historia, podemos comparar los distintos tipos de hombre. Por debajo de los hombres generales, hay un hombre griego, uno del renacimiento, otro del siglo XIX; por debajo de esos hombres generales hay un hombre político, uno religioso, uno estético. A esas dos psicologías, Dilthey le da, en cierta medida, el nombre común de antropología que considera los asentamientos, la analogía, pero por encima de estos individuos hay todo un sistema de fines, sistema que llama sistema de cultura, y además hay sistemas de organización. Esos son tres aspectos que tiene para Dilthey, o que estudia Dilthey en la Introducción: el hombre como ser individual, sistemas de cultura y organización.

Pero volviendo a la realidad psíquica, esa realidad se nos da como estructura. Hay un predominio del todo sobre la parte; y ¿cómo está formada esta realidad psíquica? Por nuestra vida cognoscitiva, racional, afectiva y por nuestra vida volitiva, pero no separada sino como una unidad. La primera realidad que vemos es esta realidad psíquica con esos tres aspectos y por eso les decía que estos autores alemanes comprenden o superan el concepto racionalista, porque nosotros estamos acostumbrados a colocar como centro de nuestro conocimiento nuestra razón; toda la historia de la filosofía hasta esa época la ha tenido como centro y ahora nos encontramos con que tanta realidad tienen el conocimiento de la razón como tiene la afectividad y la voluntad. Por eso Dilthey no habla de una teoría del conocer, porque la teoría del conocer implica en una cierta medida, la existencia de juicios y razonamientos; pero esa parte afectiva y volitiva tiene suma importancia. Las ciencias del espíritu sólo pueden ser captadas en función de esos tres aspectos, de esa realidad psíquica que se da como conocer, afectividad y voluntad; él reemplaza el concepto por teoría del saber y a la racionalidad responde el conocer, pero a los sentimientos responde otra cosa, responde al valor y a la voluntad responden los fines. Y ya sacamos

nuestra primera consecuencia de este concepto de la vida psíquica. Nos hemos pasado discutiendo si puede haber una ciencia teórica junto con una práctica. En las ciencias naturales, la distinción siempre fue neta; había un conocer teórico, una ciencia y una técnica, pero en el campo de las ciencias del espíritu se ha discutido mucho si el conocer teórico podía terminar en una práctica. Salvo los sociólogos americanos, todos sabemos que la mayor parte afirma que la sociología no puede terminar en una ciencia práctica; claro que, después, en el terreno de los hechos casi siempre terminaba en una práctica, pero aquí, este solo análisis de nuestra realidad psíquica nos demuestra que el concepto de ciencia teórica y práctica se da en la misma realidad, porque si nuestra vida psíquica está compuesta por un conocer, tenemos el aspecto teórico, si está compuesta por un valorar, tenemos el aspecto axiológico y si está formada por nuestra voluntad que es el obrar, tenemos el práctico.

De nuestra propia fundamentación psicológica surgen los tres aspectos y lo que antes parecía una confusión responde a una realidad. La fundamentación de la existencia de ciencias teóricas, axiológicas y prácticas es típica no de una necesidad técnica del hombre, es típica de una manera de ser de nuestra propia vida psíquica, porque nosotros, en nuestra vida psíquica, no sólo conocemos, no somos seres de puros de conocimiento sino que valoramos las cosas, las estimamos y somos seres que obramos. Nuestra vida no tendría ningún sentido si fuera un puro conocer, porque seríamos seres absurdos que no actuaríamos para nada, es decir, sería prácticamente la anulación de nuestra propia individualidad. En cambio, nosotros somos seres que estimamos y obramos y las ciencias que están fundamentadas sobre nuestra vida psíquica no sólo deben servir para conocer, sino también para valorar y obrar; lo que antes era pura confusión se convierte en algo de plena claridad; es nuestra misma realidad psíquica que nos indica esos tres caminos de las ciencias teóricas, axiológicas y prácticas. Pero en nuestra vida psíquica se dan siempre esos tres aspectos y uno predomina; a veces predomina el aspecto afectivo, volitivo, cognoscitivo, pero la realidad siempre se da en una unidad. Nosotros no podemos separar lo afectivo de lo volitivo, de lo cognoscitivo y por eso no hay ninguna ciencia del espíritu que no los tenga a los tres. El hecho de que nuestra realidad esté formada por afectividad y por voluntad hace que la forma tradicional de conocer, la forma explicativa, no sirva para nada porque nosotros decíamos antes, cuando tomamos el ejemplo de Collingwood que a un político lo conocemos por lo que él pensaba, pero el hombre nunca se hace como pensamiento solo, sino como totalidad; entonces nuestra método de conocimiento en el terreno histórico no puede ser reflexivo; nuestra forma de conocimiento tiene que ser un método que responda a esa realidad psíquica que tiene un sentido porque además esa es la característica de nuestra vida psíquica, siempre tiene un sentido, siempre está orientada hacia algo; no es una realidad a la cual le viene el sentido sino que tiene su propio sentido,

su sentido en sí misma, y hay que utilizar un método que permita comprender esa realidad formada de afectividad y de deseo y por eso el concepto de **comprensión**. Ya la propia palabra comprensión nos indica en cierta medida una especie de relación que no es la cognoscitiva, sino en cierta medida simpática, una relación de aproximación a las cosas, captándolas en toda su intensidad y ¿por qué podemos captarlas en toda su intensidad?, porque las cosas se dan en nosotros, en nuestra última realidad psicológica; es lo que llamamos vivencia, que no es un estado reflexivo, sino vivido, que comprende la totalidad de nuestra vida psíquica y lo podemos considerar por el conocimiento que tenemos de los demás. Nosotros podemos conocer a los demás porque podemos revivir nuestros propios estados los estados de los otros; cuando veo a una persona llorando, ese signo exterior me permite en cierta medida, reproducir sus sentimientos, sus problemas, puedo revivir, pero cuando revivo, no revivo un aspecto solo de su vida sino su totalidad, y en el caso del acontecer pasa lo mismo. Revivo lo pasado, lo recreo, pero no lo recreo en el terreno del pensamiento, como decía Collingwood, sino en su totalidad; por eso, con mucha exactitud se ha dicho que el pasado es una resurrección porque volvemos a revivir totalmente los estados que se dieron en el pasado. Por eso podemos comprender nosotros el pensamiento de Winckelmann cuando revive el mundo del arte griego, porque no es una teoría explicativa del arte griego, sino una resurrección del mundo griego; y con más exactitud a través del trabajo de Buckardt, *Renacimiento en Italia*, que revive ese pasado a través de la multitud de pequeños elementos que se lo permiten. Todos estos autores tienen como característica el crear el objeto de la historia. La creación de este objeto de la historia implica que, en cierta medida, el sujeto pone algo en ella; así como Kant hablaba de la sustancia y causalidad como categoría, en lo histórico encontramos también ciertas categorías, pero las categorías para Kant eran a priori, eran cosas que estaban en el sujeto; nunca hubiera pensado Kant que en su propia vida psicológica hubieran aparecido esas categorías, pero un simple análisis nos demuestra que en las propias categorías de Kant [hay] experiencias que podemos llamar históricas porque ¿de dónde sacamos la categoría de sustancia? De nuestro propio yo, de la permanencia de nuestro propio yo, de la causalidad, de la resistencia que encontramos frente a las cosas que nos rodean. Son impresiones de orden psicológico y en las categorías históricas pasa lo mismo. Estas categorías históricas son siempre cambiantes. Dilthey no ha enunciado todas las posibles, él mismo lo dice, pero nosotros vamos a enunciar algo que sirva para la creación del objeto histórico. En primer lugar, la categoría más importante que es la categoría de significación.

Nuestra vida es significativa para nosotros, nuestra vida psíquica. Cuando volemos la vista hacia el pasado, vemos los actos de nuestra vida y esos actos son actos con sentido; decimos que hemos tenido alguna razón o algún hecho o algún deseo que justifique nuestro pasado y lo mismo pasa en el mundo de la historia. Sólo tienen importancia aquellos

acontecimientos que tienen significación, que tienen un sentido, porque esta categoría de significación y de estructura que encontramos en nuestra vida psíquica se extiende a todo el conjunto de la realidad espiritual; así como hay una estructura del hombre, hay una estructura del acontecer histórico en la medida que el acontecer histórico de los hechos para las distintas ciencias del espíritu. Pensemos aquí una serie de conceptos que introduce Dilthey y que hoy han pasado a ser lugar común en el pensamiento contemporáneo: concepto de época, de momento, el concepto de generación. Tomemos por ejemplo el concepto de generación. La generación es algo que tiene una estructura y un significado; se puede explicar toda la historia humana a través de las generaciones. La simple cronología no tiene ninguna estructura, no podemos hablar de siglo XVII, XVIII, XIX con sentido cronológico, lo sabemos perfectamente. Hay una estructura que pertenece al siglo XVII, pero a lo mejor empieza en otra época; en cambio, la generación sí es una estructura bien determinada y pensemos cómo se puede clasificar la propia historia cuando recordamos que, desde Thales, al comienzo de la filosofía, a esta cultura que llamamos occidental han sucedido 84 generaciones. Pensemos, por ejemplo, que Dilthey, que quería llegar a convertir las ciencias del espíritu en algo casi tan exacto como las matemáticas y por eso utilizaba los métodos estadísticos, encontraba que una generación era lo más adecuado para estudiar, para comprender un momento, porque la generación siempre tenía una serie de figuras centrales; pero utilizando los métodos estadísticos podemos ver también el círculo cultural, el ambiente; todos sabemos que en una época hay un gran hombre, pero nadie lo entendería si no viera las pequeñas obras que han preparado su camino. Nunca surge nada de la nada. Eso, que se llama el clima de una época y que se centra alrededor del concepto de generación ha sido estudiado por Dilthey y es una estructura que se da en el mundo histórico, como también es una estructura la que llamamos una época, como también es una estructura lo que llamamos un momento. Conceptos de significación y de estructura son básicos para estas categorías, y se pueden agregar otros como desarrollo, afectividad, etc.

Decíamos que una generación sirve perfectamente para conocer una realidad una realidad o un momento, por eso la importancia que tiene para Dilthey la biografía. Ya hemos hablado de eso. Para Collingwood, la biografía no era un género histórico porque en la biografía entraba, no solamente lo reflexivo sino también muchos momentos de la vida de un hombre que respondían a sus deseos o afectividad. En este caso, como la realidad psíquica que responde a la realidad o prepara la realidad histórica ase da siempre a través de esos tres aspectos, la biografía completa adecuadamente el género o la base del conocimiento histórico. No se comprende, para Dilthey, nunca una época sino a través de un hombre, por eso si ustedes observan los títulos de sus diversos ensayos lo verán siempre relacionados con un hombre en particular. Las ciencias, la historia, mejor dicho, forma la base o da el hecho histórico a las ciencias sistemáticas, pero las ciencias sistemáticas

colaboran con la historia, colaboran los sistemas de cultura y los sistemas de organización; por eso, cuando se estudia cualquier personalidad hay que tener en cuenta todos esos aspectos, por ejemplo, si nosotros estudiamos –y tomamos el mismo ejemplo de Dilthey– el caso Bismarck podemos empezar a estudiar a Bismarck aplicando los principios generales de psicología, pero Bismarck tiene una característica: es un hombre político. Bismarck, como hombre político ya no entra en el plano de la psicología general, entra en el plano de la psicología comparada de los tipos. Eso que después Freyer realiza en las formas de vida, creando los distintos tipos de hombre teórico, político, social, económico e histórico.

Pero además de estas características de una disciplina sistemática, cuando analizamos a Bismarck nos encontramos con que además de ser político, es un hombre que pertenece a un determinado grupo social: pertenece al grupo de los *junkers* prusianos, y tenemos que estudiar otro tipo de hombre y tendremos también que ver cada una de las cosas que han tenido influencia sobre Bismarck para ir utilizando cada una de esas disciplinas que ayudan al conocimiento histórico, es decir, que el conocimiento histórico siempre se da en una unidad. No se puede hacer una historia política por un lado, una historia militar por el otro, una historia religiosa. La historia siempre se da en totalidad. Sólo es posible una historia cuando el historiador conoce perfectamente todas las disciplinas no como erudito en cada una pero sí un conocimiento particular. Pensemos que a veces se pueden dar lugar a interpretaciones de lo más erróneas. No hace mucho, por ejemplo, ha aparecido una obra de [...] <sup>4</sup> *La interpretación económica de la constitución de los Estados Unidos*, y señala que casi todos los historiadores que han hecho la historia de los Estados Unidos han tenido un concepto, en cierta medida, o providencialista por tradición, o jurídico y entonces han fundamentado toda la teoría en una interpretación lisa y llana del concepto de soberanía popular, pero cuando buscamos un poco más nos encontramos que las otras disciplinas nos pueden ayudar y en este ejemplo, nos encontramos que una interpretación económica de los Estados Unidos nos aclara muchos aspectos que no entendíamos antes y esto nos sirve para demostrar que esta íntima conexión que existe entre todas las disciplinas sistemáticas impide cualquier tipo de explicación de la historia por un solo factor, porque si el factor económico, derecho, político, religioso, están entrelazados, nunca se puede explicar por un solo factor la historia; forzosamente tenemos que explicarla por una multitud de factores.

Cualquier explicación por un solo factor es para Dilthey una explicación causalista y una explicación causalista no se da en el terreno de la historia sino en el terreno de las

<sup>4</sup> *Laguna; debe referirse a la obra de Charles Austin Beard, cuya traducción fue publicada en Buenos Aires, por Ed. Arayú, en 1953.*

ciencias naturales y por consiguiente si no se da en el terreno de la historia, ese tipo de explicación nunca es historia, permanece fuera del campo de la historia.

Pero volviendo al tema central del curso: Dilthey, la filosofía de Dilthey se ha llamado de la vida, dándole a la palabra vida el significado de realidad histórica, social y económica. Dilthey no cree en la filosofía de la historia en el sentido tradicional. Para él la concepción antigua de la historia, respondía en cierta medida a una concepción teológica y aquí hay algo sugestivo porque para Dilthey, los valores más altos son los valores éticos, religiosos y para él siempre, por debajo del hombre hay un *abstractum* religioso tan importante que llega a sostener que hay posibilidad de comprender a todos los pueblos de la tierra y el único que quizá no podría ser comprendido sería un pueblo sin religión; esa sería la dificultad única que podría impedirnos la comprensión de otros pueblos o culturas. Pero en el caso de la filosofía de la historia, él la identifica con la concepción cristiana. Para él, la filosofía de la historia, en el concepto clásico del conocimiento histórico, significa la anulación de la historia, porque para interpretar el devenir hay que tener un punto final; tener un punto final es conocer perfectamente todo el camino y entonces en la historia no hay libertad de creación, no hay algo nuevo, espontáneo. Por eso una filosofía de la historia es lo más contrario a la historia, pero una filosofía de la historia entendida en el sentido antiguo, en el sentido de él, filosofía e historia se identifican en cierta medida, porque el hombre solamente alcanza a comprenderse a través de su devenir histórico. Todas las manifestaciones de la vida se dan siempre en la historia, no pueden darse fuera. Dilthey sostiene que hay un avance; para él en cierta medida hemos marchado hacia una soberanía de la personalidad, nuestros sentimientos son cada vez más libres. Retoma, un poco, el concepto viejo de Hegel de marcha hacia la libertad. Además el conocimiento histórico significa para nosotros un aumento de posibilidades; el transcurrir del tiempo crea mayor riqueza desde el punto de vista histórico y al existir mayor riqueza, mayores son las posibilidades del hombre. Pero además el acontecer histórico nos permite superar siempre el pasado. Este desarrollo, que es interno, no evolución, es un aumentar de riqueza; en eso coincide con Nietzsche, para quien la vida era siempre un aumentar de posibilidades, pero no tiene ningún sentido final. Tiene sí un sentido en cuanto miramos al pasado; nosotros podemos comprender a un hombre cuando este hombre ha terminado su vida, la biografía nos da el sentido y significación de toda su vida; sólo comprenderemos la marcha de la humanidad el día que hubiera terminado todo su camino. Mientras, no podemos sentir o comprender ese significado.

Decíamos que el pensamiento de Dilthey es historia y filosofía y esto nos vincula con otros aspectos, más cuando hemos sostenido que al hombre hay que comprenderlo como totalidad o a una época; que no se puede hacer un planteo unilateral de la historia.

Tomemos un ejemplo de Nietzsche. Él no comprende todo el conjunto del hombre, no lo estudia históricamente sino que estudia o nota en el hombre una sola cosa: la voluntad de poder, pero una voluntad de poder se da en un tipo de hombre: el hombre político, o en una época: el renacimiento como factor o hecho decisivo y por eso Nietzsche comete el error de creer que toda la explicación de la historia son relaciones de poder.

Pero podríamos agregar más, esta inexistencia de un final ha hecho que Dilthey sea acusado de relativismo. Es uno de los cargos fundamentales porque si todo nuestro conocer se limita al conocer histórico y la historia nos muestra que todo cambia, es evidente que no hay una verdad absoluta; no tenemos tiempo para desarrollar esto, pero el problema no se plantea sólo en el terreno de la historia sino en el terreno de las ciencias morales y filosóficas. Por eso, en última instancia, Dilthey insiste en su *Psicología de la concepción del mundo*, en la existencia de tres aspectos fundamentales en el hombre y al estudiar la fundamentación de las ciencias consideraba que había pasado el momento de la metafísica. Recordemos un poco el planteo de Comte, Ahora se da cuenta que no hay momento de la metafísica, ni de la religión ni del arte; que la metafísica responde a una necesidad del hombre como responde la religión y el arte. Son maneras de comprender la realidad, son puntos de vista de la realidad; no hay un absoluto, porque en el hombre no se da un absoluto, porque hay puntos de vista. Quizá el conjunto de puntos de vista integre todo el conjunto de la realidad. Por eso, en cierta medida, con esta concepción, supera su relativismo pero nos demuestra una cosa que los hechos van a demostrar después: que una filosofía de la historia sin sentido final no es filosofía de la historia, que, forzosamente, el historiador, por más que reconozca el valor de la historia, tiene que encontrarle un sentido último.

LEÓN DUJOVNE

## 7. 2 de agosto

### 1ª hora (falta la segunda hora)

Habíamos visto en la clase anterior el pensamiento de Dilthey. Se entiende que en esta exposición que hacemos de esos autores alemanes, no existe la idea de desarrollar exhaustivamente todo su pensamiento porque eso, quizá podría ser motivo de un curso y no de enfoques relativos al problema que a nosotros nos preocupa que es el del objeto de la ciencia histórica; es decir, que la exposición es forzosamente fragmentaria.

Los otros tres autores son Rickert, Simmel y Weber. Los tres tienen también la misma preocupación por fundamentar una ciencia histórica; los tres también tienen su origen en el neokantismo, es decir, una nueva interpretación de Kant, aunque difieren en las soluciones que ofrezcan. Quizá, el que está más cerca de una solución posible sea Max Weber, porque al igual que Dilthey, Max Weber no solamente realiza el trabajo de fundamentación filosófica de una teoría sino que lleva al plano concreto de la realidad sus propias ideas y entonces, podemos ver aquí trabajando, no solamente al teórico de la historia sino también al propio historiador.

En cambio Rickert y Simmel son teóricos exclusivamente, más Rickert que es casi exclusivamente teórico. Claro que en el caso de Rickert vamos a encontrar una idea central que ha tenido mucho éxito en el pensamiento contemporáneo: **la idea de cultura**, porque Rickert pertenece a esa interpretación del kantismo que se llama “filosofía de los valores” y cuyo otro exponente fue Windelband, a quien por primera vez se encuentra con un intento de división entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Toda esta escuela nos sirve a nosotros para una sola cosa, para ver cómo se han planteado los problemas y, más que nada para demostrar cómo, en función de un determinado pensamiento se estructura una manera determinada de ver la historia y cómo esa estructuración es, en definitiva, una concepción puramente subjetiva y el principio de validez universal no es un principio permanente sino es un principio de cada historiador y de cada cultura.

Todos ellos tienen la preocupación, como ya dijimos, por fundamentar la ciencia histórica de una manera semejante a la ciencia natural. El tiempo, un poco, les dio la solución, porque así como no pudieron fundamentar una ciencia de validez universal, hemos visto cómo la ciencia natural tiene un sentido histórico; y por eso

dijimos que hay una ciencia natural griega, una ciencia natural moderna y una ciencia físico-natural contemporánea.

El concepto de ciencia es una creación cultural. Esta posición se puede llevar al extremo y sostener con Spengler que hay una ciencia para cada cultura, y así como hay un hombre apolíneo y un hombre fáustico, hay una física apolínea o una fáustica, según las culturas.

Los problemas de ellos han sido totalmente superados; nosotros vamos a ver, después de este planteo, qué tenemos realmente que entender por objetividad de la historia, qué tenemos que entender por leyes históricas, en qué forma se puede hacer una construcción histórica que tenga, por lo menos, alguna validez o, más concretamente, tenemos que llegar a discriminar qué es, dentro de la historia, lo que puede tener validez universal, porque nos queda sí una convicción: que **no todo lo histórico tiene validez universal**, que solamente lo tiene algo. No sabemos todavía si es el simple hecho o si podemos formular algunas leyes; es lo que estamos buscando. Más nos va a servir para aclarar algunos conceptos muy extendidos, por ejemplo el caso de Rickert.

Rickert ha sido, y se ve en muchos textos, considerado como el autor que opuso lo individual en el orden histórico, a lo general y universal en el orden natural. Quizá no sea ésta la interpretación adecuada de Rickert, porque Rickert entiende que la realidad, esa realidad que se ofrece a nosotros, a nuestra percepción, es una realidad infinita. Si nosotros miramos el mundo que llamamos de la naturaleza, tenemos una multitud de concepciones. Es aquella vieja frase de Leibniz: “No hay dos hojas iguales, no hay dos cosas iguales”; en el reino de la naturaleza, como en el reino de la historia se nos dan siempre individualidades.

Pero con individualidades no podemos trabajar porque en el campo de la naturaleza vamos buscando uniformidad, vamos buscando generalizaciones; si nosotros construyéramos una teoría sobre el hombre, y tomáramos como punto de partida la idea de que cada hombre es un mundo, jamás podríamos hacer una teoría sobre el hombre. Entonces tenemos que ir a buscar algo que nos permita generalizar; ese algo que nos permite generalizar es, en el mundo de la naturaleza, el concepto y por eso las leyes son generalizaciones, uniformidades, aproximaciones en mayor o menor grado hacia un principio cada vez más general o cada vez más superior. Utilizo el término general y no el término universal porque, estrictamente es el que corresponde al concepto científico. Pero en la historia también tenemos

generalidades. La historia no trabaja con conceptos exclusivamente individuales como nos podría dar de primera impresión una interpretación vulgar o muy ligera de Rickert. La expresión histórica siempre la hacemos sobre la base de palabras, de conceptos. Cuando yo hablo de un país o de un medio geográfico, estoy siempre poniendo un concepto general. Cuando estudio un determinado pueblo y hablo de los franceses, de los ingleses, de los romanos, el concepto también es general.

¿Qué es lo que diferencia o lo que forma lo típico de lo histórico? Quizá podamos tomar un ejemplo que nos aclare perfectamente. Cuando yo hablo de un pueblo que sirve para algo; este escritorio sirve para sostener las cosas, para escribir sobre él, este escritorio sirve para colocar cosas, pero si yo lo corto ya ha perdido su finalidad porque este escritorio es algo orientado hacia un fin: la individualidad de que estamos hablando en el caso de la historia no es la individualidad común; es una individualidad que surge del hecho de que cada una de las cosas tiene un fin determinado. La individualidad de la naturaleza puede ser la idea la infinito, la individualidad de la historia es una individualidad –para Rickert– significativa, tiene un sentido, tiene un fin. Todas las individualidades que se ofrecen en el campo histórico son de este tipo: individualidades significativas, pero estas individualidades significativas están para Rickert orientadas siempre por ese fin que es dado por un valor: valor estético, valor económico, religioso, teórico, ético, y la historia trabaja sobre la base de esos valores. Cuando yo realizo una obra histórica, como también en la historia, tenemos multiplicidad de elementos, como en el mundo de la naturaleza, buscamos un valor central. Podemos buscar el valor político y yo hago entonces historia política tomando lo que sirve políticamente o, más concretamente, para tomar el propio ejemplo de él, tomamos el valor unidad económica o tomamos el valor unidad alemana y entonces yo construyo todo el material histórico sobre ese concepto de unidad alemana. ¿Cómo consigo yo ser objetivo con este valor? Porque en cada cultura, en cada pueblo, en cada generación de este siglo, hay un grupo de valores que son comunes a todos los hombres. Los valores del siglo XIX no son idénticos a los valores del siglo XVIII y entonces yo como historiador me dirijo a estudiar el siglo XVIII y muestro cuál es la escala de valores que ha regido en ese momento, cuál es la concepción que de la ética tiene el hombre, cuál de la belleza, de la verdad, pero como esas concepciones no son propias de cada hombre en particular sino de todo el conjunto de hombres que integran ese siglo, yo llego a construir, en cierta medida, una ciencia con validez universal pero con respecto a esa época. Y aquí se plantea un problema sumamente importante: cuáles son los valores que rigen la obra histórica: ¿los que pone el historiador o los que tiene la época que estudiamos? Rickert coloca los valores que corresponden a la época que el

historiador está estudiando. Pero nosotros decimos: en el siglo XIX había una escala de valores, el XVIII otra; el historiador también está colocado o en el siglo XVIII, o en el XIX ¿y a qué conclusión llega? A qué no hay una verdad que vale para el siglo XVIII o para el XIX y entonces nos encontramos con este problema: que para sostener, en definitiva, la existencia de una historia con validez universal nosotros tenemos que suponer que existe un grupo de valores que tiene validez universal. Habrá una verdad del siglo XVIII, otra del siglo XIX, pero por encima de todo existe un concepto de verdad, de belleza que corresponde a los hombres de cualquier época. Pero, ¿de dónde surge ese concepto del valor? Surge de la historia o surge de algo que está fuera de la historia; y nos damos cuenta de que algo está fuera de la historia porque esos valores nos los puede dar una metafísica que tenga validez universal, o una religión que también la tenga. Llevado así ligeramente el análisis de Rickert, en este caso nos encontramos con que, a pesar que toda esta escuela niega la metafísica, niega la religión universal, necesita forzosamente, para fundamentar una ciencia histórica con validez universal, afirmar la existencia de una metafísica, o la existencia de una religión.

Y pensemos en el caso de Dilthey. Dilthey decía que no hay una única metafísica, que la metafísica es una de las maneras de expresarse del ser humano, es una forma de expresión que responde, o a su inteligencia, o a su sentimiento, o a su voluntad, que cada una de estas expresiones eran lo que llamaba una concepción del mundo. Pero cuando afirmamos que todos los valores son exclusivamente históricos, nos encontramos con que no podemos fundar de ninguna manera una historia con validez universal. Por eso dice Aron que de esto surgen en definitiva todos los relativismos y más exactamente ese historicismo que ha sido un poco característica del pensamiento contemporáneo. Por más esfuerzo que hagamos por fundamentar la validez universal, terminamos siempre, o por suponer que todas las culturas tienen su verdad de acuerdo a su época, como en el caso de Dilthey, y que la verdad, en definitiva, sólo se podrá saber cuando termine el proceso, porque la vida siempre es creadora y sólo termina su función de creación la vida el día que desaparece al final del proceso; o tendremos que fundamentar en una metafísica la validez universal de la historia.

Por eso Simmel ya no busca este criterio de validez universal. Para Simmel la única realidad, lo único exacto, es el hecho histórico; cuando ya del hecho histórico pasamos a la narración o a la explicación, es decir, a la construcción de la obra histórica, nos guiamos por un criterio subjetivo. Nos podemos guiar, por ejemplo, porque a nosotros nos preocupa tal época, por la enseñanza que puede tener para

nosotros; nos podemos guiar por el afecto, por la indignación, pero la construcción histórica que hagamos es exclusivamente nuestra, es profundamente subjetiva y si queremos buscar algo que coordine, la coordinación no la hacemos en función de la verdad, sino que la hacemos en función del planteo estético; es el historiador, un poco, que estudia las épocas en función de sus gustos; no va buscando ni la verdad, ni va buscando explicar el pasado, ni va buscando un fin trascendente en la historia; hace historia, un poco, como podría hacer cualquier obra de arte. El sistema de construcción es el mismo; quizá pensemos en ese historiador del tipo de Burckhart, cuando vemos realizada en el terreno de lo concreto esta idea; no quiere explicar y cuando vemos su obra nos queda una impresión de goce, una impresión de placer. Burckhart se aburría de su época porque era la época de las masas, la época de la muerte de la personalidad y no en vano Nietzsche era amigo de él y entonces Burckhart va a buscar una época completamente contraria, va a buscar un medio donde él hubiera podido vivir y donde hubiera querido vivir. Nada más expresivo que los dos grandes temas de Burckhart: la cultura griega en su apogeo, y el Renacimiento; épocas típicamente de individualidades y en toda su obra vemos que surge la apología de la personalidad, surge la apología de la obra del hombre. Nada más expresivo que, en el momento en que se discuten múltiples teorías sobre el origen del estado (todas las teorías sociológicas que fueron características del siglo XIX en su segunda mitad) Burckhart empieza su obra escribiendo un capítulo que dice: “El estado como obra de arte”. Creación puramente humana, creación de una personalidad y la pasión extraordinaria que él tiene por cada una de las figuras del Renacimiento que, en definitiva quedan como arquetipos de personalidad y no como conductores de movimientos históricos.

Y si nosotros nos dirigimos a Weber, vamos a encontrarnos también con el mismo problema. Max Weber tampoco persigue una idea que le permita afirmar que hay principios de validez universal que pueden fundamentar la realidad histórica. Él no cree en la metafísica y dice: las metafísicas son, por esencia, inverificables, no corresponden a una realidad, corresponden a un medio de expresión del hombre. Y entonces él busca en dónde está la validez universal de la historia porque también persigue el problema; pero ¿cómo seleccionamos el hecho histórico si no tenemos una guía, una norma? Lo seleccionamos de acuerdo a la propia voluntad del historiador. En la selección de los datos históricos afirmamos la subjetividad del historiador. ¿Cuándo se pierde esta subjetividad para conseguir algo con validez universal, para Weber? En el momento en que elegimos el material, establecemos las relaciones entre los hechos, establecemos las causas que vinculan un hecho a otro. Yo puedo elegir el tema, el material, pero una vez que lo he elegido,

inmediatamente que vinculo esos datos, escapa a mi voluntad, hay una **causalidad histórica** que demuestra que un hecho está ligado a otro y tomamos, por ejemplo, uno de los temas de Weber: el del capitalismo, que es el tema más conocido. En Weber hay una afirmación concreta: yo elijo mis temas porque me preocupan determinados problemas; yo elijo tal época porque esa época puede aportar enseñanzas para nosotros. No olvidemos que mientras los otros hombres que hemos citado fueron hombres de gabinete, Weber además fue político y como tal tenía miras muy particulares y entonces él iba a estudiar los valores de su época en función de las épocas del pasado, para que ese pasado le enseñara a él cómo debía proceder en el presente; pero él tenía que construir el objeto histórico e introduce una noción que ha tenido mucho éxito en el campo de la historia y también de la sociología: la noción de **tipo ideal**. Frente al hecho ideal que se da en la realidad y frente a las generalizaciones, que es extraer de la realidad de las cosas, aquello que tienen de común, que es con lo que formamos nosotros el concepto, Weber pone el tipo intermedio, el tipo ideal que no es ni lo individual ni lo conceptual sino una creación del historiador. Cuando yo estudio el capitalismo moderno no me interesa comparar ese capitalismo con el de la antigüedad ni con el medieval, porque yo no tengo que buscar lo que tiene de común ese moderno con los otros sino que tengo que buscar lo **típico** que es lo que diferencia a ese capitalismo de los otros. ¿Y cómo hago la selección? Y el historiador hace la selección de acuerdo a lo que a él le interesa, lo que él cree que forma un tipo, eso lo idealiza como objeto de la ciencia histórica. Si está estudiando el capitalismo moderno y entiende que en ese momento determinado ese capitalismo se caracteriza, por ejemplo, por algunas características religiosas, porque está vinculado el capitalismo al puritanismo o protestantismo, entonces elige y considera que uno de los elementos que integra, no ese concepto, sino ese tipo llamado capitalismo, es la influencia del factor religioso. Él construye totalmente el objeto histórico que va variando en función de cada una de las preocupaciones que tiene el historiador, porque el historiador puede hacer distintos enfoques, puede ver un mismo tema para distintas cosas. A la obra histórica le da un valor en función de lo que él quiere; no hay un documento que sirva objetivamente, hay un documento que sirve para una cosa u otra y en función del tipo que quiere crear ideales. Con un mismo material, podemos variar el enfoque y estudiarlo desde distintos puntos de vista y en cada caso será distinto el aprovechamiento del material que queremos realizar.

**8. 23 de agosto**

**1ª hora**

Habíamos visto en la última clase uno de los posibles sistemas de creación histórica a estudiar, a Bert [?], pero ya en el análisis del sistema de Bert, como en el caso de Dilthey, habíamos señalado que, aun la más estricta teoría gnoseológica del saber histórico supone siempre una interpretación del devenir por debajo. No podríamos entender a Dilthey si no hubiéramos tenido en cuenta su confianza en el progreso y, ustedes recuerdan que en el caso de Bert, también analizamos esa confianza en la razón, en las ciencias y en el progreso como fundamento de todo su sistema.

Esto nos retrotrae un poco al punto de partida que es el considerar que estos dos problemas: conocer histórico y devenir, no pueden ser separados y que una interpretación del conocer histórico siempre está ligada a una interpretación del devenir. Tenemos que tener en cuenta una cantidad de factores para nuestra concepción de la historia. Por eso, ahora entramos a un análisis que, dentro de la teoría clásica, se llamaría de los **factores**: fuerzas geográficas, económicas, religiosas y políticas, todas fundamentales para nosotros. Y decimos clásicas, porque ustedes bien conocen, toda la interpretación del siglo pasado gira un poco alrededor de la búsqueda del último factor que emplea la historia. En el curso del seminario estamos viendo el lado económico; para otros –hemos dicho– la base de la historia era la geografía; para otros, la religión; para otros, la técnica tanto en el sentido económico como militar. Ahora empezaremos a considerar dos factores fundamentales: el geográfico y el económico, pero haciendo previamente la aclaración de que este estudio de los factores no está entendido de conformidad con la problemática del siglo XIX sino con un criterio más moderno.

Claro que el estudio de la influencia de la geografía en la historia tiene la significación que han destacado todos los historiadores y geógrafos. Sorokin, por ejemplo, señala que no es difícil encontrar autores que se hayan ocupado del fundamento geográfico de la historia, pero sí es difícil hallar autores que no se hayan ocupado del tema. Casi todos han señalado la importancia del factor geográfico y dice que, la primera impresión que nos producen estas teorías es la de convencernos, para dejarnos luego preocupados y al fin hacernos perder con sus divagaciones. Pero es evidente que el factor geográfico es importante y cuando nosotros señalamos, de acuerdo con los historiadores de la hora, que nos orientamos

hacia una historia universal, no en el sentido clásico sino más moderno, es porque estos conceptos de espacio, tanto en el plano geográfico como económico, son típicos y fundamentales en nuestra época. En primer lugar por nuestras comunicaciones y transportes; el concepto de distancia se ha estrechado y hoy no podemos hablar de un Oriente o un Occidente ni de partes cercanas y alejadas de la tierra, sino que tenemos que expresarnos en un término que usaba un político americano: “Hoy somos un mundo”. Y cuando pasamos al planteo económico, el mismo problema. Algunos autores han sentido la importancia del gran espacio económico. Frente a la concepción de los estados nacionales y regionales, hoy nos movemos en el plano económico con un concepto de estados mundiales o continentales. Pero si estudiáramos la evolución de la humanidad en función de estos conceptos de espacio, podríamos decir que han tenido y tienen gravitación decisiva en la historia y podríamos destacar también tres grandes momentos: concepto clásico del espacio terrestre, donde se mueve toda la historia hasta el mundo moderno; concepto del mundo marítimo que llena el período colombino y concepto del espacio aéreo que pasa ahora a dominar.

Pensemos en la gravitación que puede tener esta concepción de lo geográfico y lo histórico o, en el simple análisis de la forma en que se movía el mundo dentro del espacio marítimo y el contemporáneo dentro del aéreo. La simple observación de un mapa nos hacía ver que países como EEUU y Rusia estaban alejados uno de otro; nos parecían un poco como países que no se iban a encontrar nunca y, sin embargo, cuando reemplazamos ese concepto de espacio marítimo por el espacio aéreo nos encontramos con que la proximidad de estos países es extraordinaria. Por eso, algunos americanos han dicho que EEUU es uno de los países que más en cuenta ha tenido lo que entra dentro de los conceptos geo-políticos cuando compró Alaska. Y es evidente que la consideración de la historia en función de esos espacios tiene que variar mucho con respecto a las otras escuelas que no tienen en cuenta el fundamento de lo geográfico.

Ya señalamos en el caso de Toynbee, que es difícil hacer en nuestra época historia de los estados nacionales y podríamos decir, en todo el mundo contemporáneo y, prácticamente desde la revolución francesa. Nadie podría comprender la historia de muchos estados del siglo XIX y XX si no fueran vistos en función de la política típicamente mundial y donde el concepto de espacio y economía es fundamental. Pensemos, desde el punto de vista económico, la gravitación decisiva que han tenido en la historia de Francia y Alemania, los problemas del carbón o del hierro. Así como, cuando analizamos el materialismo

histórico les decía que este análisis, más que en función del valor de la doctrina, nos servía (como historiadores) para introducirnos en un mundo que, dentro de la historia oficial, dejamos de lado. Estos conceptos de economía nos introducen también en temas que nos parecen alejados pero hace muchos años que se consideran en Europa y EEUU; y el concepto de espacio recuerda toda la significación que, dentro del concepto de Napoleón tiene, llegando éste a decir que dos fueron los factores que más influyeron en su carrera: lo cálido de Siria y lo frío de Rusia, porque en el concepto de geografía involucra el de clima que es decisivo también.

No hay quizá historiador y autor político o geógrafo que no haya tenido en cuenta el valor del espacio. No voy a hacer una larga lista, pero sí mencionaré algunos nombres significativos y, en particular en el mundo moderno a Montesquieu, que señala el concepto de espacio o suelo y el de clima como fundamental en la historia y hasta explica la diferencia entre los grandes estados asiáticos con los llamados estados continentales por la gravitación de la llanura. La llanura inmensa permite la formación de grandes estados; los ríos, las montañas limitan y obligan a los pequeños estados. Los mapas de Europa y de Asia son expresivos de estas dos concepciones.

Pero, a través de esto, observamos otro factor: el concepto del espacio desde el punto de vista geográfico no es permanente sino dinámico, porque varía en función del hombre. Argumentaciones que, desde el punto de vista geográfico, podrían tener valor en el siglo XVIII, no la tienen ahora cuando las técnicas del hombre sobre la naturaleza son distintas.

Por eso, sostener aquella teoría de que la geografía era todo en la historia, que fue clásica en algunos voceros del positivismo, es un concepto totalmente erróneo. La geografía es una de las bases de la historia pero no hay que creer que es la única base; es la argumentación de Taine cuando explica el arte de Grecia por el cielo griego o por la particular posición de Grecia o, más aún, en algunos de los modernos geógrafos cuando, con la introducción del concepto de espacio vital o de la frontera como móvil quieren introducir, indirectamente el determinismo en la historia para explicarnos que la política de los estados está forzosamente determinada por su geografía. Es ese determinismo el que, forzosamente, tenemos que rechazar desde el punto de vista de la historia.

Las concepciones de Ratzel, de Geller [?] y de Mac [...] en algunos aspectos, son típicamente determinista y no tienen en cuenta ese concepto variante [sic] que es forzoso tener en cuenta en la historia, en la relación de hombre y medio.

Quizá el primer autor que haya planteado, dentro un poco de las estrecheces de su época, el problema de la geografía, es Hegel en su *Filosofía de la historia universal*. Como ustedes conocen, la historia es el campo de la evolución del espíritu en ese proceso de autoconocimiento o autodescubrimiento al cual va a llegar al final de su carrera y cada pueblo representa, en cierta medida, un momento de la evolución del espíritu. Pero en la introducción de su filosofía, Hegel coloca el capítulo sobre los fundamentos geográficos de la historia universal y entonces analiza ese momento en que el espíritu toma contacto con la naturaleza, en que el espíritu se hace naturaleza y por consiguiente tiene que tener en cuenta las características geográficas que se dan en cada uno de estos pueblos y ahí, ya señala Hegel que no hay que aceptar esa teoría de que el clima o la geografía lo es todo y recuerda el caso de Homero. Dice que es un error explicar a Homero por las características de la Jonia porque, en primer lugar, en Jonia vivió el pueblo y no sólo Homero y Homero es una individualidad y aunque aceptemos la idea de que fueron varios Homeros, aun ellos eran individualidades; pero hay algo más y es que ese cielo siguió siendo igual para los griegos y, sin embargo, mucho tiempo después no produjo nada semejante a Homero, ni ese mundo maravilloso del siglo clásico de Grecia.

Pero es evidente que el espíritu convertido en naturaleza tiene que tener en cuenta esa misma naturaleza y por eso Hegel empieza por analizar el valor del clima y entonces sí encontramos que la naturaleza puede tener significación en la historia porque, según sea el clima, es posible o no la realización de la historia. Los pueblos viven en los climas fríos, cálidos y templados, pero es evidente que la historia universal se ha producido, para Hegel, siempre en los climas templados. Los otros son, en cierta medida, una fuerza de la naturaleza que aplasta al hombre; el hombre se siente totalmente aplastado por esa fuerza, tan aplastado que no produce historia. Ni la zona cálida ni la fría son suelo abonado para la libertad de los hombres, para que se desarrollen pueblos importantes de la historia universal.

Y como el primer momento de Hegel es la fenomenología que significa reacción [sic] de lo sensible y el hombre es por naturaleza un ser sensible, cuando la naturaleza lo domina, el hombre no puede actuar en la historia. Cuando la naturaleza es demasiado poderosa para el hombre, no es posible esa marcha en el camino de su

liberación. Por eso en el clima templado se da la historia. Y así, con referencia al suelo, Hegel distingue tres grandes zonas: las **altiplanicies sin agua**, los **valles surcados por ríos** y los **litorales** y entonces ahí vamos a mover la historia, porque las altiplanicies sin agua significan siempre la existencia de un principio inestable, es el nomadismo, son pueblos viajeros, no pueden asentarse y si no lo pueden, no pueden crear grandes centros de cultura. Pero en cambio, ya en valle, sí encontramos esos puntos de cultura y en el litoral, regado con grandes ríos y en contacto con el mar, la posibilidad de la civilización es mucho mayor.

Pero aquí notamos que, a pesar de la gravitación geográfica, hay otro factor que no es exclusivamente geográfico y que en este caso, para Hegel, era la Idea o Dios, porque en la historia universal encontramos pueblos como la China o la India, que tienen contactos con el mar, y pueblos europeos que también lo tienen, pero mientras la China y la India le vuelven la espalda al mar, los europeos lo miran de frente.

Luego Hegel pasa al análisis de lo que él llama nuevo y viejo mundo y en el análisis del nuevo mundo dice que está formado por América y Australia, pero particularmente América (no olvidemos que Hegel está escribiendo en el período que va dentro de la segunda y tercera década del siglo XIX) y Hegel señala que América está un poco fuera de la historia. No sé hasta qué punto es acertado el concepto de Gasset [sic] que habla de América como pre-historia, pero para Hegel es una prolongación de Europa. Dice, América es país del porvenir, no del pasado, y como al filósofo o al historiador le interesa el pasado y el presente y al filósofo lo eterno que es la razón, sobre América no habla y el filósofo no hace profesión [sic]. Es evidente, como lo señala después Ortega, que América es inmadura; desde el punto de vista geográfico, entendiendo también la flora y la fauna, reproduce en cierta manera a Europa, quizá con tanta antigüedad como ésta, pero, evidentemente, no tiene la misma madurez.

No voy a entrar en los detalles de las consideraciones del nuevo mundo pero sí en el análisis del viejo mundo porque ahí sí ha tenido lugar la historia universal. Y nos encontramos en este análisis con tres zonas que son, fundamentalmente el África, el Asia y Europa. Y aquí nos encontramos con un concepto que no responde estrictamente al geográfico; así como a nosotros, la interpretación de Europa como distinta al Asia nos ha hecho cometer grandes errores del punto de vista histórico, como creer que Rusia aparece en el siglo XX cuando es de gravitación permanente en la historia europea. De la misma forma, Hegel interpreta la geografía en función

de la historia y cuando hablamos de África, entendemos el grueso de África, donde se eliminan la zona del Mediterráneo y la del valle del Nilo; y África es la altiplanicie, es el dominio de la naturaleza y porque la naturaleza domina la sensibilidad del hombre, el hombre vive, en cierta medida, en un mundo de libertad absoluta. Es tan libre el hombre que no encuentra dificultades, que no encuentra necesidad de lucha.

Este concepto es muy importante porque lo veremos de nuevo en Toynbee, y esa libertad hace que el hombre no tenga respeto por la personalidad humana y que el África esté siempre fuera de la historia y no nos ofrezca ningún interés del punto de vista de la historia universal. África está en el umbral de la historia universal. En cambio sí ofrecen interés Asia y Europa.

Asia es un poco el país de los contrastes. Europa, un poco, el país de las concordancias. Por eso, en los comienzos de la historia, Asia gravita; en lo posterior (mundo griego y romano) ya no, y porque, además, la historia tiene como centro, no el mar abierto hacia lo indeterminado que es un poco el mar de la libertad, sino el mar cerrado como medio de contacto entre los pueblos, que es el Mediterráneo.

Pero, significativo de Hegel es que se encuentra señalado en su obra, que hay base geográfica de la historia pero que es un error interpretar que esas bases geográficas hagan toda la historia.

He insistido en este planteo porque, a semejanza de lo que pasa con los economistas, pasa con los geógrafos en la historia. En la medida que la geografía dejó de ser una disciplina descriptiva o estática para convertirse en dinámica, quiso pasar a primer plano y quizá sea un poco la historia del siglo XX la lucha por ese primer plano, tan importante que ha motivado todas las escuelas de este siglo XX, en la concepción de un Ratzel, por ejemplo.

Ratzel fue un gran geógrafo que introdujo algunos de los conceptos dinámicos en la geografía y, en primer lugar, el concepto de espacio. Y cómo no tendríamos en cuenta ese concepto si la sola observación de la Alemania del siglo XIX nos demuestra cómo factores geográficos pueden incidir en toda la historia de un país, y que hay una constante lucha del hombre con el medio. Para Ratzel los pueblos eran como organismos y estos necesitan crecer; y ¿cómo se expresa ese crecimiento de los pueblo? A través del espacio. Pero si observamos la historia de Alemania en el siglo XIX, nos encontramos que en su interpretación gravita esa posición de estado

colocado en medio de Europa y que tiene problemas de espacio porque no tiene fronteras naturales de defensa. Por eso el problema deja de ser geográfico para convertirse en político, económico y militar. La simple lectura de la historia de Alemania nos demuestra la gravitación de este problema que se ve más aún en el plano militar y en estas concepciones geográficas que crean toda la nueva teoría del valor de los estados desde el punto de vista de la geografía. Y más aún, cuando nos encontramos con teóricos como Mackinder que coloca en el centro de la historia universal lo que él llama **el pivote** de la historia universal, es decir, el territorio que se llama Asia, o centro de Europa, o gran isla mundial, desde el plano económico nos encontramos también con el mismo planteo. Más aún, a veces, el simple estudio de una época económica nos puede resolver algunos de los problemas que planteamos a través del programa: el concepto de civilizaciones dentro de la teoría del progreso indefinido, o el concepto de civilización dentro de las culturas como organismos cíclicos. Pensemos por ejemplo en la evolución económica; como lo señalan historiadores de la economía política, podemos distinguir tres épocas: economía familiar, economía urbana y economía nacional, teniendo en cuenta la relación entre productores y consumidores. En el primer caso el cambio es directo, en el segundo el cambio ofrece formas múltiples y en el tercero, el cambio se extiende. El análisis de estas formas nos demuestra que en el mundo antiguo también se ha dado lo mismo y que este concepto cíclico de la historia esta asentado en consideraciones de orden económico también. Economía y geografía son bases para el conocimiento histórico, bases tan fundamentales que hay que tenerlas en cuenta y que, forzosamente el historiador no puede olvidar.

Conviene leer un artículo de Forastier aparecido en la revista *Diógenes*, y la obra titulada *La gran esperanza del siglo XX*.

\*

## 2ª hora

En el caso de Hegel habíamos visto ya el papel del clima. Este papel para algunos, como Handington [?], es fundamental en la historia. Handington señala, con referencia al papel del Asia, que hay que tener en cuenta, no lo puramente geográfico sino también el papel del hombre que vive en ese medio, porque la relación entre geografía y hombre es que la geografía forma en cierta medida el carácter del hombre y en los lugares difíciles como las estepas, se forma un tipo especial de hombre, con audacia, con voluntad de poderío y que no se puede

entender ningún gran acontecimiento de la historia (por ejemplo invasión de pueblos) si no es en función de esos factores climáticos. Y destaca algo que hay que tener en cuenta, desde el punto de vista geográfico y climatológico hay dos factores: factores permanentes que son un poco duración y lo que llama factores variables en la historia. Quizá, en el tiempo que nosotros consideramos históricos no ha habido mucha variación en los factores permanentes, pero sí gran variación en los otros. Y él explica un poco la marcha de la humanidad teniendo en cuenta las grandes variaciones del clima; como una marcha cada vez mayor hacia zonas frías.

Encuentra que hay un clima que él llama óptimo para el hombre; una temperatura media donde el hombre puede desarrollar su cultura pero, en la medida que el hombre va perfeccionando sus elementos de lucha contra el medio, el hombre va superando ese clima medio y, por ejemplo, toma en cuenta el caso de Gengis Kan y Tamerlan, donde dice que es un desconocimiento de la historia (¿o de la geografía?) [sic] el que ha hecho explicar mal la historia de estos pueblo. La desaparición de las tormentas o de las lluvias, o grandes períodos de sequía son los que mejor pueden explicar en algunos casos las migraciones; mientras las variaciones de consideración geográfica no se dan en términos históricos, en cambio, los factores variables sí se dan en términos históricos.

Y esta idea de que puede haber factores variables nos introduce un poco en Toynbee porque hemos visto, hasta este momento, el factor geográfico como estático y lo habíamos pensado un poco como dinámico en función de la psicología de los pueblos, pero ahora podemos entrar a considerar que el propio factor geográfico puede ser variable. Una interpretación de esto explica algo de los planteos de Toynbee, al estudiar la génesis de las civilizaciones encuentra 21 civilizaciones y anterior a éstas, lo que él llama el período primitivo o sociedad primitiva.

Pero ¿qué es lo que diferencia a la sociedad primitiva de la civilización? Él empieza por analizar cómo, una sociedad primitiva que en cierta medida es estática, pasa a un concepto dinámico en la civilización. ¿Por qué se produce esa nueva marcha? ¿Qué es lo que origina la génesis de las civilizaciones? En primer lugar, señala que la sociedad primitiva puede ser destacada por el concepto de institución, por ejemplo, porque para Toynbee, instituciones son relaciones no personales sino sociales y éstas tanto se dan en la sociedad primitiva como en la civilización; ni puede ser la división del trabajo porque también encontramos en la sociedad

primitiva esto. Entonces Toynbee va a buscar los dos factores que considera como la mejor manera de resolver el problema y son los conceptos de raza y de contorno.

El concepto de raza, que es un poco una interpretación, para Toynbee, moderna, y el de contorno que es un poco la interpretación clásica. El de raza, él lo estudia tomando como punto de partida aquella argumentación que hicieron los revolucionarios franceses cuando dijeron que por fin en la Revolución Francesa, los galos habían eliminado a los francos y el proceso inverso de [Guizot] quien considera que Francia estaba dividida en dos grupos: una élite formada por los francos y la masa que eran los galos.

Y aquí estudia distintos tipos de razas existentes y concepciones de cada pueblo, mostrando que es una creación moderna y teniendo en cuenta que el concepto de raza, desde el punto de vista biológico no presenta la claridad que nos hace suponer el simple enunciado de la palabra “raza” y por eso la primera distinción es por el pigmento: blanco, amarillo, negro, cobrizo.

Pero un estudio de las civilizaciones nos demuestra a nosotros que la propia raza blanca ha sido dividida por estos teóricos en distintas ramas: nórdica, alpina y mediterránea y que se vincula cada una de ellas a un tipo de civilización de las 21 enunciadas pero que, el estudio de estas civilizaciones nos demuestra que no se puede atribuir a una raza en particular porque, por ejemplo en la occidental, tanto encontramos la nórdica como la alpina o mediterránea y si bien en algunas razas puede sostenerse la existencia de un tipo especial correspondiente a ellas y en el caso de la negra puede entenderse que no ha producido ninguna civilización, un estudio de la compenetración en distintas civilizaciones nos muestra que son casos muy limitados y vemos que pueblos blancos tampoco han producido civilización y que, en la génesis han entrado prácticamente todas las razas de la tierra, si no en la madre en las hijas. No entra en la refutación del concepto de raza porque enseguida lo vincula con el de contorno. Y dice él que el concepto de raza es moderno por la propia expansión de la civilización occidental que se ha convertido en el siglo XIX en una civilización mundial pero el griego que no podía encontrar ese contacto porque su mundo era limitado, en donde no había prácticamente muchas diferencias entre el bárbaro y el griego, no tiene un concepto racial, una influencia de raza como factor biológico, sino que tiene un concepto de la influencia del contorno o medio físico sobre la manera de ser del hombre y esta característica nos demuestra que para el griego los dos ejemplos típicos de la influencia del contorno eran el valle del Nilo inferior en Egipto y la estepa eurasiática o civilización hitita.

Pero ¿cómo podría ser aceptada esta teoría de la raza y contorno? En aquellos casos en que se pudiera probar que, en situaciones semejantes se dan reacciones semejantes, es decir, que cada vez que se dé un caso igual de medio físico que produzca una determinada civilización, cuando aparezca otro medio físico semejante debe producirse la misma civilización; es decir, en toda zona en el mundo semejante a la del valle del Nilo debe producirse una civilización semejante a la egipcia y entonces Toynbee compara distintas zonas geográficas en distintos lugares de la tierra y encuentra que hay muchos medios físicos parecidos al de la egipcia o sumeria y sin embargo en esos pueblos no se dan civilizaciones semejantes. Es decir entonces que esa relación constante entre hombre y medio no es constante. Aunque las condiciones físicas sean idénticas, las historias son distintas y entonces el contorno no sirve para explicar nada porque puede tener influencia sobre el hombre pero no es influencia decisiva porque en un lado se produce una civilización, en otros otra, y en otro lado ninguna.

Dice Toynbee ¿no será que la influencia del pensamiento naturalista nos ha hecho cometer a nosotros el error de aplicar al conocimiento histórico, que es método de criaturas vivas, un sistema que es propio de la naturaleza inanimada? Y va a buscar la respuesta a lo que llama la pista metodológica o pensamiento metodológico.

Ya señalé alguna vez en la primera parte del curso el valor que a la metodología le da en relación con la historia y entonces, sintetizando, encuentra que, del punto de vista metodológico, siempre hay una lucha. Pensemos por ejemplo que en el Génesis, el desenvolvimiento de la especie humana se origina en un desafío entre el Señor y la serpiente. Lo mismo en el Libro de Job; que todos los grandes dramas de la humanidad implican una lucha entre Dios y otro factor y que esta interpretación de una lucha para que el mundo se mueva, para lo que el llama el paso del Yang al Yin (lo estático a lo dinámico) hace suponer que, a pesar de que Dios es perfecto como creador, para que pueda seguir creando tiene que aparecer un principio externo para que lo obligue a la acción y que éste tiene como sede al hombre y, desde el punto de vista metodológico, el hombre es el lugar donde se produce la lucha, aunque, en definitiva, Dios triunfe en esa lucha; y toma el ejemplo de una hipótesis del astrónomo inglés contemporáneo Jing [?] que explica la creación del mundo por el choque entre dios y una estrella. Aun en el plano de la astronomía se ha basado este pensamiento metodológico porque se ha interpretado toda evolución del mundo, la creación del mundo, desde un choque entre el sol y esta estrella que ha originado los planetas. Es decir que, para los trabajos de creación siempre es

necesario un estímulo y este estímulo que llama factor impredecible está vinculado siempre a una especie de desafío al hombre, un sistema de incitación y respuesta. El medio le plantea un problema al hombre y el hombre debe responder a él. La incitación en los comienzos de la historia quizá sea física; en la medida que avanza la civilización, las incitaciones o incitación es en cierta medida, humana. Recuerden lo que dijimos de aquella concepción de Burckhart que, en la medida que iba evolucionando la especie humana las leyes fijas eran reemplazadas por las vitales.

Y empieza a estudiar estas civilizaciones, cómo se han originado y los problemas que le fueron planteados y la primera es el que tomaban como modelo los griegos: la génesis de la civilización egipcia. El valle del Nilo ha sido tomado como modelo pero, ¿el primer modelo ha sido permanente, siempre igual o ha habido un cambio en él? Por eso les decía antes la importancia de la argumentación de Huntington [?] de la existencia de factores variables y al propio Toynbee, por el estudio de los geólogos llega a la conclusión que en el período anterior al histórico se produce (en el período de los glaciales) una gran variación en el medio; es decir, una zona que era maravillosa hasta ese momento para el hombre, por la transformación del medio geográfico se convierte en una zona difícil. Y entonces ¿qué camino les queda, según Toynbee? Les queda el camino de irse a otro lugar mejor, ir a buscar campo propicio, nuevo, o le queda el camino de dejarse estar y perecer, o luchar contra el medio. La naturaleza lo incita y el hombre da los distintos tipos de respuestas posibles.

En esos lugares en que el hombre lucha contra el medio y consigue vencerlo, en esos lugares se crea, para Toynbee, una civilización. Y el propio Génesis lo refiere. El retrato de Adán en el Edén es reminiscencia del estado estático a que había llegado el hombre primitivo en la fase de recolección. Y Toynbee, tomando otros geógrafos y otros historiadores, demuestra que todo se explica en definitiva, el nacimiento de la civilización, como una lucha entre el medio y la respuesta que le da el hombre. Lo mismo pasa no solamente en el caso de la civilización egipcia sino en la civilización sumeria. Quien pasa a América y analiza la civilización maya andina encuentra que en el caso de la maya su nacimiento fue debido a la exuberancia de la selva tropical y la andina nació debido a las dificultades que se originan por la altiplanicie que ya hemos visto en el caso de Hegel.

Estas son civilizaciones que Toynbee considera como madres, pero cuando pasamos a las hijas que se derivan de éstas y la incitación no sólo puede provenir del medio físico sino que puede provenir del contorno humano. El contorno físico es el

medio, el humano es la distinción en toda sociedad entre la minoría y un proletariado. Cuando la sociedad va evolucionando, la minoría es dirigente pero llega un momento en que no puede progresar y se forman dos tipos de proletariado, el interno y el externo que luchará contra la minoría originando otra civilización.

Entonces, forzosamente, para que se origine una civilización tiene que haber un medio difícil para Toynbee por eso habla de las virtudes de la adversidad. La dificultad del medio produce en el hombre la posibilidad de su trabajo de creación y por eso, por el proceso inverso, él va a buscar aquellos casos en que nos encontramos con un medio fácil o en donde el hombre ha pasado de un medio difícil a uno fácil. El ejemplo que encuentra Toynbee es la antítesis entre la campaña romana y la capuana. La primera era difícil, obligaba a una serie de luchas al hombre; de esas luchas se forma el carácter que crea el imperio. La otra era fácil, por eso en la historia de Roma los capuanos siempre están vinculados a otro pueblo, siempre piden a otro pueblo que luche por ellos y recuerda que el ejército de Aníbal perdió su poder en el tiempo que estaba en Capua.

Él va más atrás y recuerda que Ciro, cuando le propusieron dejar la comarca difícil en que vivía y pasar a otras, la contestación de Ciro fue: las comarcas suaves siempre producen pueblos suaves. Y el caso del africano. La censura que se hace al africano de ser holgazán es una mala interpretación de la palabra porque él no necesita trabajar; la naturaleza hace injustificable el trabajo, no existen necesidades ni luchas y la inexistencia de lucha es la imposibilidad de la existencia de historia.

¿Cuáles son esos estímulos, esa incitación del contorno con dos distinciones entre físico y humano? Primero, estímulo de los países duros; segundo, estímulo del suelo. Los países duros obligan a trabajar al hombre y los países donde el suelo también es difícil obligan a crear. Todas las técnicas de producción están siempre vinculadas a esas dificultades del suelo. Los países donde la producción es fácil persisten un poco en los medios clásicos y antiguos de producción. Y luego tenemos el contorno humano, el estímulo de los golpes. La derrota de un pueblo a veces puede significar la aniquilación de ese pueblo, pero Toynbee toma el ejemplo de los pueblos de la antigüedad donde un pueblo es sometido a otro pueblo y sin embargo en la historia de Roma él ve, cómo a pesar de la esclavitud, de esa misma esclavitud se producen ansias de superación. Esta clase de estímulo explica mejor la unidad alemana del siglo XIX que el problema geográfico. Pero, dice Toynbee, ¿no habrá casos en que una excesiva incitación aplaste a los pueblos? Cuál es el justo medio en la incitación física o humana, el valor que pueda tener la geografía. Ya vimos en

el caso de Hegel que donde la naturaleza supera el poder del hombre termina por aplastarlo. Toynbee busca también ver si a veces la incitación del medio aplasta o no al hombre y encuentra que se produce en la historia el caso de pueblos que han sido aplastados por el medio, pero es un factor cambiante que a lo mejor, con las técnicas que tenía el hombre en el siglo I no podía vencer, pero en cuanto con las nuevas sí puede variar al medo. La relación entre contorno físico y humano es muy importante porque a veces las dificultades de contorno físico favorecen la relación con el contorno humano y da tres ejemplos: Venecia, Suiza y Holanda, tres pueblos contruidos sobre un suelo difícil. Pero ese suelo difícil ha permitido que estos pueblos puedan también crear una civilización o desarrollarse porque ese contorno les ha permitido liberarse de la presión del contorno humano. La prueba más típica es Suiza; lugar difícil físicamente porque es montañoso, ha sido esto sin embargo un poco, una defensa frente al contorno humano. Y otra relación más, la relación entre la civilización y la barbarie, típico contorno humano. Mientras hay lucha, mientras hay guerra entre una civilización y la barbarie es posible que persista la civilización pero la tranquilidad en definitiva siempre significa el triunfo de la barbarie.

No olvidemos por otra parte que en el caso de Toynbee sus planteos están muy vinculados al mundo presente; no olvidemos que, mientras en el concepto de Spengler la civilización forzosamente tiene su muerte, en el caso de Toynbee pueden sobrevivir en la medida que respondan bien a esas constantes insinuaciones que les va haciendo el medio físico y humano. Cuando reacciona frente ellas, puede sobrevivir, de lo contrario termina la civilización y ese contacto entre civilizaciones a veces puede producir reacciones. Toma el caso de Alejandro en la civilización siríaca; ¿cómo reacciona esta civilización frente a Alejandro? Con los medios típicos de ese pueblo, por medio de la religión. Siempre hemos visto a esa zona por la gravitación decisiva que había tenido en todo el mundo occidental por ser creadora de religiones. Frente a la incitación de Alejandro y del helenismo, esa civilización reacciona creando religiones. De esas religiones, la reacción de Zoroastro, la tradicional persa, la de los judíos en el caso de Macabeo, en el caso del Nestoriano [sic] son fracasos. Pero se produce de esa constante lucha una última reacción, la que proviene de otra religión, el islamismo que a su vez, por condiciones físicas, Huntington dice que se explica un poco por todo el cambio de clima en Arabia en la época y crea un nuevo tipo de civilización. Eso hace una distinción entre civilizaciones que se realizan y civilizaciones abortadas. Es decir, que a pesar de haber respondido no fueron favorables para persistir en el mantenimiento de una civilización y toma como ejemplo en esa búsqueda del justo medio que es factor permanente; por qué en un período puede ser tan fuerte el medio físico que termina

con una civilización y en otro la civilización puede persistir. La prueba la tiene Toynbee en el caso de EEUU. Frente a las incitaciones del medio físico los indios americanos no fueron capaces de crear ninguna civilización, pero los europeos, con nuevas técnicas, sí. Y para dar un ejemplo de civilización que ha fracasado en ese aspecto toma la escandinava. Ésta de los vikingos tuvo para Toynbee su gran centro cultural en Islandia donde creó una cultura propia. Islandia ofrece condiciones difíciles desde el punto de vista del clima y dificultades de contorno. Ustedes conocen la lucha de esta civilización escandinava y la gravitación que tiene en la historia de Rusia, pero fue vencida por ésta cuando la unidad de Rusia. Pero en Islandia consigue vencer al medio físico y humano y de ahí pasa a Groenlandia donde el medio físico es mucho más difícil y esa civilización que fue esplendorosa en Islandia fracasa totalmente aquí. En un caso pudo vencer al medio, en otro no.

El otro ejemplo es el de Irlanda. Es casi desconocida la gravitación de Irlanda en el mundo medieval; para algunos es un país que marcará normas al mundo europeo medieval. Pero la cultura de Irlanda desaparece cuando ésta es vencida por Roma y sólo encontramos en esta época a un filósofo Escoto de Eriúgena, que es irlandés.

El análisis de estos autores nos hace sacar a nosotros algunas conclusiones importantes: 1º) Eliminar toda la teoría que sostiene que el medio físico es fundamental, que domina al hombre, porque eso es una de las formas de determinismo y teoría de los factores del siglo XIX. Hay una relación entre medio físico y hombre; 2º) Que el concepto de historia universal debe estar siempre vinculado a una explicación física. En nuestra época, el mismo desarrollo de los factores físicos nos obliga a nosotros a la consideración de una historia universal, porque el mundo se ha hecho uno y más aún por el reemplazo de los viejos conceptos de espacio terrestre y marítimo por el aéreo, que nos obliga a cambiar toda la perspectiva en el planteo de la historia universal. Esto es preocupación de la mayor parte de los historiadores de nuestros días. No se puede hacer una historia desligada del medio pero no se puede hacer tampoco una historia que se explique en función del medio.

**9. 6 de septiembre**

**1ª hora**

Habíamos visto en la clase anterior, al iniciar el análisis de los elementos que hay que tener en cuenta en el conocimiento histórico, el elemento geográfico; ya sea en el concepto del medio físico o en el clima. Y recuerden ustedes que dijimos que el planteo del problema lo hacía en forma exacta Hegel en su “fundamento geográfico de la Historia Universal”; que había sido el olvido de ese planteo el que había hecho surgir en la segunda mitad del siglo XIX los conceptos del medio como factor determinante en la historia y que ahora en nuestros días, si bien la teoría de los factores está eliminada en la filosofía de la historia, encontramos las posiciones más contradictorias, desde un Huntington, para quien el clima y el medio geográfico sigue pesando, hasta un Toynbee, en donde el medio geográfico y por extensión el medio humano no es decisivo pero sí gravitante en la historia desde el momento que plantea problemas al hombre. En la medida en que nos alejamos de la civilización, el medio humano es desplazado por el medio físico. Nos recuerda una vieja idea de Buckle que, en la medida que avanza la evolución de la humanidad, la ley física es desplazada por la ley mental. Pero en definitiva podemos afirmar que el medio físico es un factor que hay que tener en cuenta; no es motor de la historia. El segundo medio que nos interesa es el medio económico. No hace falta repetir cosas que hemos dicho sobre la significación de la concepción económica de la historia, sobre su importancia. Pero también es evidente que el medio económico actúa como condición y que esto varía un poco en función de las épocas. Por eso hemos ido a un autor mucho más reciente que se ha planteado problemas de la civilización. Sobre este tema vamos a tener que volver, pero ahora vamos a ver qué aspectos de las civilizaciones están íntimamente relacionados con los procesos económicos, es decir, si nosotros podemos ver que en la génesis y decadencia de la civilización o en los distintos cambios que se producen, el factor económico es decisivo, y por qué hemos encontrado primero un tipo de civilización y después otro. Es decir, cuál es, por lo menos en principio, la condición económica que produce un florecimiento y una decadencia de una civilización. El mismo análisis de Clark no significa reconocer el factor económico como determinante, pero sí señalarlo. Y el primer elemento que señala ya nos demuestra que no podemos dejar de tener en cuenta lo económico en un estudio de estos grandes aspectos históricos que llamamos civilización y que son, un poco, el tema de la historia en la actualidad. Pero el medio puede ser tan dominante que termine con el hombre. Un medio físico muy poderoso, como decía Hegel, como el africano, como el de las zonas frías o tórridas, impide la

posibilidad de la historia universal, pero un medio económico también; en donde el problema de la subsistencia del hombre sea fundamental y casi único también lo impide; en la medida en que el hombre ha tenido en cuenta el problema de su subsistencia nunca ha producido historia universal. Por eso lo primero que tenemos que tener en cuenta es que la civilización está vinculada a un proceso económico especial que demuestra la existencia de excedentes económicos. Los pueblos han marchado hacia la civilización dejando el período del primitivismo, con diferentes excedentes económicos; cuando tuvieron suficientes productos agrícolas o industriales para despreocuparse de su subsistencia, cuando la necesidad fue desplazada por la libertad en ese manejo del diario vivir, tuvieron la posibilidad de hacer historia. Y si nosotros vinculamos un poco el origen del hombre, alrededor de los 500.000 años, tenemos que tener en cuenta que casi nos tenemos que acercar mucho hacia el período en que comienza la civilización para encontrarnos con estos problemas de los excedentes económicos: es necesario salir un poco de esas etapas para encontrar el excedente económico y lo encontramos a través de algunos cambios. En primer lugar, la existencia de un grupo privilegiado que puede subsistir sin preocupación por las necesidades naturales; y en segundo lugar el papel extraordinario que desarrolla la vida urbana. Por detrás del papel del excedente económico encontramos siempre el papel de las ciudades. Éstas se forman en aquellos núcleos donde está resuelto, para un sector por lo menos, el problema económico y la aparición de ciudades implica en cierta medida el desarrollo y la aparición del comercio. No se podrá entender el extraordinario desarrollo cultural de las primeras civilizaciones si no tuviéramos en cuenta el comercio; el papel de expansión cultural que significa el comercio, el papel de contacto entre pueblos y en particular esa vinculación que establece, por la cual una civilización o una cultura adquieren contacto con otros pueblos.

Pero si todo fuera el aspecto económico, nos encontraríamos con que pueblos típicamente comerciantes tendrían que haber desempeñado un gran papel en la historia universal y sabemos que no es así generalmente. Por eso el propio Clark señala con toda exactitud que a pesar de dedicarse al estudio del problema económico con relación a las civilizaciones, siempre hay que tener en cuenta ideas directivas, principios fundamentales que definen a cada civilización. Por otra parte ¿cómo podríamos olvidar el papel del hombre en función del medio económico? Algunos han visto en nuestra historia contemporánea todo el problema de la relación entre Alemania y Francia, del extraordinario desarrollo de una y el poco de otra en función del carbón o de la hulla. Más aún, a veces se ha explicado la historia contemporánea por la distinta ubicación geográfica que tienen sus yacimientos en

uno u otro país. Pero ¿cuándo desempeña un gran papel la hulla o el carbón? Cuando el hombre ha llegado a esa necesidad, a sentir necesidad de ese elemento. La importancia, por ejemplo, del hierro no tendría ninguna significación en una etapa en que no se tuviera en cuenta el hierro o no fuera necesario, pero naturalmente el medio económico siempre es un poco el elemento con el cual trabaja el hombre. Confundir eso que es medio para el hombre en fin exclusivo para la sociedad es el error de la concepción económica determinista al exceso. Por eso en cualquier desenvolvimiento económico de la civilización debemos tener en cuenta los recursos naturales, que hacen la característica de una civilización pero no son tan fundamentales porque no hace falta que existan en el lugar. Una explicación basada exclusivamente en el medio tendría en cuenta los recursos propios del lugar y encontramos, por ejemplo, que las grandes civilizaciones que florecieron anteriormente al período griego no contaban con el cobre, tenían que importarlo, es decir, que los recursos naturales son medios, pero pueden ser subsanas sus dificultades; por ejemplo por el comercio o el trueque.

Lo mismo con la tecnología y técnicas de producción, el trabajo, el capital, las instituciones económicas y mercados y técnicas de distribución. Para Clark las civilizaciones, cuando en cierta medida entran en un período que él llama de depresión económica, es decir, que la propia evolución económica de una civilización marcaría su nacimiento, apogeo y decadencia. Pero en el propio libro nos encontramos con algunas observaciones: en primer lugar, una civilización no siempre ha terminado de muerte natural, termina, un poco, en contacto con otras gentes, con pueblos mucho más jóvenes y ya nos encontramos que terminan porque esos pueblos han conseguido en cierta medida capacitarse industrialmente, o técnicamente, o a veces sólo mentalmente en forma igual o superior a la que muere. Pero aún más, si nosotros siguiéramos mucho más profundamente el estudio nos encontraríamos que detrás de cada crisis de civilización existe un problema político. La insistencia en el terreno histórico de creer que lo político es la resultante de muchas fuerzas, nos ha hecho olvidar lo que ha pasado con el actor político en otra época de la historia y en particular en la historia contemporánea. Pensemos cómo, por ejemplo, la civilización griega surgió en las condiciones económicas quizá más imposibles de concebir para el desarrollo de una civilización y Grecia tenía un suelo pobre. Toynbee mismo señala que las distintas soluciones que dieron Esparta, Atenas y Corinto marcan 3 características de la civilización griega; que el comercio y el buen uso del puerto favorecieron este desarrollo de Grecia, pero cuando se produce la decadencia no se produce por problemas económicos sino por un problema político. Frente a las nuevas formas que se presentan en el mundo, Grecia

no puede resolver su problema político de la multitud de ciudades y podemos decir que la verdadera unidad recién la hacen los macedonios, y este problema lo encontramos en otras civilizaciones. Podrá haber un período de dificultades económicas, pero la civilización egipcia también cayó porque no pudo resolver un problema político. Son varios momentos en la historia egipcia, es la constante lucha entre el poder centralizador del faraón y el de los grandes señores, son las constantes luchas para unificar el país frente al régimen feudal y la civilización termina cuando no se puede resolver el problema y esa falta de unidad es la que lo hace ser destruido por otros pueblos. En las civilizaciones orientales tenemos el mismo problema; en la historia china también existe un período de decadencia y ese período está íntimamente vinculado al desarrollo del poder feudal y descentralización administrativa.

Pensemos ya que, más en nuestra época, no podemos precisar bien qué entendemos por civilización. Cuando en la parte final estudiemos la relación entre civilización y cultura vamos a ver los temas que corresponden a una y a otra y han producido esta diferencia entre dos palabras que eran sinónimas. Pero nosotros vamos a encontrar por ejemplo, que si nosotros vemos el desarrollo de la civilización en la cultura, en la ciencia o en el arte, es decir, lo que llamamos períodos más florecientes desde el punto de vista de una civilización, coincide éste siempre con un período de decadencia de esa civilización. Más aún, la formación de excedentes que dimos antes como tema central para el paso a la civilización va a significar en cierta medida el que un grupo determinado de individuos o ciudadanos se dediquen a este ocio que significa la cultura, el arte, las ciencias, las letras y puede no coincidir con una época de depresión económica, como se ve a simple vista estudiando el período alejandrino. Más aún, en esta relación entre idea económica y política nosotros tenemos un ejemplo más patente en el momento contemporáneo; la unidad alemana la prepararon las ideas, se realizó en virtud de la unificación económica que fue el segundo momento y culminó con la unificación política. Pero en el proceso, si no hubiera existido quizá esa preparación en las ideas, no hubiera habido posibilidad de unificación económica ni política. Es claro que cuando hablamos en este caso de evolución económica no nos referimos al aspecto tecnológico sobre el que hemos insistido en el caso de Marx; nos estamos refiriendo completamente al medio económico, porque el proceso tecnológico es uno de los aspectos, de los muchos aspectos que ofrece el estudio de lo económico. Es claro que si nosotros miramos todo el período, o todo lo que se llama mundo moderno, nos vamos a encontrar que estos factores económicos son fundamentales, tanto lo son que casi podría decirse que la historia de Occidente en el mundo moderno ha

sido realizada mejor que por nadie por los propios economistas. ¿Cómo se podría comprender el desarrollo de Occidente si no se estudiase la revolución industrial en el comercio, en los transportes? Pero, ¿podríamos decir que siempre se ha producido el mismo proceso en todas las épocas? Ortega y Gasset, en un trabajo, recuerda que en la medida en que vamos alejándonos de 1800 va desapareciendo un poco la fuerza de la interpretación económica y recuerda el pensamiento de Scheler: “hay distintos momentos en la evolución de los pueblos”: hay momentos de juventud en que el factor raza o sangre puede ser más importante; hay momentos en que el factor político lucha por el poder o dinastías, explica mejor la historia y hay un momento maduro en que el aspecto económico predomina. Por ese exceso de interpretación económica hemos caído un poco en el análisis y consideración de este factor en todas las épocas de la historia. Pensemos por ejemplo, en que, aun en nuestros días, un autor como Fourastié destaca que toda tentativa de explicación de los movimientos políticos, sociales, del mundo actual, tropieza con el estudio de los hechos económicos, hechos técnicos y científicos que determinan la evolución económica y necesita desde 1830 un factor nuevo. Y dice Fourastié en su obra: el progreso económico es el que origina el progreso social, no a la inversa; y señala el agudo contraste de las luchas sociales, en particular el siglo XIX, porque los hombres han llevado las luchas sociales sus ambiciones y sus deseos que no coinciden con la realidad económica y al no coincidir eso no ha servido más que para atrasar el proceso económico que forzosamente ha de triunfar en el futuro y ha de triunfar en bien de la humanidad. Él destaca productos primarios, secundarios y terciarios; afirma que en el futuro la sociedad tendrá un pequeño grupo de hombres que se dedicarán a los primeros y segundos, pero los terceros, que son un poco el lujo de la sociedad serán la preocupación de los hombres y los que harán el mundo mejor que él sueña. Pero hay dos observaciones que nos demuestran que esta relación entre factor económico y político se vuelve un poco en contra de sus propias afirmaciones, porque se ve obligado a señalar en las conclusiones, que ha sido un error de los hombres políticos el que ha retrasado el proceso económico y da como prueba los dos guerras: y más aún, cuando él sostiene que en el mundo futuro, los productos primero y segundos, es decir, elementales y los manufacturados o industriales, también de primera necesidad, están en manos de pocos hombres, se ve obligado a reconocer que hay que crear algún sistema por el cual esos hombres manejen adecuadamente ese enorme poder. Es decir, la clásica concepción de nuestros días, de gerentes directores que se encuentra en todo el pensamiento europeo y americano actual.

Pero esta importancia de lo económico ha sido estudiada aun por los propios economistas. El ejemplo más ilustrativo es el de Sombart, que ha estudiado toda la evolución del capitalismo moderno desde su momento medieval y él ha insistido en la existencia de factores espirituales en la economía o más aún de fuerzas espirituales en la economía; por eso en una de sus oras dice: toda producción, todo medio de transporte, supone una modificación de la naturaleza, y detrás de todo trabajo, desde el más significativo al menos importante descubrimos el alma humana. Es decir, más que un medio económico, hay algo que es más importante, un espíritu económico y puede haber épocas en que ese espíritu económico da importancia a estos factores como puede haber otras épocas en que no les da importancia, como puede haber tipos de hombres que tengan una u otra influencia y nada mejor que el propio ejemplo de Max Weber; Benjamín Franklin estaba animado del espíritu capitalista en una época en que su imprenta no se distinguía en nada. Desde el punto de vista formal, del taller de un artesano cualquiera. Aquí no son medios de producción técnica o económica sino existencia de un espíritu o fuerza ideológica que dirige todo el proceso económico y si hacemos la comparación entre lo que se llama momento precapitalista y capitalismo, a través del análisis, nos damos cuenta de ello.

\*

## **2ª hora** (incompleta)

Decíamos que la comparación que hace Sombart es ilustrativa porque los economistas llamados clásicos han trabajado siempre sobre la base del hombre económico, ¿y qué era este hombre económico? Para algunos economistas clásicos era un principio casi matemático llamado principio hedonístico en economía política; conseguir mayor placer con el menor esfuerzo. En todos existía la convicción de que el hombre se manejaba en el plano económico por ese afán de lograr dinero y por ese designio de que no había ninguna necesidad de regular de ninguna manera la sociedad porque en esa constante lucha de intereses de cada individuo se ordenaba armónicamente la sociedad. Por eso, ellos, las leyes de oferta y demanda, de moneda y comercio, propias de un período histórico, las convirtieron en leyes naturales, pero si encontramos, por ejemplo, que ese espíritu capitalista, ese espíritu de empresa, no era propio de todas las épocas sino de una determinada época, veríamos claramente cuál es la relación entre actor económico y los otros.

El análisis lo ha hecho Sombart con la autoridad que puede tener un economista, que no es el caso de Weber, y ha encontrado que toda economía precapitalista es una economía de gasto, es decir, que todo lo que el hombre produce no lo guarda para proseguir haciendo su negocio, sino para consumirlo; el hombre trabaja de acuerdo a sus necesidades. Es una economía de gasto y de subsistencia, una vez que han terminado con el cumplimiento de sus necesidades, el hombre no necesita ganar más. Por eso no entendemos a veces, dentro de esa afirmación que se hace, cómo en cualquier tipo de sociedad encontramos estratos de distintas épocas; no entendemos la manera de reaccionar de determinadas personas que no tienen afán de lucro. Pensemos que dentro de la economía capitalista, una de las preocupaciones más permanentes fue acabar con el régimen de feriados, se quería trabajar más días y cuando vamos al período precapitalista, nos encontramos que una simple tabla nos demuestra que la preocupación por el trabajo no era fundamental en ellos y por eso esa gran cantidad de feriados en el período capitalista.

Una de las tablas que utiliza Sombart revela la medida, la relación entre días de fiesta y de trabajo. De 203 días, 103 días de trabajo; de 191, 99 de trabajo. Pero no miremos el trabajo campesino o artesano, vayamos al propio señor. Nos encontramos también con que, así como hay una idea de subsistencia en el campesino, hay en el señor una idea del tren de vida; no se gasta en función de lo que se tiene sino en relación con una jerarquía social; el individuo es guiado siempre por un concepto del ambiente en que vive y por eso esa situación pavorosa del punto de vista económico en que se encuentra la nobleza feudal y de todos los tiempos. Por ejemplo a través de todo el mundo capitalista nos encontramos con la idea de la exactitud de las cuentas; todos los sistemas complicados del mundo moderno, y en particular de los siglos XIX y XX, de contabilidad, nos demuestran la preocupación y necesidad de ser exactos en las cuentas. Se ha puesto un poco la contabilidad como expresión típica del mundo capitalista y cuando pensamos en el mundo precapitalista vemos que sucede todo lo contrario; esa exactitud, ese cuidado en la verificación que nos parece la expresión más típica del período económico, también responde a una época, en las anteriores no se produce. Las cuentas, que ha estudiado Sombart, demuestran la total despreocupación de los comerciantes de la época, no solamente en sus negocios sino también la falta de precisión en todos los registros contables; es decir, que en esta apología del aspecto económico hemos confundido una manera de ser de una época histórica con una manera de ser del propio ser humano, y hemos visto como propio del hombre, como natural, lo que es propio de un típico hombre histórico; el espíritu de empresa y progreso que son las dos características que señalan los propios economistas.

Pero dejemos el aspecto económico para ir al propio aspecto técnico. Recién leía una cita de Fourastié que señala que desde 1830 se ha producido el gran desarrollo del proceso técnico. Y Jaspers, por ejemplo, señala que quizá la característica del mundo moderno, para él, o mejor dicho más precisamente, el mundo, casi desde la época del tiempo eje hasta ahora, ha sido la revolución técnica. Todos nosotros estamos convencidos que vivimos en una época de la técnica, quizá eso es lo que más ha incidido sobre Marx al señalar que siempre las revoluciones se producen a través de los cambios de los medio técnicos de producción y todo el mundo ha insistido en que la necesidad contemporánea puede ser comprendida a través de la revolución industrial. Pero el análisis que hace Mumford<sup>1</sup> nos demuestra cuán errado está este criterio, porque también nos encontramos con un elemento ideológico detrás de lo que entendemos por técnica y por máquina vamos a descubrir que la técnica y la máquina es un poco de todas las épocas. Técnicamente tendremos que destacar entre utensilios, aparatos y máquina, pero lo importante es que la revolución técnica ha existido en todas las épocas y que tan importante es la revolución del cobre, bronce, como la del mundo moderno. Lo que ha cambiado, dice Mumford, es el espíritu, cómo se emplea esa técnica. Por eso, y aunque sea como chiste, los occidentales descubrieron la pólvora y cambiaron la conformación de la sociedad occidental y los chinos hacían fuegos de artificio. Pensemos en la revolución de la rueda y nos encontramos sin embargo en civilizaciones como América, que no la conocían, o en algunos casos servían para hacer juguetes. Más aún, si estudiamos la evolución de la máquina, encontramos que los principios fundamentales de ésta no pertenecen a la cultura occidental, se encuentran en otras culturas. ¿Quién no recuerda, por ejemplo, el papel extraordinario que desempeñaba en Arquímedes la máquina? Es decir, que toda esta técnica que parece transformar la evolución de la sociedad no tiene ningún valor si no responde a un espíritu distinto: ese espíritu puede existir en ciertas culturas y no existir en otras. Cuando existe produce la revolución técnica típica de occidente; cuando no existe es uno de los elementos en el desarrollo de una cultura. Pero el propio Mumford señala que no se comprendería nada del mundo capitalista, es decir, moderno, si no viéramos lo que él llama como introducción al análisis de su obra, “la preparación cultural”, porque se nos aparece un poco como si la historia se hubiera cortado en mundo medieval y moderno y toda la revolución se hubiera producido en el mundo moderno frente al medieval que no tenía ningún sentido de la importancia de la técnica; z veces ni siquiera nos sorprende que hombres como Bacon, típicamente medieval, sea uno de los conductores de la técnica moderna. Más aún, para Mumford, la revolución

<sup>1</sup> *Original* Mumford.

técnica no se realiza a través de la máquina a vapor ni a través de la reforma de los procedimientos textiles, comienza casi 1000 años antes, cuando se introduce en el mundo occidental lo que llama el reinado del reloj. Quizá la máquina más expresiva del mundo moderno sea el reloj y señala que una leyenda atribuye a Herberto, después papa como Silvestre II, el descubrimiento del reloj dentro de la técnica moderna, más aún, en la preparación de ese panorama o en esa preparación cultural para el mundo de la técnica moderna, nosotros quizá que el fundamento está en esos monasterios y por eso –dice– aunque es inexacta la leyenda, es exacta desde el punto de vista de la significación histórica, porque el cuidado de la hora, el cuidado de los períodos por primera vez se realiza en los monasterios; por primera vez el hombre se somete a reglas precisas a través del régimen de los monasterios y de las órdenes; no en vano para algunos, los benedictinos fueron los antecesores del capitalismo moderno. Era necesario cambiar todo el panorama del hombre porque cuando no está regido por el tiempo preciso, el hombre no tiene preocupación por el tiempo que pierde; es cuando su vida se somete a reglas, cuando empieza a apreciar el valor del tiempo, y ¿qué es el mundo capitalista, en cierta medida, sino un apreciación excesiva de ese valor del tiempo? Necesitaba cambiar hasta su concepción del espacio y del tiempo. A nosotros nos sorprende ver que en Spengler hay un concepto del tiempo y del espacio que varía con cada cultura, pero no es descubrimiento de él, sino un estudio realizado mucho antes y conocido casi por todas las culturas; podríamos afirmar que el tiempo y el espacio son, un poco, categorías históricas; que cada cultura tiene su concepto del tiempo y del espacio y el mundo medieval lo tenía, pero perfectamente separado, tan separado que el medieval no tiene ningún inconveniente en colocar un episodio del Antiguo Testamento en el propio ambiente físico de su época, en Italia. En cambio, quizá haya sido también una revolución importante el día en que el reloj de cuadrante y agujas señala la íntima vinculación entre tiempo y espacio, porque ya empieza a mirar el hombre moderno en función de distancias, es decir, cambia toda su perspectiva en la preparación cultural para el capitalismo, y no podríamos comprenderlo sin tener en cuenta algunas otras ideas, por ejemplo, el papel de la magia y más el de la religión y de la filosofía, porque el dominio de la naturaleza surgió un poco dentro de ese concepto del orden. Unos autores han señalado que no se puede comprender el mundo de la ciencia de los siglos XVII, XVIII y XIX si no tuviéramos presente la idea de ese mundo ordenado por Dios, que construyeron los medievales. El mundo medieval es ordenado por Dios, y es significativo que los constructores del pensamiento moderno de los siglos XVI y XVII sean todos grandes devotos. La revolución realiza quizá en el siglo XVIII con esa idea de la máquina creada por Dios y es reemplazada por la máquina sin Dios y por eso es tan expresivo Descartes, porque es el primero que asimila lo

orgánico a lo inorgánico. Asimila el organismo humano a una máquina. Todos estos elementos nos demuestran que aun en la apreciación del mundo contemporáneo donde tanta importancia hemos dado al factor económico, hay que tener en cuenta otros elementos de juicio que nos demuestran siempre la vigencia de un espíritu que gobierna aun en este caso el desarrollo histórico de la cultura occidental.

Decía antes que Ortega tiene un trabajo que nos permite algunas observaciones. Él empieza por señalar que la interpretación económica de la historia ha desempeñado un gran papel; nos ha hecho comprender que no se puede hacer historia sin estudiar bastante economía. La interpretación materialista de la historia nos enseña que sin el análisis de una evolución económica y social de la sociedad, ésta resulta incomprensible, que hay que integrar lo clásico del conocimiento histórico con estos nuevos elementos. Pero para demostrar que la integración del conocimiento histórico se hace con multitud de factores, Ortega opone la interpretación económica de lo histórico a lo que llama “interpretación bélica” y recuerda que durante mucho tiempo se olvidó una frase muy expresiva de Aristóteles en su política: “en cada estado el soberano es el combatiente y participa del poder de los que tienen las armas”. Frente a la concepción de Marx, dice Ortega, oponemos la evolución de los instrumentos de destrucción y un cambio, una modificación, en las armas de combate acarrearía una distinta modificación del estado. Las dos tienen de común la idea de lucha, pero, por una parte, no es idea de Marx, sino clásica en el siglo XIX. Guizot también sostenía que toda la historia de Francia se podía explicar por la lucha entre nobles y burgueses. Pero al analizar el valor de esta afirmación nos encontramos con que también la interpretación bélica de la historia puede permitimos afirmar que tiene tanta importancia como el factor económico. Pensemos en el encuentro de persas y griegos. En aquel momento resulta inexplicable para los propios persas el hecho de que pudieran ser vencidos por los griegos, siendo la diferencia de número tan pronunciada; y, sin embargo ¿dónde se encuentra la base del triunfo griego? En una innovación táctica, en la falange. Los persas combatieron en masa; por eso en la *Ilíada* encontramos tantas grandes figuras, porque ese combate de masa no da sentido de unidad y es siempre combate de uno a uno, sino que son grandes guerreros, donde pesa mucho el factor personal; frente a un gran combatiente lo único que se siente es miedo; en cambio, la formación de falange es un cuerpo táctico, es decir, grupo de hombres estructurado de una forma y sabiendo que van a cumplir una finalidad definida que no es lucha de hombre a hombre, es una lucha de un grupo contra un hombre y es esa falange griega la que decide para los historiadores militares la victoria de los griegos sobre los persas. Y lo mismo hace Temístocles en el plano naval, también una

organización de ese tipo, pero esta organización exige la formación de una gran flota y esto exige en consecuencia mayor número de remeros, mayor número de combatientes. Hasta ese momento en Grecia la lucha la llevaban siempre los señores, pero la extensión militar obliga en particular a aumentar el número de combatientes, el número de los que llevan las armas y nos encontramos que un sector de pueblo hasta ese momento totalmente olvidado es incorporado por necesidades de la técnica militar a las huestes guerreras y esto es darle las armas, y esto es darles el poder político. Esta innovación después de Maratón y Salamina es lo que lleva a la democracia a Grecia. El factor militar puede tener mucha importancia y no olvidemos lo que señala otro historiador. La infantería española fue tan famosa en Europa que mucho tiempo siguió pesando en las soluciones políticas cuando España ya no estaba fuerte políticamente; se necesita llegar a la batalla de Rocrois para que sea vencida y a través de este desastre militar en los pueblos europeos. Pensemos por ejemplo que la Prusia del siglo XVIII siguió pesando políticamente a través del recuerdo de Federico el Grande y todos sabemos perfectamente que sus ejércitos no tenían ningún valor desde el punto de vista técnico frente a las nuevas tácticas de Napoleón. Los mismos franceses, soñaron en el siglo XX, a través de algunos de sus teóricos, en hacerlo que llamaban las levas en la misma forma que la Revolución Francesa. Jean Jaurès sostenía al comienzo de la guerra del 14 que no había que formar ningún ejército nacional sino volver al espíritu de la revolución de Francia a través de la milicia, y no lo miremos desde el punto de vista internacional. ¿Cuándo se ha resuelto el problema de las barricadas en el siglo XIX? ¿Por qué no era posible en el siglo XVIII hacer un tipo de revolución? París tuvo que estructurar toda su conformación a través de esa preocupación de 1848, y si estudiamos la evolución de la técnica militar, la ametralladora eliminó las sublevaciones frente a gobiernos bien constituidos. Es decir, que la historia militar también nos permite hacer una interpretación de un sector técnico totalmente distinto al técnico económico, y explicar cambios. El ejemplo más típico es Roma, que señala Ortega, porque en Roma el cuerpo público se moldea sobre la estructura del ejército, porque esa asamblea electoral es la centuria, que es también la estructura del ejército, y los romanos vencieron a todos los pueblos por una innovación en la falange griega, encontraron otro tipo de cuerpo táctico e hicieron una falange cuadrada donde había más posibilidades de defensa; pero Ortega además dice: estudiando la significación de la palabra senado y pueblo, nosotros encontramos con que en nuestro criterio siempre el pueblo constituye la parte civil, y en Roma no, el pueblo es lo combatiente, lo civil es el senado. Y quizá la innovación fundamental que diferencia la carrera de Grecia y Roma, además del

problema político es la diferencia entre estrategia y cónsul. El primero era un funcionario sin utilidad frente al ciudadano, el cónsul tenía plena autoridad.

Hemos dicho todo esto para señalar los distintos tipos de interpretación que se pueden hacer. Decíamos al principio que hay que tener en cuenta el problema político. Quizá la preocupación de la ciencia histórica del siglo XIX haya eliminado el factor político. La historia lo explica mejor en la medida en que desaparecen los hombre y así como nosotros tenemos la convicción de que somos libres a pesar de todos los argumentos deterministas, también en el plano histórico tenemos una convicción de que el hombre desempeña un papel a pesar de todos estos argumentos que muestran la existencia de factores que pesan más que el hombre. Yo comprendo que un hombre, una figura extraordinaria no puede realizar o fundar con una pequeña base un imperio, pero salvo que caigamos en una tipología como Hegel, donde desaparece totalmente el papel del hombre porque el plano ideal rige el plano real de la historia en cualquier otro tipo de concepción el papel del hombre es fundamental. Todos estos análisis demuestran que el hombre trabaja con un medio físico, económico, técnico, el cual debe sobreponer su acción, debe tenerlo presente; esa es incluso estrictamente la verdadera interpretación del marxismo a través de los estudio que se han realizado en nuestra época. Pero cómo vamos a dejar de tener en cuenta el factor político, si todos los ejemplos que consideramos no pueden explicarse in tenerlos en cuenta. Y es significativo que eminentes historiadores de nuestra época vuelvan ese planteo. Ya lo anticipaba Nietzsche cuando decía que las relaciones son siempre de poder y se dan a través de hombres o productos de hombres. En los comienzos del mundo moderno Belloc coloca a Richelieu como una gran figura. Quizá si Richelieu hubiera sido un producto del medio exclusivamente, no podría entenderse el sentido de su obra ni la evolución de Europa. Más aún, si él no hubiera aparecido, quizá el camino que hubiera seguido Europa hubiera sido distinto. Belloc cree que en última instancia se mueven los estados por las ideas filosóficas y religiosas y demuestra el papel de Richelieu, porque él tomó el poder en el momento en que todo lo que después va a ser típico de Francia en el mundo moderno, está por hacer crisis. Una monarquía débil, Francia encerrada entre dos estados poderosos, cercada por la casa de Habsburgo, problema de la reforma y contrarreforma, problema del catolicismo medieval y protestantismo moderno, y a pesar de eso es exclusivamente el factor político del poder de Richelieu el que define lo que luego va a suceder en el mundo moderno y contemporáneo, porque Richelieu construye toda una política para fundar un estado nacional, para fundar un equilibrio de Francia. Por eso termina con el poder político del protestantismo adentro y en cambio apoya a los protestantes fuera. Para Belloc es un poco la crisis de Europa,

pero si no hubiera aparecido la figura de Richelieu con su planteo político quizá la contrarreforma hubiera triunfado de la reforma y quizá la misma Francia no hubiera estado dividida en las épocas posteriores. Es algo significativo por ejemplo, que Richelieu haya tenido que seguir una política de tolerancia en el orden interno, frente al propio protestantismo, y ¿quién se explicaría la división de Francia en el siglo XIX, si no viera esa lucha constante entre protestantismo y catolicismo? ¿Quién se explicaría la política de la tercera Tercera República sin esta relación? Pero hay una cosa mucho más concreta para ver, cómo planteos exclusivamente políticos pueden tener significación para una larga época. Bainville (*Historia de dos pueblos*) al margen de sus ideas, la argumentación histórica de él, por la claridad, nos demuestra cómo hasta cierto punto la acción exclusivamente política, sin tener en cuenta otros factores y trabajando con el medio que encuentra, puede definir una situación en un caso y en otro. Este autor en su obra analiza la relación entre Alemania y Francia y encuentra que ha habido toda una política tradicional en Francia que está vinculada a la monarquía. Para Francia, dice, sólo hubo una preocupación permanente, mantener dividida a Alemania, y no solamente los Capetos, sino toda la línea de monarcas casi hasta la monarquía del 30. La expresión más típica de esta política se expresa a través del tratado de Westfalia. Este tratado inaugura en Europa la política de equilibrio de poder político que hoy debe ser dejada de lado y en este tratado, Francia sienta las bases del equilibrio de poder para todos los tiempos posteriores. A través de esa política se desenvuelven estos reyes y los hombres de la Revolución Francesa. Un Luis XV, monarca para muchos desprestigiado, para muchos la decadencia de Francia, del antiguo régimen, comienza con Luis XIV<sup>2</sup>, sigue esa misma política. Pero ¿qué significaba mantener dividida a Alemania? Hacer frente a Austria. Austria era el estado que en aquel momento podía agrupar a los alemanes, pero cuando en el siglo XVIII encontramos que ya Austria está dejada un poco de lado con María Teresa y surge Prusia, los reyes de Francia cambian de política y se acercan a Austria frente a Prusia. Esto implica el casamiento de Luis XVI con una princesa austríaca. Se ha desplazado el equilibrio de poder de Austria a Prusia y por medio políticos lo solucionan los monarcas franceses y aquí Bainville señala cómo este planteo de una política nacional puede hacernos entender un acontecimiento histórico que hasta ahora vino desde el punto de vista de una política exclusivamente interna. Recordemos cuántas veces se ha insistido en que la Revolución Francesa es un poco la ruptura con el antiguo régimen, la transformación social, pero cuando en 1756 se marca esa política de paso de Austria a Prusia, el pueblo francés no la comprende y se crea el clima que

<sup>2</sup> *Original XV.*

favorece después todo el desprestigio de la monarquía de Luis XVI. Dice Bainville: nosotros creemos que la caída de la Bastilla es un acontecimiento trascendental, único, y nos encontramos con que no es así, que el rey se fue de caza tranquilamente y que el pueblo parisino ni siquiera dejó de concurrir a las fiestas habituales, y es significativo que el propio Comité de Salud Pública, en un momento difícil, debe señalar que los reyes de Francia no han cometido ningún error hasta 1756, hasta el momento en que se produce el cambio de la línea tradicional para iniciar la nueva línea hacia Prusia. El propio Napoleón lo confesaba. Napoleón decía que su política tenía que ir hacia un acercamiento con Austria, pero forzosamente tenía que tener en cuenta la opinión pública francesa y debía romper con Austria. Los tratados de 1815 no son en definitiva más que el resultado de un manejo exclusivamente político. Para Bainville la habilidad de Luis XVIII, para todo nosotros la de Talleyrand, permitió que Francia vencida, destrozada, saliera prácticamente sin ningún corte en su territorio, y quién podría comprender la época posterior si no viera la aparición de un nuevo principio, el principio del nacionalismo, porque Francia hasta 1848 había tenido una política por la tradición republicana imperial, inicia otra política, la de las nacionalidades, que permite el surgir de Alemania. Vemos aquí a través del simple análisis histórico de un momento determinado, cómo estas relaciones en el terreno del poder exclusivamente han variado la historia de Europa y del plano mismo geográfico ya dijimos que la compra de algunos territorios por EEUU es planteado por algunos como una de las grandes líneas geopolíticas que ha seguido EEUU. No se explicaría ninguno de los acontecimientos contemporáneos en particular si no se tuvieran en cuenta las relaciones de poder que están por encima de un planteo exclusivamente geográfico o económico. En definitiva, casi podríamos decir que el factor político en la historia solamente estaría por debajo del factor religioso. Más aún, podríamos hacer casi una comparación y decir que en la medida en que se va agrandando el campo del estudio histórico, en la medida en que lo vamos extendiendo<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Termina la página.

## 10. 13 de septiembre

### 1ª hora

Decíamos que es sugestivo que haya empezado la historia por ser historia política o militar para ser reemplazada por un concepto más orgánico, así se creyó a fines del siglo pasado, de una historia del espíritu o historia de la cultura. La significación no es la misma, quizá la historia del espíritu esté más de acuerdo con la tradicional historia política, en cambio la historia de la cultura nos da un poco la impresión de que el factor político es totalmente dejado de lado y que valen más, desde el punto de vista histórico, las grandes creaciones en el arte, en la literatura, en la ciencia, aun en filosofía, más que todos los acontecimientos como voluntad de poder. La experiencia contemporánea nos ha demostrado que debemos volver un poco a las viejas normas. Nadie niega que en una historia se sucede todo lo que se llama cultura o civilización, pero es evidente que una historia que no tenga en primer plano el planteo político no responde a las necesidades de nuestra época. Ya no se puede repetir aquella reflexión de un filósofo de la época de Napoleón: así como había caído Napoleón, caen todos los conquistadores; en cambio un verso era eterno, porque nosotros hemos visto todo lo contrario, que los versos pasan, mientras que la modalidad que Napoleón introdujo en el mundo contemporáneo ha sido tan permanente que podemos decir que nuestro siglo ha seguido en cierta medida los planteos que Napoleón quiso solucionar y no pudo.

Por otra parte en la medida en que nos alejamos de la historia nacional para tener una Historia Mundial, nos encontramos que no podemos comprenderla si no tenemos en mente esa voluntad de poder que sintetizamos en la palabra política. Claro que el concepto política es más extenso, porque política es una norma de política, una manera de actuar, y puede haber un hombre político, artístico, científico, económico; pero nos interesa el concepto de historia política como historia de voluntad de poder. La propia experiencia nos está indicando en nuestra escala de valores históricos que tenemos resuelto en cierta manera el problema porque por debajo del santo siempre colocamos al político; conocemos mucho más a los hombres políticos que a cualquier otro tipo de hombre que se ha dedicado a determinada actividad de las que forman la historia de la cultura. Casi podríamos decir que la historia contemporánea no se puede entender si no se resuelve en términos de política de poder y lo mismo pasa cuando hablamos del aspecto militar. Ya al mencionar la interpretación bélica de la historia de Ortega señalamos lo que no está en el trabajo pero sí es perfectamente conocido: la influencia que han tenido las

técnicas guerreras en el proceso de la civilización. Claro que el proceso de la civilización no significa estudiar las batallas. Más aún, quizá la modalidad del siglo XIX haya impreso en nosotros ese criterio despectivo frente a lo militar; el concepto un poco burgués de la sociedad con su reemplazo de hombres tradicionales por ideas nos ha hecho pensar que la función militar era un poco ajena a la sociedad y nos ha hecho creer que la evolución de la historia militar está totalmente ajena de cualquier tipo de sociedad. Los militares forman un poco un sector alejado del otro sector que forma el comerciante, el industrial, el sabio, el artista, pero eso es desconocer la historia militar porque podemos ir a buscar un pasado típico donde el elemento militar ha tenido significación y nos vamos a encontrar, por ejemplo, si estudiamos el proceso de la historia militar de Alemania, que resulta incomprensible si este proceso militar no está vinculado con el proceso cultural o político producido en el siglo pasado. Pensemos por ejemplo que toda la transformación producida en la organización alemana con motivo de las guerras napoleónicas y del desastre del viejo régimen de Federico el Grande está fundamentada en conceptos típicamente culturales. Quién entendería la posición de Shamon [?] si no se lo vinculara con todo ese proceso de evolución de las ideas que se produjo en la primera parte del siglo XIX porque ¿qué significa la organización de un ejército en el sentido militar? Significa transformar los principios políticos de la Revolución Francesa, del liberalismo, la organización militar: significa transformar el ejército de fuerza mercenaria o típicamente personal en fuerza eminentemente popular y lo más sugestivo que este señor Shamon no es descendiente de la antigua nobleza alemana sino de la nueva clase media, es decir, de la que será después la primera clase: la burguesía. Y cuando hablamos de von Clausewitz repetimos solamente aquella frase de que la guerra es la continuación de la política por otros medios, pero estamos ignorando el fondo de su teoría, que resulta incomprensible si no conocemos el proceso histórico, político, cultural de Alemania. Es decir que a veces, para la comprensión de una época, aun en el plano militar nos encontramos que debemos comprenderla no solamente en relación con la técnica, sino con todo el conjunto de la sociedad. Por otra parte es significativo que en la medida que un pasado ha desempeñado un gran papel sus más típicos historiadores sean historiadores políticos. El erudito será importante, pero es indudable que si la historia es una enseñanza para la política, los historiadores políticos han sido de mayor gravitación y no pasa eso solamente en el pensamiento inglés que ha sido característico sino en cualquier tipo de pensamiento. Los historiadores ingleses entendieron siempre la historia de Inglaterra en dos aspectos: o de una política imperial o de una política interna. Quizá después de 1870 predomine el criterio imperial, pero en el anterior el criterio predominante es interno. Por eso Lord [...] no ve sino la historia como la

historia de partidos políticos; para él toda la historia del imperio inglés podría explicarse en términos parlamentarios. Pero si vinculamos la significación del liberalismo en Inglaterra con el resto del mundo, y vemos que ahora este planteo está relacionado con la política internacional, porque a través de ese prestigio Inglaterra realiza su política en el orden universal. Y tomemos el caso de Alemania donde existe una escuela perfectamente conocida. Los historiadores la han calificado con precisión y sus representantes son Deussen, Siebel y Troetz [?]; pero a través de un historiador que para muchos no es lo más expresivo del punto de vista de la escuela prusiana, sino que podría tomarse como uno de los tipos más típicos de la erudición en materia histórica, nos encontramos que por debajo hay una valoración o apreciación de orden político. Los alemanes siempre han tenido el concepto de que la historia es historia del estado. La crítica más incisiva que se ha hecho a Hegel es de que confundía Filosofía de la Historia con Filosofía de la Historia Política porque él sostenía que la historia comienza cuando comienza la Historia del Estado. El mismo criterio tiene el marxismo, también la historia está vinculada con la aparición del Estado. Pero sin analizar esos historiadores, nos encontramos con el caso de Mommsen, y él tiene ese concepto del estado. Cuando él estudia la historia de Roma, tiene una particular preocupación. Él, dice un comentarista, se ha dedicado a demostrar en la historia romana cómo un pueblo pequeño, con una noción clara y precisa del estado, puede tener influencia por su voluntad y estima que todo lo que explica el desenvolvimiento de la historia romana es que tenían un concepto bien definido de lo que era el estado. Si ubicamos a Mommsen en el momento histórico en que escribió, encontraremos que existe mucha similitud entre ese pensamiento de él dirigido a la historia romana y la preocupación de los alemanes de su época por llegar a formar su unidad. Pero en los otros autores se ve mucho mejor, porque toda la llamada escuela prusiana, algunos de cuyos hombres son de todos conocidos como el caso de Deussen, no pueden comprenderse si no se la vincula con esa particular relación que tiene el pensamiento histórico con la política del momento. Cuando Deussen escribe la historia de Alejandro y fija una nueva interpretación de Alejandro no está resolviendo un problema griego sino el propio problema de Alemania, por eso Deussen fija casi una interpretación de Demóstenes, que fue el defensor de la supervivencia de los estados-ciudades griegos frente al imperio macedónico y según su interpretación, Demóstenes resultaba un traidor a Grecia, es decir un hombre que defendía una causa perdida, que no comprendía la evolución histórica; en cambio Alejandro, que unifica el mundo griego y permite el helenismo, es el hombre que comprende el papel de Grecia en el mundo. Nuestra época ha corregido un poco esta interpretación, pero cuando miramos la realidad nos encontramos con que existen muchas similitudes entre ese imperio macedónico y ese

reino prusiano; que es casi tal la semejanza que se convierte en identidad. Asimismo Deussen no está escribiendo sobre Alejandro sino sobre el problema de Prusia y así como Alejandro resolvió el problema de Grecia, Prusia debe resolver el problema de Alemania y tiene similitud porque siempre hemos pensado que Macedonia es la negación de lo típico de Grecia. Los macedónicos son un poco bárbaros frente a los griegos y si miramos a Alemania, los prusianos son en cierta medida bárbaros frente al resto de de Alemania y la evolución de Prusia muestra cómo factores económicos, geográficos, tienen valor relativo frente a esta voluntad de poder. ¿Quién hubiera pensado que de esta marca de Brandeburgo surgiría el imperio de 1870? Para los hombres de 1848 no hubiera sido comprensible formar el imperio alemán. Simmel definía muy claramente su propio papel: tengo cuatro séptimas partes de político y tres séptimas de profesor. Y Deussen decía: el estudio histórico es la base del progreso político y de la cultura; el estadista es el historiador llevado a la práctica.

Ranke no comprendió, o criticó a esta escuela en los últimos años de su vida, pero Ranke vivió en otro momento, con otra mentalidad; además el proceso de la unidad alemana había sido una política típica de los liberales. En esta época los liberales eran totalmente desplazados por la corriente nacionalista, y más aún, Troetz, con más exactitud que ninguno, realiza en el terreno de la historia esa particular fusión de política e historia. Toda su historia de Alemania en el siglo XIX es el intento de preparación y explicación del proceso que debe seguir Alemania para llegar a su unidad y posteriormente a su expansión. Y dice: ahora nos falta una cosa: el Estado; nuestro pueblo es el único que no posee una legislación general, que no puede enviar representantes a las otras potencias; nuestro país navega sin colores, como un pirata. Y aquí vemos una aplicación de la historia de la cultura, porque Troetz, que tenía un dominio cultural mucho más amplio que los dos historiadores anteriores, entendía perfectamente cómo debía hacerse la historia y no deja de lado el aspecto literario, era poeta; no deja de lado el aspecto artístico, pero insistiendo adecuadamente que todo ese proceso que ha producido el Renacimiento alemán después de las guerras napoleónicas es totalmente incomprensible<sup>1</sup> y no se pueden comprender si no lo están con esa voluntad de poder del mundo alemán para constituir su propia unidad. Por eso dice Buckhart: si la historia tiene por objeto hacer actuar una nación, Dreussen, Siebel y Troetz cuentan entre los más grandes historiadores. Pero casi podríamos decir que no hay ningún historiador en quien esta voluntad de poder no esté por debajo de cualquier tipo de trabajo histórico. A veces se ha tomado como ejemplo a Burckhart, un historiador típico de la cultura; y hasta la excepción confirma la regla, porque él es

<sup>1</sup> *Añade* relacionado.

un historiador de la cultura a pesar de sus primeros capítulos sobre el estado, pero él era un ciudadano universal, un poco escéptico, no entendía ni siquiera el concepto de nacionalidad, se sentía ciudadano del mundo y fuera de su época, por eso iba a buscar temas a las épocas más típicas, donde el concepto de nación y política estaba más alejado de la realidad; épocas de eclosión artística, cultural o de decadencia.

Pero no sólo son los historiadores alemanes, porque se podría hacer la objeción de que los alemanes han sido figuras fundamentales en esos planteos de la historia como historia política. En Francia también nos encontramos con una historia que tiene en cuenta la política. Ya hemos mencionado cómo no se puede entender la Revolución Francesa y la explicación de los historiadores si no se tiene en cuenta la posición política que tienen ellos. Tenemos tantas interpretaciones de la Revolución porque hay tantas corrientes políticas en Francia; nadie podría decir que existe una interpretación objetiva de la Revolución Francesa; tenemos historia conservadora y hasta historia socialista, como en el caso de Jaurès. Pero hay típicos historiadores que tienen preocupación por la política como Guizot, Thiers. Son políticos a pesar que algunos de ellos indaguen en el estudio de la historia económica distintos aspectos de la cultura. Cuando Guizot escribe la historia de la Revolución Inglesa o la historia de Francia, no piensa en términos de objetividad, piensa siempre demostrar cómo un buen estado se fundamenta en lo que se llamaba el tercer estado o clase media. Cuando él hace su interpretación a la Revolución Francesa entiende que todos los estudios de esa época nos deben llevar a una conclusión: a que el único gobierno posible en un estado es el de la monarquía constitucional. Guizot veía la evolución de Francia en función de la historia inglesa y sostenía que así como la revolución de 1648 se había tenido que complementar con al dinastía nueva de los Orange en Francia, el proceso era el mismo. Pero Guizot escribe en el período anterior al 1830, cuando entiende que la restauración de los Borbones en Francia no ha traído las consecuencias que él entendía, porque no es la nueva dinastía que había llevado a Inglaterra a la revolución sino una dinastía con sus viejos vicios y además el aislacionismo. Y no tomemos el caso de Thiers, porque nos encontramos con más precisiones en el planteo político, pero hasta esta interpretación cambia. Thiers pensaba más o menos como Guizot. Los que conocen historia contemporánea saben que la solución de Luis Felipe surgió a través de Thiers, porque todas sus páginas están relacionadas estrechamente con lo que sucede del punto de vista político después de caída la monarquía de 1848 y que él es en cierta medida porque interesa esa política exterior, el introductor de la leyenda napoleónica en Francia. Es decir, que toda historia debe tener siempre un eje político. Hacer historia sin el planteo político es una historia errónea, no es completa. Y más cuando pasamos de la política interna al plano

internacional. Casi podríamos decir que en ese planteo la primera historia es la historia diplomática, entendiendo por tal toda la historia de relaciones entre los estados. ¿Por qué? Porque los estados son los ejes (objetos) de la historia. Cuando nosotros hacemos nuestra propia historia y la vamos cada vez circunscribiendo más, no la circunscribimos por la evolución cultural ni artística sino en función de los países que en cierta medida van pasando a primer plano en el plano político. Por eso Hegel entendía que los estados eran partidarios del espíritu o de la idea y que la idea la habían desarrollado en una primera época los imperios asiáticos, luego Grecia, luego Roma y por último los germanos, dándole amplitud al concepto de germano, y que los otros pueblos que no eran partidarios de lo político, en ese momento eran pueblos que estaban fuera de la historia universal. Sin dar razón a Hegel nosotros en la práctica nos encontramos que hemos hecho esta misma discriminación porque si no, ¿con qué criterio podremos sostener que estudiamos la historia de un pueblo y no de otro? Si nosotros vinculáramos los pueblos por el punto de vista artístico o literario, encontraríamos con que todos los países han tenido las épocas que tienen todos los pueblos, a veces del contacto de civilizaciones o culturas, descubrimos toda una literatura o filosofía y sin embargo los occidentales que somos evidentemente la cultura con más voluntad de poder que existe, hacemos nuestra historia no por esos moldes culturales sino por los moldes políticos. Por eso dice Spengler: “de aquí se sigue... Vida es política”, *Decadencia de occidente*, p. 441, segundo tomo.

\*

## 2ª hora (resumen)

Spengler señala que toda historia universal también es historia de los estados; su juicio está muy subordinado a consideraciones de la época y especialmente de Alemania. Para él los dos tipos de historia posible son la historia social y la historia política, es decir, deja de lado una distinción que hace en su obra entre historia cósmica e historia política, vinculando la cósmica a la vida vegetativa y la política a la animal. Para Spengler la historia social es siempre historia de clases; la historia política es historia de estados, pero su concepto de clase no es económico sino que aquí entran más que nada factores de sangre; por eso la única clase típica para él es la nobleza. La clase que se le opone, la sacerdotal, la podríamos definir como anti-clase. La nobleza es el resultado de una alianza; la sacerdotal (e incluye la filosofía) es la clase por afinidad de talento. En el mundo medieval era difícil entrar en la clase de la nobleza pero fácil entrar en la sacerdotal. Estas dos son, para él, clases de la cultura. La cultura es siempre cultura de clases y es creadora cuando estas dos clases

se encuentran en el poder. Cuando es reemplazada la clase noble, nos encontramos en la civilización, es decir, en el momento de las formas estratificadas. La clase noble, por su organización, no tiene una necesidad imperiosa de los estados, por eso está siempre unida a un régimen feudal. Cuando se produce la ascensión de una nueva clase que para él no es clase sino resto, comienza lo que se puede llamar el estado. Como estas nuevas clases son restos, cuando aparecen en la historia los estados se siguen rigiendo por los principios de la nobleza, por eso los estados nacionales que suceden al feudalismo son estados dinásticos de una familia que tiene como norma esa educación que llamamos creencia y también la tradición. Solamente cuando aparece en el plano social el tercer estado, la historia social se convierte en historia política, pero entonces esa historia ya no es historia de clases sino historia de partidos.

Junto con esta evolución de una clase y de este resto, nos encontramos con otra evolución: la nobleza siempre está vinculada a la tierra. Por eso en el mundo medieval no tiene sentido la ciudad, en cambio el resto, al burguesía, siempre está vinculada a la ciudad. No es erróneo el concepto de los que señalan que la civilización se da siempre en las ciudades, pero en cambio la cultura se da siempre, para Spengler, en el campo, dando al concepto de campo el sentido de propiedad de la tierra, porque los campesinos tampoco forman una clase y son los hombres que están un poco fuera de la historia social y política.

El paso de la historia social a la política significa un reemplazo de esas dos clases tradicionales por lo que se llama clase del dinero y del espíritu. El espíritu significa, para Spengler, ciencia; por eso esa voluntad de poderío que en la nobleza es voluntad de conquista y en la burguesía voluntad de botín. Para Spengler las formas políticas están preestablecidas en la historia; del feudalismo pasamos forzosamente a los estados dinásticos con la formación de estados nacionales, pasamos al momento del liberalismo y luego al momento de democracia. En el caso del feudalismo, el noble era formado por su medio; en el período final es todo lo contrario, es la época del oportunismo, de los hombres que llegan como producto de la asociación. Por eso el cesarismo, que está íntimamente vinculado con el estado de masa, representa la voluntad de una persona como expresión de esa necesidad, de esa manera de ser de la masa. Es genial Spengler en su predicción del cesarismo, cuando en el momento en que se escribió su obra, nadie podía prever su existencia en estos momentos actuales. Para Spengler el cesarismo es signo de decadencia. Dentro del mundo contemporáneo el que representa la introducción del cesarismo es Napoleón III; es el primer tipo de gobernante donde se establece por primera vez ese tipo de relación entre conductor y masa.

Lo positivo es que para Spengler la decadencia de una cultura implica esto. La aparición del estado, la aparición del espíritu en forma de ciencia, de positivismo, la aparición del dinero como factor fundamental y el cesarismo en el plano político indican el último estadio de una civilización, el estadio fatal.

No es Spengler el historiador más indicado para ver el valor que tiene la política, en la historia típicamente determinista o fatalista, son muy pocas las posibilidades.

La historia de los estados siempre implica soluciones de orden político, por eso algunas culturas, para Toynbee, si encuentran buenas soluciones políticas pueden subsistir. En un trabajo suyo, *El mundo y occidente*, Toynbee tiene como tema central lo que podría llamarse encuentro de las civilizaciones. Pero Toynbee ha tomado una civilización, la occidental, y la ha estudiado en sus relaciones con el mundo, y entonces nos explica este problema de las vinculaciones entre culturas y civilizaciones y las soluciones políticas que son necesarias en cada caso. Dice que cuando miramos la historia contemporánea en su vinculación con un tipo de civilización no occidental, Rusia, nos encontramos con que nos sorprende el comportamiento de estos países, pero sucede esto porque hemos olvidado que frente al resto del mundo, occidente siempre ha representado esa voluntad de poder, que siempre ha sido el agresor frente los otros pueblos de la tierra. Estos pueblos entonces han reaccionado siempre de distintas maneras, pero siempre sobre la base de hombres políticos. En el caso de Rusia siempre tuvo contacto con occidente, pero no hubo conflicto hasta el mundo moderno, porque esa voluntad de poder de occidente implica que los otros pueblos, para subsistir, adopten otra voluntad de poder. La autocracia rusa se explica por esos contactos con occidente y explica la centralización de poder para defenderse de occidente. Además nos plantea otro problema que se resuelve en el campo político, porque ¿qué problema se plantea a Pedro el Grande? Mientras se combatía con armas medievales era muy fácil la defensa, pero con las armas modernas era muy difícil y entonces se produce el contacto con occidente para incorporar los medios de defensa moderna, lo cual se resuelve no por medios políticos sino de voluntad de poder, porque encontramos otros pueblos que no han tenido la misma solución. La figura de Pedro el Grande nos demuestra cómo puede subsistir una civilización con una solución política. Algo semejante pasa con Turquía, pero a ésta la confianza en su poder militar hace que no tome soluciones como Rusia y entonces fracasaron y necesitaron llegar al siglo XX para que se produzca de nuevo contacto con occidente y entonces sí se incorporen algunos valores occidentales a Turquía.

El problema que se presenta para Toynbee es el siguiente: ¿se puede tomar algún elemento de alguna cultura, o hay que tomarla en su totalidad? Los rusos demostraron que pueden tomar uno: la tecnología; los rusos, al tomar un solo aspecto en la revolución de 1908 fracasan; la transformación de Turquía se ve obligada a ser total a través de Mustafá Kemal.

Pero tenemos otros procesos de contactos con otras civilizaciones como los contactos entre civilización occidental y mundo oriental. Dos veces toman contacto en el mundo moderno, en un momento determinado a través del cristianismo, en el siglo XVI y XVII y este contacto fracasa completamente, pero en el siglo XIX vuelve a tomar contacto y entonces los hombres que dirigen al Japón, por ejemplo, se dan cuenta que deben resolver el mismo problema que resolvió Rusia; es la revolución técnica y hacen perfectamente esa revolución.

Esto nos introduce en el problema de la religión. El fenómeno religioso en la historia ha sido considerado de diversas maneras. Hay sociólogos que han tratado de interpretar toda la historia por la religión; más aún, algunos han tratado de explicar toda la historia primitiva exclusivamente por la religión. Toynbee dice que a medida que se vayan computando por mayor número de años las épocas, nos olvidaremos de la política para referir exclusivamente los momentos culminantes de la evolución de la humanidad por los grandes conductores religiosos y aquí vemos planteado el problema en estas relaciones entre civilizaciones tan distintas; dijimos que el contacto entre civilizaciones demuestra que en algunos casos se pueden utilizar alguno de los elementos, pero ¿cuál? El más externo. La tecnología es el más externo. Por eso el mundo oriental no aceptó el cristianismo, pero sí la tecnología. En su trabajo *Psicología de los encuentros*, Toynbee estudia el problema de la historia contemporánea, problema de contactos entre pueblos, y señala que a veces un elemento tomado por una cultura que no es idéntica a la que dio origen el elemento, puede dar consecuencias totalmente desastrosas y da un ejemplo: en el siglo XIX el régimen parlamentario tuvo mucho prestigio y todos trataron de imitarlo; pero este régimen, sacado del medio en que fue típico, terminó siempre en un desastre. También crea occidente los llamados estados nacionales, pero cuando esta idea se llevó a otra cultura, terminó en un desastre porque no se daban las condiciones. Es decir que en los reencuentros entre civilizaciones a veces tenemos la duda de si una civilización debe aprovechar totalmente los elementos de otra, o si puede incorporar uno solo. Toynbee estudia el caso de la India para demostrar que ésta tuvo que tomar todos los elementos, pero resulta que el religioso es el más difícil de tomar para una civilización y Toynbee dice que éste es el problema que se

plantea a nuestra civilización. Ya hay un intento de solución. Rusia ha tomado la técnica occidental, pero también ha tomado una herejía occidental (el comunismo) y por consiguiente en su factor decisivo corrosivo, desde el punto de vista occidental puede tener influencia en el mundo oriental porque ya no se les puede imponer el modo de ver, por ejemplo americano, sino una fe que en cierta medida les resuelva al problema de la subsistencia. Y como ejemplo de las posibilidades de subsistencia del mundo occidental, Toynbee da el encuentro entre griegos y romanos. Muchas veces hubo hombres de oriente que quisieron tomar soluciones romanas y hubo muchos que se opusieron. Mitrídates toma como modelo la organización militar; en el caso de Herodes, trasplanta la organización romana al suelo de Judea, pero también tuvo una gran oposición y no se puede entender la revolución de los Macabeos, por ejemplo, si no se contempla este fracaso de Herodes. Pero lo que es difícil de resolver y que ocasiona constantes conflictos en el mundo nace en Grecia y se comprende después porque previo a esto ha habido dos soluciones políticas: solución militar con César y los conquistadores romanos y la solución policial con Augusto. Después de Augusto en el mundo romano sucede un momento de paz y hay tres reinos: el mundo romano, el de los partos y el extremo oriental. Sacando a América, nos encontramos con idéntica situación que en nuestra época. Porque a través del arte griego se llega casi al extremo oriental y todos los pueblos de ese mundo tienen el orgullo de sentirse perteneciendo en mayor o menor grado a la civilización greco romana. Ningún pueblo quiere permanecer ajeno y en el encuentro triunfa occidente; todas las soluciones de tipo militar y político han fracasado pero se solucionan desde el punto de vista religioso. Ahora la iniciativa la va a llevar oriente a través de la religión.

Es decir que, en definitiva, los valores religiosos resuelven, para Toynbee, el problema del comienzo de una civilización y marcan también el final de una civilización y casi podríamos decir que nos encontramos con el único valor que se puede oponer al valor político. En la marcha de una civilización no digo que haya que desconocer los otros caracteres, pero no explican nada. En lo que llamamos una civilización, una cultura, los pueblos se mueven siempre por factores políticos; son fundamentales, puede haber guerras de religión que fueron características en los comienzos de la edad moderna, pero esas guerras son siempre de tono político, de voluntad de poder; las guerras entre estados o confesiones se resuelven siempre en planos políticos, pero frente a ese valor político nos encontramos con dos momentos cruciales: momento de comienzo y momento de final y aquí las soluciones son religiosas. Toynbee no dice que sea la solución para occidente; él sólo habla de las posibilidades que se pueden dar a occidente.

**11. 27 de septiembre**

**1ª hora**

Antes de entrar al tema quiero hacer algunas aclaraciones previamente; nosotros estamos elaborando en el curso la forma como se tiene que construir una obra de historia, es decir, qué elementos tiene que tener en cuenta; por eso hemos dicho, al empezar el análisis tanto de la parte geográfica como económica, que esto no es un repetición de las viejas teorías de los factores en el sentido de aquellos sociólogos y filósofos de la historia que reducen todos los acontecimientos a un factor último, fura el clima o la raza, el factor económico o religioso y, en segundo lugar, que también tenemos que tener en cuenta el campo de la investigación histórica. Ya señalamos en la clase anterior que al tomar como ejemplo la civilización como campo del estudio histórico, o la cultura, nos encontramos con dos elemento que tienen mucha significación: lo religioso y lo político, que, quizá en los grandes cambios de civilización estuviera en primer plano el factor religioso, pero en el interés, entre el comienzo y crisis de la civilización jugaban muchos elementos políticos, sin olvidarse por supuesto, de los factores económicos y geográficos.

Por eso, aunque hoy exponemos algunas opiniones en materia religiosa, quizá hechas con otro sentido, la conclusión final nuestra se refiere a ese planteo y no que lo religioso es antes que lo político.

Entendemos que todos los factores integran, es decir, hablamos de una multiplicidad de elementos en lo histórico y quizá sea nuestro concepto filosófico el que en definitiva establezca una jerarquía en la escala de valores en la medida que consideramos el factor religioso más importante que el factor económico; pero, desde el punto de vista del historiador todos los factores integran el conjunto. Una explicación que sólo tuviera en cuenta lo religioso, sería unilateral.

La opinión de que la religión es un factor y elemento fundamental en la marcha de la civilización tiene muchos antecedentes que casi podríamos decir que es muy vieja. Por ejemplo, Buglé [?] cuando estudia el régimen de las castas en la India demuestra que la relación de castas, que es un poco el concepto similar al de clase, no se fundamenta en principios económicos sino religiosos. Hay una obra de Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, en donde hace toda una interpretación de la historia greco-latina y en esa obra establece claramente que, para él, las transformaciones en el derecho privado, en las costumbres, en la vida pública de

Roma, están íntimamente relacionadas con las creencias religiosas. Cuando los romanos tenían como religión central el culto de los antepasados, dieron forma a un tipo de instituciones; cuando ese culto fue dejado de lado y reemplazado por otras creencias, se originaron otro tipo de instituciones. Cualquiera que conozca la historia del derecho romano, sabe perfectamente cómo tiene profundos fundamentos esta opinión. Cualquier institución jurídica que buscáramos, por ejemplo, relación de los hijos con los padres a través de la historia del derecho romano, nos mostraría cómo las creencias religiosas tienen íntima relación y que el culto de los antepasados coincide un poco con la religión recia de la patria potestad, y cómo la influencia de la filosofía estoica y posteriormente el cristianismo producen grandes transformaciones.

El propio Durkheim ha sostenido la gravitación que lo religioso tiene en casi todas las instituciones sociales; más aún, en la vida primitiva, y Durkheim llega a afirmar que las categorías fundamentales del pensamiento y consecuentemente de la ciencia son de orden religioso. Claro que en el concepto de religión, a veces entra un poco el concepto de creencia. A veces se ha distinguido entre creencia o idea, dando a la idea característica racional mientras que la creencia tiene también elementos irracionales. Por eso, dentro de un concepto más amplio de las grandes religiones históricas, podemos sostener que el eje alrededor del cual gira toda la historia de determinados grupos culturales esta dado por sus creencias últimas. Es la tesis que sostuvo Labon[ ?] cuando afirmaba que o que menos cambia en los pueblos son las creencias; por eso, una legislación puede ser muy adecuada para un país porque coincide con sus creencias, y totalmente inadecuada para otro porque no coincide con ellas. Keats[ ?], sociólogo, ha insistido que no se puede comprender la historia de la humanidad si no se ve a través de la evolución de sus creencias religiosas, y más concretamente, son los estudios de Max Weber y Sombart los que han llevado a primer plano el problema de lo religioso. Pero aquí hay que hacer una aclaración, porque a veces la expresión teórica de Weber nos hace creer que interpreta todo el movimiento del capitalismo a través de un régimen religioso: el protestantismo. Cuando explicamos a Weber un poco ligeramente, hablamos de un tipo ideal. Weber era uno de los filósofos de la historia que sostenía que la labor de construcción histórica, era, un poco, labor del hombre. Delimitaba lo que él entendía que era posible en el campo de la objetividad, y la creación de otros ideales estaba vinculada a la subjetividad. Por eso toma un factor: el capitalismo, y lo estudia en su relación con la religión, pero destaca que es, en cierta medida, no una relación de causa-efecto sino una relación de interdependencia; capitalismo y protestantismo coinciden en lo que se llama mundo moderno y es evidente que el capitalismo fue ayudado,

según este planteo, por la creación, a través del protestantismo, del espíritu capitalismo.

Toma este ejemplo y una de las cosas que ha pasado casi a ser un lugar común es este ejemplo de Weber, que se refiere a las influencias de factores religiosos y parecería como si él sostuviera que la religión es, en última instancia, el fundamento de todas las otras transformaciones de orden histórico-social, lo cual no es exacto. Ni siquiera es exacto que el problema se haya planteado por Weber por primera vez, porque el planteo de la relación entre capitalismo y las creencias religiosas es un planteo viejo, tan viejo que casi podríamos decir que comienza con los economistas e historiadores en los albores del mundo moderno. Más aún, para algunos historiadores, fue un poco la distinta evolución de los países católicos y protestantes en el desarrollo, a comienzos del siglo XVIII y XIX, el que llevó a ese concepto de que existía evidentemente una relación íntima entre lo económico y lo religioso. Un hombre como, lo señala, rebatiendo la opinión de Weber, pero lo da como elemento posible y no hay manual que no repita ese concepto; pero, si fuéramos a buscar los orígenes del planteo encontraríamos que el planteo es de un sociólogo y economista italiano, Toniolo, que plantea por primera vez el problema de la relación entre elementos religiosos y económicos y a través de los estudios de Toniolo se ve que puede hacerse el mismo argumento en lo que se refiere directamente con el cristianismo, porque este autor no estudia el mundo protestante sino el mundo medieval en su última etapa a través de algunas de las repúblicas, en particular Florencia. Por ahora nos queda esto: tanto puede llegarse a la afirmación de Weber como a otra. La misma opinión de Sombart, que destaca que no es el protestantismo el origen del espíritu capitalista, sino que lo vincula con otras religiones, él hace un estudio de todas las religiones en sus relaciones con lo económico y llega a sostener que el hecho de existir pequeñas colectividades en conflicto con el grueso de la comunidad, ha desarrollado en muchas de ellas el espíritu económico, u toma como ejemplo la religión judía.

Quizá el mejor ejemplo de un planteo de lo religioso, lo económico y lo político, tal cual lo entendemos nosotros del punto de vista de la construcción histórica, lo tengamos a través del pensamiento de otro alemán: Troeltsch. Troeltsch empieza por plantearse esta relación entre protestantismo y mundo moderno, es decir, qué era eso que llamamos mundo moderno, quizá con un criterio demasiado amplio, porque cuando nos concretamos, nos limitamos a la cultura europea y americana y quizá esto sea demasiado amplio y se encuentra con que la definición de este concepto de cultura europea y americana o mundo moderno, que es el período que se inicia en el

mundo moderno hasta nuestros días es un elemento cultural que sólo puede ser definido en oposición a otras épocas. La característica histórica se nos convierte en algo negativo porque no podemos tener en cuenta los elementos positivos y, ¿con qué comparamos para caracterizar un estadio cultural al que llamamos cultura moderna? Tenemos que compararlo con lo anterior, es decir, con lo que llamamos Medioevo y en la característica de esa cultura medieval nos encontramos con que toda esa cultura estaba orientada por la revelación. Para el hombre medieval existe, en primer lugar, una ley de Dios, luego la ley de Moisés, la de Cristo, la de la iglesia y por fin la natural. Pueden realizarse todas las consideraciones en el orden filosófico pero, por encima prima la revelación, por eso, la disciplina máxima es la teología. En cambio, cuando pasamos al mundo moderno, nos encontramos con que esta cultura moderna ofrece otras características. En primer lugar, es una cultura autónoma. ¿Y qué entendemos por cultura autónoma? En el mundo medieval, el camino que el hombre elige para realizar sus posibilidades y, un poco, el camino de su salvación será siempre a través de una institución: la Iglesia que es representante en la tierra de la posibilidad del hombre de realizarse y salvarse; pero en el mundo moderno nos encontramos que, frente a esta cultura autoritaria, tenemos una cultura autónoma. Cuando Descartes, en el *Discurso del método*, empieza por insistir que se libera de todas las opiniones de los antiguos y por consiguiente, va a buscar sus propios fundamentos racionales, está fundando, en el plano filosófico, la cultura moderna. Por eso a veces resulta tan difícil ubicar el renacimiento en esta época, porque se encuentra un poco la tradición de la antigüedad y por eso resulta difícil de ubicar cuándo termina la edad media y empieza la edad moderna. Les dije que uno de los problemas más graves que tiene la historia, ya tomada en sentido amplio, es un poco el establecimiento de lo que es realmente el objeto histórico y cuáles las épocas definidas. Por eso, al historiador se le exige una multitud de conocimientos. Si miramos la historia medieval desde el punto de vista político, por ejemplo y, casi podríamos decir que hay una continuidad entre la época medieval y la moderna porque el tipo de instituciones que va a originar el estado moderno se inicia casi a los comienzos del período medieval a través de las comunas hasta llegar al tipo de estado italiano en la época pre-renacentista, al propio renacimiento; por eso estos planteos de caracterización de épocas que han realizado algunos historiadores y que a veces no entran en la filosofía de la historia con el concepto antiguo, nos obligan a ver todo los enfoques, porque si se es unilateral se corre el riesgo de no corresponder bien a una época. Lo más positivo de Troeltsch es que hay un núcleo de ideas centrales y que estas ideas delimitan un período, una generación, una época, en definitiva el más amplio campo, que es la civilización. Por eso, aquí tomamos dos ejemplos de culturas para corresponderlas a través de este fenómeno religioso; la

medieval autoritaria, la moderna autonómica. Frente al concepto de la ley de Dios y natural por reflejo de la de Dios, la moderna toma el concepto de la razón porque cualquier fundamento que le busque a una institución, a una creencia, sólo debe fundamentarse o basarse en la posibilidad racional. Es claro que este racionalismo implica, en cierta medida, no la seguridad que tenía la cultura medieval; implica en cierta medida, un relativismo en todos los campos y por eso encontramos la teoría del progreso en el mundo moderno y no en los anteriores. Es decir, que tenemos delimitados dos campos culturales con toda claridad. Que no son, dice Troeltsch, reproducciones de períodos anteriores porque, si en alguno aspectos la cultura moderna puede asemejarse a la antigua, en su último período nos damos cuenta que hay otras condiciones que nos demuestran que la comparación es inexacta. El final de la cultura antigua es idéntico al comienzo de la moderna; aunque haya la misma crisis, es de confianza, por eso hablamos de dominio efectivo sobre las cosas. El final de la edad antigua es de gran anarquía en los estados, en el comienzo de la edad moderna tenemos los estados nacionales; en la edad antigua el horizonte es atlántico, en la moderna, oceánico; en la antigüedad la economía es limitada, en la moderna, ilimitada. Es importante la observación que hacemos porque en función de lo que dijimos, quizás algunas culturas o civilizaciones fueran determinadas por la vigencia de los valores religiosos. Y es tanta la insistencia en que el mundo moderno debe tener en cuenta el protestantismo, que eso nos ha llevado a una confusión porque, si bien la cultura moderna es individualista y el individualismo está íntimamente vinculado al protestantismo, sin el concepto del personalismo no sería comprensible el mundo moderno, pero el personalismo proviene prácticamente de todas las líneas religiosas, es decir, desde el judaísmo al cristianismo y sus variantes. Más aún, si siguiéramos estudiando el mundo moderno, veríamos que en muchos aspectos el protestantismo no tiene relación con algunas ideas típicas de esta época; las opiniones con respecto al estado económico se han originado con completa independencia del protestantismo y son continuación de desarrollos anteriores, medievales y en algunos casos, antiguos.

Y aquí tenemos otros factores gravitando, porque cuando se analiza, desde el punto de vista católico, la época moderna, encontramos que siempre se vincula al protestantismo todo lo más típico del mundo moderno: ese espíritu revolucionario. Ya citamos la opinión de Belloc cuando hacía resaltar que el mundo moderno era el resultado de un gran cisma y que en definitiva, terminaría el día que terminara el cisma. Pero cuando estudiamos al protestantismo en sus grandes líneas, encontramos primero que en la línea de Lutero el protestantismo es de una cultura eclesiástica como lo era el mundo medieval; no hay ninguna razón para sostener la diferencia

porque la imposición en el orden de la cultura se produce tanto en el protestantismo como en el catolicismo y aun en el caso del calvinismo pueden hacerse algunas observaciones y aunque haya sido más directa la relación con el capitalismo, también encontramos que en el orden cultural, la cultura también es de orden autoritario.

Son quizá las consecuencias indirectas de algunos planteos de estas escuelas las que nos hacen que podamos ver algunas de las características del mundo moderno. En primer lugar los conflictos religiosos sí crean una característica del estado moderno; todos conocen la significación que en el mundo moderno tuvieron las guerras de religión; en el orden interno e internacional pudieron llevar a la disolución de estados modernos; por [el contrario<sup>1</sup>], podemos decir, se solucionaron en muchos casos los problemas religiosos pero hubo sí una consecuencia: la creación de algo típico en el mundo moderno, el estado indiferente, porque el estado podía intervenir cuando había unidad cultural en el orden religioso; del momento en que se rompe ésta, el estado no puede intervenir, por eso un problema de orden religioso puede incidir en una corriente política, pero indirectamente. El liberalismo es la concreción de esa situación a que lleva la crisis del estado cuando el estado no encuentra solución para el problema religioso. El estado indiferente del liberalismo es el resultado, no del protestantismo, sino de la crisis que se produce en el orden religioso. Porque cuando existe una sola religión, es evidente que el estado, como estado de cultura, impone un conjunto de creencias, pero cuando existen varias y todas afirman que tienen la verdad, en definitiva el problema se convierte en insoluble y el estado, o corre el riesgo de la religión, o se seculariza completamente. El estado moderno se seculariza y para ello se hace indiferente. Las mismas dificultades de estas creencias crearon formaciones religiosas. Calculemos, en primer lugar, que el principio de la comunidad espontánea en el orden religioso no surgió del protestantismo; son los independientes, son las sectas que, en conflicto, van a producir la formación de comunidades religiosas y van a establecer, en definitiva dos de los grandes principios del mundo moderno: principio de tolerancia y de la libertad de pensamiento. Todas las afirmaciones de que del protestantismo derivan esos dos principios son, desde el punto de vista histórico, equivocadas. Las pruebas las tenemos fácilmente con conocer lo que acontece en el comienzo de la Reforma en cada uno de estos países. La propia crítica histórica filológica que origina la ruptura, un poco, con la tradición y con lo sagrado, se origina después que

<sup>1</sup> *Original* cansando.

el protestantismo se empieza a encontrar en conflicto con las sectas. La formación de comunidades alejadas totalmente del estado también se produce por eso.

Decíamos que era difícil caracterizar una época si se estudia un solo aspecto; ya dijimos antes que en el plano de lo económico y político nos encontramos en el mundo moderno, nada más que con la culminación de un período anterior. La conformación del estado moderno surge un poco del mundo medieval, la misma economía es también desarrollo de la economía medieval.

Decía antes que, con el mismo criterio con que Weber estudia la relación entre protestantismo y capitalismo, y Sombart la relación de judaísmo, protestantismo y catolicismo; Toniolo ha estudiado la relación entre catolicismo y protestantismo. Pensemos que la teoría vocacional es una teoría típicamente medieval; en la religión católica existe perfectamente formulada esta teoría y la única aportación que podría haber hecho el protestantismo se refiere en particular a la creación de la teoría del lucro y eliminación de las teorías que se oponen a la usura. Pero si pasamos del plano de la historia al de las ciencias, podríamos ver que lo que caracteriza al mundo moderno se produce a comienzos en el siglo XVII y se concreta en el siglo XVIII. La transformación más típica del estado que es la creación del estado de cultura es la negación de la cultura eclesiástica. En el mundo medieval era posible la existencia de un imperio en el sentido religioso por lo débil de los estados; en el mundo moderno no es posible la existencia de una unión religiosa por la fortaleza de los estados, pero si la unidad cultural no viene de la iglesia viene del estado y por eso decíamos que en la última etapa el estado ha dejado de ser un estado ajeno a la cultura para convertirse en un estado de cultura. Aquel propio estado indiferente era ya un estado de cultura. Quiere decir que a través de todos estos planteos vemos que la religión tiene gravitación en el estudio de una época; que quizá, en definitiva, en el plano religioso se concretan las líneas centrales de una época, pero de ahí a volver a una vieja teoría de los factores a través de la opinión de los autores que vienen, de que lo religioso explica todo, es una teoría totalmente errónea que ni siquiera, en definitiva, es de Weber, porque están señalados claramente la interdependencia de estos elementos y que para construir una obra histórica nosotros tenemos que tomar en cuenta no un solo elemento sino todos los que hemos ido dando a través del curso y en particular en esta segunda parte.

\*

## 2ª hora (resumen)

Dice el autor que tratábamos, que esta religión no ha intervenido en ninguno de los planteos modernos. Autores americanos han señalado que alguna de las sectas tienen alguna vinculación; a través de sectas disidentes se han conformado mucho mejor algunos principios del estado moderno. Hay aquí que tener cuidado, porque así como no podemos explicar todo por la religión, tampoco podemos explicar lo religioso por cualquier otra fuerza. Dice Troeltsch: “la religión procede de la religión”, los efectos son efectos religiosos, sólo un filósofo de la historia que no crea en la espontaneidad y originalidad de estas ideas va a buscar fuerzas profanas que actúan con esa máscara, como políticas o económicas. Berdiaeff, que cree en el valor de lo religioso en la historia destaca que, quizá el valor del materialismo histórico es haber llevado hasta últimas consecuencias esta destrucción de lo religioso por lo profano porque para el materialismo histórico, lo religioso era una superestructura.

Un propio discípulo de Dilthey ha hecho un planteo económico en la construcción de la conciencia burguesa moderna e insiste en explicar todo lo religioso por lo económico. ¿Quiere decir que eliminamos totalmente la religión en ese ámbito cultural? No, y lo dice Troeltsch: la religión se convierte en una potencia vital cuando determina la vida cultural pero permanece siempre distinta de ésta: es más fuerza plasmadora que creadora.

En el caso de Berdiaeff, él señala la necesidad de introducir lo sagrado en la historia. Para él no puede conocerse la historia de la humanidad si no se hace en función de las grandes creencias y de una única tradición. Berdiaeff sostiene que en la construcción de lo histórico siempre hay tres momentos: sujeto que vive en la época histórica; momento en que el sujeto objetiva lo histórico (iluminismo, ilustración que elimina lo sagrado de la historia) y crisis en que se vuelve a lo sagrado y en consecuencia se puede elaborar filosofía de la historia.

Pero el historiador que más señala el planteo en términos religiosos es Toynbee. Para él, las civilizaciones se miden por el planteo de lo religioso y al hablar de lo religioso entra en la vinculación entre el cristianismo y civilización y analiza tres tipos de concepciones: el primer concepto de la relación entre cristianismo y civilización, dice que es el que el cristianismo fue el destructor de la civilización. El primero que desarrolla esta idea es Marco Aurelio, Juliano el Apóstata, pero como historiador Gibbon. El concepto de Gibbon es típicamente el de los hombres de la

ilustración; para él la decadencia del Imperio Romano se debió al triunfo de la barbarie y de la religión. Para Fraier [?], en cambio, la decadencia sobreviene porque el ciudadano romano dejó de preocuparse por su país. Hay otra segunda concepción: el cristianismo aparece como un servidor sumiso de la civilización. Para Toynbee la decadencia de la civilización romana no comienza con los Antoninos sino varios siglos antes de la caída de la república, pero en esta segunda concepción nosotros encontramos que lo religioso está entre dos momentos culminantes; Roma está en su apogeo, aparece la religión, se inicia la decadencia, hay un período de oscuridad bastante pronunciado durante muchos siglos y luego aparece una nueva civilización; es decir, que lo religioso en este caso sería el momento de contacto entre dos civilizaciones. Si entre una cultura padre y una hija existe una religión de por medio, la religión prepararía la cultura hija. Pero esto siempre que hay relaciones de filiación entre dos culturas (Grecia y Roma) pero en el caso del antecedente de éstas, la cultura minoica, Toynbee no encuentra ninguna religión en el medio. Por consiguiente la tesis es inexacta. Hay culturas en que existe una religión en el medio, en otras no. Y entonces Toynbee nos lleva a la tercera concepción: en lugar de ser las religiones creadoras de civilizaciones, son las civilizaciones creadoras de religiones y dice: los colapsos y desintegraciones de civilizaciones podrían ser eslabones para alcanzar cosas más elevadas en el plano religioso. El movimiento ascendente y continuo de la religión podría ser ayudado por el movimiento cíclico de la civilización. Nos encontramos aquí con una tesis distinta de las anteriores en lo que respecta al progreso, porque todos los fenómenos de las civilizaciones no son un fin en sí mismos sino medios. Para Spengler todas las civilizaciones pasaban por los mismos momentos y por eso se podía hacer profecía de la historia, pero para Toynbee las civilizaciones no son más que medios para la formación de una religión superior, madura. La civilización termina su misión cuando crea una nueva religión y cuando esta religión supera a las anteriores, por ello, al contrario de Spengler, Toynbee tiene una visión optimista con respecto al futuro de nuestra civilización occidental. Para superar la crisis, la civilización occidental, para Toynbee, tendrá que dar origen a una nueva religión universal. Para Toynbee el cristianismo quizá es el acontecimiento importante más reciente en la historia y quizá toda la historia tendría su centro en ese acontecimiento que es el cristianismo que, para Toynbee, no se ha realizado plenamente y por eso afirma que si nuestra civilización pereciera, el cristianismo no sólo aguantaría, sino que crecería como consecuencia de una nueva experiencia tan catastrófica, porque para él, en la lucha y contrastes de las civilizaciones sólo una cosa es posible: la purificación y más plena realización del cristianismo. La etapa futuro sería la unificación total de las religiones. Quizá esta idea sea típicamente sajona. Belloc, también inglés [sic], habla de esta misma

unificación pero no del cristianismo sino del catolicismo. Toynbee dice: “progreso religioso quiere decir progreso espiritual y espíritu quiere decir persona”, es decir que todo único progreso posible se realiza en el plano de lo religioso y es evidente que dentro de este planteo el hombre tiene muchas más posibilidades de salvación.

Lo importante es que no hay que cometer el error, desde nuestro punto de vista, de tomar un solo factor y por él explicar toda la historia. Hay que tener cuidado también con las interdependencia de estos factores y además la relación entre las épocas que tomamos. La explicación de la historia de un pueblo, durante un siglo en donde se dé el predominio del factor religioso, sería errónea, porque este factor se mueve en grandes planos y se vincula no a un pueblo ni a un siglo sino a una civilización.

El hecho que hayamos insistido en que se puede hacer historia nacional pero que no se entiende ésta si no se la ubica en un más amplio campo de estudios, nos obliga a entrar en el análisis de otros conceptos, en particular tres: **cultura, civilización e historia universal**. Pensemos que podemos hacer una historia del régimen parlamentario inglés, pero si no la vemos en relación con todos los otros problemas que tiene Inglaterra, en su vinculación con otros pueblos, resulta incomprendible. Una institución política dentro de un país y no dentro de un ámbito cultural de una civilización, resulta totalmente incomprendible. Porque esa institución no es una cosa independiente que tiene su propia historia, siempre se mueve en el plano de una cultura o civilización.

Tradicionalmente se identifican cultura y civilización. Son los autores alemanes los primeros que han empezado a señalar las diferencias, pero dos historiadores tienen mayor importancia en esta apreciación del concepto de civilización y cultura en relación con la filosofía de la historia: Spengler, que hace la división entre cultura y civilización. Ese organismo que nosotros estudiamos y que llamamos cultura greco-romana o árabe tiene un momento final en que las formas se estratifican, en que no hay progreso posible; ese momento para Spengler recibe el nombre de civilización. Para él la palabra civilización siempre significa decadencia.

Pero tenemos otros conceptos, de un hombre que aparece como contradictor de Spengler, para acomodar los ciclos culturales debe forzar la historia. Este hombre es Alfredo Weber, cuya refutación a Spengler es la más precisa de todas las que se han hecho. Weber sostenía que hay que destacar, sí, entre cultura y civilización, pero que éstas corren parejas. Es evidente que la cultura es un organismo, es exacto también

que la cultura tenga un alma y por consiguiente el alma del griego es distinta a la del hombre moderno, pero en cambio el concepto de civilización es aquel aspecto racional porque así como en la cultura no hay progreso y es exacta la tesis de Spengler, en la civilización sí hay. Pongamos el ejemplo de la técnica; todo lo que es técnica no se mueve en el plano cultural sino en el de la civilización y en la técnica hay progreso.

En tercer lugar, ¿por qué vinculamos estos conceptos al de historia universal? Porque si las culturas no tienen ninguna relación entre ellas, no hay posibilidad de una historia universal o a lo sumo corremos el riesgo de hacer lo que estamos haciendo: confundiendo la historia universal con la historia de nuestra cultura; pero si hay un progreso en una civilización hay posibilidad de historia universal y si hay posibilidad abierta en el caso de la civilización también hay posibilidad de historia universal.

LEÓN DUJOVNE

## 12. 4 de octubre

### **Bolilla VII** (toda la Bolilla - resumen)

Habíamos comenzado el análisis de los conceptos de civilización, cultura e historia universal. Al estudiar en particular la cultura y la civilización, se puede pretender hacer un estudio que tuviera características científicas, es decir, objetivo y despojado de cualquier vinculación con la realidad, pero esos conceptos están íntimamente unidos a uno de los aspectos fundamentales de la filosofía de la historia. Ya dijimos que la filosofía de la historia es un poco ciencia de la crisis y este concepto de crisis de la civilización ha pasado a ser común. Pero ¿para quién hace crisis la civilización? Los filósofos y sociólogos típicos de la crisis son siempre europeos, o sea que debemos delimitar para quién es válido este concepto.

Henri De Man señala algo importante: para Europa hay sentido de la crisis de la civilización porque Europa es un cuerpo viejo, pero cuando miramos hacia otros países que se sienten jóvenes, no hay tal sentido de la crisis. Para los americanos no hay crisis, excepto para los intelectuales, porque no se dan las condiciones históricas que justifiquen un planteo como el de Europa. Para el pensamiento marxista, por ejemplo, la ideología de una sociedad está representada por clases dominantes y no por su pueblo, por consiguiente si hay crisis en occidente, es la crisis de las clases dominantes. Reemplazada esa clase podría ser superada la crisis de occidente.

En esta idea de crisis nos vamos a encontrar con varios temas fundamentales: 1) qué entendemos por civilización cuando hablamos de esta civilización. ¿Entendemos una crisis en el sentido total de todas las civilizaciones o de una determinada civilización? Esto es importante porque de aquí arrancan dos concepciones fundamentales: ¿hay una sola civilización o varias? Si hay varias, nos encontramos con una teoría pluralista; si una, nos encontramos con una teoría unitaria. Los pueblos que no tienen sentido de la crisis y marchan mirando el futuro afirman que hay una sola. Los otros que se encuentran en decadencia, adoptan una teoría pluralista, y estas teorías en cierta medida siempre están vinculadas al pasado.

La primera observación que se nos ocurre es que quizá el occidente sea el primero que haya tenido el concepto lineal de la historia a través de su tradición religiosa judeo-cristiana (*Libro de Daniel* y San Agustín); los otros pueblos tienen concepciones cíclicas y los fundadores en el mundo moderno de la teoría cíclica: Vico, Montesquieu y Gibbon, están íntimamente vinculados también a este concepto

y en esta teoría cíclica va implícita la idea de crítica a la época. En cambio cuando el pensador está conforme no critica sino que piensa siempre en función del futuro.

Un autor como Monerau [?] señala que nuestra civilización se encuentra en una situación especial y dice: la civilización que sabe que es mortal no puede ser una civilización como las otras. Es decir que ese autoconocimiento que tienen de su fin las obliga a planteos distintos de las otras.

Tradicionalmente el concepto de cultura y el de civilización estuvieron unidos y se empleaban indistintamente, quizá con una reminiscencia distinta, por ejemplo el concepto de civilización para los italianos, recordaba un poco un concepto de estado de ciudadanía a través del concepto de Dante, en cambio, cultura para los alemanes recordaba un poco, oposición frente a la naturaleza. Los franceses hicieron una distinción: civilización era el desarrollo general, mientras que cultura era el desarrollo de costumbres y del espíritu. Para otros la palabra civilización estaba íntimamente vinculada al nacimiento de una sociedad y civilización se oponía a barbarie. Es en nuestra época, a través del pensamiento de Spengler en que se produce una distinción neta entre ambos términos. Callor [?], que es el que da la concepción pluralista y monista de civilización, destaca que la palabra civilización ha variado también en su propia significación y que aparece en el uso de las ciencias culturales alrededor de 1776. La filosofía de la ilustración utiliza por primera vez con un alcance histórico filosófico la palabra civilización opuesta a rústico, es decir era una norma cultural dentro de la sociedad y dentro de esto son los fisiócratas los que identifican el concepto de civilización con el de economía. Avanza una civilización cuando se desarrolla la economía. Es importante esta idea porque está íntimamente vinculada a la teoría lineal que supone que hay progreso cuando hay perfeccionamiento técnico, especialmente en el siglo XIX.

Es posteriormente al siglo XIX en que la palabra civilización empieza [a] ser la reunión de una serie de elementos y dentro de ella entra la lengua, instituciones, modos de conocimiento, comercio, industria, todos los aportes culturales del hombre. Es el viejo debate de si la historia debe ser política o de cultura y que explica por primera vez Guizot.

Toynbee no puede definir lo que es civilización. Para él una civilización es un campo inteligible del estudio histórico; en cambio Spengler hace la distinción y también Gobineau. Pero Spengler habla de 9 culturas, Toynbee de 21 y Gobineau de 10 civilizaciones. Quizá el problema crucial de la filosofía de la historia es el

problema de la existencia de una sola civilización o de varias. Por otra parte Spengler habla de un proceso fatal y Toynbee deja una esperanza.

Pero el primer problema es el de las relaciones entre civilizaciones. Spengler dice que no hay relaciones entre civilizaciones o culturas, y seguimos empleando el término institución porque no se puede hacer la distinción. Para Toynbee en cambio hay relaciones de filiación pero en definitiva hay muy pocas culturas para él, en las cuales se da esta relación y prácticamente en el único campo en que puede demostrarse estas relaciones es en lo que se refiere a la cultura greco latina u occidental. Si consiguiéramos demostrar que forzosamente hay relaciones se habría destruido la tesis de las varias civilizaciones. Si no resolvemos este problema no sabremos cómo encarar la historia del siglo XX. Más aún, si todas las civilizaciones pasan por los mismos estudios, podríamos demostrar que hay una labor de creación que se da en el presente y no en el pasado, por consiguiente hay una continuidad que va desde el pasado hasta el presente.

Por eso H. De Man trata de encontrar las características de nuestra civilización para diferenciarla de las otras. En el siglo pasado se hablaba de la civilización del hombre blanco, pero esto no es exacto porque el concepto de hombre blanco lo tenemos en otras culturas. La otra palabra es civilización occidental, pero este concepto también es relativo; el concepto de occidente ha sido tomado con respecto a Europa, pero la palabra Europa no tiene ninguna vigencia histórica. Otros han hablado de civilización atlántica pero también el concepto es relativo porque se refiere a las últimas etapas de nuestra civilización. La misma denominación de cristiana tampoco puede ser dada a nuestra civilización como rasgo único; el cristianismo es anterior a la civilización occidental porque nace en el imperio romano y la civilización occidental arranca del año 1000; lo más que se puede decir es que el cristianismo toma características particulares cuando se vincula a la civilización occidental, porque el cristianismo primitivo es totalmente superado a partir del año 1000, cuando se produce la fusión entre el espíritu judío tradicionalista y la filosofía griega. Pero la palabra no se puede utilizar con precisión porque la iglesia es eterna, las sagradas escrituras también y la fe por supuesto abarca más que nuestra civilización.

Se ha identificado también con la burguesía que nace en las ciudades libres alrededor del año 1000. Resulta expresivo que el pueblo que hoy aparece defendiendo la civilización occidental sea el pueblo que más típicamente expresa esos rasgos de occidente, pero el concepto de burguesía es variable, además se lo ha

asimilado al concepto de capitalismo. Burguesía y capitalismo, desde el punto de vista histórico, se identifican y sabemos que podemos hablar de un estado burgués del año 1000 a través del comercio, pero no lo podemos hacer desde el punto de vista capitalista, porque recién se da en el mundo moderno.

Los americanos han llamado a nuestra civilización, civilización ergocrática, porque dicen que ha hecho la apología del trabajo y esto es típico de la civilización occidental; pero ese afán del hombre blanco de hacer siempre algo es un rasgo, como puede serlo el individualismo, en el cual se ha querido ver el individuo como típico de nuestra civilización, pero hemos visto que este individuo no tendría ningún sentido si no lo vinculáramos al personalismo cristiano, que no es propio de nuestra civilización, sino que viene de toda una tradición religiosa y lo mismo en lo que se refiere al régimen democrático. Todo esto le demuestra a De Man que hay características que coinciden en algunas civilizaciones y pueden no existir en otras y además la dificultad que existe en estas especialidades llegando en definitiva a la conclusión que el término civilización se usa según las circunstancias. Las civilizaciones, para De Man, pueden vincularse o no. Pero en cambio sí puede haber un clima general. Es decir, que la afirmación de que existen varias civilizaciones no impide el sostener que hay una única civilización; no es esto contradictorio porque las civilizaciones tienen su camino propio por el cual nacen, se reproducen y mueren, pero se integran en una unidad mayor que abarca lo que llamamos historia universal, es decir, son momentos de un proceso único. A estos rasgos característicos De Man agrega otros como típicos de occidente: el reino de las masas, la economía en un plan mundial, mecanización y concepción de la historia. Él tiene las mismas dificultades que los otros autores. El estado de masas ha sido señalado también por Toynbee y el marxismo lo llama proletariado, pero Toynbee dice que en otras épocas de decadencia también hubo estado de masas; siempre ha habido el conflicto de si los pueblos son gobernados o no por una minoría; Burckhart dice que las civilizaciones se mueven alrededor de una minoría y Toynbee acepta el concepto de mayoría.

En cuanto al planteo de una economía mundial, quizá tenga razón De Man porque hoy la economía se da en un plano mundial, pero también se ha dado en otras épocas de acuerdo al horizonte concebido; tal vez en el futuro plano mundial implique también a otros planetas, pero si entendemos por plano mundial al plano en el que actúa una cultura, también se dio esto en el imperio romano.

La mecanización quizá sea un fenómeno típicamente occidental; esta palabra está vinculada al concepto de masas, pero si significa predominio de la técnica es errado el concepto de Jaspers porque la técnica ha existido siempre.

La concepción de la historia es típica sí de occidente frente al mundo greco romano, pero si pasáramos a otras culturas, como la egipcia, también veríamos que en estos pueblos hay una concepción bien típica de la historia.

En definitiva, quizá el planteo más exacto es aquel que deriva de una fe en la vida; es el hombre, en función de su propia fe que hace un planteo o entiende su cultura.

¿Cómo se introduce en el estudio de la civilización y la cultura? Se acostumbra a destacar dos medios. Uno que busca la esencia de cada cultura, es decir, hace un análisis de cada cultura y el método de comparar una civilización con otra, es el método analítico que permite formar lo que Spengler llama morfología de la cultura y por analogía comparar una cultura con otra. Es un método que ofrece muchas dificultades porque pueden cometerse muchos errores. Implica que el número de formas que se dan en la historia es limitado y Plutarco ha sido el primero que estableció este sistema.

LEÓN DUJOVNE

### 13. 25 de octubre

#### 1ª hora

#### San Agustín

San Agustín no es lo más adecuado para el planteo que pueda hacer yo, porque no es ni la época de mis preocupaciones, ni es en cierta medida, el concepto de San Agustín, muy actual en algunos planteos; pero es evidente que siempre está ligado el nombre de filosofía de la Historia al nombre de San Agustín. Cuando Löwith, en su *Sentido de la historia*, habla de las épocas que son típicas de la filosofía de la historia, dice siempre que la filosofía de la historia surgió con San Agustín en uno de los momentos críticos de la humanidad; es decir, el momento de la decadencia del Imperio Romano y nosotros hemos dicho que este renacimiento de la filosofía de la historia está vinculado por algunos autores al concepto de crisis que tiene hoy occidente.

Por eso, la filosofía de la historia, dijimos, es disciplina de la crisis, para este planteo y la situación podría ser similar, pero un simple análisis a través de San Agustín nos va a permitir ver si es exacto este planteo de que surge en momentos de crisis.

En primer lugar porque esa idea de que el mundo se viene abajo no sé hasta qué punto la tiene claro un contemporáneo. La posición del contemporáneo siempre es de dos tipos: o cree que el mundo en que vive es el mejor de los mundos, o cree por otro lado que siempre está en crisis. Y si ustedes miraran esta idea de la crisis a través de la historia, encontrarán que, salvo contados momentos, todos creen que la época en que viven es de crisis. En primer lugar, todos los que no están conformes con la época, creen que es crítica. Esto no puede seguir así y si no se produce una revolución, una transformación profunda, no hay posibilidades de superar la crisis. Pero además de eso, la propia vida de San Agustín nos demuestra que esta idea de la crisis no es tan precisa, e insisto en esto por Ferrater Mora, en *Cuatro momentos de la filosofía de la historia*, pinta todo el panorama de la filosofía de San Agustín como un momento crucial y si analizamos, vemos que no puede encontrarse con tal sentido de la crisis un hombre que va buscando siempre una doctrina o una verdad y que ha alcanzado esa verdad y ese camino, pero antes que se produjera en el 410 la invasión de Roma. Por otra parte, la idea de Roma o de su crisis es una idea que también tiene su sentido. No se olvide que –y eso lo hemos visto– los romanos

participaban del concepto común a la antigüedad del eterno retorno. Ninguno de los historiadores hace una filosofía de la historia en este sentido que la hace San Agustín, porque creen que la historia se repite. ¿Qué pensaba uno de los hombres más representativos de la historia de Roma, durante las guerras púnicas? Vamos a encontrar que, a pesar de todo el esplendor de Roma en ese momento, Polibio insiste en que se producirá forzosamente la decadencia de Roma. Es casi una teoría de todos los historiadores esta idea de la decadencia de Roma. La idea de la Roma eterna que explicaría esta idea de catástrofe, es un poco creación del imperio.

Es en época de Escipión y Pompeyo, a través de los poetas y literatos de los romanos de ese período, cuando se tienen convicción de que Roma va a escapar forzosamente a esa característica típica de todos los pueblos antiguos.

Pero es evidente que hay otros elementos en San Agustín que nos hacen ver que puede tener mucha relación la filosofía de la historia, no solamente ese de la crisis discutible, sino otros, porque dos son las obras representativas de San Agustín: las *Confesiones* y *La Ciudad de Dios*.

Sin entrar en el aspecto teológico, las *Confesiones*, ¿qué significan? Son la exaltación de la personalidad. Se ha dicho que él introduce en la literatura antigua una modalidad que no se ha conocido en el pasado, Aristóteles dice que “hombre perfecto es aquel que no habla de sí mismo” y con eso daba la definición típica del hombre clásico. En el propio Sócrates a quien a veces tomamos como representativo de esta vuelta a la interioridad, [no] podremos tampoco decir que la encontramos, porque todo su drama no se plantea en el tema del sentimiento o voluntad, sino que se plantea en el aspecto de la razón, quizá el más exterior del individuo. En cambio, en San Agustín sí. Las *Confesiones* son la historia de su vida y ahí cuenta todo lo que ha pasado y cómo esa experiencia de él se ha ido acumulando y dando lugar a las sucesivas transformaciones y ese es el proceso de la historia.

El drama que se plantea en la parte psicológica, también se plantea en la histórica, porque la historia es también tener permanentemente ese pasado en el presente, para proyectar, cualquiera sea la dirección, sus experiencias en el futuro. Y siempre hemos dicho nosotros que no podemos entender ninguna concepción filosófica desde el punto de vista histórico sin vincularnos a una filosofía de la historia, a una antropología. Si no hay una concepción definida y clara del hombre, no hay posibilidad de una filosofía de la historia porque siempre es el centro de la

historia el destino y el sentido de la vida del hombre, aunque este destino y sentido en lugar de darse en el orden individual se dé en una raza o en un pueblo.

Por eso San Agustín hace, un poco, una innovación frente al planteo tradicional, porque el planteo antiguo siempre es una preocupación del cosmos y cuando la filosofía se preocupa del cosmos, o de la naturaleza, o de la realidad exterior, nunca tiene, en este sentido, posibilidades de una filosofía de la historia. Porque el drama del cosmos o la historia del cosmos nunca es historia del hombre ni de ningún pueblo.

Quizá en San Agustín encontremos además uno de los problemas más fundamentales. Cuando Dilthey niega la filosofía de la historia, la niega porque dice que la filosofía de la historia en esa forma tradicional sólo es concebible dentro de una concepción teológica. Si no hay Dios presidiendo los destinos, no hay posibilidad, y se refiere a la concepción de San Agustín y sus derivados. Claro que el propio San Agustín aparece un poco como un hombre que está dentro de la línea clásica romana. Pensamos que, a pesar de esa vuelta a la interioridad, de esa preocupación por los instintos, San Agustín no niega el papel de la inteligencia y no podría hacerlo desde el momento que buscaba siempre una verdad a través de la inteligencia aunque después la encuentre en la fe. Pero entendiendo que esa búsqueda de la verdad a través de la fe no significa dejar la inteligencia de lado. Su concepto de la decadencia es muy claro. Sólo la hay cuando la inteligencia se afana en su propia preocupación y como no tiene ideas directivas esa inteligencia se esteriliza. La fe impide esto porque la fe da nuevas fuerzas para desarrollarnos. Por eso, al viejo planteo de conocer para creer, San Agustín opone en este momento el planteo de creer para conocer y es el hombre típico del mundo romano.

El historiador francés Marrou ha hecho todo un estudio de la formación de ese momento de la decadencia a través de la evolución de la filosofía, de la ciencia, para demostrar que San Agustín, en cierta medida es un hombre bien típico de la cultura latina; que su cultura es la cultura que se hace clásica en la Roma de Cicerón en ideales, la cultura del *retor* y que, más que esto, en esa permanente influencia entre Grecia y Roma, en ese permanente contacto y donde Grecia representa, un poco, el Oriente, porque el concepto de Oriente y Occidente va a ser siempre variable a pesar de ese contacto. San Agustín, quizá es el momento más latino de todos porque la filosofía por primera vez es típicamente romana y si viéramos con qué material trabaja encontraremos que es el primer autor que no conoce el griego o, si lo conoce, lo conoce muy mal, a lo sumo para la simple labor etimológica y toda su cultura e

información se da a través de una cultura latina; no conoce el Platón clásico sino a través de los neo-clásicos y lo mismo a Aristóteles sólo lo conoce por traducción. Es claro que mirado así nos encontramos que, volviendo a ese concepto de la crisis, San Agustín no aparece de golpe y se plantea ese problema, sino que recibe toda la traducción latina y a través de ella, que no tiene ya salida, él encuentra una nueva salida por el camino de la fe.

El historiador norteamericano Cochram [...] ha estudiado esa relación entre clasicismo y cristianismo y encuentra que en Roma se vuelve a reproducir ese viejo planteo de la posibilidad de que estados subsistan. Fue preocupación permanente en hombres del período alejandrino, esa preocupación de por qué desaparecen los estados. El período clásico lo había resuelto pensando que se volvía y por eso todo historiador clásico es siempre contemporáneo; pero en Roma se plantea ese problema y por eso decíamos antes que se construyó la teoría de la Roma eterna. ¿Cómo se puede impedir esa constante lucha que es propia del estado secular por el cual se destruye? Dijimos que en el terreno de la teoría, por eso los retóricos del mundo romano construyeron la idea de la Roma eterna, pero había que llevar esta línea a la realidad y para este historiador es Augusto el que consigue llevar a la realidad ese planteo, es decir, el planteo de cómo puede conseguirse la subsistencia de un estado. Claro que Augusto lo resuelve por medios políticos, su solución es política. Ahora, ¿una solución política puede impedir una decadencia de un estado cuando se insinúa? Es el planteo que se presenta a Roma y a nuestro tiempo. Porque las soluciones que damos son políticas y ¿es posible que se mantenga la vigencia de un estado, de una cultura, de una civilización a través de esta solución? Según Toynbee no hay posibilidad. San Agustín está en esa línea. Pero a través de esa decadencia ha hecho crisis algo que era sustento del mundo antiguo: el concepto de razón. La razón gobernaba el mundo para griegos y romanos, con un sentido quizá abstracto para los griegos, más práctico para los romanos. Entonces el problema en ese momento, que se le presenta a la cultura, es si existe posibilidad de subsistir por el camino de la razón y la imposibilidad de demostrar esa subsistencia es el que se plantea ante paganismo y cristianismo.

San Agustín no cree, los paganos sí. De los dos, es evidente que tendrá razón San Agustín. Es claro que, mirado desde el punto de vista de la historia, quizá la técnica de investigación histórica –y aquí nos encontramos con el eterno problema de la filosofía de la historia– para un historiador, al encontrar a Dios gobernando la vida de los pueblos, resulta lo menos adecuado para la historia. Shotwell insiste que fue una desgracia para la historia el que en ese momento hiciera tal planteo San Agustín

y triunfara, porque introdujo, en cierta medida, la negación de los moldes clásicos de la investigación histórica y más concretamente, del positivismo histórico, porque San Agustín, al disponer que los textos valían en función de los dioses y no en función de la investigación, cierra el camino a un planteo histórico. Shotwell dice que en los albores de la conciencia griega se establece la lucha entre ciencia y fe, entonces triunfa la ciencia, ahora la fe.

Pero los propios cristianos tienen bien planteado el problema en Orígenes cuando tiene este problema con Celso. Orígenes dice que hay que tener fe en las Escrituras; pero esa fe que hace reconocer el mismo camino recorrido por el pueblo hebreo como líder, porque no hay otro medio de prueba, es la misma fe que tiene el pueblo griego para hablar de la historia del pueblo griego y lo mismo los romanos porque, ¿quién puede probar a los griegos la existencia de Troya y a los romanos la existencia de los primeros reyes? La moderna argumentación histórica ha destruido toda la argumentación de grandes historiadores griegos y romanos. Claro que la introducción de la cronología a través de los cronistas y en particular Eusebio de Cesarea, crea la comparación entre historia sagrada y pagana que el tiempo ha probado que fue errónea y que San Agustín utiliza mucho. Pero ¿qué valor tiene la ciencia histórica si solamente se mantiene en el campo de los hechos? ¿Tiene algún valor la demostración si no sirve para algo? La prueba más terminante la tenemos en que ningún gran historiador ha dejado nunca de hacer una implícita filosofía de la historia.

Dice el autor que citaba recién que en los albores del pensamiento griego se produce lucha entre la fe y la ciencia y triunfa la ciencia y vamos a ver nosotros si los grandes historiadores griegos siguieron realmente esa línea y ponemos en esa línea a tres: Herodoto, Tucídides y Polibio.

Cuando Herodoto escribe su libro es un momento crítico del helenismo, de lucha entre oriente y occidente y a pesar que cuenta todos los hechos, hace toda una investigación en su libro, que a veces parece sin sentido porque tiene en cuenta el factor geográfico, recorrido y es un poco un semillero de un montón de cosas que ha visto: no tiene una relación directa con la historia, pero cuando vemos qué representa Herodoto en ese momento, nos damos cuenta del sentido de su construcción, porque está vinculado con el nacimiento de la filosofía y los primeros filósofos son físicos que buscan el primer principio, el principio que explique todo y en esa lucha por imponer uno u otro principio llegan siempre a quien representa la mejor síntesis antes de Platón, a Heráclito y los conceptos de necesidad y de lucha

son los dos principios en éste. Herodoto en su *Historia* no hace más que aplicar esa concepción que es, un poco, el pensamiento común a la investigación histórica. No olvidemos que si estudiamos la posición del pensamiento griego en ese momento, encontramos que en historia y filosofía casi no hay diferencia.

Collingwood ha sostenido que quizá la filosofía, en lugar de tomar el camino de la substancia o de la esencia a través de Platón, pudo haber tomado la línea de evolución a través de Herodoto.

¿Herodoto se limita a contar los hechos o busca algún sentido? Él lo dice: yo escribo esta historia para contar la hazaña de los hombres, para contar la historia de los pueblos, pero además, para encontrar la razón de esta lucha. Porque él va buscando la razón de esa lucha entre ambos pueblos y, ¿cuál es el principio que aplica? Es un principio evidentemente físico: el principio de la compensación o de la ley de equilibrio. No se puede avanzar demasiado, dice Herodoto; cuando se avanza demasiado hay que llegar al equilibrio. Los persas son un pueblo que ha avanzado demasiado, han constituido un estado poderoso, pero su último avance estuvo fuera de sus posibilidades, por eso perdieron, porque los griegos volvieron o retrorajeron al primitivo equilibrio; esa es la única línea que explica la historia. Si no se hubiera producido así, no hubiera podido fundamentarse ningún pensamiento filosófico en la historia de Herodoto; pero si nosotros nos alejamos de Herodoto y nos dirigimos a Tucídides, nos vamos a encontrar con el mismo planteo. No en cuanto a la interpretación de Herodoto, pero sí en cuanto a la vinculación con el pensamiento de la época, porque así como en ese momento ya empieza a perderse la preocupación por los dioses y por lo teológico, en la historia Tucídides no hace más que aplicar las ideas de Hipócrates al pensamiento histórico y entonces, ¿cómo explica la historia? La explica por los factores que son susceptibles de verificación y observación. Lo mismo que Hipócrates hace en la naturaleza, Tucídides hace en la historia; por eso él no busca las causas primeras sino las segundas y cuáles son: hombres y circunstancias, y ¿qué es lo que mueve a los hombres, sentimientos trascendentales o típicamente humanos? Para Tucídides los segundos. Por eso, él encuentra que el motor que mueve los acontecimientos históricos son sentimientos de los hombres: es el temor, el miedo a la pobreza, es la debilidad, la zozobra y cuando interviene lo incalculable en los negocios humanos, interviene también para restituir el equilibrio.

Pero cuando se ha ido buscar algún antecedente, se ha ido a Polibio, porque Polibio realmente vivió en un momento en que el contacto entre civilizaciones le permitió tener una más amplia perspectiva. Y la idea central de todo el pensamiento

¿cuál es? Jamás podría explicarse la historia de Roma si no tuviéramos presente la idea de la fortuna, dice Polibio.

San Agustín no hace más que seguir esa línea que es clásica en todo el pensamiento. Claro, la obra de San Agustín, y es lo que ha llevado un poco a insistir en esta idea de la crisis, aparece con motivo de la invasión de Roma en el 410. Como ustedes deben conocer, es su propio discípulo Marcelino el que le pide que escriba una historia que explique ese acontecimiento, porque los paganos hacen una observación fundamental. Dicen que Roma se había mantenido libre, no había tenido ningún desastre desde la época de los galos, porque había respetado los dioses familiares, mis [sic] dioses tradicionales; que el día en que Roma, a través de la conversión de Constantino, dejó de respetarlos, ese día se inicia la decadencia de Roma. Como ven ustedes, el planteo era completamente falso, si seguimos la propia tradición del pensamiento romano y no de la religión, y entonces una obra, producía después de todo el proceso, ya de muchos años, que va desde la conversión de Constantino hasta ese momento, en un hombre que está en una avanzada edad (San Agustín había nacido en el 354 y estamos en el 410, es decir, 56 años) y en ese momento no se justifica que diga que ha surgido como resultado del estado crítico en que vivía el mundo.

La filosofía de la historia de San Agustín es una interpretación de la historia que está, prácticamente, en toda a tradición; retoma incluso conceptos de otros historiadores desde el *Libro de Daniel*. Más que un libro de filosofía de la historia es un libro de apologética. Entonces San Agustín escribe *La Ciudad de Dios* para contestar esa argumentación; es para refutar, a pedido de los demás, ese cargo que constantemente se está haciendo a los cristianos, pero es una de las tantas cosas que hace porque no hay que seguir nada más que su vida para ver que San Agustín, temperamento introvertido, apasionado, estuvo y fue representante de ese momento de todas las polémicas que tuvo la iglesia: contra los gnósticos, contra los maniqueos, contra los donatistas y ahora contra los paganos. Y es evidente que el problema es importante y no se sentían tan desesperados los paganos cuando podían luchar; no estaba tan impuesto el cristianismo en la forma que será después la ortodoxia. Porque no olvidemos que hubo emperadores que no fueron católicos ni cristianos y tampoco olvidemos que la solución de Constantino quizá también fue política.

\*

**2ª hora**

En el momento de San Agustín no hay historia local ni nacional. Hemos dicho, y esa es una de las cosas importantes que demuestra la historia desde el punto de vista filosófico, que nuestra época no puede hacer más ni historia local ni nacional, que todas las circunstancias nos obligan a hacer historia universal. Claro que el planteo de nuestra época es un planteo que surge de necesidades quizá, más que culturales, de necesidades técnicas y económicas. En aquel momento no se podía hacer más historia que la universal porque es el momento que la creencia establece que hay una unidad de valores, que hay una humanidad y que ésta proviene de un solo hombre, la historia tiene que ser universal para San Agustín.

San Agustín empieza por contestar los dos cargos fundamentales que hacen los paganos. El primero es el cargo que el reemplazo de los dioses había producido la crisis del Imperio Romano y San Agustín dice que hay algo que es típico, porque a pesar del pillaje, a pesar de la invasión, la gente, los invasores mejor dicho, respetaron a los que estaban refugiados en los templos, así fueran cristianos o paganos. Y dice: es la primera vez en la historia en que se produce este respeto. No ha pasado nada semejante en el pasado; jamás ha habido una guerra en que los vencedores perdonasen a los vencidos por respeto y amor a los dioses. Pero es falso el argumento de que los dioses podían haber salvado, porque la historia nos demuestra que esos dioses no han salvado; ¿por qué no salvaron los dioses a Troya? Y cita algunos ejemplos. Por ejemplo, cita el caso de Régulo, de aquel general que, tomado prisionero por los cartagineses, fue a Roma a efectuar el canje y volvió a Cartago donde fue condenado a muerte oprobiosa. ¿Por qué los dioses no lo salvaron? Y entonces introduce un principio fundamental: la caída del Imperio no se produce por la religión, por el cristianismo, se produce por la corrupción de las costumbres de los romanos y esto no es acontecimiento del momento, sino del pasado que viene de antigua data. Ya Salustio, Cicerón y Tácito habían hablado de ello y en esa corrupción son los mismos dioses los que tienen la culpa porque la introducción de alguna de las características que sirven para honrarlos produce la decadencia de Roma. ¿No son los dioses los que aceptan los juegos escénicos? Además los dioses romanos no enseñaron nunca nada a los propios romanos. No enseñaron ni siquiera el buen vivir, ni normas de recta conducta y los romanos tuvieron que buscar en otros pueblos sus instituciones, su derecho. El cristianismo tiene sus normas como resultado de su propia religión; y demás cuenta calamidades que Roma ha tenido en el pasado; la prueba de que los dioses no enseñaron una recta conducta es que el nacimiento de

Roma surge de dos cosas en contra de la moral. Así como los dioses no condenaron el adulterio de Paris, tampoco el de la madre de Rómulo y así como no condenaron el fratricidio de Rómulo tampoco condenaron ninguna de las cosas que se produjeron en las guerras civiles.

El tema de la obra *La Ciudad de Dios* es la lucha entre dos ciudades y aquí establece una comparación. ¿Cómo surgió la ciudad terrena? También por un fratricidio. La ciudad terrena es la ciudad de los hijos de Caín; la última ciudad terrena también surge con un fratricidio, la muerte de Remo por Rómulo. Pero, sin embargo, el Imperio Romano tuvo su grandeza, pero esa grandeza también fue voluntad de Dios, dice San Agustín. Porque Dios tiene en cuenta las virtudes cívicas, y son las virtudes cívicas de la antigua república romana las que permitieron la subsistencia, porque hay que distinguir que las virtudes cívicas son necesarias; no son todo, no llevan exclusivamente al triunfo, como tampoco las creencias religiosas en el orden político. Dios ayudó a Constantino y le dio larga vida y triunfo, pero para que no se creyera que este mundo es el mundo de los creyentes, le dio vida muy corta y muchas dificultades a los sucesores de Constantino. Por eso la grandeza de Roma no es el resultado, ni de los hechos, ni de la fortuna de Polibio, ni de la casualidad, ni del culto de las estrellas. Porque todos los imperios, para San Agustín, están regidos por decretos y por las condiciones de Dios.

Hace en la obra todo un análisis de los dioses y luego estudia las dos ciudades: la ciudad de Dios a través de las Sagradas Escrituras; la terrena a través de la vieja teoría de los cuatro imperios, con algunas variantes. La teoría de los cuatro imperios que encontramos en el *Libro de Daniel* habla de Asiria, Media, Persia y Grecia. En esta época se fusionan Media y Persia y entonces los cuatro imperios son Asiria, Medo-Persa, Grecia y Roma. Luego habla sobre la ciudad terrena y aquí una observación que es lo que distingue típicamente a San Agustín del pensamiento clásico, y volvemos a encontrar este planteo en nuestra época: la llamada teoría de los ciclos.

Hemos visto que hay dos posibilidades dentro del planteo de nuestro momento y de nuestra cultura: quienes afirman que seguimos en la línea del progreso indefinido y cuya expresión más típica es el marxismo, y quienes sostienen que volvemos al período del ciclo a través de Spengler y de las variaciones que introduce Toynbee. Más aún, quizá fuera del pensamiento cristiano no hay ninguna concepción que no esté de acuerdo con la teoría de los ciclos. La teoría del progreso indefinido que en la variante laica de la concepción cristiana es un producto típico de occidente. No la

encontramos en otros pueblos de la tierra. Lo hemos visto en el caso de la antigüedad, porque no olvidemos que aunque los romanos hablan de Roma eterna, no hablan de progreso sino de subsistencia.

San Agustín rebate la teoría de los ciclos. ¿Cuál es el gran acontecimiento en la historia cristiana? Jesucristo y forzosamente tenemos que encontrar un comienzo, una redención y un fin en la historia; por eso dice con toda exactitud San Agustín que no se puede pensar que Cristo vuelva a nacer y por eso, cuando muchas veces se reprocha a esta concepción no haber alcanzado, porque estaban con la idea del milenio, con la idea próxima del juicio final, encontramos que no es acertada la concepción porque, como lo ha dicho Cochram: esta concepción es una cosa que la humanidad se propone como un fin y es uno de los problemas que se plantean en la filosofía de la historia.

Forzosamente, toda concepción progresiva debe tener un fin. La teoría de los ciclos la supera. Resulta un poco sugestivo que sea el filósofo más anticristiano, Nietzsche, quien haya hecho la teoría del eterno retorno.

San Agustín rebate a teoría de los ciclos pero al hablar de las dos ciudades, tenemos que hacer una serie de aclaraciones: en primer lugar, porque se acostumbra comúnmente a utilizar varios nombres con respecto a las dos ciudades; se habla de la ciudad celestial, de la ciudad inmortal, de la terrena y todo los nombres son comunes y se acostumbra con esa identificación que hace San Agustín al sostener que el estado es la ciudad terrena y que hay dos ciudades a pesar que todos los hombres son uno. Más aún, se acostumbra a identificar la ciudad celestial con la iglesia; el estado es, un poco, la ciudad de la tierra y la iglesia es la celestial. Las dos ciudades, para San Agustín, no tienen realidad visible, podríamos decir. Como dice Jesucristo, que el reino de Dios está dentro de nosotros, así lo acepta San Agustín, porque hay muchos hombres que no están en la iglesia y pueden pertenecer, según San Agustín, a la ciudad celestial: San Pablo es el ejemplo típico, no el San Pablo definitivo sino el San Pablo de la lucha contra los cristianos, porque su vocación y su destino lo llevaba a la ciudad celestial y hay muchos hombres que están dentro de los moldes de la iglesia que pertenecen a la ciudad terrenal. Este concepto de la ciudad terrena y de la celestial ha tenido tanta significación que el concepto de ciudad de Dios ha persistido. Gilson en *La metamorfosis de la ciudad de Dios* prueba cómo, a través de todo el pensamiento, esa búsqueda de un tipo de sociedad universal ha sido preocupación constante del hombre y ese es otro problema que vincula a San Agustín con nuestra época, porque también nosotros buscamos un tipo de sociedad

universal y también tenemos una solución de tipo político o de tipo espiritual. La prueba está que hasta un americano ha escrito “La ciudad de Dios en el siglo XVIII”. Todas las utopías, todas las expresiones del pensamiento, aun la ilustración, que es lo más opuesta a este concepto de San Agustín, nos demuestran la preocupación por estos dos tipos de ciudades, y aquí sí hace una observación muy importante, ya que se encuentra en San Agustín y ha señalado Gilson: el imperio no es una forma de sociedad porque el imperio implica siempre la sujeción. El imperio romano no fue, casi podríamos decir, una sociedad, porque había una sujeción y la sociedad es el resultado del consentimiento, pero él forma parte de uno y otro; no es resultado de un destino sino de un acto de voluntad.

¿Qué es lo que destaca, en esencia, a ambas? Mi voluntad, porque cuando ésta se dirige hacia Dios, yo formo parte de la ciudad celestial, pero cuando se dirige hacia mí, formo parte de la terrenal. Cuando el último fin lo coloco en Dios, formo parte de la primera; cuando lo coloco en el hombre, de la segunda. En cualquiera de estos casos, soy yo el que decide mi propio camino.

LEÓN DUJOVNE

## 14. 29 de octubre

Hay dos grandes tipos de concepciones: cíclicas y progresivas. La cíclica ha sido quizá la tradicional en la historia de todas las culturas, mientras que la progresiva está íntimamente vinculada a la religión cristiana y anteriormente al judaísmo y la teoría del progreso indefinido. Nuestra época se encontraba en esa disyuntiva frente a unos planteos con respecto a la humanidad; quizá incida mucho en la toma de posición con una teoría, la propia posición del país donde se mueve el historiador. Lo significativo es que cuando se habla de crisis de la cultura occidental, esta idea está siempre vinculada y que otros pueblos, como Rusia y América, no tienen esta idea de crisis. Pero la concepción cíclica es la típica en todas las épocas. Y la encontramos en el pensamiento griego e hindú y en los períodos anteriores a estas civilizaciones. Todas las culturas anteriores tienen la idea del ciclo; esa idea se da hasta en las propias festividades; los encontramos surgiendo un poco hasta de la concentración de la naturaleza. Con la concepción lineal está vinculada la idea de período. Algo hemos visto de esta idea, y también sostuvimos que la elaboración de un período no es una cosa fija sino algo que está vinculado con la posición que asume el historiador. Por eso las divisiones clásicas responden a un período de nuestra cultura y nuestra época ha variado profundamente a pesar que sigue manteniendo el esquema de la edad antigua. Ha variado el planteo al introducir el planteo de cultura o civilización. Guillemette [?] ha tratado de medir el tiempo de la civilización y llega a sostener la tesis, en *El hombre en la historia*, de que las civilizaciones y culturas cada vez duran menos tiempo; dice por ejemplo que si caracterizamos nuestra civilización como la del capitalismo, encontramos que puede ser datada, que podemos colocar como fecha precisa el siglo XV y tendremos para este período cinco siglos; pero si buscamos el período anterior, es decir, el feudal, encontramos con que en lugar de durar quinientos años, lo podemos ubicar prácticamente con el siglo V y esto hace diez siglos es decir, el doble del período que estamos estudiando; y si vamos más atrás, por ejemplo a la economía de esclavitud, es decir, en qué momento comienza y termina, hallamos que dura 2.000 años. La tesis sería que la civilización va durando mucho menos. Como ustedes ven, todo depende de la posición que asuma el historiador y de qué hecho considere central. Para un historiador que identifique nuestra cultura occidental con el cristianismo, este argumento no tiene mayor peso. Cohen, en su obra *El significado de la historia humana*, ha considerado que todas las teorías del desarrollo histórico se pueden agrupar en tres grandes grupos: degeneración humana; teoría del ciclo y teoría del progreso. Para él, la primera es quizá la más antigua y ha sido tal la

atracción, que en las teorías más primitivas nos encontramos siempre con la existencia de una edad dorada atrás. El concepto de caída que es típico de esta teoría está íntimamente vinculado a muchas de las filosofías e ideologías de Occidente. En el pensamiento de Rousseau, el concepto de caída es fundamental para entender su pensamiento. Por otra parte el tiempo sigue siendo para nosotros un factor que en cierta medida agranda las cosas; nuestro culto por los clásicos nos hace tener la impresión que lo perfecto está en el pasado y que el presente es una rebaja del pasado. Lo podemos comprobar en el campo de lo literario y lo mismo en el campo del arte. Hombres de nuestra era están sujetos a la crítica, mientras consideramos que algunas las épocas del arte son intocables. Pero, dice Cohen, lo más expresivo es que ese juicio puede valer y que no es exacto que esto sea la influencia pedagógica que ha creado en nosotros esa modalidad de pensamiento. El que liga siempre la filosofía de la historia a una concepción política ve en esta teoría de la degeneración humana un poco la teoría de las fuerzas reaccionarias de los conservadores. Es el eterno conflicto de generaciones y está ligado a la característica de crítica que tiene la época en que uno vive. Pero, dice Collingwood, hay un sector que nos demuestra que esta teoría es inusitada, y es la ciencia. Porque si en el campo de la filosofía o del arte nadie puede afirmar que un hombre moderno es superior a uno de la antigüedad, no podemos suponer lo mismo en el campo de la ciencia, porque hay permanente progreso.

**Teoría de los ciclos.** Ya la hemos expuesto cuando dijimos que en el pensamiento antiguo la idea del ciclo es permanente; la vimos con algunas variantes en el caso de Vico, y la volvemos a encontrar con variantes en autores de nuestros días. Esta teoría resulta de la analogía que se quiere establecer entre el ser individual, o ser cultural o de civilización. En el hombre hay un nacimiento, una niñez, una juventud, etc., y ese proceso es reversible y vuelve a reproducirse en la medida en que van apareciendo nuevos individuos. Pero esta analogía, para Cohen, no tiene ningún sentido transportarla al campo de las civilizaciones y no es más que el resultado de esas eternas teorías que hay en el campo social. No olvidemos que podríamos calificar todas las teorías como derivados de la física (mecánica) o de la biología, o de la psicología. Pero esta analogía biológica que tuvo sentido incluso en una época del desarrollo de la sociología, es una analogía falsa, porque así como en un individuo podemos marcar bien a niñez o juventud, no sucede o mismo en el terreno de las civilizaciones para estos autores. ¿Cómo podemos hablar de civilización? Ya veremos [sic] las dificultades cuando estudiemos [sic] a Toynbee para ver qué es la crisis. Nosotros podemos decir que el período más grande del helenismo es el de Alejandro y ¿quién se animaría a decir que en ese momento la

civilización griega está en su apogeo? La civilización no es algo tan concreto como el individuo. Esa teoría de la civilización como un organismo (Spengler) es una analogía, pero hay que forzarla mucho para que se convierta en una realidad, según Cohen. Por otra parte resulta difícil pensar que las épocas vuelven a pasar por los mismos momentos. Spengler ha hecho todo un cuadro al final de su obra, pero debe ser demasiado general el cuadro y hay mucho de interpretación. La tercera teoría de la historia para Cohen, es llamada la teoría liberal, la más extendida, porque la mayor parte de los historiadores que pasan por clásicos de la cultura occidental están vinculados a ella. Se hace arrancar esta teoría de la vieja concepción cristiana. Podemos desarrollar en la historia cristiana todo el pensamiento en un plano ideal, por la caída, redención y juicio final. Los acontecimientos llenaban la historia, pero el plano ideal está prefijado. En la teoría del progreso indefinido no es así. Aquí hay que hablar del pensamiento de Berdiaeff. La única vinculación que tiene con el pasado la teoría liberal es la que se refiere a la concepción judeo-cristiana, una tiene como centro de la historia a Dios y la otra al hombre. Eso está íntimamente vinculado a ese proceso que se produce desde el renacimiento; Spengler ha caracterizado a nuestra cultura con el nombre de Fáustica, y Fausto representa la apología del poder del hombre. En el mundo medieval toda la vida humana estaba ordenada hacia Dios, pero el renacimiento libera en cierta medida al hombre. Cuando se dice que la Filosofía y la Ciencia han iniciado con el experimento lo que se llama el mundo moderno, se comete un error histórico. El experimento ha existido en todas las épocas. Lo que no ha existido es la mentalidad del hombre para dominar al mundo con el experimento. La teoría del progreso religioso en la concepción cristiana se convierte en secular. En el pensamiento religioso es muy importante el momento final como vuelta a la sociedad dorada en que se salvaban todos los hombres. Esto también lo encontramos en Marx. En el terreno del progreso indefinido la salvación se produce para la última generación y entonces esta teoría que nos parece una exaltación del hombre demuestra su egoísmo porque elimina generaciones que sólo son medios para que la última alcance el período dorado. El progreso indefinido no puede ser progreso si no espera algo. Por eso Comte coloca al final el estado positivo y Marx el socialismo sin clases. La concepción liberal tiene tanta importancia que ha formado una mentalidad y sigue subyacen en nosotros. Podemos hablar de un ciclo en la historia, pero tenemos necesidad de suponer que el pasado es superado por el presente. Nietzsche se ve obligado a suponer la existencia de un tipo de hombre que supere al de su época. El liberalismo ha cometido una serie de errores, para Cohen. 1) Ignoraron lo malo en la naturaleza humana; 2) Ignoraron la falta de racionalismo en el hombre; 3) Olvidaron que todos idealizamos la historia como a la naturaleza; 4) Olvidaron el amor romántico e

irracional que el hombre siente por la guerra; 5) Cometieron un error cuando supusieron que los hombres siempre querían libertad; 6) Ignoraron la influencia de la tradición y de las instituciones. Pero a pesar de esas objeciones casi podemos colocar a Cohen como filósofo de la historia dentro de la tradición liberal. Collingwood también tenía su idea de progreso. Pero sostenía, desde su posición idealista, que progreso no se daba como realidad, siempre suponía la mente del historiador. Cuando comparo dos épocas, dice, miro qué problemas de la época en que vivo se han resuelto con referencia a las épocas pasadas y si esas soluciones no han creado problemas más graves. Cuando puedo comparar digo que hay progreso. Luego del análisis de estas tres concepciones, Cohen sostiene que quizá explica mejor la historia una teoría que tuviera en cuenta lo que él llama la idea de “polaridad”. Él sostiene que hay épocas en que nos vamos hacia un sector. Y otras en que nos vamos hacia otro; hay una oscilación en la historia. Podemos hacerle dos objeciones 1) esta teoría no es nueva. Inclusive la encontramos en José Ingenieros y en Aberdi.

Un análisis mucho más extenso hace Toynbee de las civilizaciones. Nosotros hemos visto en el análisis que hace Toynbee, que las civilizaciones surgían ante el planteo de un problema y se movían en la medida en que se encontraban ante una incitación y debían dar una respuesta, cuando no daban esa respuesta, eran pueblos sin historia. ¿Cuándo se siguen desarrollando las civilizaciones? Toynbee considera que hay civilizaciones detenidas por la fuerza del contorno físico y otras por la fuerza del contorno humano, que son los dos motivos que dan nacimiento a la civilización. Hay tres civilizaciones típicamente detenidas, para Toynbee: los polinesios, esquimales y nómades; y como reacción frente al contorno humano, la de los espartanos y osmanlíes. A los polinesios se les plantea la incitación del mar, habían luchado contra éste y habían vencido. ¿Cuál es el planteo a los esquimales? El frío; el hombre se ve obligado a tener en cuenta el entorno físico para su subsistencia. En los nómades sucede lo mismo, también la estepa es el factor dominante. En el caso de los polinesios el simple análisis de la isla de Pascua demuestra el desarrollo extraordinario de esta cultura.<sup>1</sup> En el caso de los esquimales

<sup>1</sup> *Signo de referencia, en rojo manuscrito atrás:* Toynbee: allí, dos clases de individuos, los de carne y hueso y los de piedra (las estatuas polinesias). Estas últimas levantan la alta cultura de los primeros polinesios y dominaron el mar, pero luego fueron vencidos por el medio físico, se ‘detuvieron’ y tenemos los polinesios de carne y hueso actuales que no saben la técnica de las estatuas.

la serie de utensilios<sup>2</sup> y en el caso de los nómades<sup>3</sup> la prueba de su civilización la tenemos en la propia mitología judía<sup>4</sup>, porque el cazador es el que utiliza animales salvajes como compañeros y es superado por el labrador, pero éste es reemplazado por el pastor que domestica animales. El dominio de los móviles es superior al dominio de lo inmóvil. Caín y Abel se presentaron ante Dios y Dios miró las primicias de Abel que era pastor y no las de Caín que era labrador. Pero estas civilizaciones se detienen porque el esfuerzo que deben realizar en esa lucha con el contorno físico termina por arrastrarlas. El caso más típico es el del nómada que triunfa frente al labrador, pero la estepa lo obliga a una lucha constante; desaparece o se ve obligado a avanzar sobre los pueblos labradores. El nómada es el mogol, el Gengis Kan avanzando frente a Europa y Rusia. Pero los pueblos labradores también tienen sus dificultades, pero como están asentados en un lugar tienen el drama de la lucha permanente. Caín siempre tiene que matar a Abel cuando el pueblo labrador avanza sobre una civilización nómada, es el transiberiano dominando toda la estepa o el tractor destruyéndola. Dice Toynbee, cuando los griegos consiguieron superar y vencer a los pueblos montañeses, tuvieron un primer triunfo frente a la primera incitación; pero esa población de Grecia aumenta y entonces se encontraron tres soluciones para ese aumento: la de Corinto, que se extendió por otros lugares y creó las colonias griegas; la solución ateniense que perfeccionó la producción y creó el comercio de exportación; pero quedaba Esparta, en lugar de avanzar sobre los bárbaros que eran mucho más flojos en medios y armamentos, se decidió a conquistarse un pueblo, el de los mesenios, y son las dos guerras mesenias; pero este pueblo también era griego, tenía el mismo desarrollo cultural, la misma mente que los espartanos, por eso la lucha fue terrible, la incitación fue muy fuerte, y cuanto después de producida la primera guerra mesenia le sucede a segunda, más terrible, crea en la mentalidad espartana la necesidad de ser un pueblo guerrero.

<sup>2</sup> *Signo de referencia, en lápiz rojo atrás:* kayak, lanza de tres púas para el salmón, casas de hielo, trineos tirados por perros. Pero en cultura, inferiores, pues los venció el medio físico.

<sup>3</sup> *Signo de referencia, atrás en lápiz rojo:* La incitación es la estepa, la desecación. El hombre pasa de cazador a agricultor, a quien se le presenta la incitación, desecación y toma dos caminos: 1) agricultor y nómada (y después sedentario); 2) pastor nómada. La mitología siríaca dice como Dios prefirió a Abel (pastor) que a Caín (agricultor).

<sup>4</sup> *Corregido en rojo siríaca.*

Los osmanlíes es el caso de todas las civilizaciones nómades que avanzaron<sup>5</sup>: el problema que se les presentaba era cómo podían dominar la civilización cristiana-ortodoxa; la solución más sencilla hubiera sido fusionarse con ellos, pero no era esa la mentalidad, por consiguiente tienen que dominarlos. Todos los imperios nómades duran muy poco tiempo, excepto uno, el de los turcos. Porque dieron una solución a la incitación del contorno humano que fue la creación de una casta exclusivamente preparada para hacer la guerra y para el gobierno. Tan importante en la mentalidad europea que Toynbee cita opiniones de diplomacia flamenca<sup>6</sup> que señalan la admiración por la existencia de este pueblo en donde se tiene el mismo cuidado por el hombre que puede tener un occidental por un animal y se busca perfeccionar y dar los medios para su desarrollo, pero la característica de esta civilización que crea rigideces y especialización y no son capaces de adecuarse al nuevo desarrollo. La especialización quita espontaneidad y una civilización avanza mientras tiene espontaneidad.

Fuera de estas civilizaciones detenidas, ¿cuáles son los elementos que hacen avanzar una civilización? Las dos concepciones más claras que pueden hacernos creer que una civilización avanza son: la expansión desde el punto de vista geográfico y la del punto de vista técnico. Pero un simple análisis, por lo menos empírico, nos demuestra que el desarrollo o la expansión geográfica no siempre van vinculados al hecho o momento culminante de una civilización. Ya dimos el ejemplo de la expansión de Grecia con el imperio macedónico. Lo mismo sucede del punto de vista técnico. Toynbee dice: hay algo que nos llama la atención: lo extendida que está la concepción que el progreso técnico marca el desarrollo de una civilización; ¿no será que somos nosotros que creemos fundamental el progreso técnico y extendemos esto a todas las épocas de la historia? Y no pasará lo mismo cuando estudiamos la cultura egipcia o siríaca, que estudiamos más la primera porque tenemos más documentos; sólo medimos el desarrollo de un pueblo por lo material. Hemos utilizado la técnica para medir el avance, pero por una necesidad de documentación. Nadie podría saber las costumbres de hombre en el plano psicológico hace 30 ó 40 siglos y hemos utilizado un medio para marcar el progreso que nos ha mostrado la necesidad de orden histórico, pero no debemos extender este concepto. Toynbee dice: Procopio de Cesarea sostenía que en la época de Justiniano

<sup>5</sup> *Signo de referencia, atrás en tinta manuscrito*: desde su medio típico, la estepa, un medio nuevo y se vio frente al problema nuevo de tener que ejercer dominio sobre comunidades extranjeras de seres humanos ~~sobre el medio típico~~.

<sup>6</sup> *Agregado manuscrito*: (embajadas en la corte de Solimán en Magnífico).

se encontraba en el momento culminante porque Justiniano había introducido un armamento que superaba a todos los anteriores. La historia del arte militar nos mostraría, así, objetivamente mirada, que se ha superado, pero cuando hablamos de la historia de la técnica militar dijimos que los griegos habían superado a los persas porque habían introducido una modificación en el orden militar y que los romanos habían superado a los griegos porque habían hecho otras modificaciones, pero aquí en este momento en que este historiador dice que es la época de mayor progreso, nos encontramos que ese armamento que considera como típico no es más que una reproducción de otro que pertenecía a los partos.

Las técnicas agrícolas también mostrarían que a veces se puede interpretar como progreso, pero otras veces marcan el retroceso. Toynbee encuentra que una civilización avanza en la medida en que se simplifica, se hace más etérea. La simplificación significa que el hombre se va desligando del contorno físico, va siendo más libre. El ejemplo más típico es la telegrafía sin hilos frente a la con hilos. En la medida en que nos desligamos del medio nos vamos autodeterminando más fácilmente. Por eso dice Toynbee que un autor como Desmoulin, que escribió un libro sobre el valor de los caminos en la historia, o los caminos como creadores de civilización, sirve para explicar las épocas más remotas, porque en esas épocas el medio físico era muy importante, pero no sirve para explicar las próximas. La civilización se desarrolla cuando puede constantemente, en ese proceso de autodeterminación, resolver cada vez más sus problemas. Proceso de incitación y respuesta que se va haciendo cada vez más humano, más interior; por eso las civilizaciones no son destruidas, las civilizaciones son suicidas y por eso el camino no es fatal. Es decir, que puede haber civilizaciones que subsistan y otras que en su búsqueda de la interioridad no resuelven su problema. Aquí nos encontramos con el papel del individuo en la historia y el papel de lo social en la historia y él entiende que individuo y sociedad son la misma cosa, pero cree que hay aristocracia o minoría conductoras que resuelven los problemas históricos. No es tampoco el planteo de Hegel; los individuos son sólo medios a través de las pasiones por las cuales la astucia de la razón resuelve los problemas; el individuo excepcional es el que recibe la incitación y busca resolverla; cuando fracasa está fuera de la historia, cuando triunfa, forzosamente tiene que convencer a sus coetáneos de la necesidad de adoptar esta solución. Por eso, siempre como centro de una civilización encontramos una gran figura o grandes figuras. Pero puede darse el caso que estas minorías que son las conductoras ya no tengan fuerza frente a la mayoría, ya sea la mayoría interna a la cual llama proletariado interno o ya sean los bárbaros a los que llama proletariado externo, porque proletariado en la concepción de Toynbee no es un

concepto económico; es el que está en una sociedad, pero no esa sociedad. Encontramos entonces tres elementos en la historia, especialmente en el período de la decadencia: minoría estratificada, proletariado externo e interno. La minoría ya no es capaz de crear nuevas cosas y sólo le queda una posibilidad de subsistencia, convertirse en Imperio; y el proletariado interno crea entonces un escape frente al imperio. Por ejemplo la iglesia universal. Para Toynbee las civilizaciones filiales han surgido de la iglesia, que marca el nacimiento de una nueva civilización. El cisma que se produce en el grupo social va siempre acompañado en una civilización por lo que Toynbee llama “cisma en el alma”. Hay varias posiciones: las que quieren volver atrás, las que quieren renacer y las que se transfiguran. Todas estas posiciones marcan el ocaso. Las que se transfiguran, es decir, las que crean otro estado, otra sociedad, las que crean un nuevo tipo de sociedad religiosa, generalmente son los que van a originar una nueva civilización.

**La profecía en la historia.** Sobre esto diremos dos cosas: la profecía en la historia la han utilizado dos tipos de hombres: los profetas o los científicos. Y esto nos define que sólo en esos dos casos se puede hacer profecía. Los profetas porque tienen la historia ideal; los científicos, porque suponen la existencia de leyes en la historia. A Spengler le resulta fácil profetizar; aunque él diga que sea el primero, todos en cierta medida pasan por estas concepciones. Sólo no han profetizado aquellos que han hecho filosofía de la historia. Si la filosofía de la historia no tuviera como centro el deseo de encontrarle un destino al hombre no en el plano individual sino en el histórico, no tendría ningún sentido. Todas las concepciones que hemos mostrado han señalado claramente ese deseo en el hombre de profetizar, sean los que dicen que vamos a volver a los mismos momentos, sean los que dicen que la ciudad de Dios va a reemplazar a la terrena, sean los que dicen que en el futuro está la edad dorada.

## APÉNDICE - Autores citados

**Aron, Raimond** (1, 4, 6, 7) Nació el 14 de marzo de 1905, y murió el 17 de octubre 1983 en París. Fue filósofo, sociólogo y comentarista político, cuyos temas de interés fueron la filosofía de la historia y de la sociología alemana. Considera dificultoso hablar de “objetividad histórica” teniendo en cuenta la arbitrariedad de la historia. Establece que lo que más se podría acercar a la objetividad es la metodología para el estudio de esta disciplina. Sus principales obras son *Paz y guerra entre las naciones* (1962), *Democracia y totalitarismo* (1965), *Las etapas del pensamiento sociológico* (1967), todas ellas traducidas al castellano.

**Agustín de Hipona** (1, 2, 12, 14) Nació en Tagaste el 13 de noviembre de 354 y murió en Hippo Regius, también llamada Hipona, el 28 de agosto de 430. Padre y Doctor de la Iglesia Católica. Llamado “Doctor de la Gracia”, fue el máximo pensador del cristianismo del primer milenio. Fue un autor prolífico, dedicó gran parte de su vida a escribir sobre filosofía y teología siendo *Confesiones* y *La ciudad de Dios* sus obras más célebres, entre más de un centenar de títulos, incluyendo dos grandes colecciones: de Epístolas y de Sermones, con más de 300 unidades cada una.

**Alberdi, Juan Bautista** (14) Nació en San Miguel de Tucumán el 29 de agosto de 1810 y murió el 19 de junio de 1884 en Neuilly-sur-Seine, Francia. Fue abogado, jurista, economista, escritor y músico. Se lo considera el autor intelectual de la Constitución Argentina de 1853. Sus obras más importantes son *Fragmento Preliminar al estudio del derecho* (1837), *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea* (1842), *De la anarquía y sus dos causas principales, del gobierno y sus dos elementos necesarios en la República Argentina, con motivos de su reorganización por Buenos Aires* (1862), *El crimen de la guerra* (1870) y *Peregrinación de Luz del Día en América* (1871).

**Alexander, Samuel** (3). Nació el 6 de enero de 1859 en Sidney, Australia, y murió en Manchester el 13 de septiembre de 1938. Hijo de padres judíos, estudió en una escuela privada en Victoria; estudió en la Universidad de Wesley y luego en la de Melbourne y después se estableció en Inglaterra. Se dedicó a la filosofía natural, con vinculación hacia la biología y la psicología, siguiendo las nuevas ideas de Oxford, propiciando una orientación realista de la filosofía, en reemplazo de la tradición idealista anterior. Políticamente fue un liberal de izquierda y defensor del feminismo y del sionismo. En 1916-18 dictó las Gifford Lectures en la Universidad de Glasgow, *Space, Time and Deity*, material que publicó con revisiones en 1920, siendo su libro más conocido. Otras obras son: *Moral Order and Progress* (1889); *Locke* (1908); *Spinoza and Time* (1921); *Art and the Material* (1925); *Beauty and Other Forms of Value* (1933). Era una figura muy reconocida en su medio, pues había ingresado a la Academia y recibido la Orden del Mérito conferida por primera vez a un australiano nativo.

**Bacon, Francis** (5, 9) Nació el 22 de enero de 1561 en Highgate, Middlesex, y murió el 9 de abril de 1626 en Strand, Londres. Fue primer barón Verulam, vizconde de Saint Albans y canciller de Inglaterra; científico, filósofo, político, abogado y escritor, iniciador del empirismo filosófico inglés. Desarrolló una teoría empírica del conocimiento en su *De dignitate et augmentis scientiarum* y precisó las reglas del método científico experimental en su *Novum Organum*, por lo que es considerado uno de los pioneros del pensamiento científico moderno. Asimismo, introdujo el género del ensayo en Inglaterra.

**Bainville, Jacques** (3) Nació en Vincennes, el 9 de febrero 1879 y murió en París, el 9 de febrero de 1936. Fue historiador, cronista especializado en asuntos exteriores, periodista y académico. Perteneció a Acción Francesa, de la que fue una figura destacada, y fue miembro de la Academia Francesa desde 1935 hasta su muerte. Dirigió la revista *Revue universelle*, y colaboró en publicaciones como *L'Action Française*, *Gazette de France*, y otras. En sus últimos años se mostró opuesto a la Alemania nazi. Sus obras más importantes son: *L'Histoire de deux peuples* (1916), *L'Histoire de deux générations* (1918), *Les conséquences politiques de la paix* (1920), *Histoire de France* (1924), *Les dictateurs* (1935); *Histoire de la Troisième République* (1935).

**Beard, Charles Austin** (6) Nació el 27 de noviembre de 1874 en Knightstown, Indiana y murió el 1 de septiembre de 1948, New Haven, Connecticut. Se dedicó a la historia y dictó clases en la Universidad Columbia de 1904 a 1917; co-fundó la New School de Nueva York en 1919. Estudió desde nuevas perspectivas el desarrollo de las instituciones políticas estadounidenses, que enfatizan la dinámica del conflicto y cambio socioeconómico, analizando los factores motivantes de la fundación de estas entidades. Sus principales obras son: *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* de 1913, donde afirma que la Constitución de los Estados Unidos de América fue formulada para servir a los intereses económicos de los “Padres Fundadores”; *The Economic Origins of Jeffersonian Democracy* de 1915; y en coautoría con su esposa Mary Ritter Beard, *The Rise of American Civilization* de 1927.

**Beauvoir, Simone de** (1) Nació en París el 9 de enero de 1908 y murió allí el 14 de abril de 1986. fue escritora, profesora y filósofa. Escribió novelas, entre las cuales sobresalen *Todos los hombres son mortales* (1946), *Los mandarines* (1954, ganadora del Premio Goncourt). *Las bellas imágenes* (1966) y *La mujer rota* (1968). También escribió ensayos, biografías y monográficos sobre temas políticos, sociales y filosóficos. Su pensamiento se enmarca dentro del existencialismo y algunas obras, como *El segundo sexo*, se consideran elementos fundacionales del feminismo. Fue pareja del filósofo Jean Paul Sartre y se conserva una colección de *Cartas a Sartre* (1990)

**Belloc, Joseph Hilaire Pierre René** (9, 11) Nació el 27 de julio de 1870 y murió 16 de julio de 1953. Fue uno de los más prolíficos escritores en los comienzos del siglo XX. Una de

sus declaraciones más famosas fue “La fe es Europa y Europa es la fe”, que resume su ortodoxia católica, y las conclusiones culturales que sacó de ella, que fueron expresadas en muchos de sus trabajos entre los años 1920-1940. Junto con G. K. Chesterton, Belloc se ocupó del sistema económico-político basado en las enseñanzas sociales de la Iglesia católica y en la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII, luego llamado “distributismo”. Sus obras más importantes son: *Los judíos, Europa y la fe, Isabel de Inglaterra, Luis XIV. Robespierre, Las cruzadas, Así ocurrió la Reforma y Las Grandes Herejías*, todas traducidas al castellano.

**Berdiaeff, Nicolái Aleksándrovich Berdiáyev** (14) Nació en Kiev en 1874 y murió en París en 1948. Fue un escritor y filósofo, con profundas convicciones religiosas que marcaron su vida y su obra. Fue desterrado por el régimen zarista; luego fue profesor en Moscú entre 1919 y 1920, cuando fue expulsado nuevamente por su oposición al comunismo. Sus principales obras, escritas en francés, son: *L'Esprit de Dostoïevski* (1921), *Un Nouveau Moyen Âge: Réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe* (1924), *Le Destin de l'Homme dans le monde actuel* (1931), *L'Idée russe* (1946) y *Dialectique existentielle du divin et de l'humain* (1947).

**Bergson, Henri-Louis** (1, 3) Nació en París el 18 de octubre de 1859 y murió allí el 4 de enero de 1941. Fue uno de los mayores filósofos franceses del siglo XX, y ganador del Premio Nobel de Literatura en 1927. Renovó de modo original los grandes temas filosóficos en sus obras principales: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (la conciencia es un tiempo que se distiende o dura: esto significaría la libertad y crítica a los postulados mecanicistas); *Materia y memoria* (considera especialmente la memoria vital, que revive un acontecimiento pasado en su originalidad única y constituye el fondo de nuestro ); *La evolución creadora* (analiza la distinción entre lo orgánico y lo inorgánico. el repaso de las teorías evolutivas y su proposición, sosteniendo que ña conciencia se impone a la materia, y la duración como trazo de unión; expone su concepto de “elan vital”); *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (estudio de la diferencia entre ambos órdenes, a partir de los resultados de sus obras anteriores).

**Bossuet, Jacques Bénigne** (2) Nació en Dijon el 27 de septiembre de 1627 y murió en París el 12 de abril de 1704). Fue un clérigo destacado, predicador e intelectual, defensor de la teoría del origen divino del poder para justificar el absolutismo de Luis XIV. Actuó decisivamente en la Asamblea del Clero Francés de 1682 que sustentó la doctrina del predominio del rey sobre la Iglesia católica en Francia, llamado galicanismo y la corriente providencialista. En él culmina la interpretación histórica basada en las ideas divinas. Su obra más importante es *Discurso sobre la Historia Universal*, considerada como una continuación de la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona, porque explica también la historia del mundo como una guerra metafísica entre Dios y Satanás. Son también célebres sus *Sermons* (colección póstuma de 1771), en la misma línea de pensamiento. La primera edición de sus obras completas (póstuma, *Oeuvres complètes*, 1745-1753) abarca 20 volúmenes.

**Brentano, Franz Clemens Honoratus Hermann** (4) Nació en Boppard el 16 de enero de 1838 y murió en Zürich el 17 de marzo de 1917. Fue filósofo, psicólogo y sacerdote católico, alemán de nacimiento y luego austríaco. Fue discípulo de Bernard Bolzano (1781-1848) y defendió la tesis de la intencionalidad de la conciencia y de la experiencia en general. Sus obras más importantes son *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874, nueva edición 1911), *Über die Zukunft der Philosophie*. ed. Meininger (1893); *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum* (la más importante, tiene edición crítica de 1976).

**Buckle, Henry Thomas** (9) Nació el 24 de noviembre de 1821 en Londres y murió el 23 de mayo de 1862 en Damasco; heredó de su padre una fortuna y una gran biblioteca y decidió dedicarse a la historia. En 1851 se decidió a escribir una historia de la civilización, la que denominaría *Historia de la Civilización en Inglaterra* y trabajó seis años en la elaboración del primer volumen, publicado en 1857 con gran éxito y resonancia, cuyo segundo volumen apareció en 1861, quedando a su muerte sin terminar. El proyecto constaba de 14 volúmenes en los que desarrollaría sus ideas sobre la historia, algunas de las cuales son: 1. el clima, el suelo, los alimentos y los aspectos de la naturaleza son las principales causas del progreso intelectual; 2. la gran división entre la civilización europea y no europea se debe a que en Europa el hombre es más fuerte que la naturaleza, y en otros lugares que la naturaleza es más fuerte que el hombre; 3. el avance de la civilización europea se caracteriza por una influencia continua disminución de las leyes físicas, y una influencia constante aumento de las leyes mentales; 4. las leyes mentales que regulan el progreso de la sociedad no pueden ser descubiertas por el método metafísico, es decir, por el estudio introspectivo de la mente individual, sino sólo por un estudio exhaustivo de los hechos que nos permite eliminar las perturbaciones, por el método de los promedios.

**Burckhardt, Carl Jacob Christoph** (6, 7, 8, 10, 12) Nació el 25 de mayo de 1818 en Basilea, Suiza, donde murió el 8 de agosto de 1897. Fue historiador del arte y la cultura. Su obra más trascendente fue *Die Cultur der Renaissance in Italien (La cultura del Renacimiento en Italia)*, 1860), considerada un modelo para el tratamiento de la historia de la cultura, por la abundancia de planos de análisis que tuvo presente. Fue autor de diversas obras, entre ellas la *Die Zeit Constantins des Großen (La época de Constantino el Grande)* (1853), en la cual efectúa una crítica sobre el problema de la mutación acaecida entre el período de la civilización grecorromana y la cristiana. Su obra más trascendente fue *Die Cultur der Renaissance in Italien (La cultura del Renacimiento en Italia)* (1860), considerada un modelo para el tratamiento de la historia de la cultura, por la abundancia de planos de análisis que tuvo presente. También estudió la historia de la cultura griega a la cual considera desde una perspectiva europea.

**Catilina, Lucio Sergio** (3) Nació en 108 ac. y murió en 62 ac. Fue un destacado político romano de la era tardo-republicana, perteneciente a la facción de los “populares”. Ha pasado a la historia por ser el protagonista de la llamada “conjuración de Catilina”, una

conspiración que, según las acusaciones formuladas por Marco Tulio Cicerón, habría consistido en destruir la república romana. Tal acusación ha sido rechazada por diversos autores, como exagerada. De hecho su figura ha sido denigrada y desdibujada por los historiadores clásicos basados en fuentes de información hostiles.: Marco Tulio Cicerón, su mayor enemigo político, lo denunció especialmente en sus discursos llamados *Catilinarias*; y Cayo Salustio Crispo le atribuyó grandes crímenes en su *Bellum Catilinae*, como hacer sacrificios humanos. A pesar de esto, la “Conjuración de Catilina” sigue siendo uno de los más famosos hechos de las últimas décadas republicanas de Roma.

**Celso** (13) Vivió en el siglo II. Fue un filósofo griego cuya figura trascendió históricamente debido a que escribió una serie de textos contra el cristianismo, escritos y teorías que fueron contestados por el filósofo Orígenes. Su obra más conocida, el *Discurso verdadero* fue criticada por éste en su obra *Contra Celso*, escrita entre 70 y 80 años más tarde y gracias a la cual se conserva parte de la obra de Celso. Se cree que, dada la creciente propagación del cristianismo que ha habido denunciado Plinio el Joven, Celso dirigió sus escritos contra esta religión para contrarrestar las conversiones de los paganos.

**Clark, Sir George Norman** (9) Nació el 27 de febrero de 1890 en Halifax, Yorkshire y murió el 6 de febrero de 1979. Se formó en la Manchester Grammar School y luego en el Balliol College de Oxford. En 1931, fue nombrado Profesor de Historia Económica en la Universidad de Oxford, puesto que conservará hasta el año 1943. Desde ese año y hasta 1947, fue Regius Professor of Modern History en la Universidad de Cambridge y luego fellow del Trinity College en Cambridge. Entre 1947 y 1957, fue Provost del Oriel College en Oxford. Sus intereses intelectuales estaban focalizados en el área de la historia de la modernidad temprana de Gran Bretaña y Europa, pero sus publicaciones tocan temas más amplios. Fue editor en jefe de la *English Historical Review* y escribió la Introducción de la segunda edición de la *Cambridge Modern History* (1957). Otras de sus obras son: *The Seventeenth Century* (1927), *The Later Stuarts, 1660-1714* (1934), *The Birth of the Dutch Republic* (1946). El Fondo de Cultura Económica ha publicado *La Europa moderna, 1450-1720* su libro más conocido, en el que considera el período que va de 1453 (toma de Constantinopla por los turcos) hasta la época de Pedro el Grande.

**Clausewitz, Carl Philipp Gottlieb von** (10) Nació en Burg, ducado de Magdeburgo el 1 de junio de 1780 y murió en Breslau, Silesia el 16 de noviembre de 1831. Fue militar y uno de los más influyentes historiadores y teóricos de la ciencia militar moderna. Es conocido principalmente por su tratado *Vom Kriege (De la guerra)*, en el que aborda a lo largo de ocho volúmenes un análisis sobre los conflictos armados, desde su planteamiento y motivaciones hasta su ejecución, abarcando comentarios sobre táctica, estrategia e incluso filosofía. Fue escrita en su mayor parte tras las Guerras Napoleónicas, entre 1816 y 1830, pero quedó incompleta. En 1827 se propuso revisarla pero no terminó antes de morir y la obra fue publicada

póstumamente por su esposa, en 1832. Esta obra fu traducida a varias lenguas e influyó en forma decisiva en la ciencia militar occidental, su estrategia y su táctica, y también, actualmente en temas de gestión empresarial.

**Cohen, Morris Raphael** (1, 14) Nació en Minsk, el 25 de julio de 1880 y murió en 1947. Fue filósofo, abogado y jurista. Acido en la Rusia Imperial, a los 12 años se trasladó a Nueva York. Obtuvo un doctorado de la Universidad de Harvard en 1906. Fue profesor de Filosofía y de Derecho en la universidad de la ciudad y en otras: Chicago, Columbia, Cornell, Harvard, Stanford, Yale, Fue un defensor del liberalismo en política, defendió la democracia liberal y escribió acusaciones contra el fascismo y el comunismo. Sus principales obras son: *la Razón y Naturaleza* (1931), *La Ley y el Orden Social* (1933), *Una Introducción a la lógica y el método científico*, con Ernst Nagel (1934), *El sentido de la historia de la humanidad* (1947). Póstumamente se publicó su autobiografía, *La razón y la ley* (1950) y *El pensamiento americano, un bosquejo de Críticos* (1954).

**Collingwood, Robin George** (1, 2, 3, 4, 5, 6, 11, 14) Nació en Cartmel Fell, Lancashire, el 22 de febrero de 1889 y murió en Coniston, Cumbria, el 9 de enero de 1943. Fue filósofo e historiador británico. Fue influido por los idealistas italianos como Benedetto Croce, Giovanni Gentile y Guido de Ruggiero. Otras importantes influencias fueron las de Hegel, Kant, Vico, F. H. Bradley y J. A. Smith. También John Ruskin, del que había sido alumno su padre. Es principalmente conocido por su libro *The Idea of History* (*La idea de historia*), obra póstuma, compuesta por varias fuentes reunidas poco después de su muerte por su discípulo T. M. Knox. La obra se convirtió en la principal inspiración para la filosofía de la historia en el mundo anglosajón. Además de filósofo de la historia, Collingwood era también un historiador en la práctica, así como arqueólogo. En su época fue considerado una autoridad en la Britania romana. No entendía la historia como la recolección del pensamiento de un personaje histórico. Consideraba que dos personas diferentes podían tener el mismo pensamiento y no sólo el mismo contenido, concluyendo que “no hay una teoría sostenible de la identidad personal”. Sus principales obras son (varias de ellas con ediciones y revisiones posteriores): *Outlines of a Philosophy of Art* (1925), *The Archaeology of Roman Britain* (1930), *An Essay on Philosophic Method* (1933), *The Principles of Art* (1938), *An Autobiography* (1939), *The New Leviathan* (1942). Y las póstumas *Essays in the Philosophy of History* (1965), *Essays in Political Philosophy* (1989) y *The Principles of History and Other Writings in Philosophy of History* (2001).

**Comte, Isidore Marie Auguste François Xavier** (1, 2, 3, 6) Nació en Montpellier el 19 de enero de 1798 y murió en París el 5 de septiembre de 1857. Es considerado el creador del positivismo y de la sociología. Fue secretario del conde Henri de Saint-Simon durante siete años, junto con Augustin Thierry, pero ambos se separaron de él por grandes discrepancias. Creó la palabra altruismo (dar sin esperar nada a cambio). Postuló la tríada Altruismo, Orden y

Progreso, ideas que tuvieron una gran influencia, incluso perdurable en algunos aspectos, cuales son la concepción de la ciencia como fuente de progreso de la sociedad, la organización de la transmisión del saber, de las universidades, etc. Sus principales obras son: *Cours de philosophie positive* (6 vols. 1842) y *Discours sur l'esprit positif* (1844, de la cual hay varias traducciones al español con el título *Discurso sobre el espíritu positivo*), *Système de politique positive, ou Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité* (4 vols. 1851-1854) y *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité* (1852)

**Condorcet, Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, marqués de** (2) Nació en Ribemont, Aisne, Francia el 17 de septiembre de 1743 y murió en Bourg-la-Reine el 28 o 29 de marzo de 1794. Fue filósofo, científico, matemático, político y politólogo. Su nivel de conocimiento era asombroso y aunque no fue un historiador tan importante como Voltaire, anticipó ideas innovadoras. Para él, el progreso será como una especie de “divinidad”, en el sentido de una guía posible para el desarrollo mental y social en la historia. Su famoso *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* es una historia universal rápida y hecha de memoria, pues no se basó en ningún documento, ya que carecía de libros al estar encerrado en una casa. La obra pretende ser una Historia Universal y para realizarla, busca las Leyes del devenir histórico, que pueden describirse y por tanto en cierta medida se puede conocer el futuro. Su ley fundamental es el progreso del espíritu humano, lo que permite mejorar moral y materialmente al hombre. Este progreso viene dado a través de los conocimientos. Según Condorcet, la Humanidad ha pasado por diez fases de evolución, que empiezan con unos acontecimientos decisivos culminando en la Revolución Francesa y su utopía de un progreso continuo. Sus principales obras históricas y filosóficas son: *Lettres d'un théologien à l'auteur du Dictionnaire des trois siècles* (1774, “Cartas de un teólogo al autor del Diccionario de tres siglos”), *Vie de Voltaire* (“Vida de Voltaire”; entre 1785 y 1789, con Beaumarchais y otros, editó las *Œuvres complètes de Voltaire*), *La République française aux hommes libres* (1792, “La República francesa a los hombres libres”). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795, póstumo, “Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano”).

**Cresson, André** (1) Nació el 28 de abril de 1869 en París, donde murió el 16 de marzo de 1950. Fue docente en el Liceo Louis-le-Grand de París y uno de los más importantes historiadores de la filosofía de la primera mitad de siglo XX. Fue autor de numerosas introducciones a textos de filósofos, publicados por Alcan y Presses Universitaires de France, así como de artículos en la *Revue de métaphysique et de morale*. Participó asiduamente en la Sociedad Francesa de Filosofía y en la Sociedad de amigos de la historia de las ciencias. Entre sus alumnos se cuentan André Breton, Raymond Aron, Daniel Lagache y Claude Lévi-Strauss. Sus principales obras, que han tenido varias ediciones, son: *Les courants de la pensée philosophique française* (1927);

*Les systèmes philosophiques* (1929); *Le problème moral et les philosophes* (1933, total de 5); *La philosophie française* (1944) y *La philosophie antique* (1947).

**Croce, Benedetto** (2, 3, 4) Nació en Italia el 25 de febrero de 1866 donde murió el 20 de noviembre de 1952. Fue escritor, filósofo, historiador y político de tendencia liberal; su obra influyó en pensadores italianos tan diversos como el marxista Antonio Gramsci, el fascista Giovanni Gentile o el liberal Piero Gobetti. Su producción se divide en tres periodos: el de los estudios históricos y literarios y creación de la Estética, fundamento de su pensamiento teórico; el periodo de madurez, en el que escribe la mayor parte de sus obras filosóficas sistemáticas, y un último periodo de profundización teórica y revisión de la Filosofía del Espíritu en clave historicista. Sus principales obras han sido traducidas al castellano; *La lógica como ciencia del concepto puro* (1909), *Breviario de estética* (1912), *Ensayo sobre Hegel* (1912), *Teoría e historia de la historiografía* (1917), *Historia de Europa en el siglo XIX* (1933), *La Historia como pensamiento y acción* (1938), *El carácter de la filosofía moderna* (1941), *Filosofía e Historiografía* (1949).

**Châtelet, Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, marquesa de** (2) o Chastellet. Nació en París el 17 de diciembre de 1706 y murió en Lunéville, 10 de septiembre de 1749. Fue física y matemática, destacándose por su traducción de la obra de Newton al francés y la difusión de sus teorías, que fueron editadas en París como *Principes mathématiques de la philosophie naturelle de Newton, traduits du latin par Mme du Châtelet, préfacé de Costes, et Éloge historique de Voltaire* (2 v. 1759). Tuvo correspondencia con muchas personalidades de su tiempo, especialmente con Voltaire; en 1958 se publicó el dossier de su correspondencia *Lettres de la marquise du Châtelet* 2 v. Algunas de sus obras personales fueron: *Dissertation sur la nature et la propagation du feu* (1739), *Institutions de Physique* (1740) y *Opuscules philosophiques et littéraires* (1796), Su *Discours sur le bonheur* (1779) y la correspondencia fueron traducidos al castellano como *Discurso sobre la felicidad y Correspondencia* (Madrid, 1996)

**De Man, Henri** (12). Nació en Amberes el 17 de noviembre de 1885 y murió en Greng, Suiza, el 20 de junio de 1953. Fue un político perteneciente a las corrientes socialistas no-leninistas. Consideró que el marxismo es ante todo un comportamiento, una especie de vida ética, y es posible seguir siendo fieles a ello mientras se descartan ciertos ejes inconvenientes de sus teorías. Los ejes de superación del marxismo que propone son cuatro: 1) filosóficamente, nieva el determinismo; 2) sociológicamente rechaza la rígida distinción de clases sociales; 3) psicológicamente considera un error haber eliminado la religión como “opio del pueblo”; y 4) políticamente es un error no haber visto que el verdadero poder está en manos de los funcionarios y los políticos. Desarrolla estas ideas en tres obras principales: *Más allá del marxismo* (1927), *la Tesis Oppenheim* (1928), *Idea Socialista* (1935).

**Demóstenes** (10) Nació en Atenas, en 384 ac y murió en Calauria, en 322 ac. Fue uno de los oradores más relevantes de la historia y un célebre político. Aprendió retórica mediante el estudio de los discursos de oradores anteriores. Pronunció sus primeros discursos judiciales a los veinte años de edad, dedicándose al foro por unos años. Luego se interesó por la política, y en 254 dio sus primeros discursos políticos en público. Se opuso a la expansión del reino de Macedonia y quiso apoyar la restauración de la supremacía ateniense para lo cual concibió diversas alianzas y los levantamientos de Atenas y Tebas aunque fueron vencidos y Demóstenes se suicidó.

**Desmoulins Lucie-Simplice-Camille-Benoist** (14) Nació en Guise el 2 de marzo de 1760 y murió en París el 5 de abril de 1794. Fue un personaje relevante de la Revolución francesa de 1789. Antes del 12 de julio, en su panfleto *Francia libre*, hizo un panegírico del gobierno republicano y afirmó que sólo la república conseguiría unir a los franceses, pero no salvar la monarquía ni a Luis XVI. En 1789 trabajó como secretario del conde de Mirabeau y no cesó de manifestarse contra los poderes que la Asamblea Constituyente concedió a Luis XVI, especialmente contra su derecho al veto. En 1791 entró a formar parte del Club de los Cordeliers. Tras los fusilamientos en el Campo de Marte, en julio de 1791, huyó de París y reflexionó sobre todo lo sucedido. Participó en la toma de las Tullerías y fue nombrado por Danton secretario del ministro de Justicia, pero fue destituido por nepotismo. En 1792 fue elegido diputado de la Convención Nacional por influencia de Danton y en 1793 votó a favor de la muerte de Luis XVI. Su condena al régimen del Terror determinó su arresto, juicio y posterior ejecución. Como periodista, en colaboración con Stanislas Fréron, publicó los diarios: *Histoire de Révolutions de France et de Brabant*, *La Tribune du Patriote*; *Le Vieux Cordelier*. También publicó algunos panfletos, unos folletos, como la *France libre*, *Le Discours de la lanterne aux Parisiens*.

**Deussen, Paul** (10) Nació el 7 de enero de 1845 en Oberdreis, Renania, y murió en Kiel Kiel, el 6 de julio de 1919. Sus conocimientos de sánscrito le ayudaron a estudiar el pensamiento filosófico de la India. Fue un gran admirador de Arthur Schopenhauer, a quien consideraba su precursor en Alemania como estudioso del pensamiento hindú. Entre sus amigos se contaban Nietzsche y Swami Vivekananda. En 1911, crea la Sociedad Schopenhauer (*Schopenhauer Gesellschaft*) y en 1912 el anuario Schopenhauer (*Schopenhauer Jahrbuch*). Al fin de su vida enseñó en la Universidad de Kiel, ciudad donde murió. Sus obras no han sido traducidas y las principales son *Allgemeine Geschichte der Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Religionen* (1894); *Die neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer* (1917); *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche* (1901); *Erinnerungen an Indien* (1904) y *Vedânta, Platon und Kant* (1917). Escribió también una autobiografía, *Mein Leben*, publicada en 1922.

**Dilthey, Wilhelm** (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 13) Nació en Biebrich, Renania, el 19 de noviembre de 1833 y murió en Seis am Schlern, Tirol del Sur, el 1 de octubre de 1911. Fue

filósofo, historiador, sociólogo, psicólogo y hermeneuta. Estudió en Heidelberg y Berlín y enseñó filosofía en Basilea, Kiel, Breslau (Wrocław, Polonia) y Berlín. Combatió el predominio epistémico de las ciencias naturales u “objetivas” y se propuso establecer una ciencia “subjetiva” de las humanidades (*Geisteswissenschaften* o “Ciencias del Espíritu”) como disciplina metodológicamente diferente de las naturales. Propuso que todo saber debe analizarse a la luz de la historia; sin esta perspectiva el conocimiento y el entendimiento sólo pueden ser parciales. Las dos ediciones más importantes de sus numerosas obras son dos: *Wilhelm Dilthey: Selected Works* Princeton University Press bajo la edición de Rudolf A. Makkreel & Frithjof Rodi. Por Princeton University Press) destacándose *Introduction to the Human Science, Understanding the Human World: Selected Works of Wilhelm Dilthey, The Formation of the Historical World in the Human Sciences, Hermeneutics and the Study of History y Poetry and Experience*; la otra es la publicación de Vandenhoeck & Ruprecht, con 26 obras, entre ellas *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Studien zur Geschichte des deutschen Geistes y System der Ethik*. La traducción al español de sus más importantes obras fue realizada por Eugenio Ímaz.

**Droysen, Johan Gustav** (3) Nació en Treptow del Rega, el 6 de junio de 1808 y murió Berlín el 19 de junio de 1884). Fue historiador, profesor en el instituto Gymnasium zum Grauen Kloster de Berlín, de la Universidad de Kiel, de Jena y de Berlín. Incursionó en la política y en 1848 fue nombrado representante del gobierno provisional de Kiel ante el Parlamento de Francfurt, más tarde diputado de la Asamblea Nacional de Fráncfort, Fue uno de los más reconocidos historiadores de su tiempo. Acuñó el término “helenismo” para designar el periodo comprendido entre Alejandro y Cleopatra. Posteriormente se dedicó a la historia más contemporánea; su *Historia de la política prusiana* (1855-1886) es la representación más amplia de la idea histórica de Prusia y la pequeña Alemania. Sus principales obras son: *Geschichte Alexanders des Großen* (1833), *Geschichte des Hellenismus* (1836–1843), *Das Leben des Feldmarschalls Grafen Yorck von Wartenburg* (1851-1852) y *Geschichte der preußischen Politik* (1855 ss)

**Durkheim, Émile** (4, 11) Nació en Épinal, Francia, el 15 de abril de 1858 y murió en París el 15 de noviembre de 1917. Fue sociólogo y filósofo. Estableció formalmente la sociología como disciplina académica y, junto con Karl Marx y Max Weber, es considerado uno de los padres fundadores de dicha ciencia. Creó el primer departamento de sociología en la Universidad de Burdeos en 1895, publicando *Las reglas del método sociológico*. En 1896 creó la primera revista dedicada a la sociología, *L'Année Sociologique*. Su monografía *El suicidio* (1897) fue pionera en la investigación social y sirvió para distinguir la ciencia social de la psicología y la filosofía política. En su obra clásica, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), comparó la dimensión sociocultural de las vidas de las sociedades aborígenes y modernas, con lo que ganó aún más reputación. Perfeccionó el positivismo comtiano promoviendo el realismo epistemológico y el método hipotético-deductivo. Para él, la sociología era la ciencia de

las instituciones, y su meta era descubrir “hechos sociales” estructurales. Según su visión, las ciencias sociales debían ser puramente holísticas; esto es, la sociología debía estudiar los fenómenos atribuidos a la sociedad en su totalidad, en lugar de centrarse en las acciones específicas de los individuos. Sus principales obras han sido traducidas al castellano: *La división social del trabajo* (1987), *Las reglas del método sociológico* (1978), *El Suicidio* (1976).

**Eliade, Mircea** (1) Nació Bucarest el 9 de marzo 1907 y murió en Chicago el 22 de abril 1986). Fue filósofo, historiador de las religiones y novelista. Fue políglota, hablaba y escribía cinco idiomas modernos y además hebreo, persa y sánscrito. Formó parte del Círculo Eranos. Se lo considera uno de los fundadores del estudio de la historia moderna de las religiones por su elaboración de una visión comparativa de ellas. En el centro de la experiencia religiosa situó a lo sagrado, como la experiencia primordial del *Homo religiosus*. Sus principales obras (traducidas al castellano) son *Lo sagrado y lo profano*, *Historia de las creencias y las ideas religiosas* (4 v.), *Metodología de la historia de las religiones*, *Dioses, Diosas y Mitos de la Creación* (4 v.), *Herreros y alquimistas*. Produjo también novelas y escritos autobiográficos.

**Escoto Eriúgena o Erígena** (8) Nació c. 810 y murió c. 877). Sobre su origen sólo se sabe que era irlandés, conforme lo indica su nombre (en el Medioevo se denominaba *Erin* a Irlanda). Fue filósofo y teólogo del renacimiento carolingio. Se trasladó a Francia hacia el año 850, para dirigir la escuela palatina de Carlos el Calvo, y donde dejó influencia en Erico de Auxerre y su *escuela monástica de Auxerre*. Participó en la controversia predestinacionista sostenida entre Godescalco por una parte y los obispos Rabano Mauro e Hincmaro de Reims por otro. Tradujo del griego las obras del Pseudo Dionisio y las de Gregorio de Nisa. Sus obras principales son *Sobre la predestinación*. Motivada por la controversia predestinacionista. Sus principales obras son: *Sobre la división de la naturaleza* y *Exposiciones sobre la jerarquía celeste* (basada en *La jerarquía celeste* de Dionisio).

**Eusebio de Cesarea** (13) Nació c. 263 y murió el 30 de mayo de 339, probablemente en Cesarea de Palestina. Es también conocido como *Eusebius Pamphili*. Fue obispo de Cesarea y se le conoce como el padre de la historia de la Iglesia porque sus escritos están entre los primeros relatos de la historia del cristianismo primitivo. De su extensa obra, una parte considerable se perdió. Escribió dos grandes obras históricas. Una, la *Crónica (Historia Universal)* consta de dos partes: la primera es un compendio de la historia universal según las diversas naciones; la segunda intenta establecer la sincronía de documentos por columnas paralelas. El trabajo original se perdió pero se reconstruyó en parte por obra de miembros de la escuela bizantina. La otra es su escrito más relevante, *La Historia de la Iglesia* en la que intenta presentar su historia completa desde los “Hechos de los Apóstoles” hasta sus propios días, teniendo en cuenta la sucesión de obispos y los sínodos principales, pero además a los Doctores de la Iglesia, los herejes, os paganos y los judíos.

**Ferrater Mora, José** (13) Nació en Barcelona el 30 de octubre de 1912 y murió allí el 30 de enero de 1991. Fue filósofo, ensayista y escritor, creador del método filosófico que llamó “integracionismo”, superando la oposición tradicional de conceptos aparentemente irreducible, que no es tal porque estos conceptos no denotan realidades existentes por sí mismas sino que son “conceptos límite” que existen sólo como tendencias o direcciones de la realidad y por tanto son complementarios y útiles para hablar de ella. Su trabajo filosófico se centró en cuestiones de carácter ontológico y llamó a su posición ontológica “monismo *sui generis*” porque une el monismo y el pluralismo, en una forma de energetismo en el cual los elementos se auto-ensamblan. Se dedicó también al análisis dl lenguaje y fue un promotor de la ética aplicada en el mundo de habla hispana, destacando como defensor de los derechos de los animales. Sus principales obras son: *Diccionario de Filosofía* (1941, con varias ediciones y ampliaciones posteriores, su obra más conocida), *El hombre en la encrucijada* (1952), *Cuatro visiones de la Historia Universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel* (1955), *El ser y la muerte: bosquejo de filosofía integracionista* (1962), *Indagaciones sobre el lenguaje* (1970). *De la materia a la razón* (1979).

**Feuerbach, Ludwig Andreas** (2) Nació en Landshut, Alemania, el 28 de julio de 1804 y murió en Rechenberg, el 13 de septiembre de 1872. Fue filósofo, antropólogo, biólogo y crítico de la religión. Es considerado el padre intelectual del humanismo ateo contemporáneo, también denominado ateísmo antropológico. Para él la inmortalidad es una creación humana y constituye el germen básico de la antropología de la religión. El materialismo crítico de Feuerbach tendrá un efecto profundo tanto en el pensamiento de Richard Wagner, Max Stirner y Bakunin como en las teorías de Marx y Engels y, en general, en todo el denominado materialismo histórico. Sus principales obras son (se indica las que tienen traducción al castellano): *Über Philosophie und Christenthum* (1839), *Das Wesen des Christenthums* (1848, *La esencia del cristianismo*, 1995), *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843), *Das Wesen der Religion* (1846, *La esencia de la religión*, 2005), *Erläuterungen und Ergänzungen zum Wesen des Christenthums* (1846, *Escritos en torno a "la esencia del cristianismo"*, 2007).

**Fourastí, Jean** (1, 8, 9) Nació 15 de abril de 1907 en St. Benin d'Azy, Francia y murió el 25 de julio de 1990 en Douelle. Fue economista, autor de cuarenta libros y conocido por ser el origen de la expresión “auge de la guerra” que designa el período de prosperidad experimentada por Francia y la mayoría de los países desarrollados entre el final de la Segunda Guerra Mundial y la primera crisis del petróleo (1947-1973). Es también conocido por su trabajo sobre los precios, la productividad y, sobre todo, el progreso técnico. Manifiesta un optimismo tecnológico expresado en su obra más difundida, *La gran esperanza del siglo XX* (1949) y en *Maquinaria y bienestar* (1951). En *Los 40.000 horas* (1965) anuncia la semana laboral de 30 horas y una vida activa de aproximadamente 35 años. Afirma que se evolucionará inexorablemente hacia un tipo terciario de civilización, dominada por los servicios, pero donde sin embargo el comportamiento moral de los hombres no necesariamente habrá progresado.

**Fustel de Coulanges, Numa Denys** (11) Nació en París el 18 de marzo de 1830 y murió en Massy, el 12 de septiembre de 1889. Fue un célebre historiador debido a su principal obra, *La ciudad antigua*. En efecto *La Cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (1864) tuvo una inmediata resonancia porque trata una importante cuestión: las relaciones entre la propiedad y las instituciones político-religiosas. Según él, los antiguos no conocían ni la libertad de la intimidad, ni la libertad de educación, ni la libertad religiosa, sino que todo remite a la autoridad sagrada y casi divina de la “patria”. Sus principales obras son: *La cité antique* (1864), *Histoire des institutions de la France* (1874), *La Monarchie Franque* (1888).

**Franklin, Benjamín** (9) Nació en Boston el 17 de enero de 1706 y murió en Filadelfia el 17 de abril de 1790. Fue político, científico e inventor, considerado uno de los Padres Fundadores de los Estados Unidos. A partir de 1747 se dedicó principalmente al estudio de los fenómenos eléctricos. Enunció el Principio de conservación de la electricidad sobre lo cual escribió *Experimentos y observaciones sobre electricidad*. En 1752 llevó a cabo en Filadelfia su famoso experimento que condujo a la invención del pararrayos. Su primera incursión en la política tuvo lugar en 1736, como miembro de la Asamblea General de Filadelfia. Participó activamente en el proceso de independencia de los Estados Unidos y contribuyó al fin de la Guerra de Independencia, con la firma del Tratado de París de 1783. También contribuyó a la redacción de la Constitución estadounidense de 1787. En 1785 fue elegido gobernador de Pensilvania. En 1787 comenzó a destacar su carrera como abolicionista, siendo elegido presidente de la Sociedad para Promover la Abolición de la Esclavitud.

**Galileo Galilei** (2) Nació en Pisa el 15 de febrero de 1564 y murió en Arcetri el 8 de enero de 1642. Fue astrónomo, filósofo, ingeniero, matemático relacionado estrechamente con la revolución científica. Sus logros incluyen la mejora del telescopio, gran variedad de observaciones astronómicas, la primera ley del movimiento y un apoyo determinante a la revolución copernicana. Su trabajo experimental es considerado complementario a los escritos de Francis Bacon en el establecimiento del moderno método científico y su carrera científica es complementaria a la de Johannes Kepler; se considera una ruptura de las teorías asentadas de la física aristotélica y su enfrentamiento con la Inquisición romana de la Iglesia católica se presenta como un ejemplo de conflicto entre religión y ciencia en la sociedad occidental. Hay dos ediciones de sus obras completas en el siglo XIX y principios del XX: *Opere complete*. Alberdi, 15 vols. Florencia, 1842-1852 y *Le opere complete di Galileo Galilei*. Edición nacional, 20 vv. Firenze, 1890-1909. Sus principales obras han sido traducidas al español

**Gibbon, Edward Emily** (2, 11, 12) Nació en Inglaterra el 8 de mayo de 1737 y murió el 16 de enero de 1794. Es considerado como el primer historiador moderno, y uno de los más influyentes de todos los tiempos. Su obra central, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (*Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*), publicada

entre 1776 y 1788, es un trabajo fundamental cuya influencia perdura hasta hoy en día. La pregunta inicial del libro es la causa de la caída del Imperio romano, y el tema central será el ascenso y desarrollo del Cristianismo. La primera parte de la obra se publicó en 1776, y fue un escándalo, porque Gibbon por primera vez aplica la historia filosófica a la historia de la Iglesia, es decir, escribe este libro desde una perspectiva ilustrada y crítica. La caída de Roma y Constantinopla se habría producido, según él, por un proceso de decadencia moral, debido a que el Cristianismo iba en contra de los ideales de Roma, que eran la libertad intelectual y moral. Uno de los planteamientos es responder a por qué el Cristianismo se impuso en Roma. La respuesta obvia que le hubieran dado en su época es porque se trata de la doctrina verdadera. Gibbon, aunque agnóstico confeso, no discute esta causa, sino que la ignora y analiza las causas verdaderas, de las cuales las más importantes son, según él: la intolerancia de los cristianos, que están convencidos de que su religión era la verdadera; el Cristianismo tiene como ventaja que es una doctrina proselitista, no como el Judaísmo, que es cerrada; la promesa en una vida futura; la moral austera; la unión del Cristianismo y Gobierno.

**Gilson, Étienne** (13) Nació en París el 13 de junio de 1884 y murió en Auxerre el 19 de septiembre de 1978. Fue un filósofo e historiador de la filosofía, uno de los más destacados autores de la neoescolástica y especialista en Santo Tomás de Aquino. Sus ideas sobre la historia lo aproximan a las de Agustín de Hipona. Sus obras más importantes son: *Le thomisme, introduction au système de saint Thomas* (1919 y varias ediciones con correcciones y ampliaciones, última en 1964), *La philosophie au moyen-âge, vol. I: De Scot Erigène à saint Bonaventure* (1922), *La philosophie au moyen-âge, vol. II: De saint Thomas d'Aquin à Guillaume d'Occam* (1922), *La philosophie de saint Bonaventure* (1924), *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, (1929), *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (1930), *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932, Conferencias Gifford), *Le réalisme méthodique* (1935), *Christianisme et philosophie* (1936), *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939), *L'être et l'essence* (1948), *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales* (1952), *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (1952), *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin, París, 1960), *Les tribulations de Sophie* (1967). La mayoría de sus obras han sido traducidas al castellano.

**Gobineau, Joseph Arthur, conde de** (12) Nació el 14 de julio de 1816 en Ville-d'Avray, y murió el 13 de octubre de 1882 en Turín. Fue un diplomático y filósofo, conocido por haber desarrollado la teoría de la superioridad racial aria, considerado padre de la demografía racial y cuyas obras fueron uno de los primeros ejemplos de racismo científico. Basando sus teorías en el conocimiento de Oriente, intentó compararlo con Europa. El estudio de Gobineau incluyó la evaluación y clasificación de los hábitos alimentarios de los pueblos de Asia, África y Europa, determinando los grados respectivos de confort requeridos por esos pueblos para el consumo de alimentos, y sus hábitos de vida en general. Su obra más famosa es el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853–1855), en la que afirma que los germanos eran los

únicos en Europa que habían conservado su pureza. Ejerció gran influencia sobre la obra de Nietzsche, en algunos escritores alemanes y fue adoptada posteriormente por Hitler. Entre sus restantes trabajos se mencionan: *Histoire des Perses* (1869); *Ce qui se passe en Asie* (1877) y *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* (1869).

**Goethe, Johann Wolfgang von** (2) Nació en Frankfurt del Meno el 28 de agosto de 1749 y murió en Weimar el 22 de marzo de 1832. Fue poeta, novelista, dramaturgo y científico, contribuyente fundamental del Romanticismo, movimiento al que influyó profundamente. Su obra dejó una profunda huella en importantes escritores, compositores, pensadores y artistas posteriores, siendo importantísimo en la filosofía alemana posterior y constante fuente de inspiración para todo tipo de obras. Las más importantes creaciones han sido traducidas a los principales idiomas, entre ellos el castellano: *Las penas del joven Werther* (*Die Leiden des jungen Werther*, 1774), *Elegías romanas* (*Römische Elegien*, 1795), *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* (*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1796), *Las afinidades electivas* (*Die Wahlverwandtschaften*, 1809), *Poesía y verdad*, Parte I (*Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit* 1811) y *Poesía y verdad*, Parte II (*Aus meinem Leben: Dichtung und Wahrheit* autobiografía 1833), *Viaje a Italia* (*Italienische Reise*, 1816). *Elegía de Marienbad* (*Marienbader Elegie*, 1823). Su obra más célebre, *Fausto* (*Faust*) fue publicada en dos partes, la primera en 1807 y la segunda póstumamente en 1832.

**Gramsci, Antonio** (5) Nació en Ales, Cerdeña, el 22 de enero de 1891 y murió en Roma, el 27 de abril de 1937. Fue un filósofo teórico marxista, político y periodista. Fue uno de los fundadores del Partido Comunista Italiano, encarcelado bajo el régimen fascista de Benito Mussolini. Fundó junto a Angelo Tasca, Palmiro Togliatti y Umberto Terracini el periódico *L'Ordine Nuovo* (reseña semanal de cultura socialista) en 1919 siendo Gramsci su secretario de redacción a la que imprimió un carácter netamente obrerista. Apoyó huelgas y movimientos de protesta hasta que fue encarcelado. Recobró su libertad pocos días antes de morir. Se le conoce principalmente por la elaboración del concepto de hegemonía y bloque hegemónico. Atribuyó un papel central a los conceptos de infraestructura (base real de la sociedad que incluye fuerzas de producción y relaciones sociales de producción) y superestructura (“ideología”, constituida por las instituciones, sistemas de ideas, doctrinas y creencias de una sociedad), a partir del concepto de “bloque hegemónico”. Los 32 *Cuadernos de cárcel*, de complejas 2848 páginas, no fueron destinados a la publicación, contienen reflexiones y apuntes elaborados de 1929 a 1935. Fueron publicadas, tras varias peripecias, bajo los títulos: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (1948), *Los intelectuales y la organización de la cultura* (1949), *Il Risorgimento* (1949), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* (1949), *Literatura y vida nacional* (1950) y *Pasado y Presente* (1951) En 1975 los *Cuadernos* fueron publicados en su original italiano en edición de Valentino Gerratana según el orden cronológico de su elaboración.

**Guizot, François Pierre Guillaume** (9, 10, 12) Nació en Nîmes el 4 de octubre de 1787 y murió en Saint-Ouen-le-Pin, Calvados, el 12 de septiembre de 1874. Fue historiador y político. Participó en el gobierno durante la monarquía de Luis Felipe de Orleans y fue líder de los doctrinarios. Sus principales obras son: *De l'état des beaux-arts en France* (1810), *Annales de l'éducation* (1811-1815 6 v.), *Quelques idées sur la liberté de la presse* 1814 *Du gouvernement représentatif de l'état actuel de la France* (1816), *Du gouvernement de la France depuis la Restauration. Des conspirations et de la justice politique* (1820), *De la souveraineté* (1822), *Essai sur l'histoire de France du Ve au Xe siècle* (1823), *Histoire de Charles Ier* (1827 2 v.), *Histoire générale de la civilisation en Europe* (1828), *Histoire de la civilisation en France* (1830 4 v.), *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* (1858-1867 8 v.), y *L'histoire de France depuis les temps les plus reculés jusqu'en 1789* (1870-1875 5 v.).

**Hazard, Paul** (2) Nació en Noordpeene, en 1878 y murió en París en 1944 ). Fue historiador, ensayista, docente universitario desde 1904, y miembro electo de la Academia Francesa en 1940, pero por la ocupación alemana, no llegó a ser recibido como académico. Con José Bédier publicó *Histoire de la littérature française*. Su influencia historiográfica se debe principalmente a su obra *La crisis de la conciencia europea*. Sus principales publicaciones han sido traducidas al castellano: las más importantes son: *La Révolution française et les lettres italienne, 1789-1815* (Tesis, 1910), *Don Quijote de Cervantes: Étude et analyse* (1931), *La Crise de la conscience européenne: 1680-1715* (1935, trad. *La crisis de la conciencia europea*, 1988); *Le Visage de l'enfance* (1938). *La Pensée européenne au XVIII siècle, de Montesquieu à Lessing* (1946, trad. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, 1991).

**Herder, Johann Gottfried von** (2) Nació en Mohrunge, Alemania, el 25 de agosto de 1744 – y murió en Weimar el 18 de diciembre de 1803. Fue filósofo, teólogo y crítico literario, cuyos escritos contribuyeron a la aparición del romanticismo alemán, inició el movimiento conocido como *Sturm und Drang* (“Tormenta e ímpetu”). Inspiró a muchos escritores, entre ellos a Johann Wolfgang von Goethe, quien lo ayudó a conseguir un cargo estatal en Weimar. Allí escribió su obra más importante, los cuatro volúmenes del estudio *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791), en la que intenta demostrar que la naturaleza y la historia humana obedecen a las mismas leyes y que, con el tiempo, las fuerzas humanas antagónicas se reconciliarán. Aunque inacabado, este tratado encarna la mayoría de las ideas de Herder y ha quedado como su contribución más importante a la filosofía. En 1772 publicó su *Ensayo sobre el origen de la lengua* donde explica el surgimiento del lenguaje como un acto inherente al ser humano en cuanto animal racional y desprovisto por tanto de los instintos unívocos propios de los animales. Expuso sus desacuerdos con la filosofía de Kant, que no fueron bien recibidos. Al final del siglo XVIII su influencia de Herder se fue diluyendo, pero su contribución a los estudios literarios y al pensamiento histórico alemán es muy importante.

**Heródoto de Halicarnaso**, (2, 3, 13) Nació en Grecia en 484 ac y murió en 425 ac. Es considerado uno de los más importantes historiadores de la Antigüedad y padre de la historiografía. Su obra central *Historiae (Los nueve libros de historia)* es la primera descripción del mundo antiguo a gran escala y de las primeras en prosa griega. Para sus obras históricas recurrió a fuentes orales y escritas. Estas últimas son de tres grupos: 1) datos de los poetas; 2) inscripciones, listas oficiales y administrativas de los distintos Estados y oráculos; 3) informaciones de los logógrafos y la literatura de su época. Tal vez por influjo de su tío Paniasis, asume la idea de un hombre impotente ante una divinidad que castiga sus faltas y su soberbia (*hibris*); sin embargo se muestra a menudo crítico con las fuentes. El aporte de los logógrafos está representado sobre todo Hecateo, y los filósofos presocráticos, algunas de cuyas ideas son citadas directa o indirectamente. En general, se inclina por obras de la literatura jonia y, como Hecateo, manifiesta escepticismo frente a las tradiciones míticas. Su metodología histórica se apoya en la verosimilitud apelando al sentido común, aplicada al análisis de tradiciones legendarias o controvertidas. Además utiliza la *interpretatio graeca*, helenizando costumbres y culturas extrañas de pueblos que no conoce desde dentro.

**Hume, David** (2) Nació en Edimburgo el 7 de mayo de 1711 donde murió el 25 de agosto de 1776. Fue filósofo, economista e historiador, uno de los mayores representantes de la filosofía moderna. Sin embargo, su posición ha sido objeto de disputas historiográficas; algunos han acentuado su sesgo escéptico (el positivismo lógico) y otros su visión naturalista. De hecho Hume fue muy influido por el empirismo de Locke y Berkeley, por otros pensadores ingleses como Isaac Newton, Samuel Clarke, Francis Hutcheson y Joseph Butler y también por el francés Pierre Bayle. Su obra más importante es el *Tratado sobre la naturaleza humana* (1739-1740) donde intenta introducir el razonamiento experimental en las cuestiones a lo largo de sus tres libros que versan sobre el entendimiento (origen de las ideas, las pasiones (emociones) y la moral (ideas morales). Con posterioridad abordó estos temas en otras dos obras: *Investigación sobre el entendimiento humano* (1748) que continúa los temas del libro primero de la anterior y en 1751 *Investigación sobre los principios de la moral*.

**Ingenieros, José** (14) Su nombre original italiano era Giuseppe Ingegneri, Nació Palermo, Italia, el 24 de abril de 1877 y murió Buenos Aires el 31 de octubre de 1925. Fue médico, psiquiatra, psicólogo, criminólogo, sociólogo, filósofo y docente. Ideológica era masón y teósofo. Sus principales obras son: *La simulación en la lucha por la vida* (1902), *Simulación de la locura* (1903), *La locura en la Argentina* (1907), *Sociología argentina* (1908), *El hombre mediocre* (1913), *Hacia una moral sin dogmas* (1917), *Ciencia y filosofía* (1917). *Proposiciones relativas al porvenir de la filosofía* (1918), *Evolución de las ideas argentinas* (1918), *Las doctrinas de Ameghino* (1919) y *Las fuerzas morales* (obra póstuma).

**Jaspers, Karl Theodor** (9) Nació en Oldenburg el 23 de febrero de 1883 y murió en Basilea el 26 de febrero de 1969. Fue psiquiatra y filósofo y tuvo una fuerte influencia en la teología, en

la psiquiatría y en la filosofía moderna. En 1921 ocupó la cátedra de filosofía de la Universidad de Heidelberg. En 1948, se trasladó a la Universidad de Basilea para ocupar la cátedra dejada por Paul Häberlin. Sus principales obras han sido traducidas al castellano: *Esencia y crítica de la psicoterapia* (1959), *Esencia y formas de lo trágico* (1960), *Nietzsche* (1963), *Autobiografía filosófica* (1964), *La bomba atómica y el futuro del hombre* (1966), *Origen y meta de la historia* (1995), *Lo trágico, el lenguaje* (1996), *El problema de la culpa: sobre la responsabilidad política de Alemania* (1998).

**Jaurès, Jean** (9, 10) Su nombre completo era Auguste Marie Joseph Jean Léon Jaurès. Nació en Castres el 3 de septiembre de 1859 y murió en París, 31 de julio de 1914. Fue un político socialista y pacifista. Fundó *L'Humanité* en 1904. Mundializó el peligro de la guerra europea, especialmente tras el estallido de las Guerras Balcánicas en 1912-1913. Se opuso a la ley que alargó a tres años el servicio militar obligatorio. Fue asesinado tres días después de comenzada la Primera Guerra Mundial. Sus principales obras son: *Las pruebas* (1898, sobre el caso Dreyfus), *Estudios socialistas*, *Los dos métodos* (1900), *Historia socialista de la Revolución Francesa* (1901) y *La Revolución rusa* (1905).

**Keats, John** (11) Nació en Londres el 31 de octubre de 1795 y murió en Roma, 23 de febrero de 1821. Fue uno de los principales poetas británicos del Romanticismo. Durante su vida su obra fue objeto de constantes críticas y sólo mucho después de su muerte fue reivindicada. Se caracteriza por un lenguaje exuberante e imaginativo, atemperado por la melancolía. Sólo hacia el final de su vida produjo sus poemas más memorables, destacándose sus Odas: *A Psyche*, *A un ruiseñor*, *Sobre una urna griega*, *A la melancolía*, *A la indolencia*, todas ellas de 1819.

**Kepler Johannes** (2) Nació en Weil der Stadt el 27 de diciembre de 1571 y murió en Ratisbona el 15 de noviembre de 1630. Fue físico, astrónomo y teólogo; es una figura clave en la revolución científica, conocido fundamentalmente por sus leyes sobre el movimiento de los planetas en su órbita alrededor del Sol. Fue colaborador de Tycho Brahe, a quien sustituyó como matemático imperial de Rodolfo II. Su obra completa ha sido editada como *Gesammelte Werke*, ed. Max Caspar, Walther von Dyck. C.H. Beck, Múnich 1938, en 21 volúmenes. Se destacan sus *Manuscripta Astronomica* I, II y III. Además es considerado un precursor de la ciencia ficción, por su *Somnium sive Astronomia lunaris* [El sueño o Astronomía lunar] de 1634.

**Klages Ludwig** (5) Nació en Hannover en 1872 y murió en 1956, estudió química y filosofía, pero es mejor conocido por sus estudios sobre la expresión. Fundó el *Seminar für Ausdruckskunde* (Seminario para el estudio de la expresión). Realizó investigaciones de psicología, iniciando la caracteriología y la expresión en el arte, sobre todo de la expresión a través de la escritura, la grafología. En filosofía mantiene una concepción metafísica en la que sostiene la primacía del alma sobre el espíritu, considerando que los valores de la vida anímica (sentimientos y afectos; mitos y expresiones religiosas y artísticas) están por encima de los

valores elaborados por el espíritu (conceptos, ideas, teorías científicas y valores objetivos). Esta posición ha recibido el nombre de “vitalismo”. Sus obras más importantes han sido traducidas al castellano: *Prinzipien der Charakterologie* (1910; trad. *Los fundamentos de la caracteriología*. 1953), *Handschrift und Charakter*, (1916, trad. *Escritura y carácter*. 1954), *Der Mensch und das Leben* (1937, trad. *El hombre y la vida*).

**Lamartine, Alphonse Marie Louis Prat** (3) Nació en Mâcon el 21 de octubre de 1790 y murió en París el 28 de febrero de 1869) Fue escritor y poeta del período romántico y además político. En su poesía se inspira en temas religiosos (como *Harmonies poétiques et religieuses* de 1830; *Jocelyn*, 1836 y *La chute d'un ange*, 1838). Como historiador y político sus principales aportes son: *Sur la politique rationnelle* (1831), *Voyage en Orient* (1835), *Histoire des Girondins* (1847), *L'Histoire de la révolution de 1848* (1849), *Histoire de la Restauration* (1851), *Histoire de la Turquie* (1854)

**Lamprecht, Karl Gotthard** (1, 3) Nació en Jessen, Sajonia el 25 de febrero de 1856 y murió en Leipzig el 10 de mayo de 1915. Se especializó en historia, ciencias políticas, economía y arte en las universidades de Göttingen, de Leipzig, y Ludwig Maximilian en Munich. Enseñó en la universidad Phillips-Universität en Marburg, y más tarde en la Universidad de Leipzig, donde fundó un centro dedicado al mundo comparativo e historia cultural (Institut für Kultur- und Universalgeschichte). Sus estudios de historia económica y social alemana y europea, en especial de la edad media, produjeron una considerable controversia por sus métodos interdisciplinarios y enfoques en una amplia gama en preguntas sociales, ambientales, y psicológicas de la historia. Su proyecto *Deutsche Geschichte* incluía la trayectoria entera de la historia Aunque rechazado en Alemania, sus ideas y métodos tuvieron recepción positiva en Francia y Estados Unidos, en Marc Bloch, y en la Escuela de los *Annales*. Uno de sus estudiantes, Cai Yuanpei, más tarde sirvió fue canciller de la Universidad de Beijing y tuvo una enorme influencia en el pensamiento moderno chino. Sus obras principales son *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter* (1886 en 3 v.), *Deutsche Geschichte /1891-1909*, 12 v. y 2 incompletos), *Die kulturhistorische Methode* (1900).

**Laski, Harold Joseph** (11) Nació en Manchester e 30 de junio de 1893 y murió en Londres el 24 de marzo de 1950. Fue politólogo, economista, escritor y conferencista. Como político fue miembro del comité ejecutivo de la socialista Sociedad Fabiana entre 1922 y 1936 y presidente del Partido Laborista entre 1945 y 1946. Es considerado, junto John Stuart Mill, uno de los representantes importantes de la teoría del Estado en el mundo anglosajón. Enseñó en Manchester, en Oxford y en Londres. También fue profesor en las Universidades McFill, Harvar y Yale de Estados Unidos. Allí participó en la fundación de la New School de Nueva York y, a través de su amistad con Felix Frankfurter, llegó a ser amigo y asesor de Franklin D. Roosevelt, con quien compartía, entre otras cosas, el interés por el New Deal y sus preocupaciones respecto a las intenciones de Hitler. Sus obras principales son: *Studies in the*

*Problem of Sovereignty*, (1917). *Karl Marx*, (1921). Han sido traducidas al castellano: *Liberty in the Modern State* 1930, trad. *El estado moderno. Sus instituciones políticas y económicas*. 1932), *Democracy in Crisis* (1933, trad. *La democracia en crisis*, 1934), *The State in Theory and Practice* (1935, trad. *El Estado en la teoría y en la práctica*, 1936).

**Libro de Daniel** (1, 2, 12, 13) Escrito del Antiguo Testamento, atribuido al Profeta Daniel, uno de los cuatro profetas mayores (con Isaías, Jeremías y Ezequiel). Se divide en dos partes diferenciadas, la primera es narrativa (cap. 1-6) y la segunda son visiones (cap. 7-12), por lo que se ha supuesto que se trata de dos escritos reunidos por un editor, aunque otros especialistas lo rechazan ya que la distinción de géneros no es tajante sino que se entremezclan. Conforme al cap. 11, los hechos contemporáneos al profeta eran las guerras entre Seléucidas y Lágidas y una parte del reinado de Antíoco Epifanes, lo cual, unido al silencio sobre la victoria macabea, hacen suponer que el libro se escribió entre 167 y 167 ac. Su finalidad es sostener la fe y la esperanza de los judíos perseguidos pro Antíoco Epifanes, y anunciar el Tiempo del Fin cuando la Cólera de Dios quede satisfecha. Así, los momentos de la historia del mundo se convierten en momentos del plan divino sobre un plano eterno.

**Löwith, Karl** (13) Nació en Múnich el 9 de enero de 1897 y murió en Heidelberg el 26 de mayo de 1973. Fue uno de los primeros discípulos de Heidegger a quien conoció a través de Husserl, en Friburgo, en los años '20; luego se transformó en uno de sus mayores críticos. En 1936 abandonó Alemania a causa de su origen judío; vivió en Japón donde se interesó por la relación de la filosofía zen con la nada no nihilista; en 1941 emigró a Estados Unidos y luego de la guerra volvió a Alemania siendo profesor en Heidelberg. Considera el desarrollo del pensamiento europeo como un proceso de secularización de la visión teológico-bíblica de la historia, caracterizada a su vez por la esperanza de un “futuro escatológico”. Su obra más importante es *Historia del mundo y salvación*, escrita en Japón en 1939, que tuvo duradera influencia en filosofía política, siendo una de las principales fuentes del debate sobre la secularización; ésta obra fue publicada en Estados Unidos en 1949 bajo el título *Meaning in History*, y traducida al alemán por Hanno Kesting, versión que –revisada y completada por el mismo Löwith, y publicada en 1953– fue la utilizada para la edición de Katz Editores. El propósito de la obra está indicado por el subtítulo: “la filosofía de la historia” descansa sobre presupuestos teológicos generalmente ignorados o negados. No se pregona el retorno a una visión teológica de las cosas; somete a examen crítico las bases comunes de la teología y de la filosofía de la historia.

**Malebranche, Nicolás** (1, 3) Nació en París el 5 de agosto de 1638 donde murió el 13 de octubre de 1715. Fue filósofo y teólogo; pretendió la síntesis del cartesianismo y el agustinismo, que resolvió en una doctrina personal, el “ocasionalismo”, según el cual Dios constituiría la única causa verdadera, siendo todas las demás “causas ocasionales”. Por ello, el conocimiento no se debería a la interacción con los objetos, sino que las cosas serían “vistas en Dios”. Las obras más importantes de Malebranche son *De la recherche de la vérité* (1674-1675), *Méditations chrétiennes et métaphysiques* (1683).

**Mandelbaum, Maurice** (1) Nació el 9 de diciembre de 1908 en Chicago y murió en Hanover, New Hampshire, el 1 de enero de 1987. Obtuvo su doctorado en la Universidad de Yale. Fue profesor de filosofía en la Universidad Johns Hopkins y desde 1957 hasta su retiro en el Dartmouth College. Se dedicó a la fenomenología, la epistemología y la historia de las ideas. Sus principales obras son: *The Problem of Historical Knowledge* (1938); *The Phenomenology of Moral Experience* (1955); *Philosophy, Science and Sense Perception* (1964); *History, Man, and Reason: A study in Nineteenth Century Thought* (1971) y *Philosophy, History, and the Sciences* (1984).

**Marrou, Henri-Iréné** (13) Nació en Marsella el 12 de noviembre de 1904 y murió en Bourgnon-Reine el 11 de abril de 1977. Fue un historiador especialista en el cristianismo primitivo, en Agustín de Hipona, la educación antigua y la filosofía de la historia. Sus principales obras son (se indican las traducciones al castellano): *Fondements d'une culture chrétienne* (1934), *Saint Augustin et la fin de la culture Antique* (1938), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* (1948, trad *Historia de la educación en la antigüedad*, 1970), *De la connaissance historique* (1954, tr. *El conocimiento histórico*, 1999), *Saint Augustin et l'augustinisme* (1955, tr. *San Agustín y el agustinismo*, 1960), *Théologie de l'histoire* (1968, tr. *Teología de la Historia*, 1978), *Décadence romaine ou antiquité tardive?*, (1977 póstumo, tr. *Decadencia romana o antigüedad tardía?*, 1980).

**Mackinder, Halford John** (8) Nació en Gainsborough, Inglaterra el 15 de febrero de 1861, y murió el 6 de marzo de 1947. Fue geógrafo y geopolítico. Según su teoría la Geopolítica, está condicionada por las realidades físicas de la geografía de los países, las cuestiones políticas dependen de los resultados de las incidencias entre el hombre y su entorno, el entorno: la configuración de la superficie de la tierra, el clima, la vegetación, la ausencia o abundancia de recursos naturales. Considera que la preponderancia británica sobre el mundo dependía de su dominio de los mares. En 1904 da a conocer su obra *The Geographical Pivot of History* en el que usa la historia para ilustrar la importancia estratégica de la geografía. En su obra principal *Democratic Ideals And Reality* reitera sus ideas afirmando la existencia de "la Isla Mundo" dividida en 6 regiones Europa Costera (Oeste y Centro Europa), Asia Costera (India, China, Sudeste Asiático, Corea y Este de Siberia), Arabia (Península Arábiga), el Sáhara (Norte de África) el Sud-Centro del Mundo (Sudáfrica) y el más importante el Centro del Mundo o *Heartland* (Eurasia) lo que denominó el Pivote del Mundo en su ensayo de 1904. En síntesis sostiene que quién controle Europa del Este dominará el Pivote del Mundo, quien controle el Pivote del Mundo dominará la Isla Mundo y quien domine la Isla Mundo dominará el mundo

**Meinecke, Friedrich** (2) Nació en Alemania el 20 octubre de 1862 y murió el 6 febrero de 1954. Fue historiador de tendencia liberal y ciertas opiniones antisemitas que apoyaron la invasión a Polonia. En 1948, ayudó a fundar la Universidad Libre de Berlín en Berlín Occidental, y se mantuvo en una figura importante hasta el final de su vida. Su obra más

conocida es *Die Deutsche Katastrophe (La catástrofe alemana)* de 1946, donde explica el éxito del nacionalsocialismo en varios puntos: la herencia del militarismo prusiano en Alemania, los efectos de la rápida industrialización y la debilidad de las clases medias, y lo interpreta como una “fuerza extraña” a Alemania. Sus obras completas, *Werke*, fueron publicadas entre 19578 y 1979 en 9 vv.

**Melanchthon, Philipp** –nacido **Schwartzerd**– (6) Nació el 16 de febrero de 1497 en Bretten y murió en Tittenberg el 19 de abril de 1560. Además de reformador religioso fue un erudito, sobrino de del humanista y hebraísta Johannes Reuchlin, quien le aconsejó que cambiara su nombre por Melanchthon (que en griego significa “tierra negra”) y gracias a cuya influencia en 1518 obtuvo la cátedra de lengua griega en la Universidad de Wittenberg. El discurso que pronunció al acceder a la misma atrajo notablemente la atención de Martín Lutero, catedrático de Teología Bíblica en Wittenberg desde 1512 y que ejercería una profunda influencia en él. Estudió Teología y se licenció en 1519. En 1521 escribió *Lugares comunes de la Teología*, una disertación en favor de la Reforma protestante, y reemplazó a Lutero como líder de esta causa en Wittenberg cuando su mentor fue confinado en el castillo de Wartburg. En 1526 se convirtió en catedrático de Teología y participó, con otros 27 delegados, en la unificación de las constituciones de las iglesias reformadas de Alemania En 1529 acompañó a Juan de Sajonia a la Dieta de Espira y fue uno de los firmantes de la Protesta de Espira. Fue el creador de la palabra psicología para designar la disciplina a la que se refería como “el estudio del alma”. A partir del siglo XVII, con la oposición de los pensadores de la época a esta palabra, comenzaría a usarse como “estudio del funcionamiento de la mente humana” o del “comportamiento humano”. Recién a partir del segundo cuarto del siglo XIX cuando la disciplina sería aceptada en el ámbito científico.

**Mommsen, Christian Matthias Theodor** (10) Nació el 30 de noviembre de 1817 en Garding, murió el 1 de noviembre de 1903 en Charlottenburg. Fue jurista, filólogo e historiador. Recibió su formación en el Instituto de Altona; se graduó en Derecho en la Universidad de Kiel. Con la financiación de la Academia de Berlín consiguió poner en marcha, en 1854, un gigantesco proyecto para editar todas las inscripciones latinas del Imperio romano (*Corpus Inscriptionum Latinarum*). En el año de su muerte se habían publicado más de 120 000 epígrafes. Desarrolló una amplia carrera universitaria y en 1873 fue nombrado secretario vitalicio de la Academia de Ciencias de Berlín, de la que era miembro desde 1858. También incursionó en política, en 1881 fue Diputado en el Reichstag, siendo adversario de Otto von Bismarck. Pero finalmente abandonó la política y se dedicó a la ciencia histórica, publicando la *Historia de Roma* que lo haría famoso y por la que recibió el Premio Nobel de Literatura en 1902; sus investigaciones científicas establecieron las bases de la dialectología de la Italia prerromana. Su obra reúne más de 1500 títulos de temas históricos, jurídicos y filológicos.

**Montesquieu Charles Louis de Secondat, Señor de la Brède y Barón de** (2, 12) Nació en el Castillo de la Brède el 18 de enero de 1689 y murió en París el 10 de febrero de 1755. Fue cronista y pensador político cuya obra se desarrolla en el contexto del movimiento intelectual y cultural de la Ilustración. Es especialmente célebre su teoría de la división de poderes. En cada Estado hay tres clases de poderes: el legislativo, por el cual el príncipe o el magistrado hace las leyes para cierto tiempo o para siempre, y corrige o deroga las que están hechas; el ejecutivo, hace la paz o la guerra, envía o recibe embajadores, establece la seguridad y previene las invasiones y por el judicial, castiga los crímenes o decide las contiendas de los particulares. Esta separación se da por descontada en los debates modernos sobre los gobiernos y ha sido introducida en muchas constituciones en todo el mundo. Como difusor de la Constitución inglesa y teórico de la separación de poderes se encuentra muy cercano al pensamiento de Locke, en tanto que como autor de las *Cartas persas* podría situarse próximo a Saint-Simon. Sus principales obras son (traducción castellana): *Cartas Persas* (1721), *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), *El espíritu de las leyes* (1748) *La defensa de “El espíritu de las leyes”* (1750)

**Mumford. Lewis** (9) Nació el 3 de febrero de 1895 en Nueva York y murió en Armenia (NY) el 26 de enero de 1990. Fue sociólogo, historiador, filósofo de la tecnociencia, filólogo y urbanista. Fue un autodidacta, con una postura crítica frente a las instituciones, la arquitectura y el urbanismo. Se ocupó sobre todo, con una visión histórica y regionalista, de la técnica, la ciudad y el territorio. Destacan en particular sus análisis sobre utopía y ciudad Jardín, aunque tienen mayor resonancia sus obras interdisciplinarias. No abogaba por un rechazo a la tecnología sino por la separación entre tecnologías “democráticas”, que son aquellas que están acorde con la naturaleza humana, y tecnologías “autoritarias”, las que son tecnologías en pugna, a veces violenta, contra los valores humanos. Por lo que sostiene la búsqueda de una tecnología elaborada sobre los patrones de la vida humana y una economía biotécnica. Se lo ha llamado “el último humanista del siglo XX”, lo que se hace evidente en su gran obra final, *El mito de la máquina*, quizás la última gran obra humanista y totalista de su centuria. Sus principales obras son: *The Story of Utopias* (1922); *Sticks and Stones* (1924); *The Golden Day* (1926); *The Culture of Cities* (1938); *The Condition of Man* (1944); *The Conduct of Life* (1951); *Art and Technics* (1952); *Values for Survival* (1946); *The Transformations of Man* (1956); *The City in History* (1961). Muchas se han traducido al castellano, a partir de *La cultura de las ciudades*, aparecida en Buenos Aires en 1945 y que lo hizo conocer en el mundo de habla hispana.

**Muratori Luigi Antonio** (2) Nació en Vignola el 21 de octubre de 1672 y murió en Módena, 23 de enero de 1750. Fue un erudito sacerdote jesuita, considerado el padre de la historiografía italiana y una de las figuras más importantes del setecientos, poseedor de u saber enciclopédico. Terminó su formación en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, donde fue acogido en calidad de doctor por el conde Carlo Borromeo. Creó entonces el método histórico científico moderno fundándolo sobre bases más racionales que hasta entonces; entre sus

contribuciones de entonces figuró darse cuenta del valor de un fragmento de manuscrito que contenía la más antigua lista conocida hasta entonces de los escritos incluidos en el Nuevo Testamento, texto que desde entonces se llamó en su honor Canon de Muratori. Recibió las órdenes del obispo de Tortona (1695) y se consagró al estudio de la Edad Media. Sus principales obras son: *I primi disegni della repubblica letteraria d'Italia* (1703), *Della perfetta poesia italiana* (1706) y las *Riflessioni sopra il buon gusto intorno le scienze e le arti* (1708) y sobre todos los 38 volúmenes de sus investigaciones: *Rerum Italicarum Scriptores* (1723-1738), las *Antiquitates Italicae Medii Aevi* (1738-1743) y el *Novum Thesaurum Veterum Inscriptionum* (1738-1743).

**Niebuhr, Karl Paul Reinhold** (4) Nació en Wriyth City, Missouri en 1892 y murió en Stockbridge en 1971. Fue teólogo y politicólogo; es considerado uno de los principales representantes teóricos del realismo político americano junto con Hans Morgenthau. Sus principales obras son: *Moral Man and Immoral Society: A Study of Ethics and Politics* (1932), *Interpretation of Christian Ethics* (1935), *Faith and History* (1949), *Christian Realism and Political Problems* (1953), *The Self and the Dramas of History* (1955), *Pious and Secular America* (1958). Y *The Structure of Nations and Empires* (1959). Hay una recopilación selecta de sus obras: *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, ed. D. B. Robertson (1957).

**O'Gorman, Edmundo.** (4) Nació el 24 de noviembre de 1906 en Coyoacán, México y murió en Ciudad de México el 28 de septiembre de 1995. Obtuvo su licenciatura en derecho en la Escuela Libre de Derecho, donde se graduó en 1928. Ejerció la abogacía durante años, pero luego se dedicó a la docencia. Obtuvo su maestría en Filosofía en 1948 y su doctorado en Historia en 1951, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, donde fue profesor, así como en la Universidad Iberoamericana. Fue uno de los más importantes revisionistas de su generación; se negó a reducir a la historia a un mero recuento de datos y criticó duramente a todo intento de reducir al devenir histórico a leyes. Por tal razón, desde sus primeros trabajos historiográficos, fue crítico de lo que él llamaba la “historiografía positivista” o “historiografía tradicional”. Mantuvo debates públicos con otros historiadores entre quienes se encuentran Miguel León-Portilla, Lewis Hanke, Marcel Bataillon y Lino Gómez Canedo entre otros. Y sobre todo con Silvio Zavala, quien, a ojos de O'Gorman, era un representante de la tradición documentalista que deshumanizaba a la historia. De sus muchas obras, las principales son: *Crisis y porvenir de la ciencia histórica* (1947); *Fundamentos de la historia de América* (1951); *La invención de América* (1958, traducida, corregida y aumentada: *The invention of America; an inquiry into the historical nature of the New World and the meaning of its history*, 1961); y *La supervivencia política novohispana* (1961).

**Orígenes Adamantius** (13) Nació en Alejandría el año 185 y murió en Tiro o Cesarea Marítima en 254). Fue un destacado Padre de la Iglesia Oriental, famoso por su erudición y,

junto con San Agustín y Santo Tomás, uno de los tres pilares de la teología cristiana. Gracias a la ayuda de un mecenas en Cesarea, Ambrosio, Orígenes pudo dedicarse a dictar muchos comentarios escriturísticos, tratados de teología y homilías. La mayor parte de sus escritos se ha perdido a causa de las violentas polémicas que se desencadenaron en torno a su ortodoxia ya pocos años después de su muerte. El Concilio de Constantinopla de 553 ordenó la destrucción de sus obras. Por eso, las que nos han llegado en su redacción griega original son relativamente pocas, quizás entre 10% y 20% por ciento del total. De muchas se han recuperado solo citas en florilegios y cadenas exegéticas, en la antología llamada *Filocalía*, atribuida a san Basilio Magno y Gregorio Nacianzeno, en la segunda mitad del siglo IV y en citas de otros autores antiguos. Además, algunas obras suyas, como el tratado *Sobre la oración*, se han encontrado en los papiros de Tura. De la *Hexapla*, el tratado *Sobre los principios* y la *Defensa del cristianismo* sobreviven solo fragmentos. Las obras conservadas más importantes y completas han sido traducidas al castellano: *Contra Celso* (1967); *Exhortación al martirio. Sobre la oración* (1991); *Comentario al Cantar de los cantares* (1994); *Tratado sobre la oración* (1994); *Sobre los principios* (2015) y la Serie de *Homilías* bíblicas: *Sobre el Éxodo* (1992); *Sobre el Génesis* (1999); *Sobre el Cantar de los cantares* (2000); *Sobre Jeremías* (2007); *Sobre los Números* (2011); *Sobre Isaías* (2012); *Sobre el Evangelio de Luca* (2014).

**Ortega y Gasset, José** (2, 3, 6, 8, 9, 10) Nació en Madrid el 9 de mayo de 1883 y murió allí en 18 de octubre de 1955. Fue filósofo y ensayista, exponente principal de la teoría del perspectivismo y de la razón vital –raciovitalismo– e histórica, situado en el movimiento del novecentismo. El pensamiento de Ortega se suele dividir en tres etapas: 1. Etapa objetivista (1902-1914) influido por el neokantismo alemán y por la fenomenología de Husserl, llega a afirmar la primacía de las cosas (y de las ideas) sobre las personas; 2. Etapa perspectivista (1914-1923) se inicia con *Meditaciones del Quijote* y describe la situación española en *España invertebrada* (1921) 3. Etapa raciovitalista (1924-1955): se considera que entra en su etapa de madurez, con obras como *El tema de nuestro tiempo*, *Historia como sistema*, *Ideas y creencias* o *La rebelión de las masas*. Ortega ejerció una notable influencia en los autores de la generación del 27, con *España invertebrada* (1921) y *La deshumanización del arte* (1925) cuyas ideas y postulados serán asumidos por dicha generación. Se han publicado dos ediciones de sus *Obras completas*, edición de Paulino Garagorri, Madrid, Editorial Alianza/ Revista de Occidente, Madrid. 12 v., 1946-1983 y *Obras completas*, Madrid. Editorial Taurus/ Santillana Ediciones Generales & Fundación José Ortega y Gasset (en coedición), 10 v., 2004-2010.

**Polibio** (2, 13) Nació en Megalópolis, Grecia, en 200 ac y murió en 118 ac. Fue uno de los historiadores más importantes, debido a que es el primero que escribe una historia universal. Su propósito central fue explicar cómo pudo imponerse la hegemonía romana en la cuenca del Mediterráneo, mostrando cómo se encadenan los sucesos políticos y militares acontecidos en todos los rincones de este ámbito geográfico. Además escribió sobre la forma de hacer historia, siendo un antecesor de la Teoría de la Historia, así como de la Ciencia Política y las Relaciones

Internacionales. Considera que hay tres tipos de historia: 1. la historia de Familia, que se basa en el estudio de las genealogías (no se ocupa de ella); 2. historia sobre la fundación de colonias y del poder (tampoco le interesa).3. la historia pragmática, que le interesa porque es útil para el estudio de los temas políticos. A su vez se divide en tres clases: Documental, Geográfica y Política. Sostenía que todas las potencias que habían sido poderosas, habían caído por la degradación; pero no Roma, porque combinaba de forma equilibrada las tres formas de gobierno (realiza con el Consulado; aristocracia con el Senado y Democracia con los comicios). Polibio es el primer historiador que analiza este tipo de causas del ascenso y caída de los estados. Su obra *Historias* constaba de 40 libros, de los cuales se conservan completos los primeros 5. Tiene como objetivo narrar los 52 años que necesitó Roma para llegar a la hegemonía mundial (es decir, mediterránea) entre 220- y 168), pero retrocede hasta la primera guerra púnica (264) para dar a conocer los antecedentes y sigue hasta el 146, dar a conocer las consecuencias.

**Procopio de Cesarea** (14) *Procopius Caesarensis*, nació c. 500 y murió c. 560). Fue un historiador bizantino, cuyas obras constituyen la principal fuente escrita de información sobre el reinado de Justiniano, por lo cual es considerado el último historiador de la Antigüedad Tardía. Escribió en griego clásico, tomando como modelos a Heródoto y a Tucídides. Sus obras más importantes son tres. *Historia de las guerras (De bellis - Polemon)* es una obra dividida en ocho libros acerca de las guerras libradas por el Imperio durante el reinado de Justiniano, de muchas de las cuales fue testigo presencial como secretario del general Belisario. *Sobre los edificios (De aedificiis - Peri Ktismaton)* es un panegírico sobre las numerosas obras públicas realizadas por el emperador Justiniano. *Historia secreta (Anecdota)* es una invectiva contra el emperador Justiniano y su esposa Teodora, Belisario y su mujer, Antonina, contrastando con las dos anteriores, por lo cual se ha dudado de su autoría, aunque en análisis del texto o corrobora.

**Ramos Mejía, José María**, (1) Nació en Buenos Aires en 1849 donde murió en 1914. Fue médico, escritor y político argentino. En 1873 fundó el Círculo Médico Argentino. En 1880 fue elegido diputado nacional. Nacido en Buenos Aires, se doctoró en Medicina (UBA) en 1879 con una tesis titulada “Apuntes clínicos sobre el traumatismo cerebral”. Como médico, se especializó en las enfermedades mentales y en los tratamientos para la neurosis. Miembro de la Academia Nacional de Medicina desde 1905, llegó a ocupar el cargo de consejero directivo. Amigo íntimo del presidente Carlos Pellegrini, fue elegido diputado en 1888 y en 1890, fundó y dirigió la Asistencia Pública de Buenos Aires y presidió el Departamento Nacional de Higiene y el Consejo Nacional de Educación. Fue fundador y presidente del Círculo Médico Argentino. En la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Buenos Aires ejerció como profesor de la cátedra de enfermedades nerviosas desde 1887 hasta poco antes de morir. Sus principales obras son: *La neurosis de los hombres célebres en la historia argentina* (1878), *La locura de la historia* (1895), *Las multitudes argentinas* (1899), *Rosas y su tiempo* (1907). También colaboró en varias revistas de su época.

**Ranke, Leopold von** (2, 3, 5, 10) Nació en Wiehe, Alemania el 21 de diciembre de 1795 y murió el 23 de mayo de 1886. Fue uno de los más importantes historiadores del siglo XIX, considerado como el padre de la historia científica. Puso énfasis en la narración histórica, introduciendo ideas como la confianza en fuentes primarias, un acento en la historia narrativa y especialmente política e internacional (*Aussenpolitik*), y un compromiso para escribir historia “como realmente fue”. En su primer libro, *la Historia de los pueblos latinos y germánicos de 1494 a 1514*, hizo un uso extraordinariamente amplio de fuentes para un historiador de la época, incluyendo memorias, diarios, cartas, las expediciones diplomáticas y de testimonios de primera mano de testigos oculares. En este sentido se apoyó en las tradiciones de Filología, pero usando documentos cotidianos. En 1834-36 publicó su *Historia de los Papas*, un valioso estudio del Papado desde el siglo XV a la primera mitad del XIX. Considerada en extremo crítica y escéptica, fue contestada ampliamente desde la historiografía católica del momento, en especial por el historiador Ludwig von Pastor. Como método, Ranke no aceptó las teorías generales que pudieran cortar el tiempo y espacio; n cambio, consideró que la aproximación al tiempo histórico se logra por las fuentes primarias.

**Ratzel, Friedrich** (8) Nació en Karlsruhe el 30 de agosto de 1844 y murió en Ammerland el 9 de agosto 1904. Fue el fundador de la geografía humana o antropogeografía. Estudió geografía en las universidades de Leipzig y Múnich. Realizó viajes por Europa (1869) y América (1872-1875). Si bien no fundó la geopolítica (el primero en usar este término fue Rudolf Kjellén) fue uno de sus mayores exponentes. Influido por las ideas de Darwin reflexionó sobre las relaciones existentes entre espacio geográfico y población, e intentó relacionar la historia universal con las leyes naturales. Enfrentó el evolucionismo al difusionismo, sosteniendo el intercambio como motor del progreso. Su actitud positivista lo conduce a la transferencia de conceptos y teorías de las ciencias naturales a las ciencias humanas, y la utilización de conceptos biológicos en la interpretación de hechos de la geografía política, como la comparación del estado como un organismo vivo, con sus procesos naturales hasta la muerte. Esta influencia también está presente en su concepción de la vida del estado como un proceso de lucha constante por la supervivencia, que conduce a una selección natural y es la base de su conocida noción de “espacio vital” o *Lebensraum*. Su obra viene a ofrecer, en cierto modo, una justificación teórica a la política de expansión, sobre la base de argumentos investidos del prestigio que por entonces gozaban las ciencias biológicas. Su teoría del espacio vital fue aprovechada en Alemania por el Tercer Reich, siendo su principal ideólogo Karl Haushofer. La derrota alemana desacreditó por un tiempo la geopolítica, pero después ha vuelto a recuperar su interés. Las obras más importantes de Ratzel fueron *Antropogeografía* (1891) y *Geografía Política* (1897).

**Richelieu, Armand Jean du Plessis cardenal-duque de Richelieu, duque de Fronsac** (9) Nació en París el 9 de septiembre de 1585, y murió allí el 4 de diciembre de 1642). Fue estadista, eclesiástico y par de Francia. Ordenado obispo en 1607, entró en política y fue nombrado Secretario de Estado en 1616. Pronto alcanzó un gran poder en la Iglesia católica y

en el Reino de Francia, hasta alcanzar la dignidad cardenalicia en 1622, y el cargo de primer ministro del rey Luis XIII en 1624. Permaneció en el cargo hasta su muerte en 1642, y fue sucedido por el también cardenal Julio Mazarino. Como primer ministro de Francia, consolidó la monarquía francesa luchando contra las diversas facciones internas. Para contrarrestar el poder de la nobleza, transformó Francia en un fuerte Estado centralizado. Su política exterior fundamental fue contrarrestar el poder de la dinastía austro-hispánica de los Habsburgo, entonces reinante en España y en el Sacro Imperio Romano Germánico. Para ello, aun siendo un ministro católico, no dudó en aliarse con los protestantes para alcanzar dicho objetivo. Fue particularmente notoria su intervención en la guerra de los Treinta Años, que terminó con la Paz de Westfalia. Su apoyo a la expansión ultramarina le hizo fundar asentamientos en Nueva Francia, Guadalupe, Guayana, Martinica, Senegal, Madagascar y Reunión. Fue también famoso por su mecenazgo del arte y por fundar la *Académie française*. Es conocido por el sobrenombre de “*l'Éminence rouge*” por las vestiduras rojas de los cardenales.

**Rickert, Heinrich** (1, 3, 5, 6, 7) Nació en Danzig el 25 de mayo de 1863 y murió en Heidelberg el 25 de julio de 1936. Fue uno de los principales representantes del neokantismo, contrariamente a Bergson, Dilthey y Simmel, considera que los llamados “valores vitales” no son valores verdaderos, porque el valor exige un distanciamiento de la vida. Además sostuvo el carácter científico de la historia abriendo el camino para la consideración de las así llamadas “ciencias humanas”. Junto con Wilhelm Windelband, lideró la llamada Escuela de Baden de los neo-kantianos. En ella, tuvo un papel destacado en el importante debate de la época sobre los métodos y los propósitos de la investigación en ciencias sociales, conocido como *Methodenstreit*. Este debate, en general, y las posturas defendidas por Rickert, en particular, tuvieron una importante influencia en la obra del sociólogo Max Weber. Rickert sostiene que los juicios previos del observador deforman las que son aparentemente observaciones neutrales. Por un lado, la selección del objeto de estudio se ve influido por los valores del observador y, en general, por los intereses y valores presentes en la sociedad. Los hechos, por lo tanto, no existen de manera independiente si no que están intrínsecamente conectados con un sistema de valores. Sus principales obras son: *Zur Lehre von der Definition* (1888); *Der Gegenstand der Erkenntnis: ein Beitrag zum Problem der philosophischen Transcendenz* (1892); *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896-1902, 2 vol.); *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1899); *Die Probleme der Geschichtsphilosophie: eine Einführung* (3ª ed., 1924); *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (1920, 2ª ed. 1922.); *Kant als Philosoph der modernen Kultur* (1924).

**Robertson, William** (2) Nació en Borthwick el 19 de septiembre de 1721 y murió en Edimburgo, 11 de junio de 1793. Fue uno de los más destacados historiadores escoceses, formado teológicamente en la Universidad de Edimburgo; en 1743 se ordenó sacerdote, y fue nombrado Capellán Real de Jorge III (1761), y en Rector de la Universidad de Edimburgo (1762), Moderador de la Asamblea General de la Iglesia de Escocia en 1763, e Historiador Real

en 1764. Miembro del Poker Club. Su obra más destacada es *The History of Scotland during the reigns of queen Mary and of King James VI (Historia de Escocia, 1542-1603)* que lo muestra como un ilustrado escocés. Otras obras son: *The situation of the World at the time of Christ's appearance, and its connection with the success of his religion* (sermon de 1755); *The History of the reign of the Emperor Charles the Fifth* (1769); *The History of America* (1777) y *The History of America, Books IX and X* (1796, publicación póstuma, a cargo de su hijo)

**Rousseau, Jean-Jacques** (14) Nació en Ginebra el 28 de junio de 1712 y murió en Ermenonville el 2 de julio de 1778. Fue escritor, pedagogo, filósofo, músico, botánico y naturalista y aunque definido como un ilustrado, presentó profundas contradicciones que lo separaron de los principales representantes de la Ilustración. Las ideas políticas de Rousseau influyeron en gran medida a la Revolución Francesa, el desarrollo de las teorías republicanas y el crecimiento del nacionalismo. Su herencia de pensador radical y revolucionario está probablemente mejor expresada en sus dos obras más célebres, *El contrato social* (donde afirma que el hombre nace libre, pero en todos lados está encadenado), *Emilio, o De la educación* (donde sostiene que el hombre es bueno por naturaleza pero la sociedad lo corrompe).

**Salustio, Cayo Salustio Crispo** (3, 13) Gaius Sallustius Crispus, nació en Amiternum el 1 de octubre de 86 ac y murió en Roma el 13 de mayo de 34 ac. Es considerado como uno de los más importantes historiadores latinos del siglo I ac y de toda la latinidad. Sus relatos de la llamada *Conjuración de Catilina* (*De Catilinae coniuratione* o *Bellum Catilinarum*) y de la Guerra de Yugurta (*Bellum Iugurthinum*) han llegado hasta nosotros completos, junto a fragmentos de su mayor y más importante trabajo, *Historiae*, una historia de Roma desde el 78 ac al 67 ac, que pretende ser una continuación del trabajo de Lucio Cornelio Sisenna. Fueron escritos cuando los conflictos entre Octaviano y Marco Antonio que llevaron a una guerra civil el año 33 ac se estaban delineando. Las *Historiae*. Debían narrar, según el modelo *per annum*, la historia de Roma desde el 78 ac, año de la muerte de Sila hasta el 67 ac (año de la campaña victoriosa de Pompeyo contra los piratas). Por tanto, se trata del período que ya en la primera obra había sido definido como crucial en el proceso de progresiva corrupción y degeneración del estado republicano. El cuadro general mantiene un marcado pesimismo; en la narración se presenta a aventureros y corruptos, en un clima de grave decadencia. De hecho, tras la muerte de César, no había para Salustio posibilidad de esperanzas o proyectos de rescate. Su admiración va hacia aquellos rebeldes que, como Sertorio, se pusieron como jefes de un reino independiente en la Península Ibérica, y que contestan abiertamente las instituciones republicanas, llegando a la fama gracias al propio valor y no a maniobras demagógicas. En cambio, Pompeyo es caracterizado de manera polémica: Salustio, fiel a su política *pro Caesare*, no pierde oportunidad para presentarlo como un activista, que desencadena las más bajas pasiones del pueblo solo por fines políticos.

**Salutati, Coluccio** (5) Nació en Stignano, Bugiano, en 1331 y murió en Florencia en 1406. Fue humanista y político; educado en Bolonia, se formó en la escuela de retórica del amigo de Francesco Petrarca, Pietro da Muglio, y se convirtió en canciller de Florencia en 1375, poco después del fallecimiento de Petrarca y Giovanni Boccaccio. Fue un patriota de espíritu pragmático, frente al abstracto nacionalismo romano. Compuso un opúsculo, *De vita associabili et operativa*, que parece una respuesta al *De vita solitaria* de Petrarca. Fue además un activísimo epistológrafo y se conservan centenares de cartas particulares suyas. Como canciller de Florencia fue el escritor oficial de las mismas para la república y se conservan también varios centenares. No en vano fue un entusiasta divulgador de las *Epistulae ad familiares* de Cicerón, cuyos dieciséis libros se hizo copiar en 1392 y cuyo espíritu cívico valoró más que Pwetrarca. Su obra en prosa más importante fue una interpretación alegórica de los doce trabajos de Hércules, que quedó incompleta. Puede ser considerado el primer escritor del Renacimiento sobre teoría poética y crítica literaria. Sus principales obras, además del Epistolario, son: *De saeculo et religione* (1381); *De fato, fortuna et casu* (1396-1399); *De tyranno* (1400), Inectiva (1403) y *De laboribus Herculis* (incompleto).

**Scheler, Max** (9) Nació en Múnich el 22 de agosto de 1874, y murió en Fráncfort del Meno el 19 de mayo de 1928. Fue un filósofo de gran importancia en el desarrollo de la fenomenología, la ética y la antropología filosófica, además de ser un clásico dentro de la filosofía de la religión. Fue uno de los primeros en señalar el peligro que implicaba para Alemania el advenimiento del nazismo. Hijo de padre luterano y de madre judía, se convirtió inicialmente al catolicismo, del que más adelante se distanció. Utilizó la fenomenología para estudiar los fenómenos emocionales y sus respectivas intencionalidades (los valores) y a partir de ellos elaboró una muy sólida y original fundamentación personalista de la ética: la realización de los valores se concretiza en modelos humanos que invitan a su seguimiento. Dichos modelos serían el héroe para los valores vitales, el genio para los valores espirituales y el santo para los valores religiosos. Propuso una ética material de los valores. Sus obras completas en alemán, en 15 tomos, se terminaron de publicar en 1997. Sus principales obras han sido traducidas al castellano; las primeras *Conocimiento y trabajo*, 1926 y *El puesto del hombre en el cosmos*, 1936. Las más significativas y recientes son: *Metafísica de la libertad* (1960); *La idea del hombre y la historia* (1994 y 1998); *El puesto del hombre en el cosmos* (1990); *Muerte y supervivencia* (2001); *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (2000); *Esencia y formas de la simpatía* (2004 y 2005); *De lo eterno en el hombre* (2007).

**Shotwell, James T.** (13) Nació el 6 de agosto de 1874 en Strathroy, Ontario, y murió el 15 de julio de 1965 en Manhattan, NY. Se graduó en la Universidad de Toronto y obtuvo su doctorado en la Universidad de Columbia, en 1900. Allí se interesó por los debates sobre la “nieva historia” y fue influenciado por el método “científico” de estudio social aplicado a la historia. Ingresado a la docencia universitaria en Columbia, en la cátedra de Relaciones Internacionales, se dedicó al estudio de la influencia de la ciencia y la tecnología en el cambio histórico. Escribió

varios artículos para la Enciclopedia Británica. También participó activamente en políticas internacionales de paz, y en la redacción de la Carta de las Naciones Unidas, en 1944; en 1952 fue nominado para el Premio Nobel de la Paz. Según sus estudiosos, representó la primera generación verdaderamente cosmopolita americana de intelectuales políticos. Sus obras más importantes son: *The Religious Revolution of To-day* (1913); *An Introduction to the History of History* (1922); *The Origins of the International Labor Organization* (1934); *At the Paris Peace Conference* (1937); *The Great Decision* (1944) y *The Long Way to Freedom* (1960).

**Schrödinger, Erwin Rudolf Josef Alexander** (5) Nació en Erdberg, Viena (Imperio austrohúngaro) el 12 de agosto de 1887, donde murió el 4 de enero de 1961. Fue un físico que realizó importantes contribuciones en los campos de la mecánica cuántica y la termodinámica. Recibió el Premio Nobel de Física en 1933 por haber desarrollado la llamada ecuación de Schrödinger. Tras mantener una larga correspondencia con Albert Einstein propuso el experimento mental del gato de Schrödinger que mostraba las paradojas e interrogantes a los que abocaba la física cuántica. Fue profesor en Princeton (1934) y Graz (1936). Tuvo problemas en 1938 luego de la ocupación de Austria por Hitler, abandonó su país y buscó apoyos en Italia, Suiza, Oxford y finalmente en Dublin, donde fue Director de la Escuela de Física Teórica (se nacionalizó como irlandés) donde trabajó hasta su jubilación. En 1944 elaboró los conceptos de código genético y de neugentropía. En 1955 regresó a Viena donde vivió hasta su muerte.

**Seeley, Sir John Robert** (1) Nació en Londres el 10 de septiembre de 1834 y murió en Cambríder el 13 de enero de 1895. Es conocido como historiador inglés por su libro *Expansion of England* (1883) escrito desde una perspectiva contemporánea, aunque con influencias de las discusiones sobre el imperio. Su libro *Ecce Homo* (publicado como anónimo en 1856) recibió muchas críticas considerándose como un ataque al cristianismo; y en *Natural Religion* niega que lo sobrenatural sea esencial a la religión; *The Growth of British Policy*, se publicó póstumamente. En su honor, la biblioteca de Cambridge lleva su nombre.

**H. Siebel** (10) Historiador alemán del siglo XIX, que escribió sobre las causas económicas, sociales y políticas de las Cruzadas, aunque continuó viéndolas como una lucha de religiones (el Cristianismo y el Islam).

**Simmel, Georg** (5, 6, 7, 10) Nació en Berlín el 1 de marzo de 1858 y murió en Estrasburgo el 12 de diciembre de 1918. Fue filósofo y sociólogo, formó parte de la primera generación de sociólogos alemanes. Su enfoque neo-kantiano sentó las bases del antipositivismo sociológico, a través de su pregunta “¿Qué es la sociedad?”, correlativa a la pregunta de Kant “¿Qué es la naturaleza?”. Sus análisis sobre la individualidad y fragmentación social fueron pioneros. Sostuvo que la cultura se refiere a la cultivación de los individuos a través de la acción de las formas externas que han sido objetivadas en el curso de la historia. Por ello analiza los fenómenos sociales y culturales en términos de “formas” y “contenido”, y en este aspecto fue un

precursor del estilo estructuralista de razonamiento en las ciencias sociales. Por sus trabajos sobre las metrópolis se convirtió en precursor de la sociología urbana, el interaccionismo simbólico y análisis de redes sociales. Escribió en estilo personal y rechazó los estándares académicos. Junto con Weber darían forma a la teoría crítica ecléctica de la Escuela de Frankfurt. Sus principales obras (algunas traducidas al castellano) son: *Die Probleme der Geschichtsphilosophie* (1892); *Philosophie des Geldes* (1900, 2ª 1907; trad. *Filosofía del dinero*, 2013); *Philosophie der Mode* (1905; trad. *Filosofía de la moda*, 2014); *Die Religion* (1906, 2ª 1912; trad. *La Religión*, 2013); *Soziologie* (1908; trad. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, 2015); *Hauptprobleme der Philosophie* (1910); *Grundfragen der Soziologie* (1917; trad. *Cuestiones fundamentales de Sociología*, 2009).

**Sombart, Werner** (4, 9, 11) Nació en Alemania el 19 de enero de 1863, donde murió el 18 de mayo de 1941. Fue economista y sociólogo, considerado el líder de la “joven escuela histórica” y uno de los investigadores y pensadores de ciencias sociales más connotados del primer cuarto del siglo XX. Sus principales obras (algunas traducidas al castellano) son: *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* (3 vol. 1969 ed. final; trad. *El apogeo del capitalismo*, 1946); *Das Proletariat. Bilder und Studien* (1906); *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (1911); *Der Bourgeois: zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1920; trad. *El burgués: contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno* (1993); *Deutscher Sozialismus* (1934).

**Sorokin, Pitirin** (8) Nació en Turya, cerca de Syktyvkar (Rusia) en 1889 y murió en Harvard en 1968. Fue un importante sociólogo de Estados Unidos, adonde emigró en 1922, expulsado de la Unión Soviética. Fue el fundador del Departamento de Sociología en la Universidad Harvard. Al igual que C. W. Mills, se opuso firmemente a las teorías de Talcott Parsons. Sus teorías poco ortodoxas contribuyeron al desarrollo de la teoría de los ciclos sociales, que tuvo gran continuidad entre los sociólogos. Su obra principal *Dinámica social y cultural* (1937-1941), clasifica las sociedades según su mentalidad cultural, que puede ser ideacional (realidad espiritual), sensitiva (realidad material), o idealista (síntesis de ambas). Calificó la civilización occidental contemporánea como sensitiva, dedicada al progreso tecnológico y predijo su decadencia y la aparición de una nueva era ideacional o idealista.

**Spengler, Oswald** (1, 4, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14) Nació en Blankenburg el 29 de mayo de 1880 y murió en Múnich, 8 de mayo de 1936). Fue un filósofo e historiador, conocido principalmente por su obra *La decadencia de Occidente* (1.º volumen 1918 y 2º volumen 1923) donde pretendió llevar a cabo un estudio de las formas subyacentes a los acontecimientos concretos, de la macroestructura dentro de la cual fluyen todos los acontecimientos históricos particulares. Presentaba la historia universal como un conjunto de culturas (Antigua o Apolínea, Egipticia, India, Babilónica, China, Mexicana, Occidental o Fáustica) que se desarrollaban

independientemente unas de otras, pasando a través de un ciclo vital compuesto por cuatro etapas: Juventud, Crecimiento, Florecimiento y Decadencia. Además, cada una de las etapas que conformaban el ciclo vital de una cultura presentaba, según el esquema spengleriano, una serie de rasgos distintivos que se manifestaban en todas las culturas por igual enmarcando los acontecimientos particulares. Con base en este esquema y aplicando un método que él llamó la “morfología comparativa de las culturas”, proclamó que la cultura Occidental se encontraba en su etapa final, es decir, la decadencia, y afirmó que era posible predecir los hechos por venir en la historia del Occidente. A partir de Heráclito y Goethe concibe la idea del isomorfismo: un orden natural intrínseco a cualquier sistema dado, orden que debe cumplir obligatoriamente a lo largo de su desarrollo y manifestación. Inspirado en Heráclito, sostiene que la vida humana y la historia de la humanidad son una lucha constante entre la estabilidad y la movilidad, entre estados y procesos. Aunque no muy citado en los círculos académicos, fue una influencia constante en el siglo XX; en los estudios de Georg Henrik von Wright sobre nuestra sociedad; en Francis Parker Yockey, quien escribió *Imperium. La filosofía de la Historia y la Política* a modo de secuela de *La decadencia de Occidente*. Sus principales obras son: *Der metaphysische Grundgedanke der heraklitischen Philosophie*, (1904); *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* (2 vol., 1918 y 1922); *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (1931); *Politische Schriften* (1932)

**Stuart Mill** (3, 5, 6) Nació en Londres el 20 de mayo de 1806 y murió en Aviñón el 8 de mayo de 1873. Fue filósofo, político y economista, representante de la escuela económica clásica y teórico del utilitarismo, planteamiento ético propuesto por su padrino Jeremy Bentham, que sería recogido y difundido con profusión por Stuart Mill. Se ocupó de la lógica, tema sobre el cual publicó un trabajo en 1843; escribió su obra *Principios economía política*, con aplicaciones a la filosofía social en 1848; su estudio sobre el utilitarismo data de 1863. En 1873 publicó una autobiografía. Sus obras principales han sido recogidas en *Essays on economics and society* (1967), y además *On Liberty* (1859) y *The Subjection of Women* (1869).

**Tácito, Cornelio** (13) (en latín, Cornelius Tacitus) nació c. 55 y murió c. 120) fue historiador, senador, cónsul y gobernador del Imperio Romano. No se han conservado discursos de Tácito aunque sí referencias positivas. De sus escritos se conservan algunos completos y otros fragmentariamente. Se acepta generalmente como propio el *Dialogus de oratoribus*, de concepción y estilo ciceronianos, diferente de sus obras históricas. Se plantea –como Quintiliano- la decadencia de la retórica, a través de la opinión de varios interlocutores, y termina con la opinión, tal vez del propio Tácito, de que se debe al cambio de régimen político: el un imperio la oratoria no es necesaria como en una república. Escribió tres obras históricas importantes; en *De vita Iulii Agricola* (abreviadamente *Agricola*), trata en forma biográfica pero también monográfica las campañas militares de su suegro Agrícola en Bretania; *De origine et situ Germanorum* (abreviadamente *Germania*) describe a los germanos y su países, forma en general objetiva. Sus fuentes literarias son César, Plinio el Viejo y otros historiadores y

geógrafos, y además debió recopilar narraciones orales de soldados, mercaderes y viajeros. Las dos grandes obras históricas de Tácito son *Historiae (Las historias)* y *Annalium ab excessu divi Augusti libri (Anales)*. Las primeras narran el periodo que va desde el inicio del segundo consulado de Galba (69) hasta la muerte de Domiciano (96), y el título designa una obra historiográfica que relata acontecimientos de una época más o menos dilatada que acaba en los tiempos en que vive el propio autor. Probablemente constaba de 14 libros de los cuales se conservan los cuatro primeros, finalizando con la campaña de Tito contra Jerusalén. *Los Anales*, en 16 libros, se ocupan del período anterior, desde la muerte de Augusto a la de Nerón. Se conservan sólo los cuatro primeros libros, el principio del quinto, el sexto, con excepción de su comienzo, y luego los libros XI a XVI con lagunas a principio y fin. Los seis primeros están dedicados al reinado de Tiberio. En la segunda parte conservada se incluyen los reinados de Claudio desde el año 47 y de Nerón hasta el 66. Los hechos se disponían anualmente –de ahí su nombre– pero se plantean temas mucho más amplias, relacionados con las causas y efectos de los acontecimientos y la influencia en ellos de los rasgos de carácter y las pasiones de sus protagonistas.

**Taine, Hippolyte Adolphe** (1, 3) Nació en Vouziers, Ardenas el 21 de abril de 1828 y murió en París el 5 de marzo de 1893. Fue un filósofo, crítico e historiador, considerado uno de los principales teóricos del naturalismo. Fue profesor de Retórica en el Instituto de Poitiers y desde 1864 enseñó estética e historia del arte en la Escuela de Bellas Artes. Viajó por Inglaterra, Alemania e Italia, y en 1878 ingresó en la Academia. Criticó la escuela de Cousin, inspirándose en los ideólogos del siglo XVIII. En el tratado *De l'intelligence* (1870) desarrolló su pensamiento, en la línea de Comte y de Stuart Mill, procurando fundar una psicología científica y experimental sobre bases fisiológicas. Estas ideas tuvieron una gran resonancia; en literatura constituyeron la base teórica del naturalismo y en ellas se inspiró Émile Zola desde su novela *Teresa Raquin*. Su método estético y crítico es esencialmente casualista-determinista. Como historiador llevó a cabo, en los *Origines de la France contemporaine* (1876-1893), un prolijo examen de las causas que habían producido la decadencia de la sociedad francesa a partir de la Revolución de 1789, determinantes de la derrota ante Prusia en 1870. Junto con Ernest Renan, fue una de las figuras más influyentes de la vida intelectual francesa de su época. En España tuvo gran influencia en el mundo intelectual, como por ejemplo en Miguel de Unamuno y Emilia Pardo Bazán. Sus principales obras son: *Essai sur Tite-Live* (1856), *Essais de critique et d'histoire* (1858 y 1882), *Philosophie de l'art* (1865 y 1882), *Nouveaux essais de critique et d'histoire* (1865 y 1901), *Les origines de la France contemporaine*, comprende: *L'ancien régime* (1875), *La révolution: I - l'anarchie* (1878), *La révolution: II - La conquête jacobine* (1881), *La révolution: III - Le gouvernement révolutionnaire* (1883), *Le régime moderne* (1890-1893) y finalmente *Derniers essais de critique et d'histoire* (1894).

**Talleyrand, Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord** (9) Nació en París el 2 de febrero de 1754, donde murió el 17 de mayo de 1838. Fue sacerdote, político y estadista, de gran

influencia en los acontecimientos de finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Se desempeñó en altos cargos políticos y dentro de la jerarquía de la Iglesia católica, durante el reinado de Luis XVI, posteriormente en la Revolución francesa, luego en la era del Imperio Napoleónico y finalmente la etapa de la restauración monárquica, con el advenimiento de la Monarquía de Julio y el reinado de Luis Felipe I. Considerado uno de los diplomáticos más destacados de su época, siendo notable su ejercicio del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, en cuatro ocasiones, durante los cuales lideró la política exterior de la Revolución francesa, así como la ambiciosa política expansionista del Consulado Francés y el Imperio Napoleónico, además de tomar una destacable participación en el Congreso de Viena.

**Thiers, Louis Adolphe** (10) Nació en Marsella el 15 de abril de 1797 y murió en Saint-Germain-en-Laye, el 3 de septiembre de 1877. Fue historiador y político, repetidas veces primer ministro bajo el reinado de Luis-Felipe de Francia. Después de la caída del Segundo Imperio, se convirtió en presidente provisional de la Tercera República Francesa, ordenando la supresión de la Comuna de París en 1871. Desde 1871 hasta 1873 gobernó bajo el título de presidente provisional, hasta su renuncia. Sus principales obras son (1839). *Histoire de la Révolution française* (1839, en 10 v.); *Histoire du Consulat et de l'Empire : Faisant suite à l'Histoire de la Révolution française* (en 20 v.).

**Toniolo, Giuseppe** (11) Nació el 7 de marzo de 1845 en Treviso y murió el 7 de octubre de 1918 en Pisa. Fue economista, historiador económico y sociólogo, considerado el iniciador de la sociología económica con su obra *Tratado de economía social: la producción*. Fue profesor en Padua y Módena y desde 1879 en la Universidad Pública de Pisa, donde fue muy apreciado por colegas y alumnos. Era fiel al Estado italiano unificado y al mismo tiempo a su condición de católico. Fue colaborador en la redacción de la encíclica *Rerum Novarum*, y afirmaba que los sistemas políticos que no se basan en Dios no pueden perdurar: el liberalismo y el socialismo. Basó su pensamiento en Tomás de Aquino y Santa Teresa, de la cual era muy devoto. Expuso sus teorías en varias obras, especialmente en *El concepto cristiano de la democracia*. Un sistema político válido y eficaz debía asegurar, entre otros logros: representación proporcional de los partidos hasta que se instalase uno corporativo; protección a la familia, pequeña propiedad, propiedad comunal e intereses agrícolas; exención de impuestos, excepto el mínimo necesario; represión de la usura, especulación bursátil y del interés legal del dinero; tutela de las libertades civiles, políticas, reunión, cultura y de la educación religiosa y cívica del pueblo.

**Turgot, Anne Robert Jacques, barón de L'Aulne** (2), Nació en París el 10 de mayo de 1727 y murió el 18 de marzo de 1781. Fue político y economista, fundador de la escuela de pensamiento económico conocida como fisiocracia., influenciado por Quesnay y Gournay. En 1761 fue nombrado intendente de Limoges, zona pobre y durante trece años trabajó para mejorar el sistema impositivo, logrando importantes reducciones y mejor distribución. Al mismo tiempo se ocupa de la teoría de la producción. En 1769, escribe su *Memoria sobre los préstamos con*

*interés*, donde por primera vez se trata de manera científica el tema del préstamo, y no sólo desde un punto de vista religioso. En 1770 escribe sus *Cartas sobre la libertad del comercio de grano*, dirigidas al controlador general de las finanzas, el abad Terray. Tres de esas cartas han desaparecido, tras haber sido enviadas por Turgot a Luis XVI, pero las que quedan demuestran que el libre comercio es conveniente para el propietario, para el granjero y también para el consumidor, y pide por ello una eliminación de las trabas. Uno de sus más conocidos trabajos es *Reflexiones sobre la formación y la distribución de la riqueza*. En 1774 es nombrado Ministro de Marina y adoptó una política práctica en un momento de grave crisis, mediante el control estricto del gasto, lo que le generó muchas enemistades; tampoco pudo llevar a la práctica una gran reforma agraria que proyectaba y en 1775 publica su *Ensayo sobre la legislación y el comercio del grano*. En enero de 1776 presenta al Consejo del rey en enero de 1776 sus famosos *Seis decretos de Turgot*, pero hallan gran resistencia entre los afectados, nobles y burguesía rica. También pierde el apoyo del rey y finalmente se retira muriendo de una rara enfermedad descubierta por él, hoy llamada “síndrome de Turgot”.

**Toynbee, Joseph** (1, 3, 4, 8, 9, 12, 13, 14) Nació 14 de abril de 1889, y murió en Londres el 22 de octubre de 1975). Fue un historiador especialista en filosofía de la historia, estableció una teoría cíclica sobre el desarrollo de las civilizaciones: ellas son el resultado de la respuesta de un grupo humano a los desafíos que sufre, ya sean naturales o sociales. De acuerdo con esta teoría, una civilización crece y prospera cuando su respuesta a un desafío no sólo tiene éxito, sino que estimula una nueva serie de desafíos; una civilización decae como resultado de su impotencia para enfrentarse a los desafíos que se le presentan. Dio gran importancia a los factores religiosos en la formulación de las respuestas a los desafíos y negó el determinismo en la evolución de las civilizaciones, negando que éstas deban perecer finalmente (en abierta oposición a historiógrafos como Oswald Spengler) Fue un autor prolífico cuya obra más reconocida e influyente es, sin duda, *A Study of History*, 12 v. escritos entre 1934 y 1961 donde describe y aplica su concepto de desarrollo de las civilizaciones, al igual que en *La civilización puesta a prueba*.

**Troeltsch, Ernst** (10, 11) Nació en Alemania el 17 febrero 1865, donde murió el 1 febrero 1923. Fue teólogo protestante, escritor de filosofía de la religión y la filosofía de la historia, y una figura influyente en el pensamiento alemán antes de 1914. Su trabajo era una síntesis de una serie de ejes, a partir de Albrecht Ritschl, Max Weber la concepción de la sociología y los neokantianos de la escuela de Baden. Postuló la necesidad de estudios de religión y de historia comparada. Su *The Social Teachings of the Christian Church* (edición en 2 v. en la traducción por Harper Row, 1960) es una obra fundamental en este ámbito.

**Tucídides** (1, 2, 13) nació en Atenas, c. 460 ac y murió en Tracia, c. 396 ac. Fue historiador y militar. Su obra *Historia de la Guerra del Peloponeso* recuenta la historia de la guerra del siglo V ac entre Esparta y Atenas hasta el año 411 ac. Ha sido considerado como el padre de la “historiografía científica”, por sus estrictos criterios de recopilación de evidencias y

de sus análisis en términos de causa-efecto sin referencia a la intervención de dioses, tal y como él mismo lo indica. También ha sido considerado iniciador de la escuela del realismo político, que valora las relaciones entre las naciones en función de su poder, y no en razón de la justicia. Su texto todavía se estudia en academias militares avanzadas de todo el mundo y en escuelas de estudios internacionales. Su *Historia* consta de ocho libros y ha sido editada por Gredos en traducción castellana con notas por J. J. Torres Ebarranch, en 4 volúmenes (1990-1992). Su *Discurso fúnebre de Pericles* fue traducido al castellano y editado en versión bilingüe (2007).

**Vico, Giambattista** (1, 2, 3, 5, 12, 14) también Giambattista Vico o Giovanbattista Vico. Nació en Nápoles el 23 de junio de 1668 y murió allí el 23 de enero de 1744. Fue abogado y filósofo de la historia, célebre por su concepto de verdad como resultado del hacer (*verum ipsum factum*). Se opone al racionalismo de Descartes; toda su doctrina, todos sus puntos de vista en torno del conocimiento y de la historia son elaborados en oposición al cartesianismo y a la concepción de su tiempo que hacía de la física la ciencia paradigmática. Su enfoque, según el cual el hombre puede conocer, en propiedad, lo que es producto de su hacer, lo lleva a sostener que la Naturaleza, obra divina, puede ser pensada, pero no “entendida”. Sólo Dios, que lo ha hecho todo, puede tener una comprensión total de todo. Las cosas que el hombre hace son la matemática y la historia, y ambas son el orbe en el que el conocimiento humano puede moverse, en propiedad. La historia es el verdadero ámbito humano. El cauce de la historia es divino, y sigue la repetición de tres edades sucesivas: la edad divina, que es teocrática y sacerdotal; la edad heroica, ganada por la arbitrariedad y la violencia; y la edad humana, que es razonable y moderada. Su obra más importante es la *Scienza nuova*, publicada por vez primera en 1725 y luego de ampliaciones y reestructuraciones, en 1730 y 1744, año de su muerte. La gran originalidad de su pensamiento ha sido valorada en el siglo XX merced a Benedetto Croce, Isaiah Berlin y a María Zambrano. Sus principales obras son: *Principi d'una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* (1725; la tercera edición es considerada la versión final); *Institutiones oratoriae* (1711); *De universi iuris uno principio et fine uno* (1720); *De constantia iurisprudentis* (1721); *Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (1725); *Cinque libri de' principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (2ª versión de la anterior, 1730; 3ª versión, extendida, 1744).

**Voltaire, François-Marie Arouet llamado** (1, 2) Nació en París el 21 de noviembre de 1694 y murió allí el 30 de mayo de 1778. Fue escritor, historiador, filósofo y abogado, uno de los principales representantes de la Ilustración. Cree en la existencia de un sentimiento universal e innato de la justicia, que tiene que reflejarse en las leyes de todas las sociedades. La vida en común exige una convención, un “pacto social” para preservar el interés de cada uno. El propósito de la moral es enseñarnos los principios de esta convivencia fructífera. La labor del hombre es tomar su destino en sus manos y mejorar su condición mediante la ciencia y la técnica, y embellecer su vida gracias a las artes. En moral rescinde de Dios, no es ateo

sino deísta, no cree en la intervención divina en los asuntos humanos y denuncia el providencialismo en su cuento filosófico *Cándido o el optimismo* (1759). Fue un ferviente opositor de la Iglesia católica, símbolo según él de la intolerancia y de la injusticia. En este aspecto resultó el modelo para la burguesía liberal y anticlerical. También criticó en numerosas ocasiones la pretensión del pueblo judío de ser el pueblo elegido por Dios. Acuñó la expresión “filosofía de la historia”, contraponiéndola de forma polémica a la teología de la historia, habitual hasta entonces, que explicaba los acontecimientos históricos recurriendo a una supuesta intervención divina en los hechos. Escribió la historia de Carlos XII de Suecia. Más tarde, escribió las obras *El siglo de Luis XIV* y *Ensayo sobre las costumbres*. Como historiador, rechaza tanto la “teología de la historia” como la “historia erudita”. En el *Diccionario filosófico*, define a la historia como “el relato de los hechos que se consideran verdaderos” y la fábula como “el relato de los hechos que se consideran falsos”.

**von Uexküll, Jakob Johann** (5) Nació en Keblaste (entonces Imperio ruso, actualmente Estonia) el 8 de septiembre de 1864 y murió Capri el 25 de julio de 1944). Fue un biólogo pionero de la etología y también filósofo. Su aporte más notable fue la noción de *Umwelt*: el mundo de la percepción de los animales en relación con su medio ambiente. Estudios posteriores conectan los estudios de von Uexküll con algunas áreas de la filosofía como la fenomenología y la hermenéutica, influenciando en los trabajos de los filósofos Martin Heidegger, José Ortega y Gasset, Maurice Merleau-Ponty, Ernst Cassirer, Sloterdijk, Gilles Deleuze y Félix Guattari, entre otros. Sus principales obras (algunas traducidas al castellano: *Biologische Briefe an eine Dame* (1920; trad. *Cartas biológicas a una dama*, 1925); *Theoretische Biologie* (1920); *Die Lebenslehre* (1930; trad. *Teoría de la vida*, 1944); *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen: Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten* (1934; trad. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, 2016); *Bedeutungslehre* (1940).

**Weber, Alfred** (1, 11) Nació el 30 de julio de 1868 y murió el 2 de mayo de 1958. Fue economista, geógrafo, sociólogo y teórico de la cultural, e influyó poderosamente en el desarrollo de la moderna geografía económica y fue uno de los analistas del proceso de globalización y la actividad de las corporaciones multinacionales. Su teoría puede explicar algunas de las causas de dicho proceso a través de cinco asunciones relativas a modelos operativos que tienen en cuenta en cada país la topografía, el clima, la tecnología, el sistema económico, la producción y sus materiales, el mercado y el costo de transporte. Sin embargo su teoría sobre el cálculo del costo final ha sido criticada como errónea y en general sus ideas como poco realistas. Sus obras más importantes son: *Über den Standort der Industrie* (1909); *Ideen zur Staats und Kultursoziologie* (1927); *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1935) y *Einführung in die Soziologie* (1955).

**Weber, Maximilian Carl Emil** (1, 5, 6, 7, 9) Nació en Erfurt el 21 de abril de 1864 y murió en Munich el 14 de junio de 1920. Fue filósofo, economista, jurista, historiador y sociólogo, considerado uno de los fundadores del estudio moderno de la sociología y la administración pública, con un marcado sentido antipositivista, aunque él nunca se consideró sociólogo, sino historiador.; para él, la sociología y la historia eran dos empresas convergentes. Sus trabajos más importantes se relacionan con la sociología de la religión y el gobierno, pero también escribió mucho en el campo de la economía. Argumentó que la religión fue uno de los aspectos más importantes que influyeron en el desarrollo de las culturas occidental y oriental. Su obra más reconocida es el ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que fue el inicio de un trabajo sobre la sociología de la religión. Weber definió el Estado como una entidad que ostenta el monopolio de la violencia y los medios de coacción, una definición fundamental de la ciencia política moderna en Occidente. La obra donde condensó sus ideas es *Economía y sociedad*. Sus obras más importantes han sido traducidas al castellano: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905, 2012), *Estudios sobre la sociología de la religión* (1921), *Estudios de metodología* (1922), *Escritos políticos* (2007), *Fundamentos sociales de la decadencia de la cultura antigua* (2009), *Conceptos sociológicos fundamentales* (2010), *Sociología del poder: los tipos de dominación* (2012), *El político y el científico*, Alianza (2012).

**Windelband, Wilhelm** (1, 7) Nació en Potsdam el 11 de mayo de 1848 y murió en Heidelberg el 22 de octubre de 1915. Fue un filósofo idealista, fundador de la denominada Escuela de Baden del neokantismo; realizó investigaciones en historia de la filosofía, lógica, ética y teoría de los valores. Fue inspirador del filósofo Heinrich Rickert, el sociólogo Max Weber, y de los teólogos Ernst Troeltsch y Albert Schweitzer. Sus obras más importantes han sido traducidas al castellano: *Historia de la filosofía en la Antigüedad* (1888), *Historia de la Filosofía* (1901), *Historia y ciencia natural* (1924)

**Winckelmann, Johann Joachin** (6) Nació en Stendal el 9 de diciembre de 1717 y murió en Trieste el 8 de junio de 1768. Fue arqueólogo e historiador del arte alemán, considerado como el fundador de la Historia del Arte y de la arqueología como una disciplina moderna. Enseñó en varios lugares desde 1734 y de 1748 hasta 1755 ejerció como bibliotecario en el castillo de Nöthnitz (Dresde) para la biblioteca de Heinrich von Bünau, que contenía una de las mayores colecciones privadas alemanas de todo el siglo XVIII. En 1755 publicó *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst* (*Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*), que tuvo un éxito internacional. Rescata la utopía de una sociedad helénica fundada en la estética a partir del viejo ideal griego de la *kalokagathia*, esto es, la educación de la belleza y de la virtud con referencia al espíritu neoclásico. Su obra más importante es *Geschichte der Kunst des Altertums* (*Historia del arte en la Antigüedad*) de 1784, donde distingue cuatro fases en el arte griego: el estilo antiguo, el estilo elevado, el estilo bello y la época de los imitadores, concibiendo el proceso a semejanza de la evolución de un viviente.

**Wundt, Wilhelm Maximilian** (1, 3) Nació en Alemania el 16 de agosto de 1832 y murió el 31 de agosto de 1920. Fue fisiólogo, psicólogo y filósofo; desarrolló en Leipzig el primer laboratorio de psicología experimental. Estudiaba los contenidos de la conciencia y los procesos sensoriales básicos con el método de la introspección, o percepción interna de los elementos de la conciencia propia. Las variables psíquicas eran cuantificadas y controladas. Wundt ha formulado asimismo una psicología social-histórica o *Völkerpsychologie* (del desarrollo de la humanidad), analizando las formas de comportamiento colectivo, buscando desarrollar la historia psicológica de la humanidad abordando la mente de los pueblos, buscando cómo la diversidad se transforma en comunidad. mitos, la religión, etc.). Sus principales obras son: *Lehrbuch der Physiologie des Menschen* (1865), *Handbuch der medicinischen Physik* (1867), *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (1874), *Logik* (1880-1883, 3 vol.), *Ethik* (1886), *System der Philosophie* (1889), *Hypnotisme et suggestion* (1892), *Völkerpsychologie* (1900-1920, 10 vol.), *Elemente der Völkerpsychologie* (1912), *Die Nationen und ihre Philosophie* (1915).

**Nota**

En este apéndice no se incluyen referencias a filósofos o pensadores muy conocidos y/o que son citados sólo incidentalmente: Aristóteles, Cicerón, Dante, Descartes, Hartmann, Heidegger, Hegel, Heráclito, Husserl, Kant, Leibniz, Marx, Newton, Nietzsche, Platón.

## Índice de nombres propios

- Aaron (1, 3, 4, 6, 7) 24 – 25 - 29 - 36 – 56 - 69 – 89 – 91 – 106  
Abel (14) 181  
Adán (1, 3, 8) 45 – 63 - 119  
Agustín (1, 2, 12, 14) 23 – 25 – 27 – 44 – 159 – 165 – 166 – 167 – 168 - 169 – 171 – 172  
– 173 – 164 – 175  
Alberdi (14) 180  
Alejandro Magno (2, 3, 8, 10, 14) 48 – 55 – 58 – 61 – 121 – 130– 140 – 179  
Alexander (3) 55  
Aníbal (8) 120  
Antoninos, dinastía (11) 155  
Aristóteles (2, 9, 13) 40 – 42 – 132 – 168  
Arquímedes (9) 130  
Augusto (2, 10, 13) 46 – 146 – 168
- Bacon (4, 5, 9) 72 – 81 – 82 – 83 – 130  
Bainville (3, 9) 63 – 135 – 136  
Bead (6) 99  
Beauvoir (1) 35  
Belloc (9, 11) 134 – 151 – 155  
Berdiaeff (11, 14) 154 – 179  
Bergson (1, 3) 31 – 55  
Bert (8) 109  
Bismark (3, 6) 60 – 99  
Bocaccio (1) 33  
Boruille – Broulle (4) 72  
Bossuet (2) 44 – 46  
Brentano (4) 68  
Bruto (3) 56  
Buckle (9) 123  
Buglé (11) 147  
Burckhart (6, 7, 8, 10, 12) 97 – 107 – 119 – 140 – 162
- Caín (13, 14) 173 – 181  
Callor (12) 160  
Capetos, dinastía (9) 135  
Catilina (3) 64  
Celso (13) 169  
Cicerón (3, 13) 64 – 172

- Ciro (8) 120  
 Clark (9) 123 – 124 – 125  
 Clausewitz (10) 138  
 Cochram (13) 168 – 174  
 Cohen, (1, 14) 25- 27 – 32 – 36 – 177 – 178 – 179 – 180  
 Collingwood (1, 2, 3, 4, 5, 6, 13, 14) 31 – 36 – 19 – 55 – 56 – 60 – 68 – 69 – 70 – 72 – 73 -  
 74 – 75 – 76 – 77 – 78 – 79 – 80 – 81 – 84 – 87 – 96 – 97 – 98 – 170 – 178 – 180  
 Comte (1, 2, 3, 6) 23 – 33 – 48 – 52 – 93 – 101 – 179  
 Condorcet (2) 49  
 Constantino (13) 171 – 183  
 Cresson, A, (1) 33  
 Croce (2, 3, 4) 46 – 60 – 74  
*Cumbres borrascosas* [E. Bronté] (4) 70  
 Chatelet, marquesa de (2) 47
- Da Vinci, (5) 81  
 De Man, (12) 159 – 161 – 162  
 Dante (1, 12) 33 – 160  
 Demóstenes (10) 139  
 Descartes, (2, 3, 9, 11) 45 – 83 – 131 – 150  
 Desmolins (14) 183  
 Deussen (10) 139 – 140  
 Dilthey (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 11, 13) 24 – 25 – 36 – 44 – 47 - 52 – 57 – 68 – 73 – 74 – 78 -  
 84 – 85 – 87 – 88 – 89 – 90 – 91 – 92 – 93 – 94 – 95 – 97 – 98 – 99 – 100 – 101 – 103  
 – 106 – 109 – 154 – 167  
 Droysen (3) 61  
 Durkheim (4, 11) 67 – 148
- Eliade, (1) 29  
 Escipión (13) 166  
 Escipiones, familia (2) 43  
 Escoto Eriúgena (8) 122  
 Eusebio de Cesarea (13) 169
- Federico el Grande (10) 138  
 Ferrater Mora (13) 165  
 Feuerbach (2) 46  
 Fontanelle (2) 45  
 Fourastié (1, 8, 9) 27 – 115 – 127 – 130  
 Foustel de Coulanges (11) 147

Fraier - Freyer (6, 11) 89 – 154  
Franklin (9) 128

Galileo (2) 422 – 43  
Geller (8) 112  
Gengis Kan (8, 14) 116 – 181  
Gibbon (2, 11, 12) 44 – 48 – 154 – 159  
Gilson (13) 174 – 175  
Goethe (2, 6) 46 – 87  
Gobineau (12) 160  
Gramsci, (5) 83  
Guillemette (14) 177  
Guizot (9, 10, 12) 132 – 141 – 160

Handington o Hundington (8, 9) 115 – 119 – 121 – 123  
Hartman, (6) 88  
Hazard, (2) 44 – 45  
Hegel (1, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 10, 14) 25 – 33 – 39 – 44 – 70 – 100 – 112 – 113 – 114 – 115 –  
119 – 121 – 123 – 134 – 139 – 142 – 183  
Heidegger, (6) 90  
Heráclito (3, 13) 55 – 169  
Herder (2) 46 – 49 – 50  
Herodes (10) 146 – 170  
Herodoto, *Historia* (2, 3, 13) 40 – 42 – 169  
Hipócrates (13) 170  
Homero (8) 112  
Hume (2) 44  
Husserl (4) 68

Ingenieros, (14) 180

Jaspers (9) 130  
Jaurès, Jean (9, 10) 133 – 141  
Jesucristo (4, 11, 13) 66 – 150 – 174  
Jing (8) 118  
Juliano el Apóstata (11) 154  
Julio César (2, 3, 4, 10) 39 – 40 – 48 – 56 – 64 – 70 – 146  
Justiniano (14) 112

Kant (3, 5, 6, 7) 57 – 85 – 87 – 88 – 90 – 92 – 97

- Keats (11) 148  
Kepler (2) 43  
Klages (5) 83
- Labon (11) 148  
Lamartine (3) 62  
Lamprecht, (1, 3) 32 – 54  
Leibniz (7) 104  
*Libro de Daniel* (1, 2, 12, 13) 23 – 44 – 159 – 171 – 173  
Löwith (13) 165  
Luis XIV de Francia (1) 30  
Luis XV de Francia (9) 135  
Luis XVI de Francia (9) 135  
Luis Felipe de Francia (10) 141  
Lutero (11) 151
- Macabeos (8, 10) 121 – 146  
Mackinder (8) 115  
Malebranche (1, 3) 45 – 63  
Mandelbaum (1) 25  
Marcelino discípulo de Agustín (13) 171  
Marco Aurelio (11) 154  
María Teresa de Austria (9) 135  
Marx (1, 2, 9, 14) 33 – 46 – 126 – 130 – 132 – 179  
Marrou (13) 167  
Medici - familia (2) 48  
Meinecke (2) 44  
Melachton (6) 90  
Mitrídates (10) 146  
Moisés (11) 150  
Mommsem (10) 139  
Monerau (12)  
Montesquie (2, 12) 46 – 48 – 49 – 159  
Moser (2) 49  
Mumford (9) 130  
Muratori (2) 45  
Mustafá Kemal (10) 145
- Napoleón (3, 8, 9, 10) 61 – 111 – 133 – 137  
Napoleón III (10) 143

- Nestorio (8) 121  
Newton (3) 58  
Niebhbur (4) 65  
Nietzsche (6, 7, 9, 13, 14) 100 – 197 – 134 – 174 – 279
- O’Gorman (4) 65 – 66  
Orígenes (13) 169  
Ortega y Gasset (2, 3, 6, 8, 9, 10) 40 – 42 – 55 – 64 – 94 – 113 – 127 – 132 – 133 – 137
- Pablo de Tarso (13) 174  
Paris (13) 173  
Parménides (4) 75  
Pedro el Grande de Rusia (10) 144  
Petrarca (1) 33  
Platón (2, 4, 13) 40 – 74 – 75 – 169 – 170  
Polibio (2, 13) 43 – 169 – 170 – 171 – 173  
Pompeyo (13) 166  
Procopio de Cesarea (14) 182
- Ramos Mejía (1) 32  
Ranke (2, 3, 5, 10) 43 – 61 – 66 – 67 – 84 – 140  
Ratzel (8) 112 – 114  
Régulo (13) 172  
Remo (2) 45 – 173  
Richelieu (9) 134 – 135  
Rickert (1, 3, 4, 5, 6, 7) 24 – 57 – 69 – 78 - 84 – 88 – 1103 – 104 – 105 – 106  
Robertson (2) 44  
Rómulo (2, 13) 45 – 173  
Rousseau (14) 178
- Salustio (3, 13) 64 – 182  
Salutatii (5) 83  
Sartre, (1) 34  
Scheler (9) 127  
Schrödinger, E. (5) 79  
Seeley (1) 26  
Shamon (10) 138  
Siebel (10) 139  
Silvestre II, papa- Herberto (9) 131  
Simmel (4, 5, 6, 7, 10) 68 – 78 – 84 – 85 – 88 – 103 – 106 – 140

- Sócrates (2, 13) 40 – 166  
Solimán el Magnífico (14) 182  
Sombart (4, 9, 11) 73 – 128 – 129 – 148 – 149 – 153  
Sorokim (8) 109  
Spengler (1, 4, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14) 25 - 28 – 32 – 35 – 40 – 42 – 68 – 69 – 104 – 121  
– 131- 142 – 143 – 144 – 155 – 156 – 160 – 161 – 163 – 173 – 179 – 184  
Shotwell (13) 168 – 169  
Stuart Mill (3. 5. 6) 52 – 53 – 54 – 78 – 91
- Tácito (13) 172  
Taine (1, 3, 8) 26 – 63 – 111  
Talleyrand (9) 136  
Tamerlan (8) 116  
Temístocles (9) 132  
Thales (6) 94 – 98  
Thiers (10) 141  
Tolomeos - dinastía (1) 30  
Tognolo (11) 149 – 153  
Tourgot (2) 49  
Toynbee (1, 3, 4, 8, 9, 12, 13, 14) 25 – 28 – 30 – 34 – 35 – 40 – 42 – 62 – 65 – 69 – 71 –  
110 – 114 – 116 – 117 – 118 – 119 – 120 – 121 – 122 – 123 – 125 – 144 – 145 – 146  
– 154 – 156 – 160 – 161 – 162 – 168 – 173 – 180 – 181 – 182 – 183 – 184  
Troetz (10) 139 – 140  
Troeltsch(11) 149 – 150 – 151 – 154  
Tucídides (1, 2, 13) 29 – 42 – 169 – 170
- Varillas (2) 44  
Verder (1) 23  
Vico (1, 2, 3, 5, 12, 14) 25 – 46 – 47 – 63 – 67 – 80 – 159 – 178  
Voltaire *El siglo de Luis XIV* (1, 2) 27 – 30 – 39 – 43 – 44 – 47 – 49  
von Ueskull (5) 82
- Weber, Alfred (1, 11) 27 – 156  
Weber, Max (1, 4, 5, 7, 9) 24 – 68 – 73 – 85 – 88 – 103 – 107 – 108 – 128 – 129 – 148 –  
149 – 153  
Windelband (1, 7) 24 – 103  
Winkelman (6) 97  
Wundt (1, 3) 32- 54
- Zoroastro (8) 121

## ÍNDICE

Estudio Preliminar	
<i>Celina A. Lértora Mendoza</i>	5
<b>Curso de Filosofía de la Historia</b>	
<i>León Dujovne</i>	21
<b>1.</b> 10 de mayo	23
<b>2.</b> 17 de mayo	39
<b>3.</b> 31 de mayo	51
<b>4.</b> 14 de junio	65
<b>5.</b> 21 de junio	77
<b>6.</b> 28 de junio	87
<b>7.</b> 2 de agosto	103
<b>8.</b> 23 de agosto	109
<b>9.</b> 6 de septiembre	123
<b>10.</b> 13 de septiembre	137
<b>11.</b> 27 de septiembre	147
<b>12.</b> 4 de octubre	159
<b>13.</b> 25 de octubre	165

<b>14.</b> 29 de octubre	179
Apéndice – Autores citados	185
Índice de nombres propios	225

ISBN 978-950-9262-94-2

*Curso de Filosofía de la Historia - León Dujovne*