

308913

1
2y



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

FACULTAD DE FILOSOFIA
CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

LA REFLEXION DE LEON DUJOVNE SOBRE LA FILOSOFIA
DE LA HISTORIA EN POLIBIO

T E S I S

QUE PARA OPTAR EL TITULO DE :
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A :

MARIA GABRIELA ARROYO MORENO

MEXICO, D. F.

1990

TESIS CON
FALLA LE OR:GEN



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



INTRODUCCION 1

CAPITULO I - FILOSOFIA, HISTORIA E HISTORIOGRAFIA

1) El hombre 1
2) La filosofía y la ciencia 8
3) Historia e historiografía 27

CAPITULO II - LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

1) Antecedentes 50
 a) Nombre y dificultades 52
 b) Actualidad de la filosofía de la historia ... 57
 c) Definición y lugar de la filosofía de la historia 59
2) La realidad histórica 68
 a) La aporía del ser histórico 72
 b) La libertad y el tiempo 85
 c) El progreso histórico 90
3) La escatología y una breve referencia a la Teología 101

**CAPITULO III - LA REFLEXION DE LEON DUJOVNE SOBRE LA
FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN POLIBIO**

1) Sus presupuestos para una filosofía de la historia	108
a) Filosofía de la historia en relación con otras ciencias	108
b) Los problemas de la filosofía de la historia	120
c) Definición y características	126
2) La filosofía de la historia y Polibio	131
a) Visión panorámica de la antigua Grecia	131
b) Su exposición sobre Polibio	139
c) Sus conclusiones	145

**CAPITULO IV - CONFRONTACION ENTRE LA OBRA DE POLIBIO
Y LA INTERPRETACION DE LEON DUJOVNE**

1) Antecedentes	152
2) Polibio	160
a) Situación histórica y su vida	160
b) Orden y propósito de su obra	166
3) La obra de Polibio	173
a) Materia, método y actitud del historiador ...	173
b) Las causas y la unidad de la historia	179
c) La fortuna	185
d) La enseñanza para el futuro (libertad y tiempo)	189
4) Comparación entre la obra de Polibio y la reflexión de León Dujovne	194
CONCLUSIONES	210
BIBLIOGRAFIA	222

I N T R O D U C C I O N

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Para muchas personas el estudio de la filosofía en general, y de la filosofía de la historia en particular, es una verdadera pérdida de tiempo y quien se dedica a esto, tan poco práctico, es -a juicio de la época- un sujeto raro, que vive entre sueños y que gusta de perder el tiempo. Creo por el contrario que ambas ciencias son algo vital en la existencia del hombre y en su diario hacerse. La historia se presenta como maestra de la vida, ya que es ella la que da las coordenadas al hombre para que se sitúe. Gracias a ella el hombre puede saber de donde viene y, de alguna manera, a donde va: Así pues, la "...historiografía debe ser: a) una ciencia, o sea contestar cuestiones; b) pero una ciencia que se ocupe de las acciones de los hombres en el pasado; c) investigadas por medio de la interpretación de los testimonios; y d) cuyo fin es el autoconocimiento humano..."(1).

(1) Collingwood, R.G. "Idea de la Historia". p. 22.

Desde luego, la historia no abarca todo lo referente al hombre, pues su objeto material estrictamente hablando es el pasado. Sin embargo, si no tomásemos en cuenta ni el pasado ni el futuro, el presente se nos reduciría a algo casi fantasmal e inexistente, puesto que sería sólo el instante infinitamente pequeño en el que el pasado ya no existe y el futuro aún no llega, por lo que no habría realidad histórica. (2)

"...La historia es, una situación que implica otra pasada como algo real que está posibilitando nuestra propia situación". (3) Para tener un saber comprensivo de nuestra realidad histórica necesitamos también de la filosofía, ya que ésta es un saber de totalidad, que comprende la realidad entera, dentro de la cual se encuentran el hombre y la historia.

El hombre es el protagonista de la historia, así que lo que primero tenemos que saber es: ¿quién es el hombre?. Tradicionalmente se le ha definido como animal racional; esta definición no es rígida ya que la riqueza y la sutileza son características del hombre; la variedad y ver-

(2) Cfr. Berdaiev, Nicolai. "El sentido de la Historia". p. 70.

(3) Zubiri, X. "Prólogo de la 1ª ed. de Historia de la Filosofía" de Julián Marías. p. XI.

satilidad de su naturaleza no pueden ser reducidas a un esquema o fórmula rígida. (4) Sin embargo, esta definición abarca las características fundamentales del hombre. El hombre es un ser complejo. Como su definición lo indica está situado en excepcional posición, pues, si por una parte comparte el mundo físico con los seres materiales, por otra parte, se abre al mundo de lo espiritual, de manera tal que, como nos dice Tristan de Athayde, "Lo sobrenatural no es la vida después de la muerte, sino la vida durante la vida (...) Toda la vida del hombre por tanto debe ser considerada a la luz de lo sobrenatural, que mide sus actos a cada momento". (5) De esta suerte el hombre se encuentra abierto a la eternidad.

Otro aspecto importante en el hombre es que no es un sujeto aislado, sino que vive en sociedad; pero esto no de una manera meramente gregaria. Su misma naturaleza nos indica que es un ser diferente, como lo dice Herder. En la misma casa paterna surgió la primera sociedad, unida por los vínculos de sangre, la confianza y el amor. La naturaleza impuso esa unión de tiernos vínculos para impedir que los hijos se dispersarán y se olvidarán como los animales que se desarrollan pronto. Entonces el padre pasó a ser el educa-

(4) Cfr. Cassirer, Ernst. "Antropología filosófica". p. 34.

(5) De Athayde, Tristan. "El hombre moderno y el hombre eterno". p. 82.

dor de su hijo, como la madre había sido su nodriza, anudándose de esta suerte un nuevo miembro de la humanidad. Por consiguiente el hombre es social, se lo dice la simpatía de sus padres, se lo dicen los años de su larga infancia. (6)

Lo que caracteriza y distingue al hombre de los demás animales es esa racionalidad, por lo que lo más natural al hombre sería ejercerla, de manera que el mismo se plantea un sinnúmero de interrogantes acerca de todo, de cualquier cosa, de forma que al darse cuenta de la infinita variedad que la realidad le presenta ha tenido que dividir ésta en parcelas, pues de otra manera no alcanzaría a captar el conjunto. Así pues, la división de las ciencias es una ayuda para comprender la realidad sin que una ciencia sea la contradictoria de otra, ya que dicha división y su jerarquía las sacamos de la misma realidad por lo que es verdaderamente importante no olvidar que esa división es meramente temática, conceptual.

De esta manera podemos observar que en realidad cualquier indagación que tienda a aclarar algún aspecto de la realidad es útil en sí misma. Por lo tanto, preguntarse si en Polibio hubo o no indicios de una filosofía de la his-

(6) Cfr. Herder. "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad". p. 122.

toria es válido, ya que si se responde a la pregunta se habrá colocado una pieza, por pequeña que sea, en este inmenso rompecabezas que es el conocimiento humano.

Hemos elegido la filosofía de la historia, como tema para este trabajo, porque es la ciencia que busca la respuesta a la pregunta sobre la unidad, sentido y meta de la vida humana en la historia a través del tiempo. Es imposible dejar de lado una cuestión tan relevante para el hombre, pues por ejemplo: si observamos las diferentes civilizaciones nos encontramos con que la cultura recién nacida es lenta, y que va aumentando su velocidad hasta que llega al máximo esplendor, después del cual viene el agotamiento y la muerte. (7) Lo que hace surgir inmediatamente las preguntas ¿Por qué? y ¿Para qué?, ¿Qué finalidad hay en este proceso?

Por otra parte, surge también la cuestión del progreso; continuamente estamos oyendo que debemos progresar, que la humanidad avanza y nos preguntamos: y todo esto, ¿para qué? o, ¿hacia dónde?. Necesitamos las respuestas, ya que la idea de progreso presupone que el proceso humano tiene una meta que le da sentido y que dicha meta no es inmanente a él, es decir, que se encuentra fuera de él, no ligado a nin-

(7) Cfr. García Venturini. "Filosofía de la Historia". p. 181.

guna época específica.

¿Dónde surgió esta ciencia? ¿Es acaso una inquietud nueva surgida del seno de la civilización moderna? ¿Es acaso preocupación constante del hombre desde sus orígenes? Fijemos la atención en Grecia, en razón de que es la cuna de la civilización occidental, a grado tal que muchos piensan que nadie ha podido decir nada nuevo después de ellos, opinión errónea, porque el hombre, aunque esencialmente permanece (en su naturaleza de animal racional), no es un ente estático, sino que cambia y mejora, o cambia y degenera.

Por otra parte hay quien afirma que los griegos no fueron en realidad geniales, sino que se les ha dado excesiva importancia, lo que también es un error derivado de la falta de conocimiento sobre nuestro propio pasado, y de nuestro lenguaje, que depende en su forma actual, tanto de Grecia como de Roma y de los demás factores que han ido modificándolo a través del tiempo, es decir: si hay una civilización que llamamos occidental debemos reconocer que una de sus causas es el desarrollo del pensamiento en Grecia, el cual, por cierto, no ha permanecido estático, sino que ha sido modificado, adornado, insultado y aún ignorado por algunos y continuado y desarrollado por otros.

Fijando pues la atención en Grecia y en la filosofía de la historia en particular vamos a delimitar un poco más. García Venturini, al igual que otros autores, afirma que es imposible encontrar rastros de filosofía de la historia en los griegos, ya que estos carecían de la capacidad para captar la importancia de la historia en general. Afirma también que el que quiere encontrar esta ciencia en ellos es por un deseo infantil de ceñir toda sabiduría a ellos. (8) Asimismo, Berdaiev dice que todo filósofo de la historia debe tener bien claro que la conciencia de la historia fue extraña a la cultura, al mundo y a la conciencia helénica. En el mundo helénico no existió el concepto de devenir histórico, y los mayores filósofos griegos no pudieron elevarse a un conocimiento de este devenir, de tal manera que en ellos está ausente la filosofía de la historia; ni en Platón, ni en Aristóteles, ni en ninguno de los grandes filósofos griegos es posible encontrar una comprensión de la historia. (9)

Por otra parte Werner Jaeger nos dice que en Platón hay rasgos de interés por la filosofía de la historia, y que en su diálogo de "La República" hay una marcada atención por ese punto. (10) También Collingwood dice que los griegos

(8) Cfr. García Venturini. Op. cit., pp. 50-59.

(9) Cfr. Berdaiev, Nicolai. Op. cit., pp. 35-36.

(10) Cfr. Jaeger, Werner. "Paideia". pp. 1015-1030.

tenían conciencia clara de la historia, que hacían investigaciones, no sobre mitos sino sobre acontecimientos pasados y fechados, es decir, buscaban respuestas a lo que ignoraban y buscaban que esta respuesta no fuese legendaria solamente sino real. (11)

Es evidente que no hay un acuerdo acerca de esto, sin embargo, es interesante observar que en términos generales los estudios hechos ya sea a favor o en contra de que haya habido una filosofía de la historia en los griegos, se centran principalmente en los filósofos griegos, pero no se ha dedicado la misma atención a los historiadores; particularmente a Polibio, a quien se le reconoce haber hecho la primera historia universal -por lo que atañe al helenismo- Polibio fue un tanto innovador dentro de la ciencia histórica, ya que viviendo un momento excepcional no se contentó con ser testigo de la conquista de Roma y del hundimiento de Grecia, pues si bien, sumergido poco a poco en la ola de ascenso de la potencia romana, el mundo helenístico sólo terminó de desaparecer en el año 30 a.C., cuando, después de la muerte de Cleopatra, Octavio tomó posesión de Egipto. Sin embargo, hacía ya siglo y medio que era en Roma donde se hacía la historia del mundo mediterráneo. Deportado a Roma en el año 167 Poli-

(11) Cfr. Collingwood, R.G. Op. cit., p. 29.

bio se había dado cuenta, mejor y más pronto que otros, que desde Siria hasta España nada ocurría ya, ni siquiera en los estados nominalmente independientes, que escapase al control de la autoridad romana, y todas las historias particulares o locales no eran más que arroyos o ríos destinados a aumentar el caudal de la historia universal cuyo realizador principal era el estado romano.

Así, después de Polibio, político y soldado arrancado de su querido Peloponeso, comenzaron a llegar a la nueva capital del mundo habitado filósofos y retores griegos de todas partes; para hacerlos ir allí no fue necesario emplear la fuerza. Admitido después de Polibio en el círculo de los Escipiones, Panecio de Rodas inició la meditación estoica sobre el destino de Roma, depositaria de la soberanía universal y llamada a presidir la asociación de todos los pueblos de la tierra. Se comprendió entonces la lección brindada por Polibio: el verdadero historiador debía abarcar la totalidad de los sucesos, y para tener, en aquel entonces, el punto de mejor perspectiva sobre esta totalidad no podía ser más que Roma, donde se decidía todo. Más aún, era en esta ciudad donde se había concentrado lo esencial de la documentación; Paulo Emilio, el vencedor de Perseo, había hecho transportar a Roma, junto con la biblioteca del rey, los archivos del reino de Macedonia, y luego a medida que aumentaban las

anexiones, se multiplicaron las transferencias de este género.

Fue por esto que Polibio dice que encontró en Roma las condiciones más favorables para llevar a término su inmensa obra.

Es por todo esto que Polibio es un autor de excepcional importancia, y al que es menester examinar antes de concluir si hubo o no filosofía de la historia de Grecia (aún cuando ya sea influida por Roma).

Para lograr este propósito haremos primero una exposición lo más clara posible de lo que significan los distintos términos de filosofía, historia e historiografía, ya que, precisamente, la falta de claridad y lo complejo de estos términos pueden inducir al error de minusvalorar alguno o de confundirlos; cosa que es muy importante evitar para que podamos tener una comprensión más acertada de la aportación de Polibio al conocimiento humano.

Posteriormente haremos una exposición un poco más detenida sobre lo que la filosofía de la historia es, sus problemas, su campo de acción, y su importancia. Estas dos exposiciones serán la base y fundamento para juzgar tanto

la reflexión que León Dujovne hace sobre la obra de Polibio, como a la obra misma de Polibio; es por esto que se le dará un peso muy importante al concepto de ciencia, ya que antes de juzgar debemos ver qué es lo que este incluye y que lo que excluye. Asimismo, al poner de relieve los puntos más importantes de la filosofía de la historia podremos hacer luz -en la medida de nuestras posibilidades- sobre la obra original de Polibio.

El paso siguiente de la exposición sobre la filosofía de la historia será la presentación de las reflexiones de León Dujovne, autor contemporáneo de los que más se han interesado por el tema, al que ha dedicado varias obras, y que es de los que más han tratado de esclarecer el punto del nacimiento de la filosofía de la historia. Veremos si su visión se adecúa a lo que es esta ciencia. También se expondrá lo que Dujovne piensa sobre la obra de Polibio, los textos que cita en su exposición y cuál es la conclusión a la que llega.

Finalmente procuraremos exponer los rasgos fundamentales de la obra de Polibio, sus conceptos sobre el mundo, la fortuna, la historia, etc., procurando ver que profundidad e importancia le da a cada uno, y más que los detalles de su historia intentaremos ver cual es su concepción de la misma

y de la humanidad. También haremos hincapié en la confrontación entre la obra de Polibio, y la reflexión de Dujovne.

Mediante este desarrollo esperamos poder ver si las reflexiones de Dujovne son acertadas. También esperamos poder comprender un poco más la mentalidad de Polibio, con lo que podremos saber si efectivamente su concepto del mundo es cíclico, y si es ajeno a la filosofía de la historia, o si penetrando más profundamente en la historiografía logró ver algo de lo que la filosofía de la historia es.

Naturalmente los textos indispensables a este trabajo son: la obra de Dujovne "La Filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media" y la de Polibio "Historia universal". Respecto a esta última hay que aclarar que se utilizarán dos versiones: la del doctor Genaro Godoy, quien conserva la capitulación original, y la más moderna de Díaz Casamada, la cual ha sido adecuada a una nueva capitulación para facilitar su lectura. Desde luego ambas obras conservan la división por libros del original y se atienen -dentro de las dificultades de la traducción- al espíritu del autor. Si bien no hay realmente diferencia entre ambas traducciones se utilizará con preferencia a la de Díaz Casamada por tener ésta algunas pequeñas ventajas tales como: la de ser más accesible.

ble, pues la antigua versión está casi agotada, asimismo porque intercala las fechas de los acontecimientos de acuerdo a la periodización cristiana, lo que permite una visión más clara de los sucesos, etc.

Así en este trabajo y haciendo caso omiso de la etiqueta de historiador de Polibio (sin querer decir con esto que le negamos tal categoría, sino que más bien creemos que su interés era más profundo dentro de la misma historia) centraremos la atención en Polibio y apoyándonos en la obra de Dujovne ya mencionada, veremos si es posible que Polibio haya hecho algún intento de sustraerse al fatalismo y al eterno retorno.

CAPITULO I

FILOSOFIA, HISTORIA E HISTORIOGRAFIA

1. EL HOMBRE.

Para delimitar los términos necesarios a este estudio partamos de aquel que los produce, el hombre:

Si observamos el universo conocido podremos darnos cuenta que "el hombre es una parte de la creación total, y que su puesto es realmente esencial pues se coloca justamente en el punto de intersección entre el orden natural y el sobrenatural, es centro de unión entre el mundo y Dios, el más alto de los seres en la escala animal y el más bajo de la escala angélica, cierra el hombre el mundo de lo material y abre el del espíritu, el hombre es entonces un cierto punto del escalonamiento de los seres, no es el más alto, ni es equivalente, es el más alto en relación a unos y el más bajo en relación a otros, pero nunca lo mismo que los demás. De ahí su posición central, su importancia, su rela-

tiva excepcionalidad y al mismo tiempo su posición parcial y su incorporación a una realidad trascendente". (1)

¿Cuáles son las características de este ser que encierra en sí mismo lo material y lo espiritual? Ante todo vemos que es un "animal", y que presenta todas las características de tal: es un organismo, nace, crece, se nutre, se reproduce y muere, siendo capaz de reaccionar ante cualquier clase de estímulo, poseyendo todos los instintos básicos de los seres sensitivos: el de conservación, el de lucha, el sexual, etc. Al verlo junto a los demás animales es innegable que existe un parentesco; sin embargo, entre ellos aparece como el animal raro, mal dotado, de vista deficiente, mal oído. La reacción de los otros animales ante un estímulo dado es inmediata, en cambio la del hombre suele ser demorada, interrumpida por un complicado proceso. Si sólo fuese animal no hay duda de que ya hubiese sido extinguido por la ley natural de la supervivencia a la manera de los dinosaurios. (2)

¿Cómo es posible que este ser, el más indefenso

(1) De Athayde, Tristán. "El hombre moderno y el hombre eterno".
p. 63.

(2) Cfr. Bochensky, J.M., "Introducción al Pensamiento Filosófico".
pp.76-85.

de los animales, tenga sobre ellos un poder de dominio? ¿Qué es lo que hace que los otros animales queden en la categoría de bestias y el hombre, siendo de su mismo género, no? Observando con más cuidado podemos advertir que a la par con estas deficiencias existen ciertas cualidades que marcan diferencias básicas y que nos muestran que el hombre posee una realidad más amplia y que no vive solamente en un universo físico. Así, por ejemplo: podemos ver que si bien el hombre, al igual que todos los seres sensitivos, puede ser condicionado a dar una respuesta X a un estímulo Y, él, al contrario de los otros -a los que les es imposible resistir-, puede no sólo resistir, sino romper un condicionamiento; este hecho altamente significativo nos demuestra que existe en el hombre un carácter distinto del de las bestias.

Lo que imprime este carácter distinto y que suple con ventajas a todas esas deficiencias, es la racionalidad. Podemos decir que el hombre es aquel sujeto al que, si le hacemos una pregunta racional, puede proporcionarnos una respuesta racional; es un sujeto que está en continua búsqueda de sí mismo, y gracias a esta facultad de búsqueda y respuesta es un ser responsable. (3) Esta característica,

(3) Cfr. Cassirer, Ernst. "Antropología Filosófica". p. 25.

le permite elevarse o degradarse. No ve sólo lo externo, ni le basta la mera satisfacción de sus instintos, puede preocuparse y preguntarse sobre el sentido de su existencia, sobre el porqué y el para qué de ésta, requiriendo además crear nuevas necesidades, es consciente de su finitud y pretende evadirse de ella, viviendo por lo mismo en tensión e inquietud sin sentirse realmente satisfecho nunca, estando siempre en continua búsqueda, inclinándose al descubrimiento, y esta faceta, noble y trágica, le nace de aquello que llamamos razón y requiere el infinito para ser satisfecha.

Debido a esta facultad, el hombre es capaz de conocer tanto a sí mismo como a lo que lo rodea. Así entonces se da cuenta del hecho de la muerte, no como algo ajeno a sí, sino como algo perteneciente a su naturaleza. Es agudamente consciente de que va a morir, lo que despierta en él un deseo de inmortalidad, y a la vez lo hace consciente del futuro, de tal manera que en ocasiones vive más sus dudas y temores sobre su futuro que su presente y a veces prefiere refugiarse en el pasado; esto es porque esta conciencia del futuro y de la muerte introducen un elemento de incertidumbre que es ajeno a todas las demás criaturas. Así se preocupa no sólo de lo que le ocurrirá mañana, sino también por lo que ocurrirá dentro de cien años, algo que lógicamente no puede aspirar a vivir, siendo esto algo radicalmente dis-

tinto al tipo de previsión del instinto de conservación de los demás animales. (4) Así el hombre se da cuenta de que su vida está medida, de que es un ser temporal y de que el tiempo es irreversible. Aceptar esto es una hazaña difícil para el hombre, puesto que éste se conmueve necesariamente ante el paso inexorable del tiempo, lo que ocasiona que muchas veces se niegue a enfrentarlo. (5) Por otra parte este ser consciente de que es un ser temporal le obliga a darse cuenta de que su mundo no es meramente físico, sino que su naturaleza se despliega en los tres momentos del tiempo, presente, pasado y futuro hacia algo más que se abre paso a la trascendencia y que tiende hacia lo intemporal e inmutable, su propio reconocimiento de la fragilidad e insuficiencia de la vida hace que busque algo en lo que su ser encuentre apoyo y fundamento. (6)

Todo esto nos muestra que la definición clásica de hombre como animal racional no ha perdido su fuerza, y tan es así, que constatamos que la racionalidad es algo inherente a toda actividad humana. La misma mitología no es solamente una masa de supersticiones, ni es puramente caótica, tiene una forma sistemática y conceptual, aún cuando sea

(4) Cfr. Cassirer, Ernst. Op. cit., p. 107.

(5) Cfr. Maritain, Jacques. "Filosofía de la Historia". p. 45.

(6) Cfr. Nicol, Eduardo. "La idea del hombre". p. 17.

algo primitiva. (7) Es simplemente la primera vía de solución al problema de la muerte y al deseo innato de inmortalidad.

Ahora bien, el hombre al poseer ambas características, la animalidad y la racionalidad -y al ser consciente de su fragilidad puede optar por inclinarse a una de las dos o puede armonizarlas, ya que en estricto sentido el hombre no está acabado, está abierto al ser, y se realiza en la medida en que ejerce su potencialidad, "...ya que el hombre en sentido esencial es obra de una actividad infatigable". (8) Así no es extraño observar que hay hombres que no se hacen, permanece inmaduros, limitan su realización y viven de manera semejante a la bestia, son los que ante un objeto cualquiera, si es desconocido, muestran sólo una perplejidad inquisitiva en relación al perjuicio o beneficio que les puede causar, y una vez aclarado el punto permanecen indiferentes; diríase que, para ellos, existir es un acto estéril que sólo sirve para mantenerse a sí mismos y repetirse indefinidamente. Si se les suprimiese del todo, se le habrían resuelto dos problemas a la vez: el de la producción y el

(7) Cfr. Cassirer, Ernst. Op. Cit., p. 59.

(8) Scheler, Max. "El Porvenir del Hombre". p. 23.

de la vida. Podría pensarse que nada se ha perdido. Quienes viven de tal manera sólo conciben preguntarse ante una obra de arte, ¿cuánto valdrá? sin sentir en su interior la llamarada de la emoción estética, ni la elevación del espíritu que ésta implica; o ante un descubrimiento científico se preguntan sólo ¿para qué servirá?. Apegados al instinto son incapaces de alzar la cabeza y contemplar las estrellas.

Por otra parte, los hay que tienden al polo opuesto dando a la razón un sentido absoluto, despreciando sus instintos e intentando eliminarlos, de tal manera que se vuelven incapaces de apreciar la realidad misma, tratando de absorber datos, no para aprender y comprender la realidad, sino para deslumbrarse a sí mismos, para sentirse en preeminencia ante los demás. Son indiferentes al sentimiento y a los otros.

En ambos casos la humanidad de esos hombres se ve trágicamente mutilada, inútil para actualizarse a sí misma, cuando armonizando ambos elementos se confirmaría a sí misma en un sentido imperativo, en un ideal de trascendencia. Así las cosas, al tratar de armonizarse el hombre tiende su naturaleza al mayor perfeccionamiento posible, pone en tensión sus facultades y su inquietud se canaliza a lo superior.

Al canalizarse a lo superior el hombre pone en juego su capacidad de admiración creadora, su inventiva. Al hacer caso de su íntima necesidad de descubrir y contemplar la verdad el hombre se eleva sobre sí mismo y da origen a las grandes obras del arte y de la ciencia.

2. LA FILOSOFIA Y LAS CIENCIAS.

Por ser el hombre esa combinación de animal racional abierto a la trascendencia, posee, como una de sus más excelsas cualidades, el amor, que a su vez es un deseo de inmortalidad, instinto fundamental que puede ser parcialmente satisfecho de dos maneras "...los que llevan el germen en el cuerpo, se acercan a las mujeres y tienen hijos, este es el carácter de su amor, su descendencia, según esperan, preservará su memoria y les traerá bendición e inmortalidad; pero cuando el germen está en el alma, ésta concibe lo que es propio que conciba o contenga el alma". (9) Una cultura puede ser descrita como la criatura del amor platónico; desde la etapa más primitiva de la civilización humana hasta ahora encontramos esta protesta apasionada contra el hecho de la muerte, en filosofía, religión, arte, etc., el hombre

(9) Platón. "El banquete". pp. 597-598.

desafia al tiempo (10) y busca afanosamente la verdad. En esta búsqueda va creando algo, a saber: la filosofía, pero, ¿qué es en sí la filosofía? Es problema ineludible para la filosofía determinar su propio concepto, pero no se trata de un problema previo; si observamos el orden genético veremos que los hombres primero han filosofado y después han caído en cuenta, han reflexionado y tomado conciencia de que han hecho filosofía y es entonces cuando han tratado de precisar el concepto, como esto ha sido así vemos que los términos de filosofía, saber, ciencia, etc., han sido en principio utilizados indistintamente, por lo cual los términos primitivos analizados gramaticalmente no nos dicen gran cosa, porque son excesivamente generales y se han ido llenando de un contenido cada vez más rico y en ocasiones sumamente diverso. Por lo mismo el concepto de filosofía ha revestido a lo largo de la historia casi tantas variedades como el número de sus cultivadores.

Los problemas filosóficos han surgido de manera confusa e implicados unos con otros. Solamente después de cierta madurez se planteó el problema de la diferenciación y objeto de las ciencias y el de la definición misma de ciencia y filosofía.

(10) Cfr. Cassirer, Ernst. Op. cit., p. 336.

Para definir ambos conceptos demos primero un breve vistazo a la evolución de estos conceptos a lo largo de la historia. El primer planteamiento serio acerca del problema de la ciencia aparece agudamente en Heráclito y Parménides. Ambos hacen ya una distinción entre conocimiento sensitivo e intelectual, y asientan las características necesarias para que haya ciencia al decir que debe ser un saber fijo, estable, necesario y cierto. Sin embargo, ambos fallan en la solución porque buscan la necesidad en los objetos físicos y todos los objetos dados por los sentidos son particulares y mudables, por tanto la ciencia estará en la razón. Tanto Heráclito con su movilismo, como Parménides con su inmovilismo, desvían a la ciencia de su objeto propio que es la realidad.

Después de este planteamiento, al terminar el período presocrático sólo se ha definido parcialmente a la física o estudio de la naturaleza que engloba a la ontología. También hay esbozos de gnoseología por la distinción del conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. Los pitagóricos dan las primeras nociones de aritmética, geometría y astronomía. Hipócrates da los primeros pasos en medicina y los sofistas inician la gramática y la retórica.

Con Sócrates el problema entra en vías de solu-

ción al descubrir este en el terreno particular de lo moral el concepto universal, la definición y el procedimiento inductivo para elaborarlos. La estabilidad y necesidad requeridos por el conocimiento científico era imposible de conseguir solamente por la simple percepción sensible; se lograba por medio de la razón, elaborando los conceptos y abstrayéndolos de la realidad; conservando la esencia de las cosas y prescindiendo de sus diferencias particulares.

Platón hereda de Sócrates el procedimiento dialéctico; resuscita la vieja antinomia de Heráclito - Parménides la que resuelve con la doctrina de los dos mundos. Con él la palabra filosofía tiene un amplísimo sentido que abarca indistintamente todas las ramas del saber tanto teóricas como prácticas. Además Platón marca un gran avance cuando en los diálogos de la "República" y las "Leyes" intenta la primera división del saber, articulado en diferentes ramas que aparecen en el programa de educación de gobernantes y guerreros.

En la escuela platónica, con Jenócrates, queda consolidada la división tripartita de las ciencias de acuerdo a los tres planos en que se considera dividida la realidad: Física, cuyo objeto son los seres móviles del mundo terrestre; Matemáticas, cuyo objeto está constituido por los nú-

meros ideales intermedios entre el mundo terrestre y el mundo ideal; Dialéctica, cuyo objeto lo constituyen los seres ideales trascendentes.

Con Aristóteles y su escuela se llega a la superación del problema, buscando la necesidad y estabilidad de sus objetos mediante la aplicación del procedimiento socrático para llegar a la formación de conceptos universales, dotados de la necesidad y estabilidad suficientes para constituir objeto de ciencia. Además, en Aristóteles la distinción y articulación orgánica de las diferentes partes de la ciencia alcanzan un grado muy elevado de perfección. Cultiva las ramas más variadas de la ciencia con espíritu enciclopédico, es el creador de la lógica (analítica), de la filosofía primera, de la física en su sentido de ciencia general de la naturaleza, de la biología, psicología y zoología; elabora científicamente la ética y la política, e inicia la crítica literaria con sus problemas homéricos. Además define los criterios que deben regir para la distinción y jerarquía de las ciencias en el cuadro general del conocimiento. El panorama científico que ofrece el corpus aristotélicum es el más completo de la antigüedad, exceptuando las matemáticas que no cultiva expresamente.

Si bien la ontología aristotélica no se ajusta

a la platónica y a pesar de que la enciclopedia peripatética rebasa en mucho el estrecho esquema de la Academia postplatónica, Aristóteles conserva la división tripartita de la ciencia, substituyendo solamente la dialéctica que desaparece como ciencia suprema y su lugar queda reservado al estudio de una substancia única, separada, eterna, inmóvil e inmutable que es el mejor de los seres, es una ciencia divina porque trata del primer principio y la primera causa, esta es la teología. También incluye el estudio del ente en cuanto ente y todo lo que a él pertenece, ésta es la que Aristóteles designa con el nombre de filosofía primera. Queda así consolidada la división general de las ciencias que con ligeras variantes será adoptada en toda la Edad Media por la filosofía árabe y la escolástica cristiana.

Es digno de tomarse en cuenta que ningún filósofo griego establece distinción entre ciencia y filosofía. Para ellos un solo saber se divide en diferentes partes por los objetos sobre los que versan y por la forma de ser considerados por la inteligencia, pero todos articulados entre sí. La distinción aristotélica de filosofía primera como ciencia del ser en cuanto ser, no tiene ni remotamente el sentido de distinción que siglos más tarde se pretenderá establecer entre filosofía y ciencia.

Esta identidad entre filosofía y ciencias se mantiene en las escuelas post-aristotélicas aún cuando varían los términos de la división según la importancia concedida a alguna rama en particular.

Posteriormente, al entrar en contacto los judíos alejandrinos con la filosofía griega, el problema de la ciencia adquiere una nueva modalidad, apareciendo la contraposición entre la ciencia humana de procedencia divina contenida en la Biblia y otra ciencia meramente humana que era la filosofía racional tal como había sido elaborada por los griegos. Esto plantea dos cuestiones: en primer lugar, la de las relaciones entre el campo de la revelación y el de la razón, y en segundo lugar, la distinción entre dos órdenes del saber, el natural y el revelado.

Estas mismas cuestiones se hallarán después tanto en el Islam como en el cristianismo.

Es muy importante notar como fue recibido el concepto de filosofía en el mundo romano, ya que es éste el que heredara el mundo occidental.

Los romanos heredan no el enciclopédico y amplio sentido de filosofía propuesto por Platón o Aristóteles.

Reciben el concepto mutilado tal como apareció en el eclecticismo académico. De tal manera que la filosofía queda reducida al cultivo de las artes liberales, de las cuales las de mayor preponderancia son la gramática, la retórica y la dialéctica, ésta última entendida como lógica. Los escasos filósofos romanos se desentendieron de las partes puramente especulativas y sólo prestaron atención al terreno de lo moral.

Los primeros filósofos cristianos San Agustín, Juan Escoto Eriúgena, Rabano Mauro, San Isidoro de Sevilla, etc., no añaden nada prácticamente al concepto de filosofía. Todos ellos adoptan más o menos la división estoica; en cambio, Boecio y Casiodoro adoptan el esquema predominante entre los árabes que era el platónico-aristotélico. Este mismo esquema llega después a San Buenaventura, San Alberto Magno, Raimundo Lull etc. Con sólo una variante notable, sustituyen la teología, que en Aristóteles ocupaba el primer lugar por la Teología sagrada y por la Metafísica que es en sí la filosofía primera de Aristóteles. Es en los siglos XII y XIII, cuando hace su entrada en el mundo occidental la filosofía griega aristotélica a través de la filosofía árabe y judía, cuando, por una parte, se deslindan dos órdenes de el saber distintos; por un lado queda la teología sagrada como ciencia elaborada a la luz de los primeros principios de

la fe y la razón, y por otra parte queda la filosofía. De esta manera la filosofía no engloba ya a toda la ciencia, sino únicamente a la puramente humana y racional. Sigue siendo una ciencia universal pues abarca a todas las ciencias humanas, pero queda subordinada a la teología sagrada. Esta reducción de la filosofía a un plano meramente instrumental respecto a la teología sagrada es la tendencia más general con excepción de San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, quienes conservan la misma visión integral y enciclopédica del saber. Para ambos la distinción entre ambos órdenes del saber no es antitética sino que constituye un conjunto armónico y complementario. En cuanto al problema de la ciencia, Santo Tomás de Aquino no admite la ficticia separación entre los términos de filosofía y ciencia, es con él con quien reaparece el concepto jerárquico de la ciencia de Aristóteles.

Tiempo después el movimiento nominalista origina una controversia que afecta profundamente el concepto de ciencia. La condena al aristotelismo averroísta y la desconfianza en la razón da origen a dos corrientes, una fideísta que remite todo a la teología sagrada, y en la que disminuye el elemento racional y otra empirista, el resultado de todo es la infravaloración de la filosofía y la ruptura entre sus distintas partes provocando así la descomposición del carácter armónico de las ciencias. A esto se suma después la reacción antiescolástica con su desprecio a la

filosofía que había quedado reducida con todo lo anterior al desorbitado uso del silogismo.

Con la decadencia de la filosofía escolástica coincide la aparición de las nuevas ciencias producto de la orientación experimental, tales como: la astronomía con Copérnico; la física con Kepler y Galileo; la hidráulica y la óptica con Leonardo da Vinci; la anatomía con Vesali; la geometría analítica con Descartes; la biología con Malles y Bichat; la química con Lavoissier; la psicología experimental con Wundt; la sociología con Augusto Comte, y así sucesivamente hasta nuestros días.

Todas estas grandes conquistas tienen una repercusión negativa sobre el concepto de ciencia, aún cuando algunos de estos autores como Descartes, Newton, etc., conservan el concepto de unidad entre ciencia y filosofía. Sin embargo, aunado al auge de estos descubrimientos está el descuido de los escolásticos por seguir el desarrollo de estos y el descuido de muchos de estos autores acerca de las partes especulativas de la ciencia ocasionando una gran ignorancia sobre las cosas distintas a la especialidad de cada uno, lo que a su vez produce la escisión entre las diferentes ramas del saber en dos partes, una filosófica y otra experimental o científica. Con esto la separación entre fi-

lososofía y ciencia es un hecho, y a partir de entonces se constituyen como si fuesen dos órdenes radicalmente distintos. Surgen así dos físicas, una filosófica -la cosmología- y otra experimental o científica.

Desde entonces los escolásticos curiosamente han tratado de fundamentar esta separación de conceptos y a su vez los científicos han hecho otro tanto; queda así un esquema que ha llegado hasta nuestros días, en el cual las ciencias particulares, experimentales, positivas y exactas se encargan del conocimiento de las cosas y la filosofía inexacta, rara y nebulosa se encarga de investigar las esencias con métodos racionales. (11)

Vemos entonces que la separación entre los conceptos de filosofía y ciencia es artificial, y que ha causado la aparición de opiniones tan discordantes que resulta difícil obtener un concepto claro sobre lo que la filosofía es. Sin embargo, es posible realizarlo si nos remontamos a las nociones de ciencia y realidad tal como fueron elaboradas por Aristóteles y Santo Tomás. Hay que aceptar primero que existe una realidad, y segundo que somos capaces de co-

(11) Cfr. Fraile, Guillermo. "Historia de la Filosofía", Tomo I. pp. 5-3), y p. 416.

nocerla. En esta realidad la ciencia y la filosofía no existen, no son realidades substanciales, no son entidades que estén ahí y que nosotros absorbemos, son modos de conocimiento elaborados por el hombre en el esfuerzo de su inteligencia por conocer lo real.

Toda realidad es objeto de estudio y por tanto de ciencia, (aún cuando ésta no agota la realidad), pero no todas las partes de esta realidad pueden ser conocidas de la misma manera y con el mismo grado de certeza. El conocimiento humano aspira a ser tan amplio, variado y cierto como la misma realidad que es su objeto.

Hay dos clases de conocimiento: el vulgar que todo hombre posee, que se adquiere en la vida cotidiana, y que versa sobre los objetos que nos rodean, pero no se plantea preguntas sobre su origen, es inmediato y particular. Así un labriego, por los detalles del entorno en que vive podrá prever cuando va a llover, sin embargo no podrá explicar porque causa llueve. Y el conocimiento científico en cambio ya no es contentarse con lo que se nos ofrece a simple vista aspira a conocer qué son realmente las cosas y por qué son así y no de otra manera, aquí formulamos juicios necesarios de validez universal, para llegar a los cuales es preciso formar conceptos universales por medio de la abstracción

y la inducción y conocer la causa de las cosas.

La ciencia busca la razón de las cosas en un sentido real y profundo, de tal manera que busca una respuesta real a un por qué real, porque la ciencia parte de que las razones de las cosas están en las cosas. (12)

Dado que el conocimiento versa sobre la realidad con todos sus infinitos y variados matices el orden del saber debe corresponder y ajustarse lo más perfectamente posible al orden de la realidad; como son muchos los seres que existen y están escalonados en un orden jerárquico de perfección en razón de sus diferentes naturalezas, así el conocimiento será de acuerdo a cada uno de ellos y ésta será la distinción entre las ciencias según el ser que estudien y según el aspecto que estudien, dado que un mismo ser puede ser objeto de varias ciencias. Así, por ejemplo, el hombre en cuanto ser será estudiado por la metafísica, en cuanto que es ser vivo por la biología, en cuanto que es ciudadano por la política, etc.

Esta misma variedad de la realidad indica y determina la diversidad de métodos que deben aplicarse, lo que

(12) De Alejandro, José Ma. "Gneoseología". p. 408.

es algo importante, ya que este es esencial a la ciencia. Sin él no podría hacerse ciencia. El método es una forma de conocimiento determinado por el objeto, es el camino hacia el objeto y es por tanto el instrumento para llegar a la ciencia. Sin confundirse con ella, debe arrancar del conocimiento del objeto para llegar a la comprensión del mismo formulada en una conclusión metódicamente elaborada. Esto mismo hace que surjan diversos tipos de ciencia; hay ciencias de explicación, que son las que investigan la causa propia o razón del objeto, ven la esencia para ver las propiedades y consecuencias que necesariamente derivan de ella, formula las relaciones esenciales donde propiamente aparecen las leyes de lo real. Muchas veces el conocimiento de la esencia será imposible por lo que tendremos ciencia imperfecta, pero de todas maneras es ciencia pues responde al verdadero concepto de ciencia: conocimiento cierto por causas.

Hay también ciencias de constatación. Estas no buscan el por qué esencial, ya que buscan las leyes según las cuales los fenómenos se hallan relacionados entre sí y asociados constantemente en una unidad orgánica por coexistencia o sucesión. Tales son las ciencias de la naturaleza o positivas.

Estas usan el concepto de causa en un sentido muy amplio como determinación del cómo de las uniones fenoménicas formuladas por una ley que constata el hecho pero que no lo explica.

Ahora bien, la ciencia, formalmente hablando, se constituye en las conclusiones nacidas de la demostración. Que las conclusiones sean teóricas o prácticas es lo que determina que haya ciencias teóricas o prácticas. La ciencia teórica es, en estricto sentido, la ciencia por excelencia, el saber por sí mismo (ciencias puras) es de lo universal y necesario, conclusión legítima de principios verdaderos y ciertos que crean certeza inmutable partiendo de objetos infrustrables. La ciencia práctica es de lo individual y contingente -aunque siempre se fundamenta en la teórica- y está dirigida a la acción y no a la contemplación. Tiene dos sentidos: el estricto y riguroso, como ciencia de las acciones morales, y el sentido amplio como técnica o arte; esta es ciencia en sentido impropio.

Como cada ciencia debe distinguirse de las demás de acuerdo al objeto que estudia, surge la pregunta: ¿qué es lo que caracteriza a la filosofía? Si su objeto es toda la realidad, ¿sería entonces solamente la suma de todas las ciencias? Obviamente la respuesta es negativa.

Ciencia y filosofía, en el sentido anteriormente expuesto, son términos iguales en cuanto que ambos expresan un conocimiento intelectual, verdadero y ordenado de la realidad con carácter de certeza, necesidad y universalidad tan variado y amplio como la realidad misma. Pero las ciencias, física, biológica, filosofía, etc., no son términos iguales ya que no podemos hablar de ciencia en sentido unívoco, sino en sentido análogo, todas son ciencias en cuanto que son conocimiento cierto por causas, es decir conocimiento explicativo; más esa explicación es diferente en cada una, pues cada una ilumina un aspecto distinto de la realidad, además de que el objeto de la filosofía es tan amplio como la realidad y el de las demás ciencias versa sólo sobre un aspecto de esta realidad, así por ejemplo: la investigación de las causas ontológicas es más amplio y distinto del de la investigación de las causas históricas, y ambos diferentes del modo físico o del modo matemático. Por tanto no podemos hablar de univocidad, sino de analogía del concepto. (13)

Hemos mencionado que la filosofía es considerar toda la realidad según su ontologídad, sin embargo debemos

(13) Cfr. Bochensky, J. M. Op. cit., pp. 25-31.

intentar precisar su objeto propio y su definición.

En realidad el término mismo de filosofía (amor a la sabiduría) escapa como el del ser a la elaboración lógica de la definición, ya que definición se entiende como el género próximo y la última diferencia y siendo que no poseen género superior a ellos no es posible definir ninguno de los dos de manera tan estricta. No obstante podemos acercarnos lo más posible.

Al observar la historia de la filosofía desde Tales de Mileto a los contemporáneos encontramos, pese a la diversidad de sistemas, una constante: el filósofo trata de esclarecer la realidad, es decir, trabaja para entender lo real, independientemente de si tiene éxito o no, de si lo explica bien o no. Su intención o actitud es explicarse, iluminar lo real de manera serena y seria, no como poesía, sino como ciencia da los problemas límite, de cuestiones fundamentales, radicales y por lo mismo llena de satisfacciones y dificultades. Esta semejanza entre tantos pensadores indica unidad ⁽¹⁴⁾ de propósito, aún cuando falle al explicar tratando de excluir las aportaciones de los de-

(14) Cfr. Bochensky, J. M. Op. cit., pp. 25-31.

más, ya que este mismo intento de exclusión implica que el objeto buscado es el mismo. Es entonces un afán de plenitud. La ignorancia absoluta es inhumana, la plena e ideal sabiduría excede nuestras posibilidades. Platón, cuando nos habla del amor, nos dice que es un ser intermedio entre los hombres y los dioses; hijo de la abundancia (Poros) y de la indigencia (Penia) participa a la vez del carácter opuesto de ambos, no es ni posesión completa ni ausencia, es entonces tensión hacia algo. (15) Esto es precisamente la filosofía, amor o tensión al saber. Solamente esto es plenamente humano, integración maravillosa de contemplación y vida, búsqueda ansiosa e inquieta del saber, consciente al mismo tiempo de que no la poseeremos en realidad, pero cuyo esfuerzo mismo es lo más humano que hay y que enriquece nuestro ser en la medida en que lo actualicemos. Aún cuando no podemos saberlo todo, se tiende a buscarlo, a resolver las preguntas clave es sintético, no de especialización, ya que esto sería intentar cercar una parcela de la realidad cerrando los ojos ante las demás, abre horizontes, enlaza las instancias en una evolución natural, contempla, admira e intenta aprender, ubica al hombre en lo real, por lo que nada escapa a su objeto. Esta es enton-

(15) Platón. Op. cit., pp. 594-595.

ces la respuesta: tendemos a saberlo todo, no porque excedamos nuestra posibilidad, sino porque respetamos nuestra naturaleza. (16) Tendemos y buscamos la verdad tan naturalmente como la flor busca al sol, buscando algo distinto de lo que las demás ciencias nos dicen, como son los fenómenos sus leyes y consecuencias, pero son incapaces (y no les interesa) responder por qué son así y no de otra manera; nos dicen la aplicación de la ley pero no el por qué esa ley existe. La filosofía, en cambio, busca la raíz profunda, el origen mismo de todo cuanto hay. Parafraseando a Menendez Samará quien dice "La filosofía es una piedra preciosa tallada en múltiples facetas; cada filósofo ha visto desde su perspectiva humana una faceta; pero esto no autoriza a nadie para hablar de varias piedras filosóficas, porque ha sido siempre una sola, aunque explorada incompletamente, pues nada más se percibió uno de los lados". (17) Podríamos decir que la verdad es única aún cuando presente múltiples facetas y cada ciencia la observa desde su particular perspectiva, lo que no autoriza a nadie para afirmar que la faceta por él conocida es la única real.

Tomando en cuenta entonces la latitud y profundi-

(16) Llano C., Carlos. Conferencia "Influencia de la Filosofía en la Persona Humana". Universidad Panamericana, México 2/IV/86.

(17) Menendez Samará, A. "Iniciación en la Filosofía". p. 36.

dad requeridas por la filosofía, podemos adherirnos a la definición que más se acerca a su objeto diciendo que es "La ciencia de todas las cosas por sus últimas causas a la luz natural de la razón", o como decía Aristóteles "a ciencia que llamamos filosofía o sabiduría, trata de las primeras causas y de los primeros principios de las cosas". (18)

3. HISTORIA E HISTORIOGRAFIA.

Con esta definición de filosofía abarcamos en la medida de lo posible su campo de acción y su objeto. Ahora habrá que delimitar el concepto de historia, el cual es también sumamente discutido y al que se le ha negado en múltiples ocasiones, desde Grecia a nuestros días, la categoría de ciencia, dado que no se ha aclarado bien su uso; ya nos muestra Huizinga (19) esta primera dificultad cuando advierte que la palabra historia, prima facie, no designa a una ciencia tal como se entiende actualmente, normalmente incluye tres características: primero, algo que ha sucedido (lo acaecido); segunda, el relato de lo sucedido; y tercero, la ciencia que se esfuerza en relatarlo. Si nos empeñamos en definirla hay que hacerlo completamente y no sólo - -

(18) Aristóteles. "Metafísica". I, I. p. 913.

(19) Cfr. Huizinga, Johan. "El Concepto de la Historia". pp. 89-90.

en el sentido moderno de la palabra ciencia. De otra forma todos los historiadores anteriores no podrían ser considerados y ni siquiera podrían ser mencionados, ya que hicieron ciencia a su peculiar manera y, paradójicamente, el que lo hayan hecho da oportunidad a la actual de surgir. Si ninguno lo hubiese intentado antes ahora tendríamos que partir de cero. Necesitamos una definición que abarque lo más profundo de la historia preguntándonos cual es su forma y función constante, y así no caeremos en el error de recortar el campo natural de la historia antes de saber que es (por lo menos aproximadamente), ni cometeremos el error de hacer una división demasiado tajante de los términos aún cuando se muestre la necesidad conceptual de aclararlos para evitar la confusión.

Nos enfrentamos entonces a una primera dificultad de tipo terminológico, puesto que en español la palabra historia designa indistintamente estas tres características. Para distinguir una de otra se han usado diversos recursos tales como: escribir una con mayúscula y otra con minúscula, pero esta ha sido mala solución puesto que ni siquiera ha habido acuerdo respecto a cual debe ir con mayúscula. No obstante hay una solución que poco a poco a ido imponiéndose en las lenguas occidentales, se trata de los términos usados por Benedetto Croce en 1917. Esta solución

es más sencilla y práctica así que reservaremos el término historia para lo que ha acontecido; el de relato histórico para la narración de lo acontecido -éste sería el conocimiento vulgar-; y finalmente el de historiografía para la ciencia objetiva, de tal manera que procuraremos adecuar lo que los diferentes autores nos digan, cambiando los términos en caso necesario, nombrándolos de esta manera.

Desde luego cabe decir que esto no nos ha solucionado el problema de la definición de historiografía pues queda en pie la pregunta ¿Este estudio que hemos llamado objetivo es realmente una ciencia? Aristóteles dice refiriéndose a esto que "...el historiador y el poeta no difieren por el hecho de escribir sus narraciones uno en verso y el otro en prosa, se podría haber traducido a verso la obra de Herodoto y no sería menos historia por estar en verso que en prosa; antes se distinguen en que uno cuenta los sucesos que realmente han acaecido y el otro los que podrían suceder. Por eso la poesía es más filosófica que la historia y tiene un carácter más elevado que ella: ya que la poesía cuanta sobre todo lo general, la historia lo particular..." (20) Por el contrario autores como Dewey nos dicen que: sólo cuando se ve la realización auténtica de la

(20) Aristóteles. "Poética". Obras. p. 87.

ciencia en la administración inteligente de los procesos históricos dentro de su propia continuidad, cabe considerar al hombre situado dentro de la naturaleza y no como algo sobrenatural fuera de ella, justo por ser la naturaleza lo que es, es posible conocer más verdaderamente lo histórico -entenderlo, penetrarlo intelectualmente- que los objetos matemáticos y físicos, por más que hagamos, en estos últimos siempre hay algo remoto, en tanto que la historia es propia y no ajena". (21) Es decir que la historia es más ciencia en su aplicación y en la penetración posible de ella, ya que es nuestra, por lo que nos vemos a nosotros mismos en nuestra propia naturaleza y en nuestro máximo despliegue a través del tiempo por lo que es más propio para nosotros entenderla ya que es algo real que nos pertenece y no algo abstracto con solo un ligero fundamento en la realidad.

Con opiniones tan antagónicas se vuelve realmente difícil definir qué es la historiografía. Sintetizando un poco podemos decir que las principales dificultades que algunos autores oponen a la noción de historiografía como ciencia son: primero, que la historiografía trata de hechos humanos, libres, pretéritos e irrepetibles y, por tanto, según ello, sin comprobación, hechos que al no estar prede-

(21) Cfr. Dewey, John. "La Experiencia y la Naturaleza". p. 136.

terminados no pueden ser fundamento de ciencia; segundo, que es imposible la observación directa, ya que sólo hay testimonios, a menudo oscuros, por lo que no hay verificación y experimentación, ya que según ellos sólo cuenta la experiencia sensible; tercero, que por su concreción al hecho singular le falta el mínimo de universalidad necesario para una ciencia; cuarto, que este conocimiento es inexacto dependiente de la subjetividad de el historiador y de el testigo; y quinto, que por todo esto, afirman, no pueden establecerse leyes generales, pues por ser libres e irrepetibles no puede haber entonces ciencia de la historia. (22)

Podríamos decir que los acontecimientos acerbos que se dan en la historia universal han inclinado siempre a la meditación sobre el porqué ocurren, para así poder explicar la causa y buscar la finalidad del proceso histórico que de otra forma sería absurdo. Es decir, estudiamos los hechos humanos no por casualidad sino porque esta pregunta acerca del porqué ocurren ciertas cosas es una constante en el hombre cuando está en presencia de un acontecimiento catastrófico. Mientras no ocurre nada podemos permanecer más o menos indiferentes, más cuando ocurre algo ya no hay

(22) Cfr. De Alejandro, José Ma. Op. cit., pp. 472-473.

evasión posible; de hecho podemos distinguir tres momentos en relación al surgimiento de la conciencia histórica y de la historiografía: El primer momento es cuando el hombre vive una existencia integral y orgánica en un determinado ordenamiento histórico estable, en él aún no se encuentra presente el conocimiento histórico, dada su estabilidad, el intelecto no percibe bien la dinamicidad del objeto del conocimiento histórico; el segundo momento, que es inevitable, es la división, la desintegración, cuando las instituciones históricas vacilan en sus fundamentos, llega la catástrofe de ritmo siempre distinto en cada uno, que rompe el orden y el ritmo anterior, aquí es donde nace la reflexión propia de la historiografía. En este momento nace esta ciencia y el historicismo, aunque entre ambas existe una oposición ya que esta última no comprende realmente lo histórico.

Hay una separación entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida, por eso no hay aún una filosofía de la historia. El tercer momento es cuando, después de experimentar el orden existencial histórico y la ruina de ese orden, se pueden confrontar estos dos momentos para pasar a esta tercera condición del espíritu que nos da una singular capacidad de reflexión, el espíritu humano se abre de un modo especial a los misterios de lo histórico, es la situación más

favorable para plantearse la historiografía y la filosofía de la historia. Es preciso con esa aguda percepción retornar a los secretos íntimos de la historia, a su significado interior, al alma de la historia si queremos comprender su realidad y construir una filosofía de la historia verdadera. Es interesante notar, aunque tratemos posteriormente el tema de la filosofía de la historia, que la conciencia histórica (que incluye también la expectativa del futuro) da pie no sólo a la consideración científica de la historia sino también a la consideración filosófica de la misma. (23)

Todo esto indica que la historiografía se "...ocupa de hechos y personas individuales, no obstante, un hecho ya acaecido no puede ser cambiado y por lo tanto queda investido de una cierta necesidad..." (24) Por otra parte este ocuparse de los hechos humanos ocasiona que la verdad histórica sea completamente distinta de las demás verdades científicas, ya que no tiene la misma clase de objetividad. Es desde luego conformidad del entendimiento con lo que es (verdad) pero su peculiar objetividad compromete a todo el sujeto pensante como agente intelectual. La sola enumeración de hechos pasados no es ciencia, aunque si es un ele-

(23) Cfr. Berdaiev, Nicolai. "El Sentido de la Historia". pp. 15-18, y p. 37.

(24) Cfr. Maritain, Jacques. Op. cit., pp. 16-21.

mento indispensable para ella. El historiógrafo tiene que pesar, evaluar y articular para lograr un correcto entendimiento de la sucesión de los acontecimientos en su mutua dependencia individual o singular.

Hay que integrarla a un verdadero sistema de valores, humanos, morales y culturales. La historiografía es entonces autoconocimiento, es decir 'no conocer sólo lo individual sino nuestra naturaleza de hombre', conocer qué somos, y qué tipo de hombre somos, que es ser uno mismo y no otro, conocer lo que se puede hacer, y puesto que nadie sabe lo que se puede hacer hasta que lo intenta, una pista para saber lo que el hombre puede hacer es averiguar lo que ha hecho. (25)

Tal como lo expresa De Coulanges. "La historiografía no estudia solamente los hechos materiales y las instituciones, su verdadero objeto de estudio es el alma humana, ella debe aspirar a conocer lo que hasta ahora ha creído, pensado, y sentido en las diferentes edades de la vida del género humano". (26)

(25) Cfr. Collingwood, R. G. "Idea de la Historia". p. 22.

(26) De Coulanges, Fustel. "La cité Antiqué". pp. 2-3. Citado por Gilson, Etienne. "La metamorfosis de la ciudad de Dios". p. 16.

Así pues la historiografía capta la historia (lo que sucede) y lo enlaza singular con singular, pero no en lo que de singular tienen, sino en lo que tienen de común, en sus conexiones. La historiografía es un conocimiento. El juicio histórico como conocimiento es conclusivo. La paleografía, la hermenéutica, etc., son métodos, es decir, caminos para llegar al conocimiento histórico verdadero. El saber histórico y el historiográfico empiezan cuando después de depurados los instrumentos (metodología) se da una interpretación, se desentraña un contenido por medio de la afirmación de un hecho humano; por lo tanto, la historiografía es un conocimiento científicamente preparado del pretérito humano, la afirmación crítica de un hecho humano pasado.

Quedan fuera entonces los conocimientos falsos, las novelas, utopías, narraciones populares, etc. Ni los poetas, ni los novelistas son historiógrafos.

Además, en tanto que se opone a un conocimiento vulgar de la experiencia cotidiana y porque es una elaboración metódica, sistemática y rigurosa, y está sometida a unas determinadas leyes de investigación fijas y generales, es ciencia.

Tomando muy en cuenta esto, remontémonos a? concep-

to de ciencia, para eliminar cualquier duda que aún pudiese haber respecto a que la historiografía es ciencia; ya al hablar de la filosofía habíamos afirmado de la ciencia que era un concepto que expresa un conocimiento intelectual verdadero y ordenado y causal de la realidad, y que se definía clásicamente como conocimiento cierto por causas, haciendo hincapié en "lo universal necesario". Sin embargo, se pasa muchas veces por alto que -como vimos anteriormente- no es un concepto unívoco sino análogo, ya que si bien cada ciencia busca causas y explica por causas, también es cierto que cada una las busca con su propio método, afinado de acuerdo al objeto estudiado, así la biología y la química por ejemplo, explican -a su modo- las causas de sus respectivos objetos, son iguales en cuanto que son ciencias y distintas en cuanto que cada una la hace a su propia manera. Actualmente la noción de ciencia incluye unas características que antes se tenían por supuestas, estas son: una investigación sistemática y una metodología depurada, ciertamente, es mejor explicitarlas pues, como hemos dicho antes, se puede y muchas veces se pasan por alto; de ésta manera es ciencia la historiografía: pues también, -a su modo- busca mediante el uso de un método la explicación causal de su objeto: el devenir humano, tal como lo hemos dicho, no en cuanto singular, sino 'en cuanto necesario', en otras palabras, el objeto de la historiografía no es lo accidental sino lo 'universal nece-

sario'; no solamente el cómo deviene el hombre, 'sino el devenir mismo', siendo esto verdaderamente distinto del de las ciencias naturales. (27) Por todo lo anteriormente expuesto, vemos que no podemos honestamente negarle a la historiografía su categoría de ciencia, pues no es necesario ni deseable que todas las ciencias expliquen algo de la misma manera ni en referencia al mismo objeto; y por lo mismo la historiografía no es meramente subjetiva, es ciencia noción análoga, que explica de manera diferente a la de la psicología o a la metafísica, los hechos determinados por la libertad; hechos reales, que tienen en sí mismos verdad y certeza propias. Por otra parte, significa también libertad de espíritu, quien vive sólo su propio tiempo es fácilmente víctima de la moda, carece de experiencia intelectual y de permanencia, es decir, de coordenadas que lo sitúen, lo que le impide ser más libre al encadenarse a lo superfluo y a lo variado, ya que no comprende al mundo ni a sí mismo.

Avanzando algo más hay que ver ahora cuál es el campo de acción de esta ciencia. Aunque ya se han dado algunos indicios hay que afirmar que como actividad del espíritu la historiografía se distingue de las demás, en que se proyecta sobre el pasado y solamente sobre el pasado. Pretende

(27) Cfr. De Alejandro, José Ma. Op. cit., pp. 475-486.

comprender el mundo en el pasado y a través de él, el esfuerzo espiritual que le sirve de base a la historiografía tiende a comprender el sentido de lo sucedido anteriormente, de forma que su valor viene dado por la perfecta seriedad que lo caracteriza, el hombre siente absoluta necesidad de saber la verdad del pasado aún cuando sepa que sus medios son pobres. (28) Incumbe al historiógrafo preparar el juicio, pero no pronunciar la sentencia, no es acusador ni defensor, tiene que recoger todos los documentos pertinentes para someterlos a la corte suprema de la historia universal, si fracasa en esta labor, si por favoritismo y odio partidista suprime o falsea una sola pieza de prueba, traiciona su deber supremo. La actitud de no oír o leer las razones del rival para no tener que cambiar de parecer es algo sólo digno de un panfletista, pero en el historiógrafo es el fracaso y la traición a su deber.

La historiografía debe ser historia de las pasiones, pero si trata de ser apasionada a otra cosa distinta de la verdad deja de ser historiografía. La simpatía del historiógrafo debe ser intelectual y no emotiva. (29) Además, para saber si un escritor trabaja con métodos históricos o

(28) Cfr. Huizinga, Johan. Op. cit., p. 92.

(29) Cfr. Cassirer, Ernst. Op. cit., pp. 344-347.

con métodos literarios, hay un criterio concluyente: analizar el impulso espiritual a que responde su obra creadora. Si no se advierte en él por encima de todo, el anhelo de autenticidad, el deseo sincero y profundo de descubrir cómo algo concreto sucedió en realidad o que 'conexión' presenta, lo que produce no será historiografía. Entendiendo así la verdadera forma de la historiografía como esfuerzo espiritual y serio para conocer lo que realmente sucedió, es posible encontrar dicho esfuerzo tanto en el que investiga lo más remoto como en el que lo escribe, en el esfuerzo más primitivo como en el más moderno. (30) A pesar de que ese esfuerzo primitivo no recibiese el nombre de historiografía, pues no debemos olvidar que muchas veces negamos que haya surgido algo en determinada época porque no hemos sido lo suficientemente serios como para observar que se pudo producir de forma distinta a como estamos acostumbrados a verlo, vrg: la ciencia de la medicina no era igual a la de ahora, pero no podemos negar que ahí es donde surgió ciencia, en el esfuerzo serio y consciente del que con menos elementos procuró conocer la causa de las enfermedades; no se puede exigir de otras épocas que tuviesen los resultados que hoy se tienen, así como las edades futuras no podrán exigir de ésta algunos ade-

(30) Cfr. Huizinga, Johan. Op. cit., pp. 42-93.

tantos científicos que están fuera de nuestro alcance, sólo nos podrán exigir la existencia de ese esfuerzo, de esa búsqueda honesta de la verdad, que es la que a fin de cuentas obtiene y hace obtener resultados, aunque sea a largo plazo.

Ahora bien, la historiografía por su propia naturaleza se limita al pasado, por lo que no resuelve los problemas actuales, pero como ningún problema es absolutamente nuevo, todos pueden ser ayudados a solucionarse con la reflexión al pasado para precisar las causas y principios de estos, lo que permite una mejor o más correcta solución. (31) De tal manera que toda aproximación a cualquier época histórica es fecunda, cuando es una rememoración interior de todo lo que se ha realizado en la historia de la humanidad. Cuando hay una vinculación e identificación interior entre lo que realiza en lo más profundo del espíritu cognocente y lo que ha acontecido en diferentes épocas históricas. (32)

Todo esto nos indica claramente que la historiografía es una ciencia que empieza por hacer preguntas, mientras que el escritor de leyenda empieza por saber algo y por relatar lo que sabe. Que es humanística, es decir que plantea

(31) Cfr. Gilson, Etienne. "La metamorfosis de la ciudad de Dios". p. 14.

(32) Cfr. Berdaiev, Nicolai. Op. cit., p. 32.

preguntas acerca de cosas hechas por los hombres en un tiempo preciso en el pasado. Que es racional, o sea que las respuestas que ofrece a sus preguntas tienen fundamento. Que es una instancia de autorrevelación, es decir que existe con el fin de decirle al hombre lo que es, diciéndole lo que ha hecho. (33) Además expone fielmente lo que ha sucedido, investigándolo en sus fuentes; lo juzga con imparcialidad a la luz de la recta razón; y señala las causas que han dado origen a los diferentes sucesos.

En cuanto al objeto de estudio de la historiografía se ha insistido en que es el pasado, cabe entonces la pregunta ¿Cuál pasado? ¿Todo el pasado histórico? Esta pregunta contiene la aporía del ser histórico y ha sido formulada de diversas maneras. Ya Bauer decía al hablar de ciencia de la historia que "...es la que trata de describir, de explicar y de comprender los fenómenos de la vida, en cuanto se trata de cambios que llevan consigo la situación de los hombres en los distintos conjuntos sociales, seleccionando aquellos fenómenos desde el punto de vista de sus efectos sobre las épocas sucesivas o de la consideración de propiedades típicas dirigiendo su atención principal sobre los cambios que no se repiten en el espacio ni en el tiempo". (34)

(33) Cfr. Collingwood, R.G. Op. cit., p. 30.

(34) Bauer, C. "Introducción al estudio de la historia", s/e, p. 30.

Por su parte Kahler expresa que "ni en la permanencia de lo que no cambia, ni en la mera pululación de los datos singulares, se encuentra la materia histórica, sino en el encadenamiento de hechos, que aparecen dotados de continuidad y coherencia" (35). A su vez Millán Puelles nos dice que la "historia real no puede componerse de puras virtualidades sin sujeto, la permanencia, es permanencia de algo..." (36). De todo esto se desprende que no todos los hechos pasados son históricos, que deben ser seleccionados. Entonces, ¿Cuál es la realidad profunda de la historia? ¿Cuál es su sujeto? Seignobos suscita más claramente la cuestión: ¿Existen hechos naturalmente históricos? ¿Sólo son históricos por posición?; el hecho histórico es un hecho pasado, pero los hechos pasados no son todos históricos, algunos lo son por denominación extrínseca y accidental, es decir, que lo que hay no son hechos históricos sino conocimiento histórico de los hechos; pues lo que hace de objeto a la historiografía es algo que ha dejado de existir; podemos superar esta aporía al distinguir entre lo pasado (37) y lo histórico: de los hechos se ocupa la historiografía en la medida en que no son totalmente pasados sino que de alguna manera permanecen en el presente. La diferencia entre pasado e histórico es que este último constituye un pasado excepcional que sobrevive y afecta

(35) Kahler. "Teoría del saber histórico". Citado por Ventura C. Ma. Teresa., Naturaleza del hecho histórico. p. 112.

(36) Millán Puelles, Antonio. "Ontología de la existencia histórica" p.45

(37) Cfr. Seignobos, citado por Millán Puelles, Antonio, "Ontología de la existencia histórica", pp. 32-37.

el presente. (38)

En efecto existe una realidad histórica. La historicidad es una dimensión del ente real que se llama hombre, y esta historicidad no proviene exclusivamente ni primariamente de que el pasado avanza hacia un presente y lo empuja al porvenir. Es esta una interpretación positiva de la historiografía absolutamente insuficiente, supone que el presente es sólo algo que pasa y que al pasar es no ser lo que una vez fue; la verdad por el contrario consiste más bien en que una realidad actual -por tanto presente-, el hombre, se halla constituida parcialmente por una posesión de sí misma, en forma tal que al entrar en sí se encuentra siendo lo que es, porque tuvo un pasado y se está realizando hacia un futuro. El presente es esa maravillosa unidad de estos tres momentos, cuyo despliegue constituye la trayectoria histórica. (39)

El hombre es por tanto en gran medida un ser histórico, vive en lo histórico y éste habita en él. Es imposible separarlos. En la historia se revela de modo genuino la esencia del ser, del interior espiritual del hombre. Lo históri-

(38) Cfr. Millan Puelles, Antonio. Op. cit., pp. 32-37.

(39) Cfr. Zubiri, Xavier. Prólogo a la 1ª edición de "Historia de la Filosofía" de Julián Marías. p. X.

co no es fenoménico, es ontológico, es una cierta revelación de la más profunda esencia de la realidad mundana, del destino del mundo, y del destino del hombre. La aproximación a esta realidad es posible porque ante todo la historia es algo profundamente nuestro, como destino propio. En la profundidad del espíritu humano se revela la presencia de un cierto destino histórico, todas las épocas históricas son nuestras por lo que el proceso histórico no es algo impuesto desde fuera contra lo que nos rebelamos, sino algo propio. Sólo así es posible descubrir en nosotros mismos, no el vacío de la soledad, sino la totalidad de los valores y riquezas de la humanidad a la que pertenecemos. (40) Además la vida humana es un organismo en el que todos los elementos se implican y explican mutuamente, por tal razón una sincera comprensión del pasado nos proporciona al mismo tiempo una nueva proyección del futuro que a su vez se convierte en un impulso de la vida intelectual y social en el presente.

El punto es que el hombre, ser temporal, se hace paradójicamente tangente a la eternidad. Su íntima temporalidad abre precisamente su mirada sobre la eternidad. La realidad del hombre presente está constituida, entre otras cosas, por ese concreto punto de tangencia, es decir, siendo

(40) Cfr. Berdaiev, Nicolai. Op. cit., pp. 26-27.

que el hombre por su naturaleza no llegará a un estadio de sociedad perfecta donde permaneciera indefinidamente ya que su propia inquietud lo conduce a cambios continuos, es la eternidad en sentido propio el destino último del hombre, cuando cesa la vida en el tiempo. En sentido lato representa todo aquello que aún en el tiempo mismo no está subordinado a él, es todo lo que representa la naturaleza de las cosas, lo eterno, es lo que representa su esencia irreductible, lo substancial, lo que se opone a lo efímero; lo que hay de eterno en el hombre es todo aquello que lo hace ser hombre y no otra cosa.

El hombre tiene ciertos elementos que no varían, por lo que el hombre vale más que las circunstancias en que vive. (41)

La realidad pasada entonces es genuína y permanente, no es una realidad que muere y desaparece, sino que desemboca en una cierta realidad eterna.

Existe una vida integral que contiene los tres momentos del tiempo y los reúne en una unidad orgánica, pues la realidad histórica que se ha alejado hacia el pasado no

(41) Cfr. De Athayde, Tristan. Op. cit., pp. 58-60.

está muerta, tampoco es menos real que la que se desarrolla en este instante, o lo que acontecerá en el futuro. La historia entonces no es cíclica, no por la naturaleza de la materia que sí lo es, sino por la naturaleza del hombre que le da su calidad de permanente, ya que el hombre participa de alguna manera de lo eterno. El hombre conciente de este rasgo esencial a su naturaleza ni hace culto excesivo a ninguna época histórica, ni las desprecia, pues no juzga las cosas por el tiempo transcurrido sino por el cultivo de los valores eternos.

En cuanto al problema de la libertad descubrimos al entrar en nosotros mismos que ahí se halla inscrito nuestro peculiar destino, elegido unas veces, impuesto otras. Aunque la historia no predetermina forzosamente ni el contenido de nuestra vida ni los problemas, circunscribe evidentemente al ámbito de los problemas y de las soluciones. En ciertas épocas hay cambios necesarios por la exigencia acumulativa; dada la estructura y las circunstancias de la historia humana ciertas cosas se vuelven imposibles, por lo que el cambio es algo necesario, por lo menos ese cambio. No obstante esto no niega la libertad, pues si bien el cambio ese es algo necesario, el modo o manera como se produce es algo libre, vrg: es obvio que el avance tecnológico es algo necesario, pero ¿bajo qué signo? puede ser a) de forma esclav-

vizadora y degradante, volviéndose el hombre esclavo de la máquina; o, b) puede ser algo racional y liberador, manteniendo a la máquina en su propio sitio de instrumento. Estos modos dependen no de una necesidad sino de como interviene el hombre libremente. (42)

El hombre hace historia y la historia hace al hombre, significa que la historia posee una dirección determinada con relación a ciertos caracteres fundamentales, por la inmensa masa dinámica del pasado que impele hacia adelante y por la determinación libre del hombre, de esta combinación surge una orientación no fijada por la evolución, ya que los actos originados por la libertad humana son impredecibles, pues, si bien las leyes son necesarias, los acontecimientos no lo son, por que tienen lugar en una realidad concreta, individual, abierta a la interferencia de otras líneas independientes de causalidad, sobre todo a la libertad humana. De donde resulta que la libertad contrariamente a lo que en ocasiones se piensa, es condición sin la cual el hombre no sería el sujeto que hace historia, sin ella el devenir, la historia no existirían, pues al estar sujetos a un destino determinado no habría ni culminación ni superación.

(42) Cfr. Maritain, Jacques. Op. cit., pp. 35-37.

Es un principio irracional (hay que aclarar que la libertad sólo se puede dar por la racionalidad, pero se emplea este término inadecuado para señalar que es indeterminado y por tanto que puede elegir ir en contra de su propia naturaleza) la libertad, lo que hace al hombre creador de la historia. Sin este principio irracional o libre que alterase las condiciones, el cumplimiento del Bien no sería difícil, ni se necesitaría ningún futuro, ya que estaríamos en ese Bien desde el inicio. Esta libertad para el mal es el germen del grandioso proceso histórico, ⁽⁴³⁾ y a su vez da pie a la escatología, sin la cual no podríamos tomar conciencia de la historia, ni percibir el devenir humano, ni el movimiento histórico. La historia es necesariamente escatológica puesto que presupone un fin que a su vez es principio para un mundo nuevo, sin la perspectiva escatológica la historia no tendría sentido, ni término, lo que volvería imposible el movimiento histórico.

Por todo lo anteriormente expuesto podemos decir entonces que: la Historiografía es una ciencia (ordenada, sistemática y causal) de aquellos hechos pasados que de alguna manera no han dejado de existir, por lo que permanecen y afectan tanto la realidad presente como la futura; lo que

(43) Cfr. Berdaiev, Nicolai. Op. cit., pp. 37-38.

nos hace comprender la vitalidad de este estudio, ya que si la vida no puede desentenderse del pasado, el espíritu humano debe tener arrestos para dirigir la mirada hacia sí mismo y comprender el hoy en función del ayer, no para aferrarse a él sino para librarse de la fascinación del puro presente como imagen de la realidad misma, siendo que el hombre hace historia y necesita de ella para distinguir por comparación, para juzgarse a sí mismo a la luz de la recta razón, hay que admitir lo que Aristóteles decía "...nadie emprendería la realización de cosa alguna si no esperara la consecución de un fin..." (44) y puesto que el hombre hace historia hay una necesidad en el devenir humano, ya que la libertad individual está constreñida por la libertad de los demás de forma que no es posible que un grupo humano permanezca indefinidamente estático, pues como se ha dicho antes, su propia inquietud lo conduce a cambiar continuamente, por lo que por su propio fin la historiografía nos puede ayudar a perfeccionarnos en la medida en que podemos adquirir mayor comprensión de nosotros mismos y de nuestra finalidad pues: "Los pueblos que olvidan su pasado histórico están abocados a la desaparición" (45).

(44) Aristóteles, "Metafísica". II, 2. Obras, p. 932.

(45) De Maeztu, Ramiro. "Defensa de la Hispanidad". Ed. Poblet. Buenos Aires 1941.

CAPITULO II

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

1. ANTECEDENTES.

Siguiendo la línea trazada en el capítulo anterior, veamos ahora qué es la filosofía de la historia. Hemos visto que el hombre es un ser radicalmente distinto de todos los demás, y que participa a la vez de una realidad física y de una realidad espiritual, punto por demás importantísimo, puesto que lo coloca en una situación excepcional, ya que si por una parte está inmerso en lo físico, por otra parte se incorpora a una realidad trascendente. Además, como el hombre es el protagonista y autor de la historia habíamos dicho que la historiografía es una ciencia de autocomprensión, de descubrimiento del hombre mismo en su despliegue a través del tiempo, por lo que no bastan, los meros datos empíricos para una filosofía de la historia, ni siquiera para una historiografía, ya que el hombre para com-

prender cualquier época histórica debe reflexionar, sumergirse en sí mismo y en el tiempo.

Algunas visiones modernas descartan que la historia sea algo más que una realidad exterior y empírica, por lo que no habría ciencia de ella. Sin embargo, siendo el hombre sujeto real que realiza la historia, es en gran medida histórico, vive en lo histórico, y este habita en él, -- siendo imposible separarlos. En la historia se revela la esencia del hombre, por lo que ésta no es algo fenoménico, meramente externo y empírico sino que lo metafísico está presente en la historia y se manifiesta a través de ella. Es metafísica en cuanto que es real, no le viene impuesta al hombre desde afuera, sino que es el hombre mismo en su despliegue a través del tiempo, por lo que es una cierta revelación de la más profunda esencia de la realidad humana, del destino del hombre, y del destino del mundo, lo que es posible porque es nuestra, somos nosotros, los hombres, los que actuamos, es nuestro destino el que se juega en esta actividad, es nuestro espíritu el que se revela, somos nosotros mismos en acción; aquí es donde se revela también la presencia de un cierto destino histórico. Sólo así es posible descubrir en nosotros mismos, no el vacío de la soledad, sino las riquezas y valores de la humanidad a la que pertenecemos. (1)

(1) Cfr. Berdaiev, Nicolai. "El sentido de la historia". pp. 26-27 y 35

La historia es por tanto, un aspecto de la realidad, no algo abstracto, inventado o impuesto desde fuera, tiene una estructura y modalidades propias, por lo que debe ser estudiada no sólo por la historiografía; la exploración del ser histórico, de su estructura y comportamiento, así como de los supuestos que sostienen su conocimiento cae indudablemente dentro del objeto de estudio de la filosofía, pues ésta, como ciencia de totalidad no podría dejar de lado un aspecto tan importante de la realidad, así este estudio aparece como tarea ineludible de todo sistema filosófico completo. (2)

a) Nombre y dificultades:

A este estudio se le ha llamado filosofía de la historia, cabe decir, sin embargo que este término ha sido y es aún tema de disputa para muchos, por lo que vamos a tratar de definirlo y delimitarlo, de acuerdo a su campo de acción para evitar confundirlo tanto con la historiografía como con alguna otra ciencia; tarea desde luego más difícil que la de definir historiografía, pues aunque a ésta se le ha negado en ocasiones la categoría de ciencia, casi siempre se le ha reconocido tácitamente como estudio o disciplina, cosa que no acontece siempre con la filosofía de la historia, ya que a ésta se le ha negado incluso la existencia confundiéndola con la historiografía o disolviéndola en otras discipli

(2) Cfr. Castellan, Angel. "Filosofía de la historia e historiografía". p. 11.

nas como la sociología, etc.

Veamos ante todo como surge el término: como es sabido el término de filosofía de la historia fue lanzado por Voltaire (1755), muchos años después de que San Agustín expusiera teológicamente y filosóficamente una concepción de la historia digna de este nombre. Si prescindieramos de la obra de San Agustín -la cual contra la fórmula de Ortega de que sería la suya una pura teología de la historia- puede ser considerada como la primera filosofía de la historia completa; la primera que aparece como tal sería entonces la de Voltaire; sin embargo, este término encontró al principio escasa fortuna. De parte de los historiadores, porque la obra volteriana está minada por una verdadera obsesión criticista, que llegará a su apogeo con la interpretación materialista de la historia, verdadera rebelión contra lo histórico, a la cual quita todo valor, todo misterio, toda alma. (3) Esta actitud criticista, acorde a los ideales racionalistas de la ilustración, venía siendo más historiografía que filosofía, cosa que los historiadores consideraron una invasión a su campo específico, por lo que lógicamente no lo aceptaron. Por otra parte la intención volteriana de explicar la historia humana rechazando abiertamente toda idea de Providencia y

(3) Cfr. Uscatescu, George. "Escatología e historia". p. 66.

de finalidad supraterrrenal provoca la aversión de toda la tradición católica.

Hegel recoge la problemática suscitada e intenta clarificar el problema y dar una respuesta. Así reprocha a la filosofía el que vaya ya con ciertos pensamientos y que considere a la historia según estos. A pesar de que desde entonces se considera a la filosofía de la historia vinculada a la filosofía idealista, se debe a Hegel el que fuera reconocida como disciplina filosófica.

Cabe decir que la controversia acerca de la filosofía de la historia no queda concluida con la respuesta hegeliana, pues por su inserción en el idealismo, no nos aclara lo que en realidad es. Siguiendo un poco a García Venturini vemos que en realidad la filosofía de la historia, como todas las disciplinas, tiene un nacimiento impreciso y un desarrollo difícil y lleno de matices, por lo que es difícil definir su objeto. Sin embargo contraponiendo diversas definiciones que se han dado a través del tiempo podremos poner en relieve los puntos coincidentes entre ellas, de manera que obtenemos tanto la definición del término como algunas de sus características principales: Maritain afirma que filosofía de la historia son las "esencias inteligibles o *raisons d'être* del proceso histórico". F. Sawiky dice que "mientras

el historiador quiere saber lo que ha sucedido y como ha sucedido (...) la filosofía de la historia por el contrario parte de los resultados de lo histórico para deducir reflexiones generales sobre las causas y las leyes del hecho histórico, sobre la meta final de la historia y su concatenación o engranaje a través de los sucesos". Hegel dice: "que es la consideración pensante de la historia" y por otra parte Millán Puelles afirma que "...es un conocimiento formalmente filosófico y materialmente histórico, cuya finalidad no es el hacer historia, ni siquiera interpretar su curso, sino algo previo y más decisivo aún, penetrar en la esencia de la historia, revelarnos su ser en cuanto a tal, bajo aquella doble dimensión que le conviene por su carácter de objeto real y de conocimiento científico." Como se puede observar de estas definiciones se desprende algo común a todas, y es que la filosofía de la historia es un modo de conocimiento que considera a la historia con la mayor radicalidad y latitud posibles, pues como filosofía tiene el afán de penetrar las más hondas raíces del devenir humano y por tanto se diferencia de la historiografía en cuanto que ésta contempla el pasado y la filosofía de la historia en su afán de plenitud contempla la triple dimensión del pasado, presente y futuro, tratando de desentrañar el sentido y finalidad de estos. Se hace evidente entonces que no se trata de hacer historiografía, sino de conocer el ser mismo de la historia,

lo que dota a la filosofía de la historia de unas características distintas, pues ya que se enfoca a los tres estadios de la humanidad nos damos cuenta de que es insoslayable la proyección al futuro, que si bien aún no existe, de alguna manera se encuentra prefigurado en el presente, así como el pasado se encuentra aún de cierta manera en ese mismo presente. Es por tanto característica de este estudio el pronóstico filosófico, tal como acertada y tajantemente afirma Jaspers "No puede haber conciencia filosófica de la historia sin conciencia del futuro. "Cabe decir que pronóstico no significa profecía, ya que esta última -recurso teológico- no necesita el apoyo de la experiencia y ofrece total garantía de cumplimiento, mientras que el pronóstico -recurso filosófico- extrae de la experiencia sus conclusiones y sólo maneja probabilidades (4).

Así las cosas no debemos contraponer los términos de historiografía y filosofía de la historia como si fuesen contradictorios o idénticos, sino al contrario de manera análoga a lo que ocurre entre la filosofía y las ciencias, son dos tipos de conocimiento, el primero la historiografía, de la cual parte una reflexión de segundo grado, que obviamente con su propio método y formalidad interroga a la historia

(4) Cfr. García Venturini, Jorge. "Filosofía de la historia". pp. 16-25, y 224-226.

sobre su propio ser, su sentido y finalidad, proyectándolo tanto al pasado, como al presente, y al futuro.

b) Actualidad de la filosofía de la historia:

La aceptación del tiempo y de la historia ha sido una tarea lenta, trabajosa y erizada de dificultades, ya que el hombre siempre ha tenido una doble y paradójica tendencia: Si por un lado se inclina al descubrimiento, a la interrogación, a la búsqueda de la verdad, Por otro lado también siempre ha temido la respuesta a dichas interrogantes, dado que éstas le obligan a enfrentarse a sí mismo, a su fragilidad, a su temor a la muerte, y a su inevitable destino final. Sin embargo, una vez aceptado el reto, el interés por saber cada vez más crece y estimula la reflexión, de tal manera que actualmente el problema histórico no puede ser eludido por ninguna filosofía.

Además la creciente interdependencia entre los pueblos y naciones, la pérdida de confianza en un progreso continuo y constante, la amenaza misma de la desintegración total del planeta, etc., son causas que motivan un mayor interés en la historia, puesto que certifican contundentemente que el hombre es histórico, que su dimensión temporal no puede ser por más tiempo ignorada, y que hacerlo significa mu-

tilar la realidad humana impidiendo por tanto su conocimiento completo y real. Obviamente no quiere esto decir que el hombre se agota en la historia, puesto que el hombre no es puramente un ser histórico, dado que su trascendencia es mucho más amplia. Sin embargo, el conocimiento de esto es indispensable en la elaboración y conocimiento de una antropología filosófica, y aún de una ética, puesto que la consideración del pasado, su comprensión en el presente, y su incidencia en el futuro implican e impulsan una acción del hombre en su propio acontecer.

Cabe agregar que el interés por esta ciencia crece en la medida en que el hombre se da cuenta de que debe proyectarse hacia el futuro, dado que este emerge del pasado y se realiza tenso en su presente encerrando una promesa de plenitud, de realización de valores con un sentido de dirección lo que hace que contenga siempre algo inédito.

Debemos entonces tratar de penetrarlo y anticiparlo en la medida de lo posible y la filosofía de la historia es el único camino viable -aparte del teológico, del que de todas formas no es posible prescindir-. El hombre necesita seguir este camino en su absoluta necesidad de descifrar su ser y su destino.

La biografía del hombre no es cosa despreciable, y debemos hacer el mejor esfuerzo para comprenderla, pues es nuestro misterio y la filosofía de la historia es el esfuerzo indeclinable por descifrarlo. (5)

c) Definición y lugar de la filosofía de la historia:

Es menester recordar que "nada es más favorable para una justa comprensión de lo 'histórico' y para la aparición de una filosofía de la historia que las épocas en que tienen lugar verdaderos fenómenos de desintegración, de desdoblamiento en la vida histórica y humana y, por tanto de contraposición entre el objeto y el sujeto de la historia" (6) Es decir, tal como habíamos visto al tratar el tema de la historiografía hay tres momentos importantes para el surgimiento de la consideración de la historia, tanto científicamente como filosóficamente. Así en una primera instancia hay una existencia integral, estable y ordenada en que dada esta estabilidad es muy difícil percibir el movimiento de la historia. En una segunda instancia sobreviene la desintegración del orden establecido, es aquí donde nace la prime-

(5) Cfr. García Venturini, Jorge. Op. cit., pp. 11-12, 31-34.

(6) Cfr. Uscatescu, George. Op. cit., p. 65.

ra consideración más seria de la historia, pero, es hasta la tercera instancia, cuando ya se ha experimentado tanto el orden como la catástrofe, cuando se pueden confrontar las dos anteriores con un singular espíritu reflexivo. Es por tanto la situación más favorable para plantearse una filosofía de la historia. (7)

El método para la filosofía de la historia es básicamente a posteriori -debido precisamente a su forma de surgir- Teniendo en cuenta siempre alguna fracción del drama humano, de él se extrae la ley, según un medido y adecuado uso de la inducción histórica. Claro que ni la inducción sola ni la deducción sola pueden bastar para la filosofía de la historia, deben complementarse: la luz inductiva de los hechos más la luz racional del análisis filosófico constituyen el contenido objetivo propio de este estudio, es decir, los datos inteligibles extraídos de la realidad por inducción, controlados y verificados por el análisis racional (deducción). Con este método debemos ver los datos de la historia -no los detalles de los sucesos que sólo son el en fondo- sino los hechos generales significativos y las relaciones de los hechos, que son materia de la filosofía de la historia. Así la historiografía acumula una cantidad de da-

(7) Cfr. Berdajev, Nicolai. Op. cit., pp. 15-17.

tos fácticos, los cuales se refieren a un período de la historia o algún otro aspecto, el filósofo abstrae inductivamente algunos aspectos universales del pensamiento, los cuales deben ser verificados filosóficamente, estos datos envuelven una cierta inteligible necesidad que se funda en la naturaleza de las cosas y proporciona una razón de ser, una vez que la inducción ha prevenido y estimulado la atención hacia un hecho hay que descubrir en la naturaleza humana la raíz de dicho hecho. (B)

Sin embargo hay que ser muy cuidadosos ya que por filosofía de la historia suele entenderse -con escasa legitimidad- una teoría de las concepciones del mundo o una explicación de la historia formulada por quienes al decir de la gente del oficio poco han hecho para enterarse de la realidad histórica. Lo que en muchas ocasiones es un justificado de reproche de los historiadores, a su vez, los filósofos reprochan al historiador erudito su escasa capacidad para elevarse sobre la materialidad del dato y su consiguiente impotencia para perfilar la significación, en profundidad del acontecer con el que operan. El raquitismo de que adolece la investigación meramente erudita, bien merece la ironía y denuestos que del campo filosófico se le hacen, por

(B) Cfr. Maritain, Jacques. "Filosofía de la historia". pp. 10, 20-25.

su falta de visión y por su falta de capacidad para rectificar lo que evidentemente es caduco y falso.

Es indudable que en ambos extremos hay algo de razón. Las visiones globales de la historia, en cuanto que surgen de fórmulas a priori sin fundamento en la realidad suelen acomodar arbitrariamente los acontecimientos para que se adecuen a su particular filosofía. Por otra parte la excesiva especialización actual ocasiona que el historiador quede atrapado en un cierto período que no se pone en conexión con los demás de donde surge una parcelación excesiva y una falta de criterio para cumplir con la tarea de un historiógrafo. Sería necesario que se removiesen las fórmulas caducas, y que se les diese nueva vitalidad a las fórmulas reales para posibilitar una comprensión verdadera. (9)

Todo esto se produce a veces por excesiva ambición, o por insuficiente fundamentación, es decir, por querer abarcarlo todo, o por carecer de una filosofía que integre y fundamente, lo que causa una superficialidad que da al traste con la más seria intención.

Las características más importantes de una falsa

(9) Cfr. Castellan, Angel. Op. cit., pp. 109-112.

obra de filosofía de la historia y que produce el justificado reproche del historiador son: 1) un acercamiento arbitrario en lo que se refiere a la elección de materia, 2) una engañosa ambición de explicar "a priori" el curso de la historia, 3) una engañosa ambición de explicar -todo incluido- en un sistema cerrado, el significado de la historia humana, y 4) el tratar de llegar a una explicación científica, en el sentido de gozar de un dominio sobre el asunto. El resultado de esto es lo que en realidad detestan -con razón- los historiadores, no a la auténtica filosofía, puesto que ellos no dejan de darse cuenta de que se plantea el básico problema de si este devenir de la historia tiene fin; cuestión que debe ser resuelta por una auténtica filosofía de la historia, y no por un gnosticismo histórico, llevado por Hegel a gran altura, o por un fragmentado estudio de las ciencias positivas que dejan a fin de cuentas una solución parcial e insatisfactoria. (10)

En realidad la historiografía nos presenta algo así como las fotografías de lo sucedido. La filosofía de la historia debe penetrar más hondamente, debe comprender el alma de un pueblo, sus instancias, tanto pasadas como futuras, en el sentido de un destino que se encadena con el de los pueblos que le siguen, ya que es tema de la filosofía

(10) Cfr. Maritain, Jacques. Op. cit., pp. 149, 33-40.

de la historia ese destino que se realiza en la historia de los pueblos. Podemos decir que la filosofía de la historia parte de las conclusiones de la historiografía misma y que con una profundidad y radicalidad lo más estricta posible interroga a la historia; cabe decir que se buscan los primeros principios o las últimas causas tomando en cuenta necesariamente los tres tiempos que se dan en la realidad, pues si se evadiera alguno de ellos, quedaría mutilado e inútil dicho estudio. Así pues, la verdadera filosofía de la historia no pretende fragmentar la historia como si fuera un mecanismo para ver como funciona y para dominarla, la historia no es solamente un problema a ser resuelto, es un misterio que debe ser contemplado. No explica a la historia en su totalidad puesto que siempre hay elementos suprainteligibles -donde tendrá que intervenir el dato teológico- o infrainteligible -en cuanto que depende de la contingencia individual V. gr. una actuación meramente caprichosa. La historia no puede ser explicada racionalmente a la manera de Hegel, ni reconstruida conforme a leyes generales a la manera de Comte.

Como la filosofía de la historia no explica a la historia, (analogicamente la Teología no explica a Dios), el peligro de las cuatro fallas queda reducido al mínimo, porque si de principio se admite la insuficiencia, no habrá

a priori, ni todo incluido. (11)

"La filosofía de la historia puede caracterizar, 'interpretar' o descifrar en cierta medida y en cuanto a ciertos aspectos generales, hasta el grado en que logramos descubrir en ella significados o fines inteligibles y leyes que iluminan acontecimientos..." (12)

Por otra parte para formarnos una idea más exacta de lo que es la filosofía de la historia, es conveniente fijarnos en la relación que tiene con otras ciencias filosóficas; de otra forma corremos el doble riesgo de: o invadir el campo propio de las demás, o de no considerar correctamente el campo de acción que le compete.

La filosofía de la historia, al igual que la filosofía moral es más bien práctica que teórica debido a su carácter existencial, y precisamente por esto presupone el todo de la filosofía, puesto que lo práctico presupone e incluye en sí a la teoría, pues sin la verdad teórica, la verdad práctica no se daría. Es realmente práctica puesto que

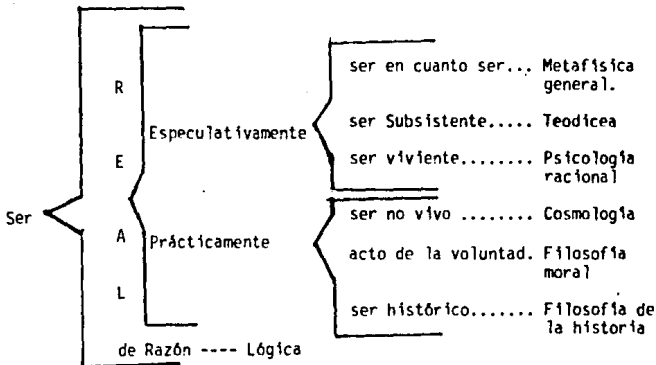
(11) Cfr. Berdajev, Nicolai. Op. cit., p. 34
García Venturini, Jorge. Op. cit., p. 26.
Maritain, Jacques. Op. cit., pp. 40-41.

(12) Maritain, Jacques. Op. cit., p. 41.

nuestra particular filosofía de la historia impacta nuestra acción, y una buena filosofía de la historia permite la aplicación de los buenos principios de manera inteligente. La filosofía de la historia no pertenece a la metafísica, aunque como toda ciencia filosófica queda enraizada en las razones del ser proporcionadas por ella. Aceptando la revelación judeo-cristiana se distinguen dos órdenes: a) el de lo natural y, b) el de la gracia, estos dos reinos existenciales no están separados; pero de aquí se distingue entre la teología de la historia y la filosofía de la historia. La teología de la historia se centra en el reino de Dios y en la historia de la salvación, que considera tanto el desarrollo del mundo como el de la iglesia, pero da primacía al desarrollo de la iglesia. La filosofía de la historia se centra en el desarrollo del mundo, aunque también considera ambos desarrollos. Si esto es verdad la filosofía de la historia enlaza estrechamente con la filosofía moral en cuanto que se relaciona con las acciones humanas consideradas en la evolución de la humanidad. Así vemos que la filosofía de la historia depende de la metafísica, necesita de la teología, y enlaza tanto con la filosofía moral como con la antropología filosófica, a las cuales presta ayuda y de las cuales recibe ayuda, pues la filosofía de la historia necesita de una verdadera filosofía del hombre y de una filosofía moral íntegramente válida que ilumine al filósofo en el conocimien-

to recibido de la teología, aunque avance con los pasos propios de la filosofía y no de la teología.

Además en cada grado de conocimiento hay un retorno a lo singular y de cierta manera análoga a la filosofía moral, la filosofía de la historia es un retorno de la filosofía a lo singular, porque nuestra particular filosofía de la historia impacta nuestro actuar, V. gr. de cierta manera la visión de eterno retorno produce cierto inmovilismo y el cultivo de determinados valores, una visión lineal en cambio, impulsa a la acción, ya sea por la trascendencia, ya sea por la ilusión del progreso. Por lo tanto no se puede pensar en una filosofía de la historia separada de la filosofía, porque la primera es una forma de aplicación de la segunda en la humanidad, en la realidad individual a través del tiempo (13). Esquematizando someramente el lugar de la filosofía de la historia sería:



(13) Cfr. Maritain, Jacques Op. cit., pp. 25-31, 41-45.

2. LA REALIDAD HISTORICA:

Veamos ahora algunas nociones de lo que es esa realidad histórica que es objeto de la filosofía de la historia: Lo histórico es una realidad específica, determinada en la jerarquía de los niveles del ser. Hay que reconocer el carácter... absolutamente específico y sui generis del objeto, que es irreductible a otros objetos materiales o espirituales. No es de orden material, filosófico, geográfico, u otros. La realidad histórica es en parte concreta e individual, y en cuanto humana también universal. La historia como toda realidad dada siempre ha sido o siempre ha podido ser interpretada. De hecho tenemos interpretaciones históricas desde la antigüedad, esto desde luego no significa que pueda ser reducida a un sistema rígido, lo que en realidad se puede y debe hacer es leer dentro de esa realidad como labor cognoscitiva, reconociéndola como algo que hay que realizar, pero sin pretender darle un tratamiento distinto del suyo propio, puesto que es una realidad humana, por lo que la actividad racional no se puede inhibir frente a ella, hay que reconocerla animados por la pretensión de penetrarla intelectualmente.

"Hay un interés en la historia que generalmente es presupuesto en cualquier historiografía, se expresa en dos preguntas: la pregunta por la condición humana y la de

su sentido. La historiografía examina con curiosidad como se han realizado las sociedades, la multiplicidad de las culturas y quehaceres, las actividades, etc., es un espejo de las posibilidades de su condición, a través de ella puede verse lo que hay de común, de permanente en ser hombre. Historia 'Magistra vitae' no porque dicte normas o consejos edificantes, menos aun porque de recetas de comportamiento práctico, maestra de la vida porque enseña a través de ejemplos concretos lo que puede ser el hombre (...). Es un intento por comprender la condición del hombre a través de sus posibilidades concretas de vida.

La pregunta por la condición humana se enlaza con la pregunta por el sentido. Necesitamos encontrar un sentido a la aventura de la especie.

Por otra parte, nos lleva a comprender lo que agrupa, relaciona y pone en contacto entre sí a los hombres, haciendo que trascienda su aislamiento. Responde con esto a la necesidad que tenemos de prestar un significado a nuestra vida personal, al ponerla en relación con la comunidad de los otros hombres. El historiador permite que cada uno de nosotros se reconozca en una colectividad que lo abarca.

La existencia de un acontecimiento cobra sentido

al comprenderse como un elemento que desempeña una función en un todo que lo abarca (...) Así la carrera desbocada de un hombre en los llanos de Maratón cobra sentido como parte de una batalla". (14) si embargo como veremos más adelante lo trascendente no queda limitado a la colectividad.

Desde luego para una buena comprensión filosófica de la historia se precisa en primer lugar, el conocimiento de la historia misma, pues es ella la que nos muestra los datos reales en que se debe fundar la especulación. Será el curso mismo de lo acaecido el que nos muestre el principio vertebrador, y el desarrollo de un destino. Hay que repetir que en la conciliación del principio del hombre y el principio historia descansa una filosofía de la historia capaz de abarcar las trágicas dimensiones del proceso histórico, la oposición y la contraposición entre estos dos principio significaría la reducción a la nada tanto del hombre como de la historia. Bástenos recordar que ya desde la antigüedad más remota, el hombre intenta una cierta explicación del mundo histórico. Tanto es así que el mito histórico tiene un profundo significado para la comprensión de la historia, ya que es el relato popular que nos ayuda a recordar en lo más íntimo de nuestro espíritu un cierto estrato anterior ligado

(14) Pereyra, Carlos. Villoro, Luis y otros. "Historia para qué?". Villoro, Luis. "El sentido de la historia". p. 47.

a la profundidad de los tiempos. No quiere decir que no se deba hacer una crítica, lo que se afirma es que el mito es un símbolo de los destinos históricos de este o aquel pueblo, V.gr. la fundación de Roma y su leyenda. Símbolo que es importante para la filosofía de la historia que necesita comprender el sentido más profundo de todo esto, ya que revela la vida anterior del pueblo en cuestión, lo que permite comprenderlo mejor. En los pueblos primitivos el pensamiento mítico tiene un sentido genético, muchos mitos son etiológicos, intentan trazar el origen de la comunidad con el objeto de explicar porque se encuentra en ese lugar y en tales o cuales circunstancias; algunos pueblos invocan leyendas para dar razón de la presencia de su tribu en un paraje y de la veneración por un lugar sagrado. La mitología es fuente primordial de la historia, la primera página de la narración del destino humano; narra las relaciones íntimas entre Dios y el hombre, nos habla sobre libertad y la caída del hombre, y el desarrollo de este en el mundo. También hay mitos para explicar el parentesco, el poder, etc., parecería que de no remontarnos a un pasado con el cual conectar nuestro presente, este resultaría incomprendible, gratuito y sin sentido. Esta función del mito en las naciones desarrolladas la cumple ahora la historiografía, que en forma científica estudia lo acontecido.

Todo esto nos revela otro punto importante, la historiografía capta la historia (lo que acontece) y lo enlaza singular con singular, pero no en lo que tienen de singular, sino en lo que de comun tienen. Después la filosofía de la historia ve esas conexiones y enlaza más lo universal en sentido de dirección final y objeto de la historia. Así la filosofía de la historia se aproxima a lo singular de modo indirecto, no en cuanto a la singularidad como tal, sino en cuanto a que es punto de encuentro de aspectos generales típicos.

a) La aporía del ser histórico:

Hasta este momento hemos hecho observaciones generales. Sin embargo, hay que abordar un problema ineludible que hemos sólo indicado al hablar de la historiografía, es el problema del ser histórico, problema comunmente llamado la aporía del ser histórico. Ya al tratar en el capítulo anterior el tema de la historiografía habíamos visto como Seignobos suscitaba la cuestión de manera clara y se había dado parte de la respuesta al distinguir entre lo pasado y lo histórico. Sin embargo, esta superación de la aporía, si bien es determinante para la historiografía, no es aún suficiente para la filosofía de la historia. De hecho, el hombre lleva casi dos siglos dándole vueltas al asunto, pe-

ro, en definitiva, más que sobre la historia misma, durante ese tiempo ha pensado el hombre sobre su contenido; ha meditado sobre lo que ocurre más que sobre el ocurrir mismo. Se podría afirmar que en muchas ocasiones nos hemos limitado a rodear el problema del ser histórico, remitiéndonos a los detalles, a la parte material, superficial y cambiante, de manera semejante a los primeros estudios de la naturaleza, cuando al inicio impactaba más ver el cambio y multiplicidad que lo permanente -aunque obviamente no se niega aquí que hubo quienes desde el principio se interesaron por lo permanente-.

Respecto a este problema podemos decir que: para algunas antiguas maneras de ver, la historia es una simple sucesión de realidades presentes; para otras, la historia es una actualización progresiva de lo que el hombre era ya desde el inicio. El partidario de la mera sucesión arguye que ¿Dónde y cómo se conserva el pasado fuera de la memoria o en el simple hecho de que el presente procede del pasado? Como realidad el pasado no 'está' en ninguna parte, tan solo estuvo.

Este argumento tiene singular fuerza, ya que nos descubre la idéntica consecuencia de ambas interpretaciones: ya sea que se entienda como sucesión o como actualización

en ambas se elude lo más radicalmente histórico: como sucesión la historia no 'es', quien es, es el hombre presente; como actualización, la historia no 'es' más que la reveladora de lo que el hombre ya es desde siempre. En ambos casos la historia 'no es'; el ser del hombre no queda afectado por la historia más que de manera extrínseca, la historia queda nada más como lo que le pasa al hombre sin que afecte a su ser. En ninguna de las dos se puede ver el pasar mismo como 'una radical dimensión' del ser del hombre.

Dejando un poco de lado la cuestión del ser del hombre, para centrarnos en la cuestión del ser de la historia, cosa suficiente a este estudio, observamos que la historia se halla tejida por las cosas y actos que el hombre hace o no hace, las que hace de una manera o de otra ¿Cuál es la estructura interna de este hacer? En primer lugar, tenemos que es todo aquello que se hace y el acto que se ejecuta. Desde este punto de vista el pasado, presente y futuro (en sentido cronológico) son tres sistemas distintos de hacer, por lo que sólo el presente tiene realidad numérica y cualitativamente distinta de la anterior, dado que cada uno de los puntos del tiempo recoge los efectos del anterior. Desde este punto de vista la historia es una progresiva sustitución de haceres humanos; aquí es donde se apoya la interpretación de la historia como mera sucesión.

Desde luego esto es así, pero el error está en creer que esto es todo (como afirman los partidarios de la pura sucesión) porque la verdad es que hoy puede realizar cosas tales como las que realizaban en el s. XIX o en el s. XVI, y de la misma manera, lo que no me convierte en un hombre de esa época. Hay que ver que la dificultad no está solamente en lo que el hombre hace sino también en lo que no hace; un hombre del s. XVIII no lo era tanto por viajar en carroza, como porque no podía volar, en cambio el hombre del s. XX aunque viaje en carroza, aunque no vuele, puede sin embargo hacerlo, en ambos casos no se vuela pero en el segundo se refiere sólo al acto de volar, y en el primero se refiere al acto y a la posibilidad.

El problema de la historia nos lleva más allá de la simple realidad del acto humano, nos lleva a su posibilidad interna. La historia no se limita a sustituir una realidad por otra, porque esta es siempre emergente, emerge de un previo poder, el hacer histórico no es simplemente el acto que se hace, afecta los poderes que el hombre posee. El pues no es entonces sólo lo que el hombre hace, sino también lo que puede hacer.

¿Qué es este poder? Poder es en primer lugar facultad, y en toda facultad hay una doble dimensión: por un lado

es una especie de fuerza de quien la posee, y por lo tanto un elemento de la realidad como otro cualquiera; y por otro lado tiene otra realidad en cuanto a la producción a la que va destinada. Es lo que se expresa en la preposición, "para" al decir, toda facultad es para algo. Si a la realidad en primer sentido llamamos acto, el poder o facultad para realizarla será potencia. La realidad en este caso no es simplemente un conjunto de actos o actualidades, sino de acciones o actualizaciones de la potencia de donde emerge. En el presente humano, junto con lo que el hombre hace están también sus potencias para obrar, (aquí es donde se apoya la otra interpretación de la historia como actualización progresiva de lo que el hombre es ya desde siempre). Como las potencialidades humanas no se actualizan siempre de la misma manera, nos encontramos con que la historia es además del conjunto de lo que el hombre hace, la actualización progresiva de sus virtudes; como estas facultades pertenecen a la naturaleza humana, sus actos son del dominio de la historia.

De esta suerte, como ya desde Aristóteles el pasar de una potencia al acto es movimiento, resulta que la categoría fundamental que domina esta concepción de la historia es la del movimiento; el curso histórico es un movimiento de esa realidad llamada espíritu humano.

No hay duda de que esta interpretación es más completa que la anterior. Sin embargo, es aún insuficiente, ya que entendida así la historia sería sólo una reveladora de la naturaleza humana, lo que en verdad sí es, pero no es solamente eso, ya que en tal caso en todo hombre, desde el primero de los hombres estaría ya virtualmente dada toda la realidad de la historia futura; la simple enunciación de esto exige de suyo, una más detenida y profunda reflexión.

La respuesta a eso no es tan sencilla, desde luego, en el momento en que el hombre realiza algo quiere decir que hay en su naturaleza la potencia para realizarla, por lo tanto lo que realiza el hombre del siglo XX como fruto que es de una facultad, de una potencialidad, se encuentra también potencialmente en el hombre del siglo XVI, por el mero hecho de poseer en su integridad la naturaleza humana. Pero lo que ocurre es que las facultades no están siempre inmediatamente capacitadas para sus actos, son susceptibles de perfeccionamiento y preparación, careciendo de esto la potencialidad de realizar ciertos actos no estaba dispuesta en el siglo XVI como lo está en el siglo XX. En este sentido el hombre del siglo XVI no podía realizar ciertos actos, como el de volar o el de ver la televisión. Hoy podemos hacerlo, pero no porque tengamos potencialidades de las que antes carecían, sino que esta potencia tiene hoy una aptitud o disposición

que antes no poseía. El progreso histórico se muestra así como movimiento de perfección o defección, no como una constante indefinida.

Profundizando un poco más, hay que ver que esto no es aún suficiente, además de explicar el uso de las potencialidades, hay que justificar ese uso, necesitamos la 'razón de acontecer', la vida humana no es solamente ejecución de actos es también destinación a un plan de conjunto. Las potencialidades de todos los hombres se ejercitan de manera análoga en todas las épocas, pero la vida que con ellas se construye, el uso que de ellas hacemos es variable. Estas variaciones son la historia, la irreductibilidad del uso de las potencialidades -entendido como destinación al simple ejercicio es un sutil dimensión que nos lleva a la historia en cuanto tal, esto cambia el mero hecho en suceso; esta es una cuestión central preñada de alcance metafísico. El hombre posee en sus actos y potencias una estructura más compleja de la que deriva de la simple consideración del ejercicio.

Veamos como: en el animal, por ejemplo, los objetos afectan sus órganos y estas impresiones desencadenan los actos respectivos. Toda la vida de las bestias depende de esto que se expresa en dos palabras: estímulo-respuesta. Esta no es la situación de las potencialidades humanas. El más

elemental de los actos específicamente humanos interpone entre las cosas y nuestras acciones un proyecto. La situación del hombre es estar a distancia de las cosas; desde luego este estar a distancia no significa que no esté entre ellas o que esté sin ellas, puesto que el hombre está entre las cosas y con ellas. Ahora bien, lo que sucede es que el hombre posee una función o facultad gracias a la cual queda por un lado referido a las cosas y por otro rebota sobre ellas, llevándose consigo algo que no se identifica con la realidad física de estas últimas; es el pensar. Aristóteles nos dice en el libro IX de la metafísica que el pensar es una potencia singular entre todas. Gracias a ella el hombre posee una irreductible condición ontológica, no forma parte de lo meramente físico sino que es mayor. En esta condición ontológica está la libertad, la libertad es la situación ontológica de quien existe desde el ser. Esto no quiere decir que todos los actos humanos sean libres, sino que el hombre es libre. Y sólo quien 'es' así radicalmente libre puede verse privado de su libertad en muchos de sus actos.

Esta es la singular condición en que se encuentra el hombre para realizar su vida, esto es por lo que decíamos que las potencialidades humanas no se encontraban en la misma situación que la de las bestias, puesto que por esa singular condición el hombre no necesariamente responde directamente

a las cosas (estímulo-respuesta) sino que su respuesta ya no es solamente una reacción sino un proyecto, en el que el hombre decide que hacer y como hacerlo. Es decir se trata de algo más radical del 'sentido' de lo que se va a hacer, con esto los actos humanos son, rigurosamente hablando sucesos: realización o malogro de proyectos.

El proyecto humano es concebido naturalmente sobre las cosas y sobre la capacidad de sus propias potencias. Las cosas son ante todo instancias que plantean problemas, pero también se nos ofrecen como 'recursos' para resolver aquellas instancias. Nuestro proyectos se apoyan en lo que las cosas 'son'; instancias y recursos constituyen en cambio el universo de lo que hay. Instancias y recursos por un lado y ofrecimiento por otro son dos dimensiones de una sola estructura, porque las cosas no están dadas sino ofrecidas, y lo que se nos ofrece es: o la forzosidad de actuar (instancia) o lo que permite actuar (recurso). Como recurso las cosas y la propia naturaleza humana no es sólo potencia que capacita, sino posibilidades que permiten obrar.

Aquello de donde emerge la realidad de los actos humanos no son sólo las potencias de su naturaleza, sino las posibilidades de que dispone.

Estas posibilidades no se constituyen en un puro acto de pensamiento, el pensar mismo no funciona sino en el trato efectivo con las cosas. Descubre posibilidades, encuentra resistencias, le fuerzan a modificar sus ideas acerca de lo que son las cosas y por tanto su proyecto. El trato con las cosas circunscribe y modifica el area de las posibilidades que el hombre descubre en ellas. Es el contenido objetivo de lo que llamamos situación.

Cabe subrayar que las posibilidades no sólo son producción del hombre, pues los recursos con los que el hombre cuenta no solamente están en sí mismo sino también en las cosas; estas ofrecen en variado grado unas posibilidades que pueden cambiar de un momento a otro. Así la naturaleza puede ofrecer o sustraer posibilidades al hombre. Hay que distinguir dos aspectos: por un lado la realidad cósmica tiene en varia capacidad o medida la aptitud para ser utilizada; pero la materia puede haber poseído desde el principio esas potencias y no haber funcionado como recurso. Para esto es menester que la situación del hombre le permita descubrir en esas potencias recursos para sus actos. Esta disponibilidad que las ofrecen no se constituyen formalmente sino en la situación misma del hombre. Por esto la situación no es algo que afecta exclusivamente al hombre, sino que envuelve a las cosas con las que aquel hace su vida. La situación

no es algo añadido entonces, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre y para que aquellas descubran a este sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades.

En virtud de esto, lo que el hombre hace en una situación es ciertamente ejercicio y actualización de la potencia, pero también uso y realización de posibilidades; por lo primero el hacer humano es movimiento, y por lo segundo es acontecimiento. Los actos son hechos históricos en cuanto realización de posibilidades, el curso histórico no es simple movimiento sino acontecimiento, por eso toda integral razón de ser tiene que envolver una específica razón de acontecer.

Veamos esto en la íntima conexión de presente, pasado y futuro: el presente no sólo está constituido por lo que el hombre hace, ni por las potencias que tiene, sino también por las posibilidades con que cuenta. Desde esta dimensión es más precisa la índole del 'pasado histórico', las posibilidades son en efecto los recursos que las cosas y las potencias humanas ofrecen al hombre, se constituye pues, como decíamos en el ejercicio de estas. De ahí que todo acto una vez realizado no sólo perfecciona la potencia sino que modifica también el cuadro de posibilidades.

Del pasado nos queda entonces la situación en que nos deja y las posibilidades que nos ha legado. Esto nos da una respuesta más precisa sobre la permanencia del pasado. El pasado no se reduce a la nada, ni se pierde inexorablemente, no significa dejar de ser, puesto que sobreviven las posibilidades cuyo conjunto constituye la nueva situación real presente. Lo que somos hoy en nuestro presente es el conjunto de posibilidades que poseemos por el hecho de lo que fuimos libremente ayer; el pasado permanece posibilitando el presente.

Por esto es menester afirmar que lo que hay de histórico en las acciones humanas es actualización, apertura u obturación de posibilidades. Veamos esto con más claridad en relación con el futuro: la selección de posibilidades está circunscrita a ciertas condiciones; pero como la elección de las posibilidades no está prefijada y puedo dentro de ese ámbito, por la libertad, elegir una u otra, entonces no están prefijadas las posibilidades con que contaremos en el futuro. Por lo tanto, para hablar con rigor del futuro, es preciso restringir el término para aquello que aún no es, pero para cuya realidad están dadas en el presente por lo menos sus posibilidades. Lo que no solamente no existe aún, sino que tampoco tiene en el presente posibilidad alguna de existir, no sería propiamente hablando futuro; podría ser

si acaso algo futurible en el sentido de que existe una potencia, pero cuya perfección o posibilidad para tal aún no existe.

Esta es la novedad ontológica que representa el acontecer histórico. La historia no estaba contenida en todo hombre desde el primer momento (así como el ser del hombre no se agota en la historia) puesto que su posibilidad, el perfeccionamiento o defeción de sus potencias es una selección libre.

De aquí la proximidad de la historia con el acto creador en dos vertientes: primero, en cuanto que es libremente elegido y segundo en cuanto que es una 'cuasi creación' porque si bien no es creación en sentido estricto porque no produce algo de la nada, si es cuasi creación en cuanto que afecta a la raíz misma de la realidad de sus actos, es decir este radical originario y previo producir sus propias posibilidades, y por tanto su misma realidad.

Aquí encontramos lo propiamente histórico: la historia en rigor es hacer un poder. La razón de acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, frente no solo a sus actos, sino a sus posibilidades mismas.

En este sentido es como podemos decir, V.gr. que nosotros somos los griegos, es decir que Grecia es un elemento formal de las posibilidades de lo que hoy somos, el pasado, entonces no solamente produjo el presente, sino que 'está haciéndonos presente'. (15)

La resolución de la aporía del ser histórico, nos fundamenta y remite a varios problemas que son tema importante de la filosofía de la historia, y que aquí trataremos brevemente.

b) La libertad y el tiempo:

Gracias a lo que hemos visto, podemos observar que es imposible negar la libertad en la historia, ya que si bien las leyes son necesarias, no son así los acontecimientos, ya que estos tienen lugar en una realidad concreta, singular, que está abierta a la interferencia de otras líneas de causalidad, principalmente a la libertad humana, de tal manera que 'el hombre hace historia, y la historia hace al hombre' significa que la historia posee una dirección determinada con relación a ciertas características fundamentales, por la inmensa masa dinámica del pasado que la impele hacia de-

(15) Cfr. Zubiri, Xavier. "Naturaleza, Historia, Dios". pp. 316-338.

lante, pero es indeterminada en relación a la orientación específica y al espíritu o modo de un cambio. El hombre puede originar corrientes históricas que se combinarán con otras preexistentes o creadas por otros hombres, de donde resulta una orientación -no fijada por la evolución- de un determinado período de la historia. Así en ciertas épocas hay cambios necesarios por la exigencia acumulativa; dada la estructura y las circunstancias de la historia humana ciertas cosas se vuelven imposibles, por lo que el cambio es algo necesario, por lo menos ese cambio. Sin embargo, esto no niega la libertad, pues si bien el cambio ese es algo necesario, el modo o manera como se produce es algo libre, V.gr: es obvio que el avance tecnológico es algo necesario pero, ¿bajo qué signo? ¿de qué modo? Puede ser de forma esclavizadora, degradante, volviéndose el hombre esclavo de la máquina; o puede ser algo racional y liberador, manteniendo a la máquina en su propio nivel de instrumento de la libertad. Estos modos no dependen de una necesidad sino de como interviene el hombre libremente. Podemos decir que la libertad es un principio trágico, tanto en lo que tiene de renuncia, como en lo que tiene de responsabilidad; sin la libertad puede haber un proceso de desarrollo o de descomposición -como el de las bestias- pero no un destino. El destino se basa sobre la libertad. (16)

(16) Cfr. Maritain, Jacques. Op. cit., pp. 35-37.

Berdaiev, Nicolai. Op. cit., pp. 37-38.

Zubiri, Xavier. Op. cit., pp. 317 y Prólogo a la 1ª edición de historia de la filosofía de Julián Marías. p. X.

Con el mal primordial se inicia el destino natural del hombre. El hombre deviene y continua a lo largo de la historia, es un ser bipolar, que está en comunicación con dos mundos, por un lado con el mundo divino -donde se origina- y por otro con el mundo natural en el que está inmerso. Gracias a la libertad el hombre puede elegir tal como lo describe genialmente San Agustín en 'la ciudad de Dios', por la ciudad divina o por la ciudad terrena.

Por lo tanto ninguna filosofía de la historia será genuina si la filosofía que la presupone y de la que es parte no reconoce el hecho de la libertad, ya que sin la libertad no se puede entender que el hombre ejerce una influencia decisiva en el modo de orientación específica de un cambio histórico que es necesario en sí mismo o con respecto a las necesidades acumuladas. No se entenderá que la necesidad histórica es neutral en relación a lo que importa a los hombres y que el modo u orientación provocan el impacto más directo sobre las personas y sociedades humanas, así por ejemplo: un cambio de gobierno puede ser en un momento dado indispensable, pero. El como dependerá de los sujetos involucrados. Sin embargo, tanto si es pacífico como si es por medio de una revolución el impacto caerá directamente sobre los individuos y no sobre algo abstracto. Ahora bien no hay que olvidar que es materia predominante en filosofía de la historia el

tiempo, ya que el objeto formal de la filosofía de la historia es el significado inteligible -hasta donde puede ser percibido- de la evolución del hombre en el tiempo. Es decir toda acción 'libre' del hombre transcurre en el tiempo. La filosofía de la historia considera los tres momentos del hombre, no se limita al dato empírico, sino que se enfoca a la eternidad, ya que ésta es en sentido propio el destino del hombre. No es la eternidad algo alejado del hombre, representa la naturaleza de las cosas, es decir lo que no está propiamente subordinado al tiempo, lo substancial, lo que lo hace ser hombre y no otra cosa.

En otras palabras: en lo que el hombre es hoy, en su presente, está actualmente lo que fue su pasado. El tiempo no es mera sucesión, es un ingrediente en la constitución íntima del espíritu, es parte de la realidad misma. El hombre no sólo ha tenido historia, 'está teniendo' historia. Así como el pasado está virtualmente contenido en el presente, el futuro está en el presente, al modo como el árbol está contenido en la semilla. De esta manera, siguiendo la analogía, la semilla según su clase contendrá un árbol de manzano o un naranjo, o cualquier otro, pero el como se desarrolle ese árbol a través del 'tiempo' depende de otros factores tales como la oportunidad de la siembra, el riego, etc. Así el presente contiene al futuro, pero no lo determina, pues

depende de la libertad. De esta manera la noción y conciencia de que podemos forjar nuestro futuro introduce un elemento de incertidumbre, que es ajeno a las demás creaturas -precisamente porque no son libres-. (17)

La vida humana es un organismo metafísico, el hombre tiene rasgos esenciales, de forma que será tanto más perfecto cuanto más se aproxime a ellos, por lo que no debemos hacer culto excesivo a ninguna época, pues no se debe juzgar las cosas por el tiempo transcurrido, sino por el cultivo de los valores eternos de los que de alguna manera participamos. (18)

Así el conocimiento del pasado, la acción en el presente y la incertidumbre del futuro mantienen en tensión al hombre, por lo que este se ve obligado a levantar la mirada por encima de lo meramente contingente, para captar esa íntima necesidad de eternidad, lo que a su vez lo hace interrogarse acerca de su acción en el tiempo. Gracias a esta toma de conciencia de su pasado, su presente y su futuro, se habilita y permite proyectarse con más efectividad.

(17) Cfr. Zubiri, Xavier. Op. cit., p. 317.

(18) Cfr. De Atayde, Tristán. Op. cit., pp. 75-78.

c) El progreso histórico :

Al proyectarse ascendente del hombre en el tiempo se le ha llamado comunmente progreso. Sin embargo, esta es una palabra equívoca pues según el contexto en que se use tendrá un significado distinto. En primer lugar tenemos que la primera gran interpretación de filosofía de la historia, desde el punto de vista del cristianismo es la de San Agustín quien descubre que la historia tiene una dirección, y por lo tanto es opuesta a la visión cíclica de Oriente, donde se daba en términos generales una visión de eterno retorno. Esta conquista o descubrimiento del tiempo lineal y de dirección en la historia es crucial para la humanidad. De hecho esta noción cristiana influye tan profundamente que a raíz de ella la noción de progreso supone aún para las opiniones más divergentes una dirección; sin embargo hay grandes diferencias cuando se considera precisamente esa dirección. Así, por ejemplo, en la visión lineal positiva se habla de un ascenso en vertical en el que los grupos humanos que integran la corriente de la historia progresan con ritmo desigual produciéndose inevitables rezagos o fracasos, que por sucesivas eliminaciones dejan en la cumbre al hombre blanco de occidente. Mientras en perspectiva en función de historiador este se considera superior a todos aquellos que le parecen -

haber quedado en el camino, y que en razón de la diversidad de su cultura no caben en el paradigma que los de occidente forjaran de acuerdo a sus propias conquistas.

Así la historia de la humanidad es vista y juzgada con criterio occidental, con las inevitables exclusiones y condenas. Es decir que la historia sólo es para occidente y por occidente, de tal forma que las otras culturas, sus progresos o fracasos, quedan al margen, en la sombra, sin insertarse realmente en el camino de occidente, que se considera único. Esta visión resulta demasiado pobre para ser tomada como criterio de juicio. (19)

Necesitamos analizar más profundamente la cuestión, para lo cual nos remontaremos a sus orígenes: la idea de progreso es fundamental para una metafísica de la historia. Desde finales del siglo XVIII y en el siglo XIX, esta idea juega un papel decisivo, pero es bueno notar que a pesar de que se presenta como algo nuevo, en realidad tiene profundas y antiguas raíces religiosas. Cabe decir que progreso no es igual a evolución. La auténtica noción de progreso presupone que el proceso histórico tiene una "meta" que le da "sentido", más aún que esa meta no es solo immanente a él,

(19) Cfr. Castellan, Angel. Op. cit., pp. 32-33.

ni está ligada a una determinada época o período sino que se eleva por encima del tiempo, ya que sólo así puede dar sentido al proceso histórico.

Las raíces de esta idea son de índole mesiánica de la culminación terrena de Israel, del desenlace de la historia que se transforma posteriormente en el cristianismo ampliándose y profundizándose sin perder sus características pero ganando en trascendencia y universalidad, se transforma en el destino de todos los pueblos, sin excepción alguna, el advenimiento del reino de Dios que encierra en sí toda perfección, toda justicia, y toda verdad, y que ha de realizarse algún día.

Esta idea al secularizarse se transforma en la idea de progreso y es despojada abiertamente de su sentido religioso, toma un matiz mundano y con frecuencia antirreligioso; podría decirse que esta idea se convierte para muchos -paradójicamente- en una nueva religión o más bien en un sustituto de la religión.

Veamos que tan verosímil es esta idea en este sentido positivista. Ante todo hay que afirmar que es una adoración del futuro a expensas no sólo del pasado sino también de presente. La teoría del progreso es objeto de fe y esperanza, pero ¿qué tan justificados están tal fe y tal espe-

ranza? En primer lugar con esta teoría el tiempo queda totalmente fragmentado, desgarrado, ya no hay conexión entre presente, pasado y futuro, el único fragmento importante es el futuro, por lo tanto la realidad presente o pasada, queda pulverizada. La teoría del progreso presupone que las metas de la historia serán conseguidas en el futuro (obviamente como positivistas estas metas no contienen casi nada espiritual) La historia y el destino de la humanidad llegarán a una situación de perfección suma en la que se resolverán todas las contradicciones. Ahora bien, todo esto ¿Porqué sería para nosotros motivo de esperanza? Sin el núcleo religioso, nuestra generación y todas las demás anteriores a esta culminación no son fines en sí mismas sino que quedan -en gracia a esta teoría- reducidas a meros instrumentos, escalones - sin futuro propio, para que esa generación venidera, afortunada y extraña llegue a la meta definitiva de perfección y poder. Todo esto es inaceptable moral y religiosamente, puesto que es incapaz de dar un sentido al tormento de la vida, sostiene que para la inmensa mayoría de los hombres durante siglos y siglos, no hay ni habrá más destino que la tumba, sólo existirá una generación que alcance la cumbre, todas las demás entonces no son importantes para nada, están desprovistas de valor y significado, instrumentos al servicio de otros más afortunados. Esto es una contradicción fundamental que hace inaceptable la teoría o religión del progre-

so, es una religión de muerte, no de vida. No hay ninguna causa, motivo o razón para anteponer el destino de aquella generación que aparecerá en la cumbre de la historia y para la que están preparadas la felicidad y la perfección, a todas las demás generaciones a las que sólo la suerte las condena a una vida tormentosa e imperfecta.

Esta religión del progreso es por tanto insensatamente optimista con respecto al futuro, pero es implacable con el pasado y con el presente, profundamente pesimista -tan insensato e ilimitado como el optimismo hacia el futuro- con respecto al pasado y al presente; rechaza esto la esperanza cristiana de la resurrección universal, esta esperanza cristiana también espera un desenlace feliz en el futuro, pero este desenlace está profundamente enraizado en el presente y el pasado, además de que no es sólo para unos pocos, sino para los hombres de todos los tiempos y de todas las naciones, sin distinción de razas, edad o sexo. La idea cristiana está fundada en la esperanza de que la historia terminará con una superación de todas las tragedias, de tal manera que éstas queden justificadas en la eternidad es decir, de forma que todos los dolores y tormentas de esta vida no han sido algo inútil y absurdo, sino que han valido la pena, en gracia a la vida eterna donde encontraremos toda bondad y toda verdad. Así vemos que la teoría del progreso

basa su esperanza en la muerte eterna, en la destrucción de las generaciones precedentes, por la que les sigue. En cambio la esperanza cristiana se basa en la vida eterna, lo que sí le da sentido a la vida temporal.

Además, suponiendo, sin conceder, que la teoría del progreso fuese real y que fuese a haber una generación afortunada que alcanzara la cumbre y culminación de la historia ¿podría ser esta generación plenamente feliz, tal como dice esta teoría? Cabe aún otra pregunta ¿puede el hombre dejar de ser hombre? ¿Esa generación sería de hombres? Si esa generación es de hombres entonces serían mortales y perecederos, es decir que tampoco podrían ser felices pues, seguirían sujetos a la muerte, y con ella sujetos al temor a lo desconocido, a lo que hay más allá de la muerte, o al para qué de la muerte, por lo tanto esta culminación no puede realmente darse porque donde hay temor no hay plena felicidad. Si elegimos la otra alternativa, la de que ya no fuesen hombres, entonces no habría historia, puesto que no habría conexión alguna entre esta generación extraña y el hombre que es el protagonista de la historia. Por lo tanto el hombre no alcanza dentro de la teoría del progreso por ningún lado la culminación de la historia.

Por otra parte podemos observar el carácter pro-

fundamente trágico y 'bipolar' de todo el problema histórico. En la historia no hay ningún proceso que avance en línea recta hacia el bien y la perfección y en virtud del cual cada generación sería superior a la precedente, (aunque así lo ven algunos progresistas positivistas). Basta recordar simplemente la historia del último siglo para probar que esta línea constantemente en ascenso no se da: puesto que si cada generación fuese más virtuosa que la antecedente ¿qué explicación cabría a los campos de la muerte de la S.S. en la Alemania nazi? o ¿a los gulags de la Rusia soviética?. Así vemos que la felicidad tampoco se da en una progresión constante. Únicamente podemos observar el trágico y progresivo avance de dos principios internos del hombre, derivados directamente de su libertad, el bien y el mal morales; en el proceso se entremezclan profundamente las consecuencias y las acciones resultantes de ambos principios, por eso es lógico pensar que cada generación por su cuenta establece su relación con Dios, lo que está en perfecta consonancia con la justicia y verdad divinas, ya que si sólo una generación pudiese ser agraciada, y las demás debiesen ser dejadas de lado, sin tomar en cuenta otra cosa que la suerte de haber nacido en esta o en aquella otra época, el proceso sería radicalmente injusto, y negaría la misma existencia de la verdad y justicia que es Dios, y por lo tanto no habría nada real a lo cual tendiese el hombre. En cambio teniendo en cuenta a Dios,

no sólo cada generación sino cada individuo es un fin en sí mismo, tiene sentido y justificación, sentido que se halla contenido en los valores que adopta y trasciende, y en los impulsos espirituales que lo acercan a Dios.

Esto nos lleva a otro punto importante. Al observar tanto al hombre individual, como a las naciones que crea, vemos que están sujetas a un proceso de nacimiento, crecimiento, envejecimiento y muerte (sin que esto quiera decir que todo individuo o toda nación alcancen el esplendor), en cambio los valores son eternos e independientes de que época o que tipo de cultura los valore y los cultive como son, o lo rechace y viva al margen de ellos; son imperecederos, de tal manera que la realización de estos valores en nuestra vida o su rechazo lo hemos llamado principios del bien y del mal. Al adoptar los valores eternos como propios, se realiza la acción buena que nos hace trascender y afincarnos realmente en la eternidad. Así, nuestra misión en cada período es definir nuestra actitud ante la vida, y ante las tareas históricas a la luz de la eternidad. De esta manera ninguna fracción del tiempo, llamémosle presente, pasado o futuro será más importante que la otra, pues el tiempo al igual que todo hombre desemboca a fin de cuentas en la eternidad.

Por todo lo anteriormente dicho, no podemos aceptar

una teoría del progreso despojada de su ser más íntimo y real, el sentido religioso, lo que a su vez despojaría hombre de lo más valioso que posee: la libertad de acercarse a Dios y de autoafirmarse en este acercamiento, perfeccionándose cada vez más en su propia naturaleza. (20)

Debemos hacer hincapié en algunos puntos importantes, a saber. El primero, es que la historia es un proceso trágico, de tal manera que como nos dice Uscatescu "lo catastrófico, no representa un momento final, sino una permanencia una razón constante de la historia. Esto mueve la vida histórica, constituye el eje de ésta, el sentido de su movimiento interno, la explicación de su dinámica y de su dirección.

El proceso histórico que por ser defectuoso no es eterno contiene una progresión simultánea del bien y del mal, que continuarán hasta el término de la historia". (21)

Así la búsqueda del reino de Dios, la lucha entre las fuerzas antagónicas en el mundo continuarán hasta el momento culminante. Aquí se da el segundo punto importante que hay que recalcar: que este desarrollo continuo, sólo se

(20) Cfr. Berdaiev, Nicolai. Op. cit., pp. 165-182.

(21) Uscatescu, George. Op. cit., pp. 86-87.

puede concebir en el mundo de los valores del espíritu. pero este sentido dinámico no es pura evolución, es cambio interior, y por eso creador en el más alto sentido del término humano. Además esta teoría tiene su justificación y su sentido en la idea de libertad, nada tiene que ver con las concepciones mecánicas y naturalistas en torno al concepto del progreso. Para la concepción cristiana no existe otro progreso concebible que el espiritual. Así encontramos el tercer punto importante: que la filosofía de la historia fundada en este progreso, está fundada en razones escatológicas. Todo el proceso en el campo de la realidad histórica se funda en un hecho primordial: 'el principio de la libertad'. Esto excluye la creencia optimista en el progreso. Entonces, el proceso histórico es esencialmente trágico, porque supone el desarrollo continuo de las fuerzas antagónicas, y por fundarse en la libertad y no en la necesidad. La realización del reino de Dios que constituye su finalidad no es una realización progresiva indefinidamente, así la lucha entre las fuerzas positivas y negativas es permanente en el tiempo histórico, y sólo así el proceso histórico aparece como proceso creador. La idea de libertad, todo su misterio consiste precisamente en el hecho de que ella puede orientarse bien hacia Dios, o bien contra Dios.

Esto es lo que Maritain llama la ley del doble pro-

greso del bien y el mal. Nos dice que el progreso entremezcla tanto las cosas buenas como las malas, por lo que en diversas épocas predomina una sobre otra, aunque nunca dejan de existir. Esta ley es fundamental en la interpretación de la historia, y está fundada en la naturaleza humana, en la libertad. Desde luego que en esta ley no hay determinismo, sino al contrario la ley se da en virtud de que el hombre es libre y por lo tanto el artífice de su propio destino. (22) De todo esto podemos concluir, que en la visión lineal providencialista se advierte con claridad la noción de una realidad humana o noción de humanidad que resulta como de una pluralización del hombre 'hijo de Dios'; en este sentido todos los pueblos, sea cual fuere la complejidad de su cultura, participan con igual derecho de la marcha de la historia que se efectúa, por así decirlo, como una gráfica bajo la mirada divina, en este caso el único ascenso posible es por elevación. Es decir que en esta visión todos los pueblos son iguales y deben tomarse en toda su importancia, despojando al cristianismo de los adherentes que disfrazan su verdadera esencia, que es universal, porque se funda en lo eterno que es Dios, y en la participación del hombre en la eternidad, en los valores eternos, que pueden ser cultivados por cualquier persona en cualquier tiempo.

(22) Cfr. Maritain, Jacques Op. cit., pp. 24-25, 54.
Castellan, Angel. Op. cit., pp. 32-33.

3. LA ESCATOLOGIA Y UNA BREVE REFERENCIA A LA TEOLOGIA:

Debemos recordar que para el hombre aceptar la historia ha sido una labor difícil, ya que el tiempo es irreversible, y aceptarlo es algo que conmueve realmente al hombre, ya que entonces debe enfrentarlo, y superar el temor que le produce lo desconocido y la muerte. Este temor frena a muchos hombres que prefieren no enfrentarse a esto, sobre todo, si en la aceptación del tiempo y de la historia no hay una concepción de dirección, lo que deja sólo el vacío de la desesperación.

Así vemos que la escatología (doctrina del fin de la historia) es absolutamente indispensable para la toma de conciencia y para la historia. Sin ella no podría percibirse el devenir, ni el movimiento histórico, ni su sentido, ni su finalidad. La historia es pues, necesariamente escatológica, puesto que presupone el final, un desenlace, que a su vez es principio para un mundo nuevo. Sin la perspectiva escatológica es imposible entender el proceso histórico como movimiento, este sin un final no tiene sentido, ni plan, acaba en la nada. Conocer el destino del hombre es tarea concreta de la filosofía de la historia. La filosofía de la historia es uno de los caminos que nos llevan al conocimiento de la realidad espiritual del hombre, los demás saberes en general,

son abstractos, y no se ocupan del destino colectivo del hombre, que es resultado de la interacción de fuerzas universales, y que engendran la realidad histórica. La historia posee un dinamismo interior, que es dinamismo espiritual, y por eso su realidad no es una realidad meramente exterior concretada en una compilación de datos, sus valores son valores absolutos. Y el apearse o rechazarlos es lo que libremente determinará cada individuo.

Podríamos decir que una de las razones que ha sido tanto el estímulo para el estudio filosófico o teológico de la historia, así como causa de confusión, es la respuesta al problema escatológico; el fin de la historia o mejor dicho el del hombre en la historia, ha sido siempre una inquietud constante en el hombre, interrogante originaria cuya respuesta es vital en la vida humana, pues de la respuesta que se da depende no sólo la previsión filosófica, sino la misma realización o impulso de acción del hombre en el presente. (23)

La historia del mundo, del hombre, no puede entenderse si no tomamos en cuenta este problema, lo que nos lleva directamente a la Teodicea. Así, la filosofía de la historia

(23) Cfr. García Venturini, Jorge. Op. cit., pp. 164-166.

debe tener en cuenta importantes datos aportados por la metafísica y por la teodicea, es decir, la explicación meramente natural es insuficiente, lo natural y lo sobrenatural están íntimamente ligados, de tal manera que si deseamos una explicación real y completa no podemos olvidar que sale del ámbito temporal para instalarse fuera de él.

Tanto a la filosofía moral como a la filosofía de la historia se les plantea la pregunta de si es sólo conocimiento filosófico, o si se necesita del dato teológico, de hecho es un problema que impacta a ambas, a la moral en cuanto su regulación de la conducta individual, y a la filosofía de la historia, en cuanto al destino final del hombre, y al desenvolvimiento del mismo en el tiempo. Respecto a la filosofía de la historia, las características mismas del hombre, su libertad, su espiritualidad, inmortalidad, y trascendencia, así como su apertura al ser y a la eternidad, nos indican que la historia del mundo es historia de salvación, cuya figura central es Cristo. La historia es el ámbito propio del misterio de salvación, la Palabra, la Promesa y el Cumplimiento, son las pautas únicas capaces de dar verdadero sentido al proceso humano. De no admitir estas características del hombre, ni el plan divino, se caería en un homocentrismo, y en una secularización de la historia que sólo podrían conducir a la negación misma del hombre y de la histo-

ria, ya que el hombre por su limitación no puede explicarse a sí mismo, como si fuese él, el ser perfecto, puesto que los hechos mismos nos demuestran que su origen no es él, por lo tanto el homocentrismo nos deja en el vacío y en la nada. Así como el hombre no se creó a sí mismo, sino que su generación es causada por Dios, asimismo su fin estará también en Dios, desde la eternidad.

Así, ninguna filosofía de la historia será genuina si la filosofía que la presupone y de la que es parte no reconoce el hecho de la existencia de Dios. Por lo tanto nos es necesario completar la filosofía de la historia con los datos aportados por la teología, así nos lo dice Mircea Eliade "El horizonte de arquetipos y repetición, no puede ser trascendido impunemente a menos que aceptemos una filosofía de la libertad que no excluya a Dios (...) la fe es capaz de defender al hombre del terror de la historia, una libertad que se origina y sustenta en Dios (...) sólo esto puede dar la certidumbre de que las tragedias históricas tienen un significado transhistórico, aún cuando no siempre sea visible para la humanidad en su condición actual". (24)

Así entonces, el problema de Dios afecta íntima-

(24) Mircea, Eliade. Citado por Maritain, Jacques Op. cit., p. 48.

mente la posición del hombre en el universo; a tal grado es necesaria la remisión a la teología que actualmente es imposible considerar completo el panorama de la filosofía de la historia, sin hacer referencia a la teología de la historia; a grado tal que autores como K. Löwith o J. Pieper sólo entienden a la filosofía de la historia con el denominado recurso a la teología, juzgando a la primera radicalmente insuficiente para explicar el misterio de la historia, reduciendo así a la filosofía de la historia a un mero instrumento. Esta postura renueva el antiguo error del menosprecio a la filosofía que ya se había dado en siglos anteriores. De hecho podemos decir que desde sus orígenes se han mezclado y confundido la teología de la historia y la filosofía de la historia, resultando difícil establecer con precisión un límite entre ambas, a pesar de lo cual podemos distinguirlas, si tomamos en cuenta que aún cuando ambas tengan el mismo objeto material, el estudio y búsqueda de la respuesta al interrogante del hombre trascendente y libre en su devenir en el tiempo, así como el de su finalidad, se diferencian fundamentalmente en que la filosofía en cuanto ciencia, se aparta del argumento de la fe -obviamente no quiere decir esto que lo niegue, o que el filósofo de la historia no pueda creer, sino que su método de estudio no lo incluye-. En cambio la teología de la historia no sólo lo incluye, sino que

se fundamente en él. (25)

Por lo tanto, como hemos visto, si bien es necesario hacer una remisión a la teología de la historia, también es muy importante no confundir ambas ciencias, pues de otra suerte daríamos pie a una serie de errores que nos impedirían comprender la historia.

(25) Cfr. García Venturini, Jorge. Op. cit., pp. 163-164.

CAPÍTULO III

LA REFLEXION DE LEON DUJOVNE SOBRE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN POLIBIO

Hemos visto que la filosofía de la historia constituye una de las más fecundas y complejas tareas de exploración intelectual de nuestros días. Asimismo hemos observado el gran interés que se ha suscitado en torno a ella, particularmente en los últimos dos siglos. Corresponde ahora a este estudio ver si en Polibio, historiador griego, hubo algún inicio o esbozo que sea antecedente de la aparición de la filosofía de la historia. Para esto veremos cuales son las reflexiones que sobre el tema ha hecho Leon Dujovne, quien es uno de los autores contemporáneos que más se han interesado por esta ciencia, a la que ha dedicado varias de sus obras. En ellas Leon Dujovne ha procurado presentar una visión clara de lo que es la filosofía de la historia, su campo de acción, sus problemas, su relación con otras ciencias, etc. Desde luego Dujovne no ha descuidado el problema acer-

ca del origen de la filosofía de la historia, para resolver el cual, ha investigado la aparición de las primeras ideas histórico-filosóficas, a ellos dedica precisamente su obra "La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media", que aquí nos interesa particularmente, pues es en ella donde Dujovne nos presenta un panorama de la antigüedad griega, prestando atención no solamente a los filósofos griegos, sino también a los historiadores. Veremos, en forma separada, las reflexiones que hace en torno a Polibio, en virtud de que este historiador es el que por su excepcional situación estaba en la mejor posición para iniciar una filosofía de la historia.

1. LOS PRESUPUESTOS DE DUJOVNE PARA UNA FILOSOFIA DE LA HISTORIA:

- a) La filosofía de la historia en relación con otras ciencias:

No puede haber -nos dice Dujovne- en realidad un rígido criterio de separación de las disciplinas filosóficas, ya que algunas tienen por objeto material el mismo tema, aún cuando cada una lo estudie bajo distinto aspecto, de suerte que la vinculación entre esas disciplinas sea estrecha, tanto que torna difícil, sino imposible, separarlas. Sólo es posible

delimitar en términos generales el campo propio de cada una.

Con relación a la filosofía de la historia -que le interesa particularmente- dice que conviene señalar que en español la palabra historia designa, por una parte, una realidad, el proceso o desarrollo de la vida en las sociedades humanas y, por otra parte, el conocimiento de ese proceso y la exposición de tal conocimiento. ¿Qué sería entonces la filosofía de la historia?, ¿reflexión sobre el conocimiento histórico o sobre la realidad histórica? Dice Dujovne que si se admite lo primero el filósofo de la historia se ocupa de un capítulo del conocimiento humano y la filosofía de la historia sería una epistemología, o una lógica, o ambas a la vez, de lo que Croce llama historiografía. Y que, en cambio, si se acepta que la filosofía de la historia se ocupa del proceso histórico, ella será el esfuerzo intelectual destinado a interpretar y descubrir, primero, el sentido de los hechos colectivos que se suceden en el tiempo; segundo, la posible meta de estos hechos; tercero, cuáles son los factores que determinan las mudanzas históricas; cuarto, si los hechos históricos están o no sujetos a leyes y, quinto, si lo están ¿Cuáles son esas leyes?.

Desde luego -nos dice- puede suceder que el histo-

riador al relatar determinados hechos se refiere a las causas que los originaron, de tal manera que además de relatar los hechos, los interpreta y los explica. Se podría decir entonces que la filosofía de la historia no tiene razón de ser, ya que como dice Croce en su "Teoría e historia de la historiografía" este modo penetrante de practicar el conocimiento histórico es inseparable de la historiografía. Sin embargo en la obra de Croce, afirma Dujovne se encuentran varias razones por las que se ve que la filosofía de la historia y la historiografía son distintas, así por ejemplo: cuando Croce habla sobre el Bien hacia el que se encamina todo el proceso histórico, no habla como historiador, sino como filósofo de la historia que se pronuncia sobre el sentido de la historia en su totalidad e incluso en su proyección a futuro. Señala Dujovne que si el historiador explica la historia en estos términos, esta explicación es de un alcance que no se reduce a los sucesos particulares, ya que la explicación del acontecer histórico y la proyección a futuro en estos términos de totalidad pertenecen evidentemente a la filosofía de la historia.

Comenta Dujovne que el término de filosofía de la historia fue usado por primera vez por Voltaire en el s. XVIII, pero que sin embargo ya desde mucho antes de que recibiera este nombre, en siglos anteriores se había dado la

filosofía de la historia, con una amplitud de miras mayor de la que Voltaire le había dado a su término; ya que con anterioridad se habían expuesto teorías sobre el conocimiento comunmente llamado historia y al que él llamará historiografía cuando sea necesario distinguirlo de lo conocido. Estas teorías -nos dice- buscaban las causas del desarrollo histórico y su sentido pues, "no es aventurado decir que siempre hubo filosofía de la historia entre los hombres que procuraban contar lo que les había acontecido y ensayaban a reflexionar sobre su destino colectivo". (1)

Afirma Dujovne que como la filosofía de la historia es comprender al ser humano en el proceso histórico, le es necesario saber al igual que a otras disciplinas cuál es el comienzo de la historia de la humanidad, ya que la filosofía de la historia no puede dejar de preguntarse si toda la humanidad es susceptible de incorporarse a la historia, y también cabe indagar las relaciones entre la humanidad en la historia y la humanidad de los tiempos anteriores a la historia.

Hay varios criterios -dice- para establecer el inicio de la historia. Está el de quienes consideran que se inicia con la escritura; otros en cambio lo fijan en la aparj

(1) Dujovne, León. "La filosofía de la historia en la Antiquedad y en la Edad Media". p. 9. Para facilitar el manejo de las citas esta obra se mencionará en adelante con las siglas F.H.A.

ción de la agricultura; otros los fijan en las primeras manifestaciones metalúrgicas. Cualquiera que se la posición que se adopte señala Dujovne, la divergencia entre ellas plantea una cuestión que no puede ser inadvertida por la filosofía de la historia.

Afirma Dujovne que si se admite que la filosofía de la historia se ocupa de la humanidad desde su entrada en la historia, como otras disciplinas tienen el mismo interés, se hace necesario ver que la filosofía de la historia está vinculada de manera estrecha con ellas, particularmente con 4 a saber: la psicología, la antropología filosófica, la sociología y, la teoría de los valores.

Dice que se relaciona con la psicología porque ésta proporciona datos obtenidos en la observación de fenómenos psicológicos individuales y colectivos para la explicación de los cambios históricos en las sociedades, y que más allá de esta explicación del factor psíquico del hombre como factor de la historia, no hay relación entre ambas por lo que excluye la cuestión de límites entre ellas. Señala que es más delicado el problema respecto a la antropología filosófica, ya que esta tiene por objeto investigar los caracteres del hombre como ser humano, es decir, que es lo que lo hace ser hombre; asimismo busca la relación entre el hombre

y el fundamento último de la realidad. La filosofía de la historia, dice Dujovne, requiere dar por sentado los atributos inherentes del hombre; por ejemplo, parte del supuesto de que la definición del hombre incluye la nota de sociabilidad deliberada, consciente y organizada.

Dice Dujovne que otra cuestión de relevante importancia es que la noción que el hombre tenga de sí mismo influye necesariamente en su visión de la historia, en su apreciación del sentido del proceso en el que participa, es decir que es distinto el juicio que se forma acerca de la historia según sea la noción que tenga de sí mismo. Así por ejemplo: aquél que piensa que el hombre es un compuesto, admite que la muerte se produce en la disgregación del cuerpo, es decir que no tiene menoscabo el alma, si además supone que en esta supervivencia del alma se realiza con plenitud el destino humano, entonces el proceso histórico tiene menos importancia que para aquellos que no aceptan la inmortalidad.

Este aprovechamiento de las nociones suministradas por la antropología filosófica es sólo un aspecto de la relación entre ambas. Dice Dujovne que hay otra también importante que se realiza en dirección contraria, a saber: el conocimiento de la historia desde el ángulo filosófico, -no como mera acumulación de datos referentes a los hechos- pare

ce indispensable para la constitución de una teoría plausible del hombre. (2)

Respecto a la teoría de los valores nos dice Dujovne ha de ser vista a la luz de la filosofía de la historia, puesto que al tratar de aplicar esta teoría debe referirse a lo histórico y a lo social, sobre todo cuando no se aspira a que los valores sean antes de un mundo extraño a la vida humana. Además, dice, la filosofía de la historia debe tener muy en cuenta a los valores, que de alguna manera explican las acciones del hombre, pero evitando dos errores principales: 1º el reducirlos (como los subjetivistas) al capricho o la arbitrariedad; 2º el mantenerlos en un reino trasmundano ajeno a los hombres (como los objetivistas), ya que los hombres en sus vidas no se preocupan por valores abstractos, sino por bienes concretos. (3)

Parece indispensable -afirma-, para comprender al hombre, la filosofía de la historia. Comenta Dujovne que ya en el s. XIX afirmaba Renan que sin la historia no podría hacer ciencia de la humanidad; y que más claramente

(2) Cfr. Dujovne, León. F.H.A. pp. 7-14.

(3) Cfr. Dujovne, León. "Filosofía de la Historia y Teoría de los Valores". pp. 7-8. Para facilitar el manejo de citas, esta obra se mencionará en adelante con las siglas F.H.T.

lo expone Casirer cuando dice que "el arte y la historia representan los instrumentos más poderosos en nuestro estudio de la naturaleza humana. ¿Qué conoceríamos de los datos de la vida personal que sólo nos pueden proporcionar una visión subjetiva y que en el mejor de los casos, no son más que fragmentos dispersos del espejo roto de la humanidad" (4). Para encontrar al hombre real dice, tenemos que acudir a los grandes hombres, a los grandes historiadores, novelistas, poetas, etc. Todos ellos y sus obras son órganos para conocernos nosotros mismos, pues no podemos comprender al hombre si no sabemos que ha hecho, o que ha querido hacer. La historia a la luz de la filosofía ayuda a diseñar una imagen veraz del hombre.

En cuanto a la sociología señala Dujovne que es interesante resaltar más que la conexión, la distinción entre ambas, para evitar el frecuente error de la superposición. Desde luego, dice, hay temas comunes a ambas, ya que la filosofía de la historia entre sus supuestos básicos -como lo había dicho antes- incluye la sociabilidad consciente y libre del hombre, pero los problemas más fundamentales de ésta escapan a la sociología.

(4) Cassirer, E. "Antropología Filosófica". p. 285, citado por Dujovne, León, F.H.A., pp. 14-15.

Afirma Dujovne que la diferencia de enfoques sobre una misma realidad por parte de una u otra es que en nuestros días la sociología es o aspira a ser una ciencia y la filosofía de la historia es filosofía, lo cual distingue radicalmente el modo de plantearse cuestiones, la índole de estas y las soluciones. Así -nos dice- en un tratado de sociología no tiene cabida el problema de si tiene o no sentido la vida histórica de la humanidad y la enunciación de posibles soluciones al problema. Asimismo señala que en un tratado de filosofía de la historia no tienen cabida los estudios tales como: la particular modalidad de vida de determinado grupo de personas en una sociedad cualquiera. El sociólogo dice Dujovne estudia la sociedad en general o las sociedades particulares tal como son. Los factores que mueven la historia, lo que va produciendo los cambios, lo que en ellas se hace con vistas a lo venidero en la vida humana son problemas de filosofía de la historia, sin especial interés para el sociólogo, menos aún le interesan a este mismo, afirma, cosas tales como las perspectivas del futuro de la humanidad, o si hay una meta. Nos dice Dujovne que el sociólogo estudia la realidad social presente y que recurre solamente al pasado cuando hay que explicar algo actual, buscando solamente los antecedentes del caso. El filósofo de la historia -dice- ilumina también el presente más buscando la conexión del tiempo para lograr la previsión

de un futuro, y que asimismo busca si es posible lograr la concreción de ideales humanos. Afirma también que el sociólogo que intenta trazar un programa mediano para el hombre está invadiendo el campo de la filosofía de la historia, principalmente si se le atribuye a este programa el valor de una supuesta adecuación al sentido del proceso histórico. Como ejemplo pone Dujovne a Augusto Comte cuando busca descubrir la ley que rige al desarrollo de la sociedad en el tiempo. Cuando en realidad su propio campo era descubrir leyes generales sociales, así como el de la historiografía busca reconstruir los sucesos de acuerdo a como acaecieron ambas, comenta Dujovne, deben dejar de lado el problema de la evaluación, no se ocupa ninguna de las dos de la validez o verdad de sus juicios de valor, o al filósofo social, cuya tarea como filosofía es también la valoración de los hechos, esta valoración se debe hacer sobre los hechos pretéritos y actuales y se debe hacer en función de un futuro, si no previsible, por lo menos deseable.

Concluye Dujovne que todo lo dicho basta para diferenciar sociología y filosofía de la historia desde el punto de vista de los principios. Agrega que el sociólogo no se preguntará y por tanto no se contestará por qué el hombre quiere conocer historia, cómo es ese conocimien-

to y cuáles son sus particularidades y consecuencias. (5)

En cuanto a la teoría de los valores dice Dujovne que hay que hacer hincapié en que las mutaciones históricas pueden ser consideradas como cambios de valores o de preferencia; más aún, que la correlación y correspondencia entre distintos valores sólo puede manifestarse a la luz de la experiencia histórica. Una filosofía de la historia que destaque en cada una de las distintas épocas históricas una intrínseca afinidad entre valores de diferente especie -dice- puede justificar o por lo menos contribuir a justificar la concepción genérica del valor. Así -afirma- todo reformador desde los profetas del antiguo testamento pasando por Condorcet, Tolstoi, Marx, etc., hasta nuestros días, vislumbran cierto futuro determinado, es decir, el acatamiento en tiempos futuros a cierto valor.

Para Dujovne la manera de ver la historia, es decir los juicios sobre el pasado, y los consejos o previsiones para el futuro se liga a la teoría de los valores que fundamenta la interpretación de la historia, pues junto con el desarrollo histórico se da un proceso de diferenciación de valores. En otras palabras, ese desarrollo históri-

(5) Cfr. Dujovne, León. F.H.A. pp. 14.18.

co cambia y evoluciona en parte por el cambio de adhesión a determinados valores. (6)

Sin embargo, comenta Dujovne, según Northrop las convicciones, las ilusiones, los valores que los hombres cultivan, varían de un grupo a otro, de una cultura a otra. Por eso mismo los de ningún grupo reflejan todo lo humano aisladamente, son parciales. Por lo que la solución de los problemas de la humanidad ha de encontrarse entonces, en la plenitud de las realizaciones del hombre, en lo específicamente humano, en las creencias, en los valores, en la religión, en filosofía, en arte, en moral, en ciencia. (7) Por lo mismo -dice- para Jaspers la historia sólo tiene sentido en cuanto se la piensa como 'una historia única', y que la unidad se expresa de la manera más decisiva en la referencia al Dios Único. Asimismo -señala- para Jaspers hay formas en las cuales se muestran imágenes del todo y son 'la historia vista en jerarquía de valor, en sus orígenes, en sus pasos decisivos'. Lo real queda entonces articulado a lo esencial y la historia está sometida a un todo que se llamó Providencia y que luego fue pensado como ley. La historia como conjunto es única, sin repetición,

(6) Cfr. Dujovne, León. F.H.T. pp. 180-186, 233.

(7) Cfr. Jaspers. "Origen y meta de la historia". p. 281, citado por Dujovne, León. F.H.T. pp. 390-391.

no es un mero acontecer natural. Existe la idea de un orden total en el cual todo tiene lugar, no es una multiplicidad fortuita. (8)

b) Problemas de la filosofía de la historia:

Ahora bien, señala Dujovne, que para formarnos una idea más exacta de lo que la filosofía de la historia es, necesario que veamos algunos de los problemas a los que se enfrenta, aún cuando -advierte Dujovne- no les de solución.

Dice que la filosofía de la historia como toda disciplina filosófica supone en su mismo punto de partida un arduo problema, cuya solución es buscada siempre por el hombre de pensamiento, ya que en efecto, ella pretende llegar a conclusiones verdaderas y universales sobre la base de noticias suministradas por un conocimiento, el de la historiografía, que se refiere a lo individual, irreductible a clases o especies, irreductible a cualquier forma, generalidad o universalidad; y que por otra parte la filosofía de la historia discurre sobre una realidad en la que

(8) Jaspers. "Origen y meta de la historia" p. 281, citado por Dujovne, León. F.H.T. pp. 390-391.

a su porción 'ya pasada' sigue otra 'aún no acontecida'; por lo que el primer problema es si existe y en donde la realidad sobre la que reflexiona la filosofía de la historia.

Menciona que otro problema es el de la libertad: ¿En qué medida el hombre cambia por su propio deseo? o ¿En qué medida lo hace presionado por las circunstancias que lo rodean? He aquí -dice- problemas para los cuales no hallaremos solución en la sociología, pero que son inherentes a la filosofía de la historia, al sociólogo, afirma, no le interesa si es condición humana la proyección al futuro, en cambio esto es insoslayable para la filosofía de la historia; para las ciencias como la física el futuro es previsible en cuanto que es repetición del pasado, en cambio para el pensamiento histórico el futuro es previsible en cuanto deseable, por lo que el filósofo de la historia debe contar con la idea de progreso, la que puede ser encarada desde diversos puntos de vista; puede estimarla, aceptarla, rechazarla, pero no puede ignorarla, le es imposible prescindir de ella. De igual forma el filósofo de la historia, dice Dujovne, no puede evitar preguntarse sobre el sentido de la historia y del progreso, cosas que al sociólogo le son indiferentes, pero que se relacionan estrechamente con la teoría de los valores, ya que dice Dujovne, si no hubie-

se cambio de preferencia de bienes o valores, no habria historia como una realidad, ni como conocimiento de esa realidad.

Nos dice que por ejemplo: al considerar el problema ético correspondiente al valor bien, no es difícil llegar a comprobaciones desconcertantes, y que quien coteje los principios enunciados desde antiguo por los grandes maestros de la moral con la concreta vida humana, podría llegar a una conclusión. Puede pensarse -dice- que mientras los principios no cambian en lo esencial, los actos se caracterizan por una mayor aproximación o un mayor alejamiento de ellos, sobre todo si se encara con los principios en su formulación negativa de no hacer al prójimo lo que no quiere que se le haga a él mismo, en lo que se verifica una similitud y hasta una equivalencia a través del tiempo. Por eso comenta que, según Ginsberg, "la moderna acentuación de una concepción dinámica de la historia ha conducido a una reinterpretación de la concepción cristiana del proceso histórico, y encontramos que escritores cristianos se preocupaban por mostrar, no solamente que la teoría del progreso es compatible con el cristianismo, sino que ella requiere, como una base necesaria, los principios del cristianismo". (9)

(9) Cfr. Ginsberg. "Moral Progress", citado por Dujovne, León. F.H.I. p. 416.

Por lo que, señala Dujovne, con respecto a todo valor cabe que se hable de 'progreso', o se piense que pertenece a un dominio en el cual el progreso es real o posible. De hecho, dice, la noción de progreso al ser empleada implica una actitud valorativa, al igual que la de retroceso; así cita a Rickert, quien dice que la historia implica selección de los hechos del pasado en conformidad con su importancia en relación a unos valores que han de ser destacados objetivamente del material histórico. Esto prescindiendo del hecho de que estos valores cuenten o no con la preferencia del historiador. (10)

Además, dice Dujovne, la filosofía de la historia se enfrenta también con el problema de la unidad o diversidad de la historia de los pueblos, pues aún en las épocas en que parece advertirse la presencia de notas comunes en todas sus manifestaciones culturales, hay también diversidad de actitudes individuales, discrepancias con las tendencias dominantes en la apreciación de los hechos y en la concepción de los ideales humanos.

Hace notar, que en toda época coexisten y se coordinan o disienten hecho y situaciones que pueden ser inter-

(10) Cfr. Rickert, citado por Dujovne, León. F.H.T., p. 410.

pretadas con nociones que aluden al valor de la individualidad, al de la sociedad y al de la humanidad. Sin duda, dice, puede haber tendencias dominantes en diferentes épocas, pero ello no implica nivelación ni homogeneidad en expresiones correspondientes a distintas esferas de valores, sin embargo, -continúa Dujovne- es imposible sostener la incomunicabilidad de las culturas. El mismo Spengler, que afirma esto en su libro "La decadencia de Occidente", diciendo rotundamente que cada cultura es cerrada y está aislada de las demás, al trazar los cuadros que ejemplifican cada cultura, destaca las correspondencias entre sucesos relacionados con los valores de diferentes culturas; ¿Cómo puede ser esa correspondencia si no hubiese comunicación, si no tuviesen nada en común?. La idea de la unidad humana en la diversidad de culturas se insinúa en las mismas páginas del libro destinado a negarla. (11)

Dice Dujovne que por eso es posible que mediante una indagación metódica se compruebe como a través de la historia ha ido cambiando la idea que se ha tenido del hombre; y que es posible también que se concluya que a pesar de los cambios históricos, y a pesar de las modificaciones en la idea de hombre, ha habido en la vida humana una estruc-

(11) Cfr. Dujovne, León. F.H.T. pp. 423-424.

tura invariable en lo esencial, siempre igual a sí misma; y que por eso se puede decir V.gr: que después de la Ilustración vino el Romanticismo, y el Romanticismo tuvo sus gérmenes en la Ilustración, de la misma manera que el humanismo que se desplegó en el Renacimiento tuvo sus gérmenes en la época de la Escolástica y el Gótico. Afirma entonces que las averiguaciones pertinentes y la especulación sobre sus resultados pueden acaso interesar a la antropología filosófica, pero que son, sobre todo, asunto de la filosofía de la historia.

Finalmente menciona Dujovne el problema del historicismo, el cual es la visión de la historia como única realidad, que es perpetuamente cambiante y en la que se absorbe todo, es una forma de negación de la metafísica, y que según esto todo es inmanente a la historia, de manera que la curiosidad del hombre debía dirigirse a ella. Es a la filosofía de la historia -afirma- a la que le compete pronunciarse sobre esta postura.

Para el historicismo entonces, nos dice, la historia es el reflejo de la única realidad; nos encontramos aquí en lo referente a la realidad histórica y al conocimiento de ella, con una apreciación que repercute sobre el contexto de la filosofía y que no se asemeja a ninguno de los

problemas que estudian las otras ciencias del hombre. El estudio de la repercusión de la técnica en la vida social, es problema de la sociología, pero el cuestionamiento de si la técnica es alivio del hombre ante las inclemencias de la vida, y medio de rendimiento abundante, o si es como sostienen algunos, una manifestación del anhelo de autosalvación, es problema particular de la filosofía de la historia. (12)

c) Definición y características de la filosofía de la historia:

Señala Dujovne que es a partir de la Ilustración cuando se produjo 'esa aceleración de la historia' que torna difícil la exploración del pensamiento histórico. Pero que sin embargo, en los últimos años se advierte en todos los países cultos, una creciente dedicación a los estudios de filosofía de la historia, lo que es probable que se deba a que vivimos, a su parecer, en un tiempo de transición, de crisis. Más aún dice que hay que recordar que la filosofía de la historia aparece en casi todas las épocas como expresión de una inquietud permanente del espíritu humano, inclusive entre autores que son críticos severos de la fi-

(12) Cfr. Dujovne, León. F.H.A. pp. 19-20.

lososofía. Así nos muestra que ya en la antigüedad los profetas dotados de una viva conciencia histórica, habían elaborado una interpretación de la historia como unidad plena de sentido entre pasado, presente y porvenir. También señala que aún en la mente griega, donde "la atención a lo eterno, invariable, excedía a la que reclamaba lo mudable, lo cambiante. Sin embargo los filósofos griegos no pudieron sustraerse a problemas que son propios de la filosofía de la historia". (13) Comenta que posteriormente San Agustín escribió la ciudad de Dios, obra destinada a los paganos (sic) y que es una exposición filosófica y teológica de la historia; también, que Nietzsche, siglos después, elaboró una filosofía de la historia, y que el mismo Dilthey en 1833 al intentar probar la ilegitimidad de la filosofía de la historia, nos ofreció en realidad una bajo el triple aspecto de crítica del conocimiento histórico, interpretación del proceso histórico y ensayo de un esquema de toda vida en la historia, y así sucesivamente "la humanidad con variable intensidad y dedicación ha meditado sobre el rumbo de la historia y su meta" (14).

Ahora bien, dice Dujovne que una vez delimitado

(13) Dujovne, León. F.H.A. p. 22.

(14) Dujovne, León. F.H.A., p. 22.

el campo de la filosofía de la historia -por medio de sus problemas- corresponde ahora comentar algunas definiciones que se han dado. Así menciona la de Hegel, quien comienza sus lecciones sobre filosofía de la historia universal con estas palabras "El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal. No necesito decir que es historia, ni historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella, pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de parecer necesitado de explicación o más bien de justificación, es el objeto de nuestro estudio, que sea una filosofía de la historia y que pretendemos tratar filosóficamente la historia". Señala Dujovne que es Hegel también el que dice que la historia es un material al que hay que ir "disponiendo con arreglo al pensamiento y construyendo a priori una historia"; cita también a Cassirer quien en la "Antropología filosófica" dice "Una filosofía de la historia en el sentido tradicional del término es una teoría especulativa y constructiva del proceso histórico mismo". Por otra parte dice que Collingwood con menor claridad, dice que la historia es para "el autoconocimiento humano" pero como "conocimiento de su naturaleza en cuanto hombre" no solamente de las peculiaridades personales. Asimismo para Collingwood la filosofía de la historia es conocimiento de segundo grado y reflexivo; el filósofo de

la historia lo es cuando reflexiona sobre el conocimiento del hecho histórico y examina dos cosas: 1º cómo es ese conocimiento; y 2º qué hay detrás del hecho conocido.

De estas tres definiciones tomadas al azar, dice Dujovne que cabe concluir que la filosofía de la historia es reflexión sobre el conocimiento histórico y sobre los sucesivos hechos de la realidad llamada historia. Que en lo primero ella muestra los procesos intelectuales del conocimiento del historiador y los conceptos básicos de la exposición del saber histórico. Y en el segundo, la filosofía de la historia es meditación sobre la índole del proceso histórico, sobre los factores que lo mueven, sobre las leyes que acaso lo rijan, sobre el sentido que tiene sobre la posible meta hacia la cual tiende o aspira. (15)

Por todo lo que León Dujovne nos 'expone podemos concluir que las características principales de la filosofía de la historia son:

1. Descubrir el sentido de los hechos colectivos que se suceden en el tiempo. Es decir, la interpretación, formulación y explicación de la

(15) Cfr. Dujovne, León. F.H.A. pp. 21-24.

historia en términos de totalidad (universalidad).

2. Descubrir la posible meta de la historia, es decir, buscar cual es la finalidad de la historia.
3. Ensayo de un esquema de proyección a futuro.
4. Descubrir cuales son los factores que determinan las mudanzas históricas, es decir, cual es el papel de la libertad en la historia, qué significa en realidad el progreso, y su relación con la teoría de los valores, etc.
5. Descubrir cual es la íntima conexión entre presente, pasado y futuro.
6. Descubrir si los hechos históricos están o no sujetos a leyes.
7. Si lo están, ¿cuáles son esas leyes?.

2. LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA Y POLIBIO:

a) Visión panorámica de la antigua Grecia:

Considera Dujovne que son dos pueblos de la antigüedad los que elaboraron literaturas históricas y formularon apreciaciones generales sobre la historia: el israelita y el de los griegos. Y que considerando que de la cultura griega nuestra civilización ha recibido las artes, las ciencias y la filosofía, de Israel las concepciones morales y religiosas, y de Roma las ideas jurídicas, es notorio que el estudio de Grecia como causa de nuestra cultura es algo de particular interés para nosotros en cuanto herederos de esa cultura. A su parecer, para el pueblo de Israel la filosofía de la historia incluye necesariamente:

- 1) Presentación de la historia como un proceso que se despliega desde el 'comienzo';
- 2) La asociación de lo particular y lo universal en la historia, es decir, la asociación entre referencias a distintas historias nacionales, especialmente la de Israel, y la idea de una única historia de la humanidad;
- 3) La certidumbre de que los acontecimientos que integran el proceso llamado historia tiene sentido si se considera con criterio moral y
- 4) La conciencia de que el desarrollo de la vida de la humanidad conduce a un futuro 'mejor'.

Manifiesta Dujovne que haciendo un rápido cotejo entre el pensamiento griego y el hebreo veremos que tuvieron actitudes distintas frente a la historia; y que obviamente a las diferencias no se les ha de atribuir un significado rígido, absoluto. Afirma que se referirá aquí sólo a algunos aspectos de la historiografía griega. Así dice que es significativo que en la historia de Tucídides los hechos no aparecen dentro de un contexto humano que trascienda el tiempo y el ámbito geográfico que le son propios. Que Tucídides y lo mismo otros historiadores, se abstiene de remontarse a los primeros orígenes, efectivos o imaginarios de los sucesos. Considera Dujovne que de hecho en general a los historiadores griegos les fue extraña la idea de la unidad de la historia humana en la diversidad de los pueblos. Agrega aún que el griego frecuentemente juzgaba que la vida de este mundo no puede ser la realización de un destino digno de los afanes del hombre.

Cita a Dilthey, quien dice que "El conocimiento analítico de esta noción genial, se concentró sobre todo en su propia cultura que declinaba rápidamente (...) el cambio rápido de sus instituciones, la decadencia acelerada de su arte y el inevitable trabajo para conservar a la pequeña polis, es la oscura sombra que acompaña la marcha magnífica y radiante de la existencia griega. Consecuencia

necesaria es el sentimiento pesimista de la inutilidad de la existencia humana. Los comienzos de su explicación del mundo condiciona el hecho de que la mayoría de sus pensadores conciban periodos de otro, desarrollo y caída del universo, que se suceden con desesperada inflexibilidad. Este ciclo se les convierte en el símbolo más sublime del carácter fugaz de nuestra especie (...) ninguna idea de progreso constante, o de una tarea a cumplir por el género humano endereza su mirada hacia delante en la dirección de un gran futuro". (16)

Según Dujovne el pesimismo histórico de los griegos se halla vinculado teóricamente, con algunas de las más elevadas expresiones de su filosofía; así -nos dice- en la obra de Platón encontramos un concepto, el de contraste entre la eternidad y el tiempo, y consiguientemente el de lo ideal y lo sensible, lo que tiene como consecuencia sino el monosprescio de la historia, si su desplazamiento a un segundo plano. Señala también que distintas escuelas griegas de filosofía se muestran extrañas a la idea de un proceso histórico con proyecciones hacia la unidad de la historia en la unidad de los pueblos, y hacia un futuro mejor. El mismo Polibio -dice- historiador que tuvo una idea univer-

(16) Dilthey, W. "El mundo histórico". p. 347, citado por Dujovne, León. F.H.A. p. 30.

sal de la historia, solamente la piensa en dependencia al imperio romano. Comenta que Dilthey dice que "Polibio también vivió dentro del esquema griego del ciclo de las cosas terrenas". (17) Es decir, dentro del esquema de recurrencias fatales que las sociedades humanas no pueden eludir. Por eso considera que no es sorprendente que Berdaiev sostenga -aunque con exagerada rotundez- que "a la conciencia helénica le era extraña una auténtica concepción de la historia", a juicio de Berdaiev el origen de esta concepción debe buscarse en el espíritu del antiguo Israel, pueblo que aportó la idea de lo histórico. (18)

En cuanto a la antigüedad griega, nos dice Dujovne, que se ha de aclarar que los griegos fueron más notables como creadores de una historia científica que como filósofos de la historia. Aunque es verdad que en el estudio de cualquier cultura cabe la alternativa de: o atender a lo que da unidad y continuidad, desechando las diferencias de matiz entre los diversos pensadores; o atender a ese matiz, rescatando así las particularidades de cada pensador, renunciando por ende a lo que da unidad y continuidad. Si bien, a su modo de ver la disyuntiva no es completa, ya que se puede y debe buscar la unidad en la diversidad

(17) Dilthey, W. F.H.A. citado por Dujovne, Op. cit., p. 31.

(18) Cfr. Dujovne, L. F.H.A. p. 31.

y lo vario en lo unido para evitar caer en cualquiera de ambos extremos, lo que nos impediría tener una visión completa y coherente de dicha cultura.

Manifiesta también que en el "legado de Grecia" Arnold Toynbee afirma que la civilización helénica es una especie de tragedia que abarca 17 ó 18 siglos y que incluye toda la cultura griega y toda la cultura romana; se inicia dice Toynbee con la formación de la Polis griega en el s. XI a. C. y culmina con la disolución final del imperio romano en el s. VII d.C. (19)

Señala Dujovne que considerar a Grecia y a Roma como partes de una sola civilización ha hecho más difícil la tarea de determinar los rasgos distintivos de cada una de sus manifestaciones, y la definición de 'alma helénica' dado que también hay una disparidad entre las creencias populares y las concepciones filosóficas. Y que a pesar de estas dificultades intentará dar una visión de lo que es el problema de la filosofía de la historia en la antigua Grecia.

Hubo en Grecia y en Roma -nos dice- historiadores

(19) Toynbee, A. "An historian's approach to Religion" p. 43, citado por Dujovne, L. F.H.A. p. 68.

ilustres, lo que no significa que hayan tenido 'sentido histórico'. En términos generales hay acuerdo al afirmar que los historiadores griegos estaban persuadidos de que hay una ley inexorable que regía la vida de las familias humanas. Señala que en Homero y en Hesíodo se encuentra una teoría de la degeneración humana, ya que ambos ubican la edad de oro en el pasado y no en el futuro. En términos generales dice Dujovne, los filósofos griegos cuando no siguen las huellas de Homero y Hesíodo piensan en la sociedad humana inserta en un ineludible ciclo, no hay edad de oro, puesto que el proceso es cíclico, no dependiente de los hombres, sino de una inexorable ley, por lo que no pueden ver a la historia como una progresión hacia el futuro.

Cita a J. Burckhardt para quien los griegos eran "el ojo del mundo, un pueblo que sabía mirar y para el cual el conocimiento y la percepción eran una unidad, su arte era plástico, dominador y conformador del espacio, como si tratáse de trasponer los elementos fluidos, figuras siempre relativas a la vida en quietud; espacio, limitación; dando forma a lo informe". (20) También menciona que para Kohn, el griego ve normas y colores, busca la estabilidad, está inclinado a objetivar, por lo que le complace trabajar

(20) Burckhardt, citado por Kohn. "Historia del nacionalismo", citado por Dujovne, L. F. H. A. p. 71.

la piedra y considera que lo bello está en lo definido. Puede ser contemplativo por esto mismo. (21)

Al esquematizar así, dice Dujovne, se logra conocer algunas nociones psicológicas que distinguen a los griegos. Sin embargo, en este o en cualquier esquema no tiene lugar los diferentes matices y aún las contradicciones que se dan en la mentalidad griega. Los intentos por definir esta mentalidad se ven obstaculizados por los matices, las corrientes divergentes, lo que permite pensar que el espíritu griego no se ha manifestado uniforme respecto a la historia.

Comenta que algunos autores sostienen que la ausencia de sentido histórico en los griegos es un rasgo de coherencia en su mentalidad; y que de esta forma piensa K. Löwith, para quien en la mente griega no tenía cabida la apreciación del futuro, ya que dice que el pensador griego se atiene a lo no cambiante. De la misma manera para Croce y para Collingwood el griego veía las cosas sujetas a ciclos fatales por lo que sus ideas eran rigurosamente antihistóricas. (22)

Frente a estas aportaciones -dice Dujovne- encon-

(21) Kohn, Hans. Op. cit., citado por Dujovne, L. F.H.A. p. 72.
(22) Löwith, K. "El sentido de la historia". p. 4. Collingwood. "Idea de la historia". p. 33, citados por Dujovne, F.H.A. p. 73.

tramos ntros autores que sostienen que por lo menos en algunos autores griegos sí hay conciencia histórica. Así, cita a R. Mondolfo, quien manifiesta que hay obras de literatura y filosofía griegas que demuestran que hay una teoría del progreso, lo que supone un sentido de la historia. También cita Dujovne a W. Nestle, y a E. Brehier, quien basado en la obra de Polibio y en algunas observaciones de Nestle, concluye que sí hay una filosofía de la historia en Grecia, distinta de la del cristianismo, pero que no por eso deja de ser tal. Sin embargo, dice Dujovne, se suele afirmar que la doctrina del eterno retorno está en toda filosofía griega, y que asimismo se afirma que los griegos carecen de toda idea de la homogeneidad de la humanidad, pues la ley del eterno retorno implica que las sociedades humanas están ligadas a la fatalidad, lo que excluye todo sentido de la historia. De la misma forma la falta de conocimiento sobre la homogeneidad excluye la posibilidad de una concepción universal de la historia. Por tanto los griegos se habrían hallado imposibilitados para elaborar una filosofía de la historia. Considera Dujovne que para ver si esto es así habrá que examinar aunque sea someramente la obra de Polibio, el historiador griego que tuvo una idea universal de la historia. (23)

(23) Cfr. Dujovne, L. F.H.A. pp. 73, 102-013.

b) Su exposición sobre Polibio:

Dujovne manifiesta que Polibio nació en Megalópolis, en Arcadia el año 205 a.C. y que murió hacia el 120 a.C. Escribió la historia de la época en que vivió, recogió en su obra los grandes cambios políticos operados entre 219 y 167 a.C., período en el cual casi todo el mundo conocido fue sometido al dominio de Roma. Nos dice Dujovne que conoció Polibio de manera más o menos directa los sucesos sobresalientes desde la segunda guerra política de los Gracos. Señala que de los 40 libros que compuso, sólo los 5 primeros han llegado hasta nosotros, y que de los restantes han quedado unas porciones extensas que permiten formarse una idea del conjunto escrito por Polibio. Nos dice que Polibio llegó a Roma de 40 años más o menos, y que pensaba que las conquistas del imperio romano no fueron obra del azar, y que sostenía que nadie podría sustraerse al interés por la solución del problema de cómo era posible, con qué medios, y con qué forma de gobierno habían podido los romanos convertirse -en sólo medio siglo- en amos de casi todo el mundo habitado. Polibio -nos dice Dujovne- estaba a tal punto impresionado por el triunfo de Roma que le parecía justo identificarlo con la virtud. Es con esta convicción -afirma Dujovne- que más que los detalles de la obra nos interesa descubrir su concepción sobre el proceso histórico

que desembocó en el triunfo de Roma ¿Presidió la elaboración de su obra una filosofía de la historia? Es importante descubrirlo -dice Dujovne- pues si en relación con otros historiadores en general es concordante el juicio acerca de la carencia de un pensamiento histórico-filosófico, respecto de Polibio suelen ser muy encontradas las opiniones. Así, Shotwell niega la presencia de una concepción filosófica de la historia en Polibio dado que "comienza por atribuir a la Fortuna toda la serie de acontecimientos que desembocan en la unidad imperial. Pero aunque rinde tributo formal a los dioses de la suerte, en la práctica, la reserva para los cambios más inesperados de los acontecimientos, las sorpresas bruscas y lo inexplicable". (24)

En cambio, señala Dujovne, Brehier, entre otros, habla de una filosofía de la historia en Polibio, por otra parte, dice, Collingwood afirma que este historiador elude el problema de cómo se forjó el espíritu nacional y empieza la historia de Roma con ésta ya constituida plenamente. Por otro lado afirma Dujovne, la visión ecuménica universal de la historia de Polibio se reduce a ver el proceso histórico como encaminado a desembocar en el dominio universal de Roma. Menciona que para Collingwood, Polibio admite

(24) Shotwell, J. "Historia de la historia en el mundo antiguo". p. 341, citado por Dujovne, F.H.A. p. 84.

también un elemento determinista en la historia, que es imposible evitar y que hace renunciar a los hombres a la esperanza de dominar los sucesos externos.

Considera sin embargo Dujovne que en términos generales se justifica la afirmación de que para Polibio "la Fortuna menos hostil a la moral que para Herodoto, y el poder estaba al servicio del bien mucho más que para Tucídides". (25) Por eso dice Dujovne que el historiador que juzga a Roma como la más notable y benéfica obra de la Fortuna, no pensaba en una Fortuna ciega ni en una injusta.

Según Dujovne, el historiador de la nueva situación política, Polibio, se proponía reconciliar a Grecia con Roma y señalar cual fue exactamente la situación de los diversos estados, después de la conquista universal por la que cayeron bajo el poder de Roma. Asimismo señala que Polibio, heredero de los mejores elementos de Tucídides y de tradición aristotélica, e historiador pragmático pensaba que "aplicando analogías a nuestras propias circunstancias obtenemos los medios y las bases para calcular el futuro y para aprender del pasado cuando actuar en el presente con cautela y cuando hacerlo con más audacia" (26). También

(25) Dujovne, León. F.H.A., p. 85.

(26) *Ibidem*.

hace notar que en la obra de Polibio aparece una idea que también lo distingue de sus predecesores; la idea de que por medio del estudio de la historia universal se puede obtener una visión comprensiva del desarrollo humano (11, 32) (27). Por lo que, dice Dujovne, consecuente con esta idea Polibio juzgó insuficiente la obra de los historiadores episódicos y bregó por una historia universal en presencia de un mundo que se hacía romano y de una Roma que se volvía cosmopolita. En los capítulos 31 a 33 del libro V nos muestra Polibio cómo es la historia universal que él propuso escribir: "Pienso haber explicado ya que emprendía la tarea de registrar, no sólo algún grupo particular de acontecimientos, sino lo que ha ocurrido a través del mundo, y acaso no fuera exageración decir que proyecté mi obra histórica en una escala más vasta que cualquiera de mis predecesores". Hace notar Dujovne que para Polibio también era muy importante el punto de partida de cualquier asunto, pues, este extiende sus beneficios hasta el final del desarrollo de la obra estudiada; por lo que reprochaba Polibio a algunos de sus contemporáneos que pretendían ser historiadores universales sólo por haber escrito la guerra romano-cartaginesa en tres o cuatro columnas. Ahora -decía Polibio- "nadie es tan ignorante, como para no sa-

(27) Polibio. "Historia universal"; traducciones y notas Dr. Genaro Godoy. Para facilitar el manejo de las citas en adelante a la traducción del Dr. Godoy se le mencionará con las siglas V.A. (versión antigua).

ber que en este período se produjeron sucesos de la mayor importancia en España y en el norte de Africa, lo mismo que en Sicilia y en Italia". (28) Polibio -nos dice Dujovne- quiere que se preste atención en toda su amplitud a lo acontecido en el mundo helénico y en el mundo no helénico. El estudio de la historia universal, fundado en el reconocimiento de la universalidad de la historia, era para Polibio requisito para llegar a la unidad de ella. (VIII,2. V.A.) Sin embargo señala Dujovne, la unidad de la que habla Polibio se refiere a la acción simultánea de unos mismos factores en distantes lugares o esferas, acción que conduce a la supremacía mundial de Roma.

Considera Dujovne, que Polibio creía que era tarea del historiador descubrir la causa de los sucesos históricos, y que se rehusaba en principio a aceptar el azar como explicación de ellos, aunque no pudo prescindir del azar. Y que también decía que era menester fijarse en la causa material de las cosas, su principio y transformaciones ya que Polibio quería atender a los motivos más profundos y no dudaba de que la legalidad histórica era ineludible. Por eso nos dice Dujovne, Polibio pensaba que se podría predecir lo que sucederá en el futuro, partiendo de la exacta observación de los hechos y de sus síntomas. Historia pragmática que según su

(28) Polibio; "Historia Universal". V.A. (VIII,2).

autor debía extraer enseñanzas del pasado para el presente y el futuro (IX, 2, 4, V.A.).

Según Dujovne creía Polibio que el movimiento de la historia estaba sometido a la fatalidad de un proceso cíclico y también que estaba convenido de que "en la vida institucional de un país es donde se manifiesta con mayor claridad y distinción la legalidad del acontecer histórico". Dice Dujovne que con esta convicción expuso Polibio una teoría de los ciclos constitucionales y como este proceso deriva de una disposición inherente a la naturaleza, por lo que ha de ser posible prever sus futuros estadios, con sólo errores de ritmo en el desarrollo (VI, 2, V.A.). Dice Dujovne que es verosímil que Polibio haya extraído de la filosofía estoica algunas ideas que le fueron útiles para ensayar un esquema de interpretación de la historia. Pero, afirma Dujovne, que aún admitiendo que sea así, se ha de reconocer que sus pensamientos histórico-filosóficos están lejos de tener la configuración de una concepción sistemática.

También dice Dujovne que Polibio admitía un fondo irracional en la historia y a la vez la creía sometida a un orden legal. Que suponía que la historia se encaminaba a una meta y que daba esta por lograda con el advenimiento del imperio romano. La universalidad de la historia -dice Dujovne- era para Polibio obra de la fuerza y no de un principio

moral. Y que creía que la historia tiene un sentido y a la vez que ella estaba sometida a la fatalidad del proceso cíclico. En este punto -dice Dujovne- es donde más se manifiesta la incongruencia del ilustre historiador.

Señala Dujovne que en el capítulo 18 del libro XXIII (V.A.) ofrece Polibio un claro ejemplo de la distinción entre las causas últimas y las próximas de los hechos históricos. Pero que él mismo en el libro VI nos muestra su adhesión a la concepción cíclica del desarrollo de las instituciones y de las sociedades humanas. Porque es así, dice Dujovne, pudo Dilthey precisamente decir que "También Polibio vivió dentro del esquema griego de las cosas terrenas". Aún la obra de Polibio, concluye Dujovne, el más filósofo de los historiadores de la antigüedad, justifica que Toynbee dijera que en los filósofos de Grecia había más filosofía de la historia, que en sus historiadores. (29)

c) Sus conclusiones:

Nos hemos detenido dice Dujovne en la obra de uno de los más ilustres historiadores griegos, menos para hacer un examen minucioso de él, que para formarnos una noción de las ideas dominantes en la historiografía de la antigua Grecia. Queda claro, afirma Dujovne, el hecho de que para los historiadores griegos, la historia se desarro-

(29) Cfr. Dujovne, León. F.H.A., pp. 84-92.

llaba por obra de los hombres, pero no exclusivamente por obra de él; ya que si los dioses intervenían en los sucesos históricos, era, efectivamente, no para cumplir un plan providencial, sino para castigar la soberbia de los hombres, determinando unos hechos que resultaba difícil distinguir entre los que son obra de la Fortuna o del azar. Dicha historiografía creía -según Dujovne- que la vida de las colectividades humanas está sujeta al imperio de la fatalidad; también dice que a los historiadores de esa época no les era ajena la convicción de que el problema del destino del hombre se resuelve en términos independientes del proceso histórico, o no tiene solución. Afirma, que Polibio pensaba que los móviles de la naturaleza humana son los grandes factores de la historia, aclara sin embargo que eso se debió a que fue testigo en Roma de una unidad universal como un hecho pero no como realización de un ideal.

Sin embargo, considera Dujovne que sería erróneo no señalar que en esto los estudiosos de la cultura difieren entre sí: Ya que por ejemplo Flint observa que ningún griego de la época de Herodoto o Tucídides pudo haber concebido la idea de la historia universal, porque entonces no había visible en el mundo unidad alguna de orden mundial, formular esta concepción -dice Flint- debía tocarle a Polibio, historiador que pasó una parte de su vida en Roma. Polibio es-

tudió de cerca la historia de roma y vió claramente que su éxito no era accidental, sino resultado natural de causas que le dieron el triunfo sobre Cartago y Macedonia; tenía plena conciencia de que su propio y dividido país no podía ofrecer resistencia a Roma "Fue un griego en posición tal, que hubo de ser el primero en ensayar una historia universal". (30)

Ahora bien, señala Dujovne, se ha de reconocer que fue entre los historiógrafos de la antigüedad el que más ideas aportó acerca del proceso histórico; y en sí no formuló una filosofía de la historia, por el hecho de asistir al nacimiento del imperio romano apreció este fenómeno en filósofo, viendo en él un momento excepcional del desarrollo de la humanidad.

También comenta Dujovne que Hestle piensa que se ha de dar una respuesta afirmativa a la pregunta de si hay una filosofía de la historia antigua. Y que ello es así porque los grandes historiadores como Tucídides, Polibio, etc., han contemplado la historia racionalmente. Asimismo porque la idea de parentesco entre todos los seres humanos que ya se comprueba en Hesíodo, se fortalece y expande con-

(30) Flint. "History of the Philosophy of history". p. 59, citado por Dujovne, F.H.A., pp. 101-102.

tinuamente, y especialmente a través del helenismo instaurado por Alejandro y finalmente porque el imperio romano encuadra esa idea en un marco político. "La final unificación -dice Nestle- de toda la humanidad bajo el dominio de la idea humanista es el programa de la filosofía de la historia estoica de gran influencia en la interpretación histórica. Se capta con mucha lucidez el significado de la personalidad y a menudo nos encontramos con el pensamiento de un progreso histórico, tanto en la civilización externa, como en la organización política y en la actitud ético-espiritual del hombre. Por supuesto que con ello no se ha engarzado un especial sistema filosófico-histórico, pero el acontecer histórico es representado como algo insertado en todo el transcurrir universal..." (31)

En innegable, dice Dujovne, que durante un período del pensamiento griego se pensó en la humanidad como una unidad. Es verdad también como dice Nestle que a menudo nos encontramos con el pensamiento de un progreso histórico, tanto en la civilización externa, como en la organización política y en la actitud ético-espiritual del hombre. Pero en la misma exposición de Nestle, dice Dujovne, no aparece ninguna referencia a ideas que indiquen convicción de un

(31) Nestle. "La filosofía griega de la historia", citado por Dujovne, L. F.H.A. p. 143.

enlace orgánico de los sucesos en el tiempo, y la certidumbre de un progreso ético-espiritual, del hombre individual solamente, sino de las sociedades humanas. El estudio de Nestle, concluye Dujovne, puede persuadirnos de que hubo pensadores griegos que creyeron en un posible adelanto técnico-científico de los hombres, y en el adelanto ético-espiritual de algunos hombres. Pero no se ha de olvidar que los filósofos de la antigüedad, cuando admiten la unidad de la humanidad, pensaban en una unidad atomizada en individuos tanto más heroicos, cuanto más aislados en la naturaleza ordenada e indiferente ante el destino humano. Es difícil encontrar en el pensamiento griego -dice Dujovne- un aserto que de modo concluyente afirme la convicción de que la historia tiene sentido. Por eso mismo, dice Dujovne, sólo se descubre entre los griegos la presencia de la idea de progreso si se entiende como progreso uno que lo es parcial. No hubo, dice, a primera vista, en Grecia pensadores que hubiesen concebido la historia como el despliegue unitario en continuo avance, y con sentido de la vida colectiva de la humanidad.

A su parecer ninguna escuela griega anunció una concepción de la cultura y su historia como un proceso sobrepuesto a la naturaleza e independiente de ella. Tal vez, comenta, los griegos fueron demasiado lúcidos para

confiar en el adelanto simultáneamente intelectual y moral de los hombres y de las sociedades humanas. Pero en esta lucidez -si la tuvieron- dice Dujovne, había una debilidad, y no fueron capaces de unir a la imagen -absurda a juicio de los pesimistas- de una naturaleza que se pliega a las necesidades de la realización de los ideales humanos, la fe en esos ideales. Fe hecha de incertidumbres sin flaquezas que proviene de Dios, fuente de toda certidumbre. Justamente aquí dice Dujovne, está el origen de la idea de progreso en occidente.

Afirma Dujovne que por eso, desde el Renacimiento, el mundo occidental se apropia más y más del pensamiento científico y filosófico griego, y lo enriquece y lo renueva. Pero al mismo tiempo, se aparta cada vez más de la visión griega de la historia y se aproxima a la de la Biblia.

También cita Dujovne a Windelband quien dice que para los griegos todos los hombres tienen quehaceres y sufrimientos que se repiten eternamente bajo las mismas leyes. según ellos la vida humana se ha generado de y desemboca en un proceso natural siempre idéntico a sí mismo. Nunca se preguntaron sobre el sentido universal de la historia humana, y nunca vieron en ella la esencia propia del mundo.

Este juicio de Widelband representa -dice Dujovne- una actitud extrema de total negación de la presencia de ideas históricas en el pensamiento griego.

No fue tan lejano -concluye Dujovne- lo histórico al pensamiento griego, conforme lo hemos visto. (32)

(32) Cfr. Dujovne, L. F.H.A. pp. 98-102, 143-146.

CAPITULO IV

CONFRONTACION ENTRE LA OBRA DE POLIBIO Y LA REFLEXION DE LEON DUJOVNE

I. ANTECEDENTES:

Hemos hablado en el primer capítulo del concepto de ciencia, desglosando cual es el contenido del término, y hemos visto que el concepto actual de ciencia es limitado de tal manera que no engloba más que a las ciencias de la naturaleza, lo que deja de lado cualquier otro conocimiento científico que trabaje con diferentes métodos. Esto tiene consecuencias importantes cuando valoramos los conocimientos que los hombres del pasado nos han legado, particularmente en el terreno de la historiografía, ya que produce en nosotros una actitud excesivamente crítica, así es como por ese concepto se dice que es a partir del siglo XIX y en occidente cuando el hombre ha tomado conciencia de su historicidad, así para algunos el verdadero padre de la historio-

grafia fue Hegel, quien se dio cuenta del sentido profundo de la historia y del devenir humano gracias a la triunfal presencia de Napoleón; no fue entonces Herodoto pues este relata la historia envuelta en ingenuos mitos.

Se piensa a menudo que el griego antiguo, aunque superior en otros puntos, en lo que concierne a la historia tiene una visión primitiva, arcaica, del tiempo. Para ellos la humanidad habría recibido desde su origen su carácter definitivo sometido desde entonces a la ley de la repetición o retorno cíclico, viviendo en una suerte de eterno presente.

Aunque desde luego se les reconoce que tuvieron una visión excepcionalmente aguda de la lógica y del razonamiento, por la que fueron capaces de someter sus mitos a la crítica racional. No sería así con los historiadores, quienes habrían permanecido prisioneros de los arquetipos de antaño. También se admite que los griegos eran narradores singularmente dotados, por lo que hay entre ellos escritores de arte e inteligencia admirable que contaban lo que había pasado y que presentaban ciertos encadenamientos en el curso de los sucesos y ciertas causas. Pero sus explicaciones serían insuficientes para llevarnos a la dialéctica compleja de la historia.

Si aceptamos estos supuestos, especialmente el concepto actual de ciencia, y la distinción hecha por Hegel entre la historia 'original' -indagación superficial sobre series de acontecimientos recientes- y la verdadera historia que sería la del espíritu humano y de la totalidad de sus obras en el curso del tiempo, puede estimarse que así como la historia romana no comenzaría con los analistas y con Tito Livio sino con Mommsen, la historia griega habría sido preparada por Herodoto y Tucídides, para ser sometida siglos después a la reflexión propiamente histórica de Müller, Grote, Meyer, etc. Debido a esto algunos autores actuales piensan que los griegos estaban siempre sumergidos en el pensamiento mítico. Sin embargo, los griegos como Tucídides y, en la era romana principalmente Polibio, sabían tan bien como nosotros que el tiempo transcurría y que el presente sólo se explica con referencia al pasado. No tuvieron necesidad de esperar a un Toynbee o a un Valery para percatarse de que las civilizaciones son mortales. En realidad los modernos no poseen más que los antiguos el secreto de la comprensión histórica total. Se sigue escribiendo y se seguirá haciendo, todo tipo de historia.

Es verdad que las exposiciones que nos han legado los griegos, no nos satisfacen plenamente, porque quisiéramos saber más y comprender más, pero esto no significa

que nosotros tengamos un nivel superior de inteligencia histórica. Polibio reprochó ásperamente la insuficiencia de algunos de sus predecesores, pero nunca pretendió pertenecer él mismo a una especie intelectual más evolucionada. Desde luego, los historiógrafos trabajan hoy con técnicas distintas, en esto ha habido un gran progreso, pero no por eso vivimos más en la intimidad de nuestra historia que ellos. (1)

En realidad si bien la técnica moderna nos permite conocer de manera más rápida lo que ocurre, no por eso necesariamente captamos la importancia histórica de X o Z acontecimiento, en parte porque nos falta la perspectiva del tiempo, y en parte porque los acontecimientos se suceden unos a otros con tal rapidez que difícilmente podemos asimilarlos al mismo ritmo; por otra parte la visión de que actualmente sabemos más porque somos mejores es solamente un resabio de la idea del progreso indefinido que hemos heredado de la Ilustración, la que -según hemos visto en el capítulo II- es falsa. Desde luego es halagadora y atractiva la idea de que somos una raza especial, pero no es verdadera, y el transcurso del tiempo nos lo ha demostrado. Somos hombres igual que los griegos, ni mejores ni peores,

(1) Cfr. Roussel, Denis. "Los historiadores griegos". pp. 11-13.

simplemente hombres. Tenemos, claro, de nuestro lado las ventajas del progreso técnico que ayuda y facilita la investigación, además tenemos la ventaja de poseer las investigaciones que muchos hombres del pasado han realizado, por lo que disponemos de mayor conocimiento en ese sentido. Sin embargo, el tener más material, o el poderlo manejar con mayor facilidad no nos dota de una especial comprensión, ésta debemos obtenerla igual que la obtuvieron los estudiosos de todas las épocas, a través de las cualidades naturales, sumadas al esfuerzo y la reflexión.

La historiografía nació en el mundo griego, lo que no tiene nada de milagroso; y nos ha dejado textos que a pesar de las recientes aportaciones de la arqueología y la epigrafía, siguen siendo básicos para nuestro conocimiento de las antiguas sociedades.

Ellos también se plantearon cuestiones de método que siempre se plantearon los historiadores; hubo entre ellos grandes espíritus y otros menos grandes, en todo caso nada autoriza a los modernos a considerarlos con altanería. Se puede criticar a Tucídides y a Polibio igual que a Beloch sin caer en una suerte de historiocentrismo tan enojoso como el etnocentrismo que se denuncia gustosamente en nuestros días.

Respecto al término historia vemos que la significación de los términos griegos histor e historia indican desde el principio que se trata de una investigación. La Iliada califica de histores a quienes desempeñaban el papel de árbitros o jueces de instrucción, que establecían 'después de la investigación' a qué parte correspondía la razón en una disputa. Los histores jonios del siglo VI eran astrónomos, geógrafos, viajeros, etc., todos con la característica de ser curiosos de las mil realidades físicas y humanas, y que se esforzaban por poner un poco de orden en la multitud de observaciones que se podían hacer entonces sobre la configuración del mundo, y sobre la diversidad de pueblos y costumbres.

Debido a la lentitud de las comunicaciones, los griegos tenían un deficiente contacto con los pueblos orientales, sin embargo estos desempeñaron un papel en el nacimiento de la historiografía griega, no tanto por sus anales, crónicas, etc., -que estaban al alcance de cualquier viajero-, sino por su existencia misma. El descubrimiento del otro, el exotismo más que la conciencia nacional están en el origen de las primeras reflexiones históricas, pues al descubrir a otro, lo primero que se quiere conocer es quien es, de donde viene, y qué intenciones tiene, lo que es obviamente su historia, y por lo mismo causa la interrogación

sobre uno mismo. Claro está que fue entonces cuando algunos autores se dieron cuenta de que su pueblo -el griego- era aún muy joven en relación a otros como los egipcios quienes tenían clara conciencia de la profundidad de su pasado, hasta el punto de sentirse en cierto modo paralizados por él. De creer a Platón, Solón que habría estado en Egipto hacia el final de su vida, habría oído decir a un sacerdote muy viejo "Vosotros los griegos no sois más que niños; un griego no puede ser viejo (...) Todos vosotros sois jóvenes de alma, pues no teneis ninguna tradición, ni ninguna ciencia blanqueada por el tiempo" (Timeo, 21b) (2)

Por todo esto es notorio que la historiografía es más bien hija de la curiosidad y no tanto de la crítica, aún cuando esta sea un elemento importante. Algunos investigadores jónicos, por lo que se sabe de algunos fragmentos de su obra, se presentan como espíritus críticos, vrg: Jenófanes de Colofón que escribe un relato de la fundación de su ciudad burlándose de las concepciones de los dioses, igualmente Hecateo de Mileto, etc. Pero para escribir historia, hay que tener primero interés y segundo cierta dosis de credulidad; debe hacerse una mezcla entre la sumisión a los hechos y el escepticismo, la simpatía dócil y la cu-

(2) Cfr. Platón. Op. cit., (Timeo) p. 1145.

riosidad indagadora, el candor y la desconfianza, y esta debe impregnar el estudio y el espíritu del historiógrafo. El espíritu crítico falto de estas características es algo destructor, pues hace imposible saber la verdad, ya que no va dispuesto a ver o a oír, sino a burlarse y a encontrar defectos. Desde el principio se planta con una exagerada confianza en sí mismo como si supiera todo, y por lo tanto lo que los demás digan o hagan es infantil. Esta actitud de moderna altanería (que en realidad es tan antigua como el hombre) lleva a errores tales como por ejemplo el haber considerado siempre a la "Iliada" y a la "Odisea" como simple fantasía, mitos y hermosas leyendas, pero sin ningún apoyo real, opinión que prevaleció hasta que Schliemann dotado de las cualidades mencionadas, unidas a una gran perseverancia y a un gran desprecio por las burlas de muchos especialistas que se negaban a dar crédito a sus pruebas, logró demostrar fehacientemente que Troya no era solamente una hermosa leyenda. Lo mismo ocurrió también por ejemplo con el relato histórico de la Biblia, considerada por muchos valiosa sólo por su valor moral y religioso, hasta que las nuevas investigaciones arqueológicas han probado sin lugar a dudas que las ciudades de Us, Ugarit, etc., no eran una invención sino que habían existido en realidad, lo que demuestra que a la ya invaluable riqueza reconocida de la Biblia se une también la de ser un relato histórico, quizá

excesivamente breve y lacónico, pero real y verdadero.

Todo esto nos muestra que si bien debemos tener espíritu crítico para seleccionar las pruebas, también debemos evitar la exageración e ir a los hechos con una actitud de sumisión a la verdad. De esta manera trataremos de ver las aportaciones que Polibio nos ha proporcionado.

2. POLIBIO:

a) Su situación histórica y su vida:

Algunos años antes del nacimiento de Polibio se habían constituido dos coaliciones. Con la ayuda de los aqueos Filipo V y de Macedonia había hecho la guerra a los etolios y sus aliados. En Naupacta finalmente se inició una negociación general en el año 217 oyendo entonces Filipo y los representantes de las ciudades en guerra las advertencias de un cierto Agelao. En occidente, en Africa y en Italia se habían constituido estados poderosos y dominadores, estaban por el momento enfrentados en un formidable conflicto (la segunda guerra púnica), pero no había duda de que el vencedor pasaría luego a Grecia para extender su imperio hacia el oriente.

De hecho, comprueba después Polibio, los asuntos griegos se hallan en adelante ligados a los asuntos del mundo occidental, aunque en Grecia sólo muy lentamente se dieron cuenta de ello. Comenzaba una nueva época. Se entra en la era romana. (3)

Polibio nació alrededor del año 210 en Megalópolis, ciudad de Arcadia que formaba parte desde veinte años antes de la confederación Aquea, y que había sido en gran parte arruinada por las guerras. Su familia figuraba entre la clase acomodada y a menudo se halló mezclada en los asuntos de la ciudad y de la Confederación. Amigo de Filopémenes, su padre Licortas iba a desempeñar un papel importante. La guerra y la política y como distracción la caza, eran los principales intereses del entorno de Polibio. También se defendía muy firmemente el orden establecido y sólo se experimentaba desconfianza u hostilidad con respecto a la mayoría de las ciudades que no pertenecían a la Confederación.

Bien arraigado en su tierra natal, Polibio fue, desde temprana edad testigo y participe de la agitada vida política de la ciudad. Su educación debe haber sido igual

(3) Cfr. Roussel, Denis. Op. cit., pp. 165-166.

o muy parecida a la de tantos otros vástagos de noble familia. La música, enseñada tradicionalmente en Grecia y mucho más en Arcadia, la medicina y la cirugía llamaron su atención. (4) Se esperaba de él que se dedicase a sabias investigaciones o a trabajos literarios. Ciudadano de Megalópolis y de la Confederación Aquea serviría a los suyos en los consejos o con las armas en la mano. Sin embargo Polibio no había salido aún de la infancia cuando las legiones romanas operaban ya en suelo griego.

Flaminio inflingió en el año 197 una derrota decisiva a Filipo V de Macedonia. Los aqueos que en el momento oportuno se habían colocado del lado de Roma, recibieron con el conveniente entusiasmo la proclamación hecha al año siguiente por el procónsul romano de la libertad de las ciudades griegas.

Vigilada de lejos la Confederación Aquea por Roma, pero desembarazada de la tutela macedónica por una parte y de la amenaza etolia por otra, sus dirigentes, Filopémenes en primer lugar y otros entre los cuales se encontraba Licortas y pronto el mismo Polibio, conocieron una veintena de años de libertad de acción. En el pequeño Peloponeso

(4) Cfr. Godoy, Genaro. "Las historias de Polibio de Megalópolis". (V.A) p. 15.

se jugaba a ser una gran potencia. En Roma, a veces el senado se inquietaba un poco, pero no llevaba demasiado lejos sus amonestaciones.

La tercera guerra de Macedonia (178-172) arruinó todo. Roma había juzgado que las actividades de Perseo, el nuevo rey de Macedonia, eran peligrosas para la seguridad del protectorado en Grecia.

En 170 elegido hiparca, es decir vicepresidente y general en jefe adjunto de la Confederación Aquea, Polibio hizo todo lo que pudo para asegurar el estado mayor romano la lealtad de los suyos, pero sin comprometerse demasiado; Paulo Emilio y sus oficiales aparentemente le creyeron, pero el senado, una vez vencido Perseo en el año 176, decidió que era mejor tener en rehenes un millar de aqueos para asegurar la docilidad de la Confederación, Polibio figuraba entre ellos. Llegó pues a Italia porque era sospechoso de deslealtad hacia Roma. Tenía entonces más de cuarenta años y fue retenido más de 17. La estima que le tenía Paulo Emilio, el vencedor de Perseo, la amistad que le brindó uno de sus hijos, que después se convertiría por adopción en miembro de la familia de los Escipiones, el joven Emiliano Escipión, así como la que le brindaron otros protectores le permitieron gozar de un trato de favor y frecuentar así-

duamente los medios dirigentes del estado romano. Condenado en gran parte al ocio, Polibio se dedica al estudio; la historia y la geografía llaman su atención y sobre todo la pregunta sobre las instituciones de Roma y sobre las razones de su victoria. Así tomó forma poco a poco su proyecto de composición histórica.

Polibio conversó mucho con sus amigos romanos o griegos conferencistas o políticos de paso por Roma, consultó muchos archivos familiares y otros, tomó muchas notas y reflexionó sobre mil problemas. Viajó también por Italia, Galia y España.

Sólo hasta el año 150 los rehenes aqueos fueron autorizados a volver al Peloponeso. Polibio ya no era el mismo hombre, sus experiencias y reflexiones habían transformado completamente sus maneras de ver de antaño; pasó a ser amigo seguro de los romanos. Ahora bien, en muchas ciudades griegas se soportaba mal el protectorado de Roma, aquí y allá se preparaba un gran levantamiento. Polibio, que había medido la potencia romana estimaba que esos proyectos eran insensatos o criminales. Entretanto los romanos habían decidido terminar con lo que quedaba del poderío cartaginense, pero había chocado con una inesperada resistencia de la gran ciudad, en calidad de experto, con su

amigo Escipión Emiliano que conducía difíciles operaciones de asedio fue a reunirse Polibio. La tercera guerra púnica acabó con la matanza y la destrucción de Cartago.

Parece que en el año 140 Polibio participó en una exploración a lo largo de las costas atlánticas de la península Ibérica y de Africa. Cuando volvió a Grecia el levantamiento de sus compatriotas había sido aplastado y Corinto había sido destruida a guisa de ejemplo por orden del senado. Polibio aceptó entonces una misión de pacificación en el Peloponeso. Desempeñó un papel importante en el acuerdo final que consagró la desaparición de la Confederación Aquea y el fin de la independencia de las ciudades griegas. (5) Polibio se prodigó en esta actividad pacificadora, tratando de hacer más cordiales las relaciones entre griegos y romanos. Sus compatriotas comprendieron el noble sentido de sus preocupaciones -por las que no había aceptado retribución alguna- y le quedaron muy agradecidos por esa larga tarea cumplida con abnegación y cariño, dedicándole numerosas estatuas en cuyo pedestal quedó inscrita la expresión de su gratitud, tal como la encontraron los viajeros de siglos posteriores. (6)

(5) Cfr. Roussel, Denis. Op. cit., pp. 166-167.

(6) Cfr. Godoy, Genaro. Op. cit., p. 25.

En el curso de los siguientes años de su vida Polibio continuó trabajando en su gran obra, viajó por Egipto y Oriente, parece que asistió en España a la caída de Numancia siempre al lado de su amigo Excipión Emiliano, quien murió poco después. Se ignora al igual que la fecha exacta de su nacimiento la de su muerte, que debe haber ocurrido aproximadamente en el año 125.

b) El orden y el propósito de su obra:

Desgraciadamente sólo quedan fragmentos de esta obra grandiosa y plenamente original. Polibio fue sin duda un hombre de gran inteligencia, aunque su estilo carece de gracia, es pesado y de una insistencia a veces abrumadora, lo que torna difícil su lectura y comprensión. No se puede menos que admirarlo al contemplar como después de recibir una educación llena de prejuicios hacia los bárbaros, supo engrandecer su visión a lo largo de toda su vida. Además, aparte de su estilo y su parcialidad en algunos casos, fue la obra de Polibio la más importante de la historiografía antigua, por la amplitud de la documentación, la riqueza de la información, el rigor de su espíritu crítico, su afán por la verdad y el esfuerzo sin precedentes de integración de tal masa de hechos.

Podría inquietar su deslumbramiento por Roma, pero es evidente que sólo se resignó a ello después de madura reflexión y por buenas razones. Antes de juzgarlo debemos pensar en qué se había convertido el viejo mundo griego en el siglo II y lo que era por entonces Roma, cuyos vicios y errores no ocultaba Polibio.

La gran obra de Polibio fue plagiada por muchos autores de las siguientes generaciones. El gran período de tres cuartos de siglo que él había literalmente modelado con su reflexión ya no fue considerado más que a través de él, pero como su lectura no era atrayente se recurría por ejemplo a Tito Livio, que no hizo más que reproducir con mejor estilo todo lo concerniente a este período. Pero Polibio sigue siendo el primer y mayor historiador de la conquista romana.

A los ojos de los griegos era normal que cada ciudad deseara conquistar y dominar a sus vecinas, pero como chocaban con el mismo deseo de las otras, ninguna llegó a constituir un imperio duradero. Atenas, Esparta, y otras ciudades a pesar de combatirse incesantemente habían fracasado en su empeño, así las ciudades griegas se mostraban ineptas para la conquista.

Ahora bien, ya desde el siglo III los griegos habían visto a Roma como una ciudad de tipo griego, con sus asambleas populares, su consejo, etc., y sin ningún rey que pudiera tener ambiciones propias. Sin embargo esta ciudad ya había logrado imponer su ley en toda Italia y poco después en todo el mundo mediterráneo. Por eso escribe Polibio en el exordio de su obra que quiere conocer como y gracias a que gobierno pudieron los romanos en 53 años convertirse en los amos de casi todo el mundo conocido.

En una época en que los griegos aturcidos por una serie de acontecimientos atribuían su éxito al azar o a la suerte, y se consolaban diciéndose que dada la inestabilidad de las cosas humanas dicho imperio se desmoronaría más pronto de lo que había tardado en formarse, Polibio concibió un proyecto ambicioso, no sólo relataría los sucesos desde el año 220, sino que explicaría las causas del irresistible ascenso de Roma, destacando los sucesos interdependientes que se habían dado desde España a Mesopotamia. Sería una historia verdaderamente universal.

Polibio concibió su proyecto probablemente después de su llegada a Roma. Como se habían ampliado las dimensiones de todo el mundo mediterráneo, incluyendo a toda la península Ibérica, gran parte de la Galia y el Asia hasta

los límites del Indo, su investigación necesariamente se prolongó muchos años. Dada la inmensa cantidad de material que tuvo que reunir esta labor le llevó más o menos 30 años.

Al inicio de su obra, Polibio dice que escribirá la historia de la conquista romana desde el año 220 al 167. A este período fueron dedicados los 30 primeros libros de la obra. Del libro I al V nos han llegado intactos; de los siguientes hasta el XVIII sólo quedan fragmentos importantes, pero desde el XIX los fragmentos son más reducidos.

Después de la introducción Polibio anuncia que se remontará en la historia de Roma y Cartago hasta medio siglo antes del comienzo de su historia propiamente dicha; este preámbulo en dos libros es un somero relato de la primera guerra púnica, continúa luego con la guerra de los mercenarios que puso en peligro la existencia de Cartago, y finaliza con la presión ejercida entonces por los romanos sobre Cartago lo que le obligó a ceder Cerdeña, y que anuncia la 2ª guerra púnica.

El libro II está dedicado a las actividades de los cartagineses en España, con Amílcar y Asdrúbal; a una historia de Grecia y Macedonia en la época de Arto, Cleómenes y Antígono Dosón; a las diferencias de los galos y sus luchas con los romanos; y a la 1ª expedición de Roma

contra los ilirios, en el curso de la cual entraron por la vez en contacto con algunos estados griegos.

En el libro III empieza la historia más detallada por la entrada de grandes actores de la historia: Aníbal, Filipo V de Macedonia, y Antioco III de Siria; dedica este libro a los orígenes de la segunda guerra púnica y a los progresos de Aníbal hasta su triunfo en Cannas. El libro IV está dedicado a los asuntos macedónicos y griegos particularmente a la guerra de los aliados cuyo relato prosiguen el libro V hasta el congreso de Naupacto en el año 217; la otra parte del libro V la dedica a Egipto y Siria.

Aquí Polibio se interrumpe en el relato y dedica el libro VI -desgraciadamente perdido más o menos la mitad- al estudio de las instituciones políticas y militares de Roma, con algunas digresiones sobre el origen de las sociedades, el ciclo de las constituciones y la comparación de regímenes.

Reinicia los relatos en el libro VII, pero no queda más que un fragmento. Libro por libro, Polibio relata los sucesos de Occidente: Italia, Sicilia, España, África; y luego los de Grecia y Mesopotamia, después los de Asia hasta el triunfo de Escipión en España y el logro de la

reconquista de la meseta irania por Antíoco III (libro VII-XI).

Aquí vuelve a interrumpir los relatos. El libro XII está lleno en su totalidad de reflexiones sobre la forma de escribir la historia y de reproches dirigidos a otros historiadores, particularmente contra Timeo el historiador.

En los libros XIV y XV reinicia el relato con el fin de la 2ª guerra púnica y una exposición sobre Egipto. En los libros XVI a XVIII pasa revista en el orden habitual a los sucesos del mundo hasta la 2ª guerra de Macedonia librada por Roma contra Filipo V en el año 200 y la derrota de Macedonia por Flaminio seguida del acuerdo de Corinto y la evacuación de Grecia por las legiones.

Se puede decir que fue por esa fecha (195) cuando Polibio puede seguir él mismo los sucesos, al principio limitadamente y después con más profundidad y amplitud. Hasta el momento se había tenido que confiar al relato de los mayores a quienes había sometido a interrogatorios metódicos.

Los libros XIX a XXX los dedica a la derrota de Antíoco III; a la declinación definitiva de los etolios;

la victoria de Paulo Emilio sobre Perseo, seguida de la deportación de los rehenes aqueos a Italia. Polibio no descuida las guerras menores; las operaciones en España por los romanos; por los aqueos en el Peloponeso; por Eumenes y luego por Atalo en Asia menor. Mostraba claramente que nada en ninguna parte se decidía sin remitirse al senado en Roma. Así o allá ocurría que se aprovechase alguna distracción del senado para Filopémenes mismo y el último de los griegos sabía que a fin de cuentas no habría más que obedecer a Roma.

Los últimos 10 libros de Polibio, al parecer constituían un gran apéndice; se prolongaba el relato de los 53 años anunciados al principio con una relación de los 20 años siguientes hasta el aniquilamiento de Cártago, la reducción total de Macedonia y la vieja Grecia después de desdichados alzamientos. Polibio se refiere a este apéndice de una manera bastante extraña al comienzo del libro III en lo que sin duda fue una adición posterior.

Para conocer completamente el pensamiento de Polibio necesitaríamos tener esos 10 últimos libros completos. Estimaba irresistible a Roma pero no oculta ninguno de sus crímenes. La represión en Grecia y en España, la destrucción de Cártago y Corinto sin duda inspiraron reflexiones

que no nos han llegado. Parece que en esta última parte Polibio tuvo conciencia de que se dirigía esta vez más a los romanos que a los griegos. Es indudable que esto lo escribió ya a su retorno a Grecia así como muchas de las adiciones y correcciones a los libros anteriores.

En los últimos libros hubiésemos podido ver la su-
misión de Rodas; las repetidas intervenciones romanas en
Egipto y Siria; la guerra contra los celtíberos; la 3ª gue-
rra púnica, etc. En el libro XXXIV, del que hay citas, es-
tudia la geografía general y regional. En el XXXIX relata
el acuerdo final después de la caída de Cartago y la diso-
lución de la confederación Aquea. En el XL recapitulaba el
conjunto de su obra que sin duda no terminó, pues se nota
una mano extraña en las consideraciones finales. En total
a nosotros nos ha llegado solamente una tercera parte de su
obra. (7)

3. LA OBRA DE POLIBIO:

a) Materia, método y actitud del historiador:

Polibio es el historiador antiguo que más reflexio-

(7) Cfr. Polibio "Historia Universal". Traducción Juan Díaz C., 3 tomos.
Nota: para facilitar las citas en adelante sólo se utilizará la ver-
sión moderna de Díaz Casamada.
Cfr. Rousset, Denis: Op. cit., pp. 190-191 y 169-176.

nó sobre el método, la elección, la investigación y la utilización del material histórico, temas sobre los que insiste a lo largo de toda su obra.

Convertido tardíamente de político y soldado en historiador, no fue un aficionado. Aprendió con perseverancia apasionada, leyó sin indulgencia la obra de sus predecesores y en parte en contradicción con algunos de ellos y adoptando lo bueno de otros, forma el armazón de su historia, formulando los principios y reglas a seguir, en las que fundió los mil relatos diversos y toda clase de investigaciones que efectuó.

El optó desde el inicio por escribir una historia que llamaba pragmática, era una historia fáctica, puesto que no se remontaba más allá de la generación anterior, lo que le permitía interrogar personalmente a sus mayores, o evocar hechos de los que él fue testigo. Para reconstruir lo sucedido eligió este género pues decía que no había otro más serio, más noble y más útil. El mismo nos señala las tres características importantes que debe tener su obra: la primera tiene por objeto investigar las memorias de pasados tiempos y reunir materiales; la segunda observar ciudades, comarcas y puertos, en general particularidades y distancias de tierra y mar, y la tercera narrar los aconteci-

mientos políticos; muchos -dice Polibio- se dedican a esta última parte de la historia sin otros títulos que su destreza, audacia y trapacería, cual mercaderes de antidotos o específicos, su único objeto es adquirir una reputación que les proporcione con el favor del público, medios de subsistencia. (8) También nos dice Polibio, al reprochar a Timeo, que es importante el exámen crítico de los hechos, pues dado que son muchos los sucesos que acontecen en un mismo tiempo es imposible para el historiador estar en todos por lo que debe elegir los... testimonios más fidedignos y ser un juez imparcial e ilustrado de los actos que relata. (9)

Polibio deja de lado todo lo relacionado con el pasado lejano -hermosas leyendas, historias de migraciones, etc.- y toda historia de 2ª mano pues dice que sus predecesores lo habían expuesto con claridad, por lo que de que servía escribir sobre lo ya tratado, o en otro caso escribir lo ajeno como propio, lo que sería en realidad la mayor vergüenza para un historiador. Por eso elige los hechos nuevos, además de que atenerse a los hechos, dice, siempre ha sido lo más provechoso. (10) Polibio sólo ofrecerá la austera satisfacción de seguir el curso de los sucesos que desembo-

(8) Cfr. Polibio. Op. cit., XII, 21. Tomo II, p. 218.

(9) Cfr. Polibio. Op. cit., XII, 16. tomo II, p. 214.

(10) Cfr. Polibio. Op. cit., IX, 1. tomo II, p. 129.

caron en la dominación romana. Lo que constituía la unidad de acción de su historia no sólo era la guerra, sino la convergencia hacia un resultado final de múltiples sucesos aparentemente independientes unos y otros en su origen. Al ocuparse de 100 naciones o ciudades diversas, Polibio no escribió historias, sino una historia, de lo cual se jacta.

El método fue perfeccionado y enriquecido en el curso de sus investigaciones. Para el espíritu reflexivo y razonador como el de Polibio no bastaba con el relato de los hechos; había que explicar el cómo y el por qué de cada episodio importante. Como no se contentaba Polibio busca personalmente los antecedentes y causas en 20 países distintos, lo que lo llevó a plantearse mil cuestiones de orden diverso, gracias a lo cual su historia rebasa el estrecho cuadro de la historia pragmática, pues aparte de la historia política toca cuestiones geográficas, oceanográficas, etc., pero sobre todo reflexiona sobre los sucesos y sobre su propia obra. También critica a quienes limitaban su trabajo de historiadores tomando su saber solamente de los libros cuando dice "Otros por el contrario consagran su inteligencia y estudios, (...) a escribir una historia tan pronto sacan de los libros todos los materiales..." (11)

(11) Polibio, Op. cit., XII, 21. Tomo II p. 218.

Polibio plantea cual es la actitud necesaria para el historiador, debe despojarse de todas las pasiones, y a veces alabar y elogiar con el mayor encomio a los enemigos, si sus acciones lo requieren; otras reprender y vituperar sin comedimiento a los más amigos, cuando los defectos de su profesión lo estén pidiendo" (12) pues nunca nos dice debe alabarse a alguien contra la verdad. Aunque reconoce que no siempre es fácil hacerlo pide que el historiador no denigre su labor convirtiéndose en panflegista o difamador. (13) Por lo que incurrir en embustes y contradicciones no es hacer historia, tampoco lo es introducir dioses o semi dioses -añade Polibio- en los hechos verdaderos de la historia, esto ocurre cuando se ignora la historia, pues las historias particulares no alcanzan a informar de muchas cosas, por ejemplo, los historiadores que dicen que Aníbal cruzó los Alpes con ayuda de un semidiós, lo dicen -afirma Polibio- porque en realidad ignoran que este terreno si bien difícil no lo es tanto, y que en ellos viven numerosas tribus; por sentar absurdos principios deben verse precisados a fingir la ayuda de los dioses, en lugar de decir la verdad. En cambio, dice Polibio, nuestra historia la sabemos por los mismos contemporáneos, porque hemos examinado con la vista

(12) Polibio. Op. cit., I, 13. Tomo I, p. 29.

(13) Cfr. Polibio. Op. cit., VIII, 4. Tomo II, p. 112.

estos lugares y porque hemos viajado en persona por los Alpes, para nuestra ilustración y propio conocimiento. (14)

Es por esto que Polibio le da tanta importancia a un buen principio, así nos dice "Los antiguos, cuando dijeron que el principio es la mitad de todo, nos quisieron recomendar el máximo cuidado que se ha de poner a dar a cualquier obra un buen principio. Ellos creyeron haber dicho una exageración, pero en mi concepto aún se quedaron cortos. Cualquiera puede asegurar sin rubor que el principio no sólo es la mitad del todo, sino que tiene concurrencia con el fin (...) los que escriben o leen una historia universal deben poner su principal estudio en que los principios tengan no sólo conexión con los medios, sino también con los fines, esto es lo que procuraremos observar". (15) Ahora bien, Polibio cuando juzga a los historiadores que le precedieron, no califica igual a los que erraron por haber iniciado con absurdos supuestos y por embustes, que a los que erraron por imposibilidad natural de conocer más, de estos últimos dice que no es justo reprocharles, sino que "merecen de justicia que se les aplauda y admire por haber tenido algún conocimiento y haber promovi-

(14) Cfr. Polibio, *Op. cit.*, III, 13. Tomo I, pp. 145-146.

(15) Polibio, *Op. cit.*, V, 9, Tomo II, p. 21.

do este estudio en tales tiempos". (16) Desde luego que el nuevo historiador debe procurar con sus medios subsanar lo que falta y así ir completando el conocimiento.

b) Las causas y la unidad de la historia:

Polibio vive en una era de cambio y trastrueque de situaciones políticas y sociales. De esa experiencia obtiene una fresca receptividad para acoger todos los datos que le proporcionaba la realidad, y al mismo tiempo que podía juzgar los criterios heredados por interpretar la vida histórica los enriquecería con nuevas aportaciones, que los tornaban más comprensivos. (17) Esto le ayuda a escribir su historia, pues dice que la historia se propone la perpetua instrucción y persuasión de los estudiosos por medio de dichos y hechos reales. En la historia reina la verdad, ya que es para utilidad de los estudiosos. Además busca la causa de lo que sucedió y cuenta el cómo sucedió, porque dice que le es indispensable ser imparcial y cuando juzga ver no sólo el hecho sino la causa, la intención y los diferentes casos. También debe contar no sólo los defectos sino las virtudes ya que ambas contribuyen a la corrección de los lectores. Es más lo heroico, es lo más

(16) Polibio, Op. cit., III, 16. Tomo I, p. 151.

(17) Cfr. Romero, José Luis. "De Herodoto a Polibio". p. 109.

oportuno y ejemplar para estimular a los lectores para que a su vez actúen así. (18) En esta búsqueda de la verdad Polibio reflexiona sobre el problema de las causas pues dice que "Mejor será que inquiramos la causa, pues sin ella no se obra nada, ni bueno ni malo". (19) Siendo razonador por naturaleza Polibio refinó las distinciones; a propósito de la 2ª guerra púnica y de la 3ª guerra de Macedonia (III, 2 y XXII, 17) propone distinguir el hecho inicial que señala el principio de la guerra, del pretexto invocado para iniciarla, y sobre todo de la verdadera causa. Dice Polibio que es muy importante distinguirlos, pues, ¿De qué serviría al enfermo el médico que ignora la causa de las enfermedades del cuerpo humano? o ¿Qué utilidad tendría el ministro de estado que no supiera distinguir el modo, motivo y origen de donde toma principio cada asunto? Ciertamente ni aquél aplicará los remedios convenientes, ni este manejará con acierto los negocios que lleguen a sus manos. En esta inteligencia nada se ha de observar ni inquirir con tanto estudio como las causas de cada suceso. (20)

También se esfuerza Polibio en explicar las conclusiones. Al parecer, se dedicó a la lectura de las obras

(18) Cfr. Polibio, Op. cit., II, 14. Tomo I, pp. 109-110.

(19) Polibio, Op. cit., II, 10. Tomo I, p. 99.

(20) Cfr. Polibio, Op. cit., III, 2. Tomo I, p. 122.

de antropología que habían dejado Aristóteles y sus discípulos, pues antes de describir las instituciones romanas se siente obligado a considerar la evolución de las sociedades humanas en general, los tipos de constituciones, su sucesión cíclica, etc. Estas consideraciones no son ciertamente lo mejor de Polibio, quien cuando se trata de juzgar a pueblos por los que siente una antipatía casi innata, pierde de vista su labor y sus intenciones de imparcialidad, solamente cuando describe las instituciones romanas, vuelve a comportarse como historiador.

Según el testimonio de los mismos romanos, particularmente de Cicerón sus indagaciones fueron hechas de manera admirable. Así la imagen del estado romano, tal como lo describe Polibio en el siglo II se impondrá a todos los autores posteriores, desde Cicerón hasta Mommsen, pasando por Tito Livio y Montesquieu.

Polibio no habla solamente sobre los pueblos conocidos por los griegos, se entrega a una investigación original por todas las regiones posibles y llega poco a poco a considerar como ciencias auxiliares indispensables a la geografía, la etnografía, etc., pues decía que para escribir una historia universal debe tomarse también en cuenta la evaluación de las distancias y miles de datos más, pues

los individuos son más eficaces en la historia en la medida en que dominan al máximo los conocimientos de todo tipo, políticos militares, psicológicos, geográficos, etc. Así dice Polibio en el libro X que los éxitos del gran Escipión no se debían a la suerte, sino que éste era ante todo un calculador que no dejó nada librado al azar; según Polibio era un hombre que sabía lo que hacía y hacia donde iba. No se domina la naturaleza de las cosas más que conociéndola y obediéndola. Se comprende entonces que diga que la historia pragmática es más útil que cualquier otra ciencia para los destinados a la política o a la milicia, como también, aunque en menor medida al particular, por inculcar nociones de todo género, lo que los pone en condiciones de enfrentarse con las realidades de la vida y hasta de dominar los sucesos; tema sobre el que insiste en toda su obra. (21)

Nos dice Romero que "Polibio advierte que la época que se inicia en las dos últimas décadas del siglo III trae consigo una profunda mutación en el plano de la cultura. No se le oculta que el desarrollo de las artes y las ciencias ha realizado enormes progresos (IX, 2), y de allí proviene su certidumbre de que es posible ahora un conocimiento

(21) Cfr. Rousse!, Denis. Op. cit., pp. 180-185.

más exacto de la realidad". (22) Esta es una de las razones por las que Polibio considera que le es posible escribir una historia universal, puesto que además él se da cuenta de que es testigo de un cambio revolucionario en la historia de la humanidad. Por primera vez dice Polibio las distintas partes del mundo se unían para formar un todo (Exordio, Tomo I, p. 20), (III, 1) (IV, 3, 1). Si bien el conjunto de su obra se ha perdido en gran parte, lo que se conserva basta para que nos hagamos una idea de la magnitud de su empresa, esta es: hacer una historia universal que explicara las peculiaridades de su propia época y de cuyo transcurso pudieran deducirse los caracteres esenciales del devenir histórico. (23)

Esta preocupación por la unidad de la historia, surge en Polibio por la impresión que le produce la extensión de las conquistas romanas, así dice: "Más los romanos sujetaron no algunas partes del mundo, sino casi toda la redondez de la tierra (sic)..." (24) Por esto afirma casi al final de su obra que él describió los más célebres lugares del mundo y los hechos más sobresalientes, trazando un solo y largo camino a través de la historia, con el orden

(22) Romero, José Luis. Op. cit., p. 131.

(23) Cfr. Romero, José Luis. Idem, p. 130.

(24) Polibio, Exordio. Op. cit., p. 20.

que había anunciado. (25)

Es interesante notar que si bien lo que más llama su atención es la conquista romana, es consciente de que los hombres somos iguales y que las diferencias no son de especie, lo que podemos ver claramente cuando dice "Todos, en efecto, estamos obligados a adaptarnos a las condiciones del clima y sólo por esto, según la naturaleza de cada pueblo, y la distancia que los divide, nos diferenciamos unos de otros, en las costumbres, en el aspecto, en el color de la piel, y aún más en la mayor parte de las instituciones". (26)

Estas razones justifican el reproche que Polibio hace a algunos historiadores de su tiempo que presumían de haber hecho historia universal sólo porque habían descrito algunos pocos acontecimientos (V, 9). Sin saber la conexión que hay entre ellos; también dice que la historia universal es necesaria para poder contemplar el espectáculo de los sucesos en conjunto y así poder captar su sentido (IX, 24) lo que es verdad ya que para conocer realmente la historia debemos hacer una confrontación entre los diversos

(25) Cfr. Polibio, Op. cit., XXXIX, 3. Tomo III, p. 281.

(26) Polibio. Op. cit., IV, 8. Tomo I, p. 201.

sucesos que aparentemente no tienen relación entre sí y que sin embargo desembocan en un mismo fin, sería imposible descubrir el sentido y unidad de la historia si sólo conociéramos una mínima fracción de los hechos. Además para Polibio este estudio de la historia universal no es solamente un relato de lo sucedido sino también una interpretación que nos da la clave para el presente y aún para el futuro.

c) La fortuna:

Se ha invocado la autoridad de Polibio para defender la tesis de las conquistas que se encadenan accidentalmente, como la de la conquista premeditada, pues aparentemente todo esto se encuentra en su obra.

De hecho al principio cuando afirma que todo es obra de la fortuna (Exordio) parecería que se afirma aquí la creencia en una potencia superior, soberana, que reina sobre los asuntos del mundo, pero leyendo más adelante se comprueba que se trataba, no verdaderamente de una profesión de fe, sino de exponer la concepción que se había hecho de la historia universal y de imponer en el espíritu de sus lectores dicha concepción recurriendo a expresiones familiares para los griegos de su tiempo. El plan de la fortuna es de hecho el plan de la historia de Polibio.

Así en el curso de su relato se dedica por regla general a mostrar que los estados y los hombres no eran instrumentos de la fortuna, sino que las empresas de Aníbal, de Escipión, etc., eran obra de resoluciones bien pensadas, fundadas en la segura estimación de que cada uno disponía; insiste particularmente en que la suerte no desempeñó ningún papel en los éxitos de Escipión. En cuanto al proyecto romano de conquistar el mundo, piensa Polibio que habría sido elaborado en algún determinado momento, y que era llevado a cabo con gran determinación y sin intervención de la fortuna.

Polibio, sin embargo, no parece muy decidido en cuanto a la fecha en que los romanos habían concebido el proyecto, además no dice quien lo elaboró, si el pueblo, el senado o la nobleza. Aparentemente los sucesos posteriores a la 1ª y 2ª guerra púnica no confirman esto, ni aparece una ideología imperial. Podría pensarse que fue Polibio el que al ordenar y poner en perspectiva los acontecimientos inventó al imperio romano, pues preocupado por establecer vínculos lógicos entre los acontecimientos fue llevado a presentarnos una Roma dedicada a la conquista del mundo. Cada una de las decisiones pudo estar determinada por causas particulares, por temores, o por el azar, pero contemplada desde el final del proceso aparecen como sobredeterminadas

por una suerte de vocación y la conquista romana parece ser el resultado de una actividad intencional. Es el enfoque de todo el período lo que da sentido a cada uno de los momentos. (27)

Obviamente no es Polibio el creador de la idea del imperio romano, aunque el enfoque -insólito en su época- de una totalidad coherente pudiera hacerlo pensar así. Es más acertado observar que el tratamiento que Polibio le da al problema del imperio romano es algo que esperaríamos mejor de un historiógrafo actual que de Polibio, pues nos habíamos acostumbrado a considerarlo erróneamente un historiador parcial y con una visión cíclica; sin embargo esto nos muestra que Polibio ve más allá de lo que es inmediatamente evidente y que él capta con gran acierto que la historia es coherente y que tiene un sentido. De hecho es interesante observar aún cuando sea a título de curiosidad, que los modernos historiadores han tenido también problemas -pero a los grandes adelantos- para interpretar el ascenso de Roma, basta citar por ejemplo el libro "Roma y su imperio" del profesor Aymard que dice: "...toda la historia de la humanidad no ofrece ningún otro ejemplo de una república que, durante varios siglos, persiga con tanta perseve-

(27) Cfr. Roussel, Denis. Op. cit., pp. 187-190.

rancia y unidad, si no siempre en los métodos al menos en los resultados, una política que se traduzca en unas conquistas tan vastas. Por encima de los accidentes, de los cambios más o menos bruscos de orientación del oportunismo, de las negligencias y de los esfuerzos, esa continuidad en la expansión, ese progreso casi ininterrumpido de la potencia y de la dominación constituyen la característica original de la república romana. Se siente la tentación de recurrir a explicaciones con las que más de un historiador antiguo se satisfizo: la Fortuna Romae..." (28)

Un dato que nos muestra que Polibio le da el nombre de fortuna a lo que hoy a veces llamamos casualidad es cuando dice "que cuando los hombres incurrimos en ciertos géneros de males imprevistos, no es por culpa nuestra, sino de la fortuna o de quien es la causa; pero que por imprudencia nos metamos en evidentes peligros no admite duda de que somos nosotros los culpables. Por eso a los yerros de mera casualidad les sigue el perdón, la conmiseración y el auxilio, pero a las faltas de necesidad las acompañan el oprobio y represión de las gentes sensatas". (29) Se hace claro entonces que el término de fortuna en Polibio

(28) Aymard, André y Auboyer, Jeannine. "Roma y su imperio". p. 145.
(29) Polibio. Op. cit., II, 2. Tomo I, p. 80.

más que a otra cosa es dedicado a lo que llamamos suerte o casualidad, es decir, que él se da cuenta de que hay circunstancias que están fuera de nuestro control, pues como en la historia se entrecruzan todas las acciones de los hombres, esta circunstancia 'fortuita' puede ser una línea de causalidad libre en el conjunto, pero como no nos es posible conocerlas todas se les llama desde entonces suerte o casualidad.

Es por lo tanto importante que nos demos cuenta de que Polibio le da un peso muy importante al papel de la libertad en la historia. Los triunfos de Escipión, nos dice Polibio, hubieran sido imposibles sin la detenida reflexión, y sin el profundo conocimiento que caracterizaron sus decisiones.

d) La enseñanza para el futuro (libertad, tiempo):

Uno de los temas que encontramos con mayor frecuencia en la obra de Polibio es la cuestión del aprendizaje del pasado y la previsión del futuro -lo que sería imposible sin la libertad- y nos lo muestra en múltiples ocasiones y con varias aplicaciones, así nos dice por ejemplo, que hay dos caminos para que los humanos rectifiquen sus defectos, el de su propia infelicidad o el de la ajena; el primero

nos dice es más eficaz, pero el segundo es más seguro; pues el primero nos corrige a costa de muchas penas y trabajos, en cambio el segundo lo recorreremos sin riesgo, además de que lo vemos mejor. Así debemos estar convencidos, agrega Polibio, de que el mejor estudio para moderar las costumbres es el que se forma en la escuela de una fiel y exacta historia. (30) También nos dice que "... el que quiere gobernar bien debe no sólo mirar a lo presente, sino extender sus miras también a lo futuro". (31) Esto lo dice después de relatar los malos efectos que tuvo para los cartagineses el no preveer el futuro, es decir, que se pueden prevenir los malos sucesos y de hecho dice Polibio que se pueden evitar mediante una buena educación, ya que la mala educación es una de las causas del mal "...en los ánimos se engendran muchas veces tales malignos vapores y enconos que conducen el hombre a excesos de impiedad y fiereza sobre todo los animales. Con tales hombres si usas de conmiseración y dulzura, éste en su opinión es un dolo y artificio que los hace más desconfiados e irreconciliables con sus bienhechores. Si por el contrario, te vales del castigo y te opones a su furor, no hay crímenes ni atentados de que no sean capaces, califi-

(30) Polibio, Op. cit., I, 9. Tomo 1, p. 43.

(31) Polibio, Idem, I, 20. Tomo 1, p. 66..

cando de virtud semejante audacia, hasta que convertidos en fieras se desprenden de todo sentimiento de humanidad. Entiéndase que el desarreglo de costumbres y la mala educación en la infancia son el origen y causa principal de este desorden; bien que hay otras muchas que participan..." (32) Podemos deducir entonces que el hombre para Polibio no está determinado, ni la historia hecha por él tampoco, puesto que la educación o el desarreglo de costumbres pueden cambiar la conducta de los hombres, así insiste en que es útil el referir las vicisitudes del pasado porque el conocimiento de lo sucedido nos hace más atentos a las cosas del porvenir, claro que contando con la veracidad de la historia. (33)

Este aprendizaje es verdadera preocupación en el ánimo de Polibio, por lo que lo repite con frecuencia y con sólidas razones, por eso mismo la búsqueda de las causas debe enlazarse siempre con la enseñanza. Así dice: "Yo confesaré sin reparo que si alguno se supone ser por sí solo bastante contra cualquier accidente, el conocimiento de las cosas pasadas le será curioso pero no necesario.

(32) Polibio, Op. cit., I, 22. Tomo I, p. 71.

(33) Polibio, Idem, XII, 21. Tomo II, p. 218.

Más como ningún mortal se atreverá a decir otro tanto, ni de sí propio ni del estado, pues aunque por el presente viva feliz, si tiene entendimiento no asegurará con prudencia la misma dicha para el futuro, por eso me confirmo en que le es no sólo útil, sino preciso el saber las cosas que nos han precedido (...) Por lo cual los que escriben y leen historia no tanto deben cuidar la narración de los hechos mismos, cuanto de los antecedentes, coincidentes y consecuencias. A la historia si se le quita el porqué, cómo y con qué fin se hizo tal acción y si correspondió al éxito, lo que queda no es más que un mero ejercicio de palabras que no produce instrucción..." (34) Es por esto también que Polibio afirma que no basta para juzgar el solo éxito de las batallas, que para dar idea tanto de los vencedores como de los vencidos hay que ver cual fue 'su conducta' después de la victoria, y como gobernaron el universo pues por esto conocerá el siglo presente si es de desechar o adoptar la dominación romana, y 'los siglos venideros' juzgarán si era digna de elogio y 'emulación', o de infamia y vituperio. (35)

A polibio no se le escapa tampoco la necesidad de fechar, por eso en el quinto libro nos explica que para

(34) Polibio. Op. cit., III, 7. Tomo I, p. 135.

(35) Polibio. Op. cit., III, 1. Tomo I, p. 21.

evitar el error a los lectores en la exactitud del tiempo en que cada cosa ocurri6va a citar los acontecimientos por Olimpiadas, asimismo que va a separar las cosas de Asia y Grecia para distinguirlas, aunque no se debe olvidar que ocurrieron en la misma 6poca. Poco despu6s en el mismo capitulo nos dice que posteriormente empezará a citar por años. (36)

Al término de su obra Polibio se muestra satisfecho de lo que ha realizado, y aunque se ha perdido gran parte de este último capítulo, lo que resta es suficiente para ver que él consideraba haber cumplido con todas las condiciones que se había propuesto al inicio. Citando sus palabras: "Al llegar al término de mi trabajo, quiero recordar los principios expuestos en el preámbulo del principio al fin y entre sí todas sus partes. Manifesté al principio que tomaba las cosas donde las dejó Timeo (...) anuncié, que a partir de la 139 Olimpiada relataría los acontecimientos en general, citando por Olimpiadas, subdividiendo por años y comparando entre sí todo los hechos (...) Anuncié que esta empresa sería bella y útil para los que aman la ciencia, siendo importante conocer como y gracias a que forma todos los estados de la tierra fueron vencidos y cayeron en poder de los romanos, de lo cual 'jamás hubo ejemplo'. Realizado

(36) Cfr. Polibio. Op. cit., V, 9. Tomo II, pp. 21-22.

todo ello resta únicamente determinar las épocas que abarca esta historia y completar así los libros de mi obra". (37)

Es importante hacer notar que en estos últimos textos citados, Polibio se refiere a los siglos venideros, y a que jamás antes hubo ejemplo de una conquista como la realizada por los romanos; esto implica una cierta conciencia del tiempo. Hay que señalar también -aunque posteriormente lo tratemos más detenidamente-, que lo anteriormente citado implica una contradicción contra la idea de que Polibio tuviera una visión meramente cíclica, pues si esto fuera verdad, ya se habría dado una conquista igual, y se daría también en el futuro, cosa que Polibio dice que hazaña tan ejemplar no la podrán igualar los siglos venideros.

4. CONFRONTACION DE LA OBRA DE POLIBIO CON LAS REFLEXIONES DE LEON DUJOVNE:

Hemos visto algunos de los rasgos fundamentales de la obra de Polibio, veamos ahora cuales son las reflexiones de Dujovne comparándolas con la obra de Polibio. Empezaremos con los argumentos a los que Dujovne les da un peso importante y que niegan la posibilidad de una filosofía de la historia en Polibio.

(37) Polibio. Idem, XL, 11. Tomo III, p. 291.

La principal objeción que encontramos, aunque formulada de varias maneras, es la de que Polibio se adhiere a una visión cíclica y que por lo tanto está inmerso en la fatalidad. Así tenemos a Shotwell que nos dice que Polibio le atribuye todo a la fortuna y que con ella explica las sorpresas bruscas y los cambios inesperados; Collingwood señala que Polibio admite un elemento determinado en la historia lo que hace imposible dominar los sucesos externos; y por su parte Dujovne después de citar a los anteriores autores formula la misma objeción de diversas maneras. Así nos dice que Polibio creía que el movimiento de la historia estaba sometido a la fatalidad de un proceso cíclico, y que en la vida institucional de un país era donde se manifestaba con mayor claridad la legalidad histórica, por lo que Polibio expuso su teoría de los ciclos constitucionales y como este proceso deriva de una disposición inherente a la naturaleza.

Además agrega Dujovne que Polibio es incongruente pues dice que Polibio admitía un fondo irracional en la historia y a la vez la creía sujeta a un orden legal, y que creía que la historia tenía un sentido y al mismo tiempo que estaba sujeta a la fatalidad del proceso cíclico, asimismo que si bien en el libro XXII ofrece Polibio un ejemplo claro de la distinción entre causas últimas y causas próxi-

mas, él mismo en el libro VI había mostrado su adhesión a la concepción cíclica. (38) Todo esto en realidad forja una sola pregunta: ¿La obra de Polibio se adhiere realmente a la teoría de los ciclos? Procuraremos aclarar esto.

Podría parecer que efectivamente Polibio se adhiere a la teoría de los ciclos por ejemplo cuando dice: "...Es una ley de la naturaleza que todo cuerpo, todo gobierno, y toda acción tengan sus progresos, su apogeo y su ruina". (39) Sin embargo, cabe la pregunta de si se refiere a toda la humanidad, a los individuos que la componen, o a los estados. De hecho la idea de muchos historiadores es que la historia de un estado puede ser dividida como la vida de un individuo en períodos de infancia, juventud, madurez y vejez, acabados por la muerte. Esto puede llevar a toda suerte de interpretaciones biológicas de los acontecimientos humanos y pueden ser conectados -pero no necesariamente- con la teoría del eterno retorno. Citando a Momigliano podemos decir que sólo los poetas y propagandistas políticos han escrito la historia de un estado en estos términos, y las metáforas aisladas no constituyen ninguna interpretación histórica. (40)

(38) Cfr. Dujovne, F.H.A., pp. 85-92.

(39) Polibio. Op. cit., VI, 16. Tomo II, p. 88.

(40) Cfr. Momigliano, Arnaldo. "La historiografía griega". pp. 81-82.

Para aclarar mejor la cuestión, veamos algo de los esquemas que se han aplicado en ocasiones a la historia:

1) El esquema de las edades: Ya fuese en versión griega o romana, había muy poca observación histórica en este esquema, tanto si se toma a Hesíodo, Ovidio, etc., o a los filósofos y moralistas que jugaron con esta idea, vemos que no hablaban realmente de ningún pasado recordado o documentado. Es probable que la imagen colectiva de la edad heróica preservara algún recuerdo oscuro de la época micénica, pero sólo lo que se puede encontrar en algún poema épico o en las tragedias, el esquematizarla no aumentó el conocimiento, y en todo caso no hay ningún recuerdo tradicional detrás de la edad de oro y la edad de plata, a todos los efectos prácticos la de hierro es la única que pertenecía al campo de la historia, las otras eran formas alternativas ideales de la vida humana resucitadas por el mito e insensibles a la historia. El esquema de las edades formaba parte de la mitología clásica más que de la historiografía clásica. Son los autores persas quienes más adelante lo relacionen con acontecimientos históricos.

2) El esquema biológico sugiere otras consideraciones, pero en los autores precristianos ésta era una realidad marginal a la historia y apenas afectaba a la historiografía universal. Había en Grecia ideas confusas de

que hay naciones más viejas que otras. Así se sabía de manera general que los egipcios, eran de una nación más vieja que los griegos. De hecho el esquema es más aplicable a las naciones que a la humanidad. Claro que algunas veces fue usado, así tenemos a Anneo Floro, quien al escribir su resumen de la historia de Roma atribuye a esta una infancia de 250 años bajo los reyes, una adolescencia de duración comparable, y una madurez de 200 años que termina con Augusto, los 100 años siguientes bajo los emperadores es de vejez; pero Floro admite señales de rejuvenecimiento en tiempos de Trajano y Adriano. Dado que normalmente se identificaba al Imperio Romano con el mundo cabía esperar que junto con el concepto de una Roma que envejece se uniera el de la raza humana que envejece, pero no hay pruebas de que haya sido así. En realidad el concepto de una Roma que envejece se confirmaba por la sensación inquietante de que los bárbaros se disponían a devorar a ésta. Para un historiador enraizado en la tradición política de Roma no tenía sentido identificar la vejez de Roma con el mundo, el peligro tal como se veía (y como sucedió) residía en el contraste entre el letargo de Roma y las juveniles energías de sus enemigos.

Esto explica porque sólo en los autores cristianos se haya a una formulación clara de vejez del mundo, y porque este concepto cobra eficacia histórica con San Agustín,

para que concluya en que lo que parece ser vejez del mundo de la ciudad del hombre, es tal vez juventud en la ciudad de Dios. En realidad en la Historiografía griega clásica, este esquema no tuvo mejor fortuna que el de las edades.

3) En cuanto al esquema del progreso de la humanidad desde la barbarie hasta la civilización a causa de una serie de descubrimientos tecnológicos, también como en los dos anteriores tiene su origen en la imaginación mítica en la filosófica más que en la histórica. En términos generales, pocas veces encontramos realizaciones culturales entre los temas centrales de la investigación histórica griega. Volvemos al hecho innegable de que para los griegos los acontecimientos políticos y militares eran el tema natural de sus investigaciones. Para encontrar la historia universal vestida de gala debemos acudir entonces a Polibio el historiador griego que escribió una historia universal. (41)

La historia puede ser escrita en innumerables formas, pero los griegos escogieron una forma que fue aceptada por los romanos y que difícilmente se prestaría a una visión cíclica de la historia. Está claro que en ellas

(41) Cfr. Momigliano, Arnaldo. Op. cit., pp. 266-274.

no se ponían en evidencia las repeticiones, sino más bien el 'valor único' de la materia narrada. Así Polibio, por ejemplo narra algo que 'nunca había sido visto', que era excepcional. La historia ofrecía ejemplos, no modelos de acontecimientos futuros, ofrecía analogías para el aprendizaje, ya que si fuesen repeticiones cíclicas entonces el aprender no serviría de nada, pues nada se podría cambiar; así es que Polibio nos dice que "esta materia será no sólo sumamente útil a los estudiosos y políticos para componer historias, sino para 'reformar' y establecer gobiernos". (42) Es decir se puede cambiar la suerte de una nación aprendiendo del pasado.

En realidad la historiografía griega no implica necesariamente una noción de movimiento circular, el mismo Polibio parece haber limitado sus meditaciones sobre ciclos a su teoría de las constituciones. Es significativo que teorice sobre los ciclos constitucionales, pero que cuando llega al relato histórico no se refiera a ninguna circularidad; en cambio la noción de un cierto avance en el orden del conocimiento y la experiencia sí se encuentra en su obra.

(42) Polibio. Op. cit., III, 33. Tomo I, p. 187.

Aclarando un poco más hay que decir que el libro VI de la historia de Polibio es una amplia digresión, y que es difícil captar la relación entre esta y el resto de la obra. Ante todo no hay relación clara entre la teoría general y la sucesiva descripción de las constituciones de Roma y Cártago, ya que la teoría parece implicar que en un momento dado todos los hombres se encuentran en la misma fase del mismo ciclo y por otra parte dice Polibio que cada uno de los estados pasan de una fase constitucional a otra. Además debemos tener en cuenta las complicaciones causadas por la constitución mixta que detiene la corrupción por largo tiempo, sino para siempre. Pero la principal consideración es que fuera de esta digresión, en el resto de la obra Polibio escribe como si no tuviese ninguna concepción cíclica de la historia. La 1ª y 2ª guerra púnica no son tratadas como repeticiones de algo anterior y tampoco como destinadas a suceder de nuevo en un futuro lejano. Cada acontecimiento es juzgado generalmente en base a criterios de sabiduría y competencia humana.

La historia de Polibio -aún con sus deficiencias- en cuanto que expresa una visión de la tendencia de los acontecimientos humanos y de las fuerzas operantes dentro de ellos no tiene nada que ver con una existencia cíclica humana. Muy probablemente Polibio aprendió de algún filósofo

sofo la teoría del ciclo de las constituciones, pero a juzgar por lo que queda de su obra, aunque la idea le agradó no la aplicó a su narración histórica. Dice Momigliano "Mucho me agradaría ver en Polibio un ejemplo del hecho que los filósofos pensaban a menudo en términos de ciclos, pero los historiadores griegos no lo hacían". (43)

Es interesante notar que Polibio tiene una vertiente que se desliza a la teoría y al sistema, induciéndolo a no limitarse a la mera narración, de manera que en él la reflexión se independiza y se antepone a veces el relato mismo engendrado en esquema la que se ajusta lo verdaderamente esencial de la realidad y que se completa luego con la descripción, así el punto central de la visión histórica de Polibio es la sucesión de imperios, y no hay que olvidar que esto implica un avance hacia algo, hacia una meta, y esto es uno de los elementos que inspiran a la filosofía de la historia, y no es compatible con una visión cíclica.

Por otra parte podemos ver que el mismo Dujovne admite que la obra de Polibio posee una serie de características que son incompatibles con la afirmación de que tiene

(43) Momigliano, Arnaldo. Op. cit., p. 81.

una visión cíclica; así Dujovne admite que Polibio capta la unidad de la historia cuando dice "Polibio quiere que se preste atención en toda su amplitud a lo sucedido en el mundo helénico y en el mundo no helénico. El estudio de la historia universal, fundado en el reconocimiento de la universalidad de la historia era para Polibio requisito para llegar a la unidad de ella". (44)

Además nos dice Dujovne que en Polibio aparece una idea que lo distingue de sus predecesores, la de que por medio del estudio de la historia se puede obtener una visión comprensiva del 'desarrollo humano'. (45)

También admite que para Polibio podemos aplicar analogías con la historia, lo que nos da bases para actuar en el presente y para calcular el futuro. (46) Desde luego, esto último es lo más importante, pues como ya hemos dicho la repetición fatal de un ciclo haría innecesario y absurdo el aprendizaje histórico, ya que la historia ni siquiera podría producir deleite al saber que estamos encadenados a ser simplemente las marionetas de un destino trágico e inevitable. En cambio como lo hemos visto y Dujovne admite

(44) Dujovne, León. Op. cit., p. 86.

(45) Idem, p. 70.

(46) Idem, pp. 85, 88.

una de las preocupaciones básicas de Polibio es ese aprendizaje. Así podemos decir que en realidad Polibio emprende la comprensión de su historia, concebida eminentemente como un análisis del desarrollo que había conducido a la realidad contemporánea y como un intento de establecer las leyes del desarrollo histórico que habían regido el proceso y que por tanto seguiría rigiendo. Una filosofía de la historia empieza a delinearse como culminación de los esfuerzos del historiador griego por establecer el sentido de la marcha del tiempo. (47)

La otra objeción de importancia que Dujovne le pone a Polibio la encontramos cuando nos dice que la universalidad de la historia era para Polibio obra de la fuerza y no de la moral. (48) Es indudable que Polibio percibe sin duda alguna los fenómenos generales de la cultura a través de la pugna entre los simpatizantes de Roma y los enemigos de Roma. Así no se le escapa la rara aptitud de los romanos por "modificar sus costumbres y adoptar las mejores". (49) Ahora bien, aunque Polibio le da mayor importancia a lo político y a lo militar también se da cuenta de que la sucesión de los cambios de la clase dirigente

(47) Cfr. Romero, José Luis. Op. cit., pp. 134-135.

(48) Cfr. Dujovne, León. Op. cit., p. 92.

(49) Polibio. VI, 9. Tomo II, p. 75.

romana deriva de razones morales. De hecho Polibio hace a lo largo de su obra una selección de acuerdo a los datos morales, al extremo de que llega a identificar la virtud con el éxito duradero. Así nos habla, por ejemplo, de Roma a la que considera virtuosa, y con buenas y sanas instituciones, lo que hizo posible -según Polibio- la conquista universal. También nos ejemplifica los graves problemas que tuvo Cártago por su falta de equidad, etc. En su obra podemos ver que para él la moral sí tiene un sentido en la historia, y no sólo en la paz sino también en la guerra, así en el libro V Polibio afea la conducta cruel e injusta con los vencidos, dando ejemplos de la misma historia para mostrar que es hasta más útil y no sólo bueno actuar con moderación y justicia; a pesar de la dureza de la guerra dice hay que ser buenos y justos, y no castigar al inocente. (50)

Por otra parte es necesario hacer notar que cuando Dujovne habla de la obra de Dilthey señala que cuando este autor intentaba probar la ilegitimidad de la filosofía de la historia, en realidad nos ofrece una filosofía de la historia bajo el triple aspecto de crítica del conocimiento histórico, interpretación del proceso, y ensayo de toda

(50) Cfr. Polibio. Op. cit., V, 3. Tomo II, p. 10.

vida en la historia; caracteres que como hemos podido observar también se encuentran en la obra de Polibio, ya que éste no se limita a interpretar el proceso ascensional de Roma, sino que intenta averiguar cuál es el destino de los pueblos bajo el gobierno universal de Roma. desde luego aquí nos encontramos con la objeción presentada por Collingwood y Dujovne en el sentido de que Polibio disponía una meta en la historia, pero daba esta meta por lograda con el advenimiento del imperio romano, lo que a la manera de ver de Collingwood es una reducción que implica falta de conciencia histórica. Sin embargo habría que decir que si bien Polibio se equivocó al poner a Roma como la meta de la historia, esto no le quita valor a su captación de que la historia es única ya que tiene un sentido y una meta. Al contrario, no podría haber cometido ese error sino hubiese sido consciente de que la historia tiene una finalidad hacia la cual se encamina y a la que le es posible llegar. Además cabe hacer una pregunta ¿cómo pudo escribir una historia universal sin tener conciencia histórica? Es evidente que no hubiese podido hacerlo sin tener algo de conciencia histórica.

Polibio se encuentra situado en un momento clave de la historia, y tal como explica Berdaiev que son los 3 momentos necesarios para el surgimiento de la historiografía y de

la filosofía de la historia, es testigo del desmoronamiento de las instituciones de su patria y de la catástrofe subsiguiente, asimismo le es dado contemplar el establecimiento de un nuevo orden institucional. Pero no se limita a ser testigo simplemente, ni se conforma tampoco con relatar lo ocurrido sino que, espíritu razonador, reflexiona profundamente sobre los hechos y ensaya a interpretarlos, y no para su sólo deleite sino para provecho de las siguientes generaciones. Esta preocupación que es constante en toda su obra demuestra que su intención es alertar a los hombres para que eviten los errores e imiten los aciertos.

Evidentemente se puede argüir que Polibio no realiza una configuración sistemática de la filosofía de la historia, lo que es verdad. Sin embargo esto no es óbice para que reconozcamos que en su obra se delinean los esbozos de una filosofía de la historia.

Para aclarar mejor el asunto comparemos las características de la filosofía de la historia que actualmente conocemos y a las que se adhiere Dujovne con las características que hemos encontrado en la obra de Polibio, y veremos que si bien no las encontramos desarrolladas, si las encontramos por lo menos apuntadas, lo que para la época de Polibio era un gran avance: 1) Hacer una interpretación y ex-

plicación de la historia en términos de totalidad (universalidad); es evidente que esto lo encontramos en la obra de Polibio desde el inicio, y que se da cuenta de que las historias nacionales, confluyen hacia un fin. 2) Descifrar la posible meta de la historia. Hemos visto que Dujovne mismo admite que para Polibio la historia tiene una meta derivada de su unidad y universalidad, si bien aquí es donde Polibio se equivoca al calcular cual es esa meta. 3) Ensayo de un esquema de proyección de futuro. Hemos visto como toda la obra de Polibio representa una enseñanza y un proyecto para que en el futuro no se repitan los errores del pasado y para emular las grandes acciones. 4) Descubrir los factores de las mudanzas históricas. Respecto de esto hemos visto que Polibio se da cuenta de la importancia de la libertad en la historia, por ejemplo cuando nos habla del triunfo de Escipión; también hemos visto como la obra de Polibio intencionadamente pone en evidencia el desarrollo y avance de la historia, lo que presupone una noción -por vaga que sea- del progreso. 5) Descubrir cual es la íntima conexión entre el presente, el pasado y el futuro. Es evidente que Polibio tenía una noción muy clara de la interdependencia entre los tres momentos del tiempo, así nos lo hace notar el mismo Dujovne cuando dice que Polibio pensaba que la enseñanza del pasado nos permite modelar tanto nuestro presente como nuestro futuro. 6) y 7) Descubrir si

los hechos históricos están sujetos a leyes, y si lo están cuales son; Dujovne mismo nos dice que Polibio pensaba que la historia estaba sujeta a un orden legal; además respecto a esto hemos visto que para Polibio la moral, la justicia, etc., eran leyes de la historia.

Viendo todo esto no se explica claramente el por- que León Dujovne al concluir su exposición se limita a decir que los histórico no era muy ajeno al pensamiento griego, cuando en realidad es él quien pone de relieve las principales características histórico-filosóficas de la obra de Polibio. Hay que lamentar que la extensión de la obra de Dujovne le haya impedido sacar las consecuencias de su brillante exposición. Cerraremos esta comparación con unas palabras del propio Dujovne que son muy significativas: "No es aventurado suponer que siempre hubo filosofía de la historia entre los hombres que procuraban contar lo que les había acontecido y ensayaban a reflexionar sobre su destino colectivo". (51)

(51) Dujovne, León. Op. cit., p. 9.

CAPITULO V

CONCLUSIONES

CAPITULO 1:

- 1.- Actualmente existen aún muchas corrientes de pensamiento en las que el concepto de ciencia es arbitrario y falso, ya que incluye únicamente las características de un solo tipo de ciencia, a saber: las de la naturaleza, y excluye toda una serie de conocimientos que también son científicos, es decir las llamadas ciencias humanas, y las filosóficas. Cuando en realidad los términos ciencia y filosofía son análogos, ya que ambos se refieren a un conocimiento universal, necesario, causal y ordenado de la realidad.
- 2.- El término de ciencia aplicado a las ciencias ya sean filosóficas, teológicas o particulares, es análogo, y no unívoco, ya que aunque todas comparten las carac-

terísticas antes mencionadas, se diferencian por sus objetos, sus métodos (adecuados según el objeto), y su modo de explicación.

3.- Historia e historiografía son términos distintos, la historia es lo que sucede, el relato histórico es la simple narración y la historiografía (que incluye normalmente al relato) es el estudio objetivo de lo sucedido. La historiografía es una ciencia con todas las características necesarias que estudia la realidad histórica, la historicidad del hombre, es decir una dimensión del hombre -realidad actual- que se halla constituida parcialmente por una posesión de sí misma, de manera tal que al entrar en sí misma se encuentra siendo lo que es porque tuvo un pasado y se está realizando hacia un futuro.

4.- El hombre por su dimensión física está inmerso en el tiempo, y por su calidad espiritual participa de cierta manera de lo eterno, por lo que su vida, su historia desembocan también en la eternidad; de manera que la historia no es cíclica, no es gracias a la naturaleza material que sí lo es, sino por la naturaleza humana que le da su calidad de permanente.

- 5.- La libertad humana es la condición sin la cual no habría historia, introduce un elemento de incertidumbre porque gracias a ella el hombre puede actuar como lo desee, incluso en contra de su propia naturaleza, razón por la cual a veces se le ha llamado elemento irracional, lo que es totalmente incorrecto pues no habría libertad sin la racionalidad, lo que se quiere decir con ese término es que la libertad impide el dominio sobre los acontecimientos, pues le es imposible a un hombre calcular las infinitas posibilidades de las acciones libres de los otros hombres.

- 6.- La historia es necesariamente escatológica, ya que presupone un fin, que a su vez es principio de un mundo nuevo, sin esta perspectiva la vida y la historia humana serían absurdas.

CAPITULO II:

- 1.- Historiografía y filosofía de la historia son ciencias análogas y complementarias; se asemejan en que las dos estudian la realidad histórica, pero hay diferencias entre ambas; por ejemplo respecto al tiempo la 1ª se enfoca hacia el pasado, la 2ª hacia los tres momentos del tiempo.

2.- La filosofía de la historia se fundamenta en la filosofía por varias razones, entre ellas dos de las más significativas son 1º: por su carácter existencial pues lo práctico supone necesariamente lo teórico; 2º su método de investigación, su carácter conceptual, etc. Asimismo se enlaza con otras ciencias: con la metafísica en tanto que como ciencia filosófica está enraizada en las razones del ser que la metafísica le proporciona; con la teología sagrada puesto que ésta ilumina el camino; con la antropología filosófica y la ética en tanto que se relaciona con las acciones humanas.

3.- Lo que hemos llamado la aporía del ser histórico es decir, la pregunta sobre el ser de la historia se soluciona al considerar a todo el hombre como ser trascendente y libre, así el presente no está constituido solamente por lo que el hombre hace, ni por las potencias con que cuenta, sino también por la posibilidad; lo que hay de histórico en las acciones humanas es actualización, apertura u obturación de posibilidades; por lo cual el tiempo no es mera sucesión, sino ingrediente de la constitución íntima del hombre, así el pasado está virtualmente en el presente y en el futuro pero sin predeterminación pues la libertad forja

lo inédito.

- 4.- La idea positiva del progreso es artificial e insuficiente para explicar el proceso histórico, puesto que el despojarla de su sentido netamente religioso y trascendente niega a fin de cuentas a la historia misma y despoja de todo sentido a la vida humana, y fía la felicidad 'supuesta' de una generación posterior a la suerte.

- 5.- Cada individuo es un fin en sí mismo, tiene sentido y justificación, sentido que se halla en los valores que adopta y trasciende y en los impulsos espirituales que lo acercan a Dios, de esta manera vemos que cada generación como cada individuo establece por su cuenta su relación con Dios. Por lo que el progreso histórico es un movimiento de defección o perfección que se lleva a cabo por medio de la libertad, es por tanto un proceso creador que explica la tragedia y la esperanza de la vida humana.

- 6.- El ser de la historia es en rigor una dimensión del hombre, la historia es 'hacer un poder', así la razón del acontecer nos sumerge en el abismo ontológico de una realidad, la humana, frente no sólo a sus actos,

sino a sus posibilidades mismas. Este ser es el objeto de estudio de la filosofía de la historia, por lo que sus características fundamentales son: a) Búsqueda del sentido de la historia. b) Búsqueda de la meta o fin de la historia. c) Descubrir la íntima conexión de los tres momentos del tiempo. d) Descubrir los factores de los cambios históricos (libertad, progreso, etc.). e) Descubrir las leyes históricas. f) La proyección del futuro.

CAPITULO III:

- 1.- Dujovne reconoce la profunda interdependencia entre las ciencias filosóficas sin confundirlas, asimismo distingue acertadamente la diferencia entre historiografía y filosofía de la historia.
- 2.- Dujovne plantea adecuadamente los principales problemas a los que se enfrenta la filosofía de la historia, por lo que distingue con claridad las características de la filosofía de la historia; asimismo explica los cambios históricos como cambios de preferencia de los valores, lo que es precisamente el progreso histórico que presupone a la libertad como forjadora de la historia. Sin embargo no lleva esto a su lógica consecuen-

cia por lo que no menciona ni a la teología ni a Dios.

- 3.- Dujovne se contradice a sí mismo cuando afirma que hubo en Grecia historiadores ilustres y que sin embargo los griegos no tenían conciencia histórica, pues es como si se dijera que se puede escribir un libro de matemáticas sin tener nociones de aritmética. Sin embargo reconoce que el juicio es demasiado negativo y tajante por lo que observa tanto la obra de los filósofos como la de los historiadores.
- 4.- Dujovne concede mayor peso a las objeciones que se le hacen a Polibio y que niegan la posibilidad de que éste hubiera tenido una idea de la filosofía de la historia, y esto lo hace pese a sus propias aportaciones en sentido contrario.
- 5.- Dujovne admite que para Polibio la moral sí es importante, asimismo hace resaltar que Polibio tiene una gran preocupación por el futuro; también admite que tenía una visión comprensiva de la historia derivadas de la universalidad y de la unidad en que tanto hacía hincapié Polibio. Reconoce también que a Polibio le interesan profundamente las causas y que distingue entre causas últimas y próximas, finalmente admite

que Polibio está seguro de la legalidad de la historia y advierte que Polibio se da cuenta de que hay en elemento incierto en la historia, sin embargo esto último lo dice Dujovne de manera equivocada cuando afirma que para Polibio había un fondo irracional en la historia.

- 6.- Pese a la brevedad impuesta por la extensión de su obra Dujovne explica con claridad las principales características de la obra de Polibio, sin embargo su conclusión es pobre y no responde a su explicación pues teniendo todos los elementos necesarios para refutar las objeciones, finalmente no se inclina totalmente del lado de éstas y se limita a decir que lo histórico no era muy ajeno al pensamiento griego, conclusión decepcionante después de su exposición.

CAPITULO IV:

- 1.- Debido al falso concepto de ciencia y de progreso de los que hemos hablado se le ha negado su lugar a la filosofía de la historia, lo que además ha condicionado el juicio sobre las obras que nos han llegado, particularmente sobre la de los historiadores y en especial la de Polibio. Como debido a lo anterior se ha tenido un falso sentimiento de superioridad de nuestra época

respecto a las anteriores se dice, por ejemplo que sólo hasta hoy se puede hacer una historia universal, porque solamente en nuestra época se conocen todas las naciones, y la totalidad de las obras humanas, además de que la técnica nos permite llegar a donde no podían llegar los historiadores antiguos. Basándose en esto se niega que Polibio haya hecho historia universal y mucho menos que haya tenido una idea de la filosofía de la historia. Sin embargo estas afirmaciones son falsas ya que como hemos visto su fundamento lo es. También podríamos verlo planteando una hipótesis que dado el progreso técnico no es fantasiosa y sí probable: supongamos que el hombre en algún siglo futuro llega a colonizar algunos planetas, obviamente cada uno de ellos tendría con el paso del tiempo su propia historia, si estos hombres juzgaran nuestra época con el criterio que hemos mencionado no cabe duda que darían que nuestros historiadores al igual que todos los anteriores no habían hecho historia, y mucho menos historia universal o filosofía de la historia, pues dirían -como hoy lo dicen algunos- que no habían conocido más que una pequeña fracción de la humanidad y de la totalidad de sus realizaciones; esto sería evidentemente un juicio injusto, como lo es ahora el que se le adjudica a la obra de Polibio y de otros historia-

dores, ya que es absurdo sacar a los autores de su propia época pretendiendo que tuviese los conocimientos de otras; en realidad lo correcto sería juzgarlo de acuerdo a su época, así en verdad podemos decir que Polibio hizo una historia universal y tuvo una idea de la filosofía de la historia de acuerdo a la totalidad entonces conocida, así como nosotros las hacemos de acuerdo a la totalidad hasta hoy conocida. Lo que es un juicio apegado a la realidad.

- 2.- Se dice que hoy somos plenamente conscientes de la historia, lo que absurdo pues hoy como antes ocurrió y como después ocurrirá debido a las diferencias de intereses de los hombres hay personas interesadas por este estudio y otras a las que no les interesa; de hecho en nuestra época hay un gran desconocimiento respecto de estos estudios, al grado tal que muchísimos de los trabajos sobre estos temas comienzan como Polibio lo hizo, es decir justificando su existencia.
- 3.- Polibio se da cuenta de que hay un elemento indeterminado en la historia, y aunque no lo aclara mucho parece ser que le asigna este lugar correctamente a la libertad.

- 4.- La visión histórica de Polibio no es cíclica, al contrario a pesar de la disgregación del libro VI, toda su narración se centra en la unidad y meta de la historia, así como en la proyección de futuro.

- 5.- Polibio en su obra cumple con las principales características de la filosofía de la historia, por lo que rebasa el estrecho marco de la historia pragmática y entra en el terreno de la filosofía. Pues si bien erró al decir que la culminación de la historia era el imperio romano, esto no le resta mérito a la profundidad de sus reflexiones. Además de que el enfoque de totalidad que le da a su historia es algo que lo hace trascender su época. Así entonces podemos decir con certeza que si bien Polibio no llegó a elaborar una concepción sistemática de la filosofía de la historia, si la esbozó y delineó por lo menos en sus rasgos fundamentales.

- 6.- Finalmente hay que hacer hincapié en un consejo que nos da Polibio y que debemos tomar en cuenta: Cuando juzga las obras de sus predecesores no juzga igual a los que erraron por haber iniciado con embustes, y a los que erraron por imposibilidad material de conocer más, de estos últimos dice que "...merecen la jus-

ticia de que se les aplauda y admire por haber tenido algún conocimiento y haber promovido este estudio en tales tiempos" desde luego que hay que subsanar con los medios posibles lo que falta y así ir completando el conocimiento. (Polibio III, 16).

BIBLIOGRAFIA BASICA

- 1.- ARISTOTELES
Obras
Madrid, Ed. Aguilar, 1964.
- 2.- AYNARD, André. AUBOYER, Jeannine.
Roma y su imperio.
Traducción Eduardo Ripoll Perelló.
Barcelona, Ediciones Destino, 1980.
- 3.- BERDAIEV, Nicolai.
El sentido de la historia.
Traducción Emilio Saura.
Madrid, Ed. Encuentro, 1979.
- 4.- BOCHENSKI, J. M.
Introducción al pensamiento filosófico.
Traducción Daniel Ruíz Bueno Pbro.
Barcelona, Ed. Herder, 1973.
- 5.- CASTELLAN, Angel Antonio.
Filosofía de la historia e historiografía.
Buenos Aires, Ed. Dédalo, 1961.
- 6.- CASSIRER, Ernst.
Antropología filosófica.

Versión española Eugenio Imaz
México, Fondo de cultura económica, 1945.

- 7.- COLOMER, Eusebio
Hombre e historia.
Barcelona, Ed. Herder, 1963.
- 8.- COLLINGWOOD, R. G.
Idea de la historia.
Traducción Eduardo O'Gorman y Jorge Hernández C.
México, Fondo de cultura económica, 1952.
- 9.- DANIELOU, Jean.
El misterio de la historia.
Traducción Javier Goitia Pbro.
San Sebastián, Ed. Dinar. S. L., 1957.
- 10.- DE ALEJANDRO, José Ma.
Gnoseología.
Madrid, B.A.C., 1969.
- 11.- DE ATHAYDE, Tristan
El hombre moderno y el hombre eterno.
Traducción Oscar del Villar.
Santiago de Chile, Ed. Difusión, 1943.
- 12.- DE MAETZU, Ramiro.
Defensa de la hispanidad.
Buenos Aires, Ed. Poblet, 1941.
- 13.- DEWEY, John.
La experiencia y la naturaleza.
Prólogo y versión española José Gaos.

México-Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 1948.

14.- DUJOVNE, León.

La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media.

Buenos Aires, Ed. Galatea.

15.- DUJOVNE, León.

La filosofía de la historia desde el renacimiento hasta el s. XVIII.

Buenos Aires, Ed. Galatea, Nueva Visión, 1959.

16.- DUJOVNE, León.

Teoría de los valores y filosofía de la historia.

Buenos Aires, Ed. Paidós, 1959.

17.- FRAILE, Guillermo O.P.

Historia de la filosofía.

Madrid, B.A.C., Tomo I, 1964.

18.- GARCIA VENTURINI, Jorge.

Filosofía de la historia.

Madrid, Ed. Gredos, 1972.

19.- GAMBRA CIUDAD, Rafael.

La interpretación materialista de la historia.

Madrid, Ed. Jura, 1946.

20.- GILSON, Etienne.

Las metamorfosis de la ciudad de Dios.

Madrid, Ed. Rialp, 1965.

- 21.- Gran Enciclopedia Rialp
Filosofía.
Madrid, Ed. Rialp, Tomo X, 1979.
- 22.- HERDER, Johann Gottfried Von.
Ídeas para una filosofía de la historia de la humanidad
Buenos aires, Ed. Losada, S.A., 1959.
- 23.- HUIZINGA, Johan.
El concepto de la historia.
Traducción Wenceslao Roces.
México, Fondo de cultura económica, 1977.
- 24.- JAEGER, Werner.
Paideia.
Traducción Joaquín Xirau y Wenceslao Roces.
México, Fondod de cultura económica, 1974.
- 25.- JASPERS, Karl.
Origen y meta de la historia.
Traducción Fernando Vela.
Selecta de Revista de Occidente, 1965.
- 26.- LLANO CIFUENTES, Carlos Dr.
Conferencia: Influencia de la filosofía en la persona humana.
México, D. F., Universidad Panamericana, 9/IV/86.
- 27.- MARIAS, Julián.
Historia de la filosofía.
Madrid, Manuales de Revista de Occidente, 1971.

- 28.- MARITAIN, Jacques
Filosofía de la historia.
Buenos Aires, Ed. Troquel, 1971, 5ª edición.
- 29.- MENENDEZ SAMARA, Adolfo.
Iniciación a la filosofía.
Ed. Robredo, 1943.
- 30.- MILLAN PUELLES, Antonio.
Fundamentos de filosofía.
Madrid, Ed. Rialp, 1967.
- 31.- MILLAN PUELLES, Antonio.
Ontología de la existencia histórica.
Madrid, Ed. Rialp.
- 32.- MOMIGLIANO, Arnaldo.
La historiografía griega.
Traducción José Martínez G.
Barcelona, Ed. Crítica (Gpo. editorial Grijalbo), 1984.
- 33.- NICOL, Eduardo.
La idea del hombre.
México, Ed. Stylo, 1946.
- 34.- PEREYRA, Carlos, y otros.
Historia ¿Para qué?
México, Ed. Siglo XXI, 1980.
- 35.- POLIBIO.
Historia universal
Versión española Juan Díaz Casamada.
Barcelona, Ed. Orbis, 1986, 3 tomos.

- 36.- POLIBIO.
Historia universal.
Prólogo, traducción y notas Dr. Genaro Godoy.
"Las historias de Polibio de Magalópolis".
Santiago de Chile, Ed. Andres Bello, 1970.
- 37.- PLATON
Obras.
Madrid, Ed. Aguilar, 1964.
- 38.- ROMERO, José Luis.
De Herodoto a Polibio.
Argentina, Colección Austral, Espasa Calpe, 1952.
- 39.- SCHELER, Max.
El porvenir del hombre.
Buenos Aires, Espasa Calpe, S.A., 1942.
- 40.- STOLL, Heinrich Alexander.
El sueño de Troya.
Traducción Angel Sabrido.
Barcelona, Ed. Plaza y Janes, 1978.
- 41.- USCATESCU, George.
Escatología e historia.
Madrid, Ed. Guadarrama, 1959.
- 42.- VENTURA CAPILLA, Ma. Teresa.
Tesis: Naturaleza del hecho histórico y presupuestos para su análisis.
México, D. F., Universidad Panamericana, 1975.

43.- ZUBIRI, Xavier.

Prólogo a la 1ª edición de Historia de la Filosofía
de Julián Marías.

Madrid, Manuales de Revista de Occidente, 1940.

44.- ZUBIRI, Xavier.

Naturaleza, Historia, Dios.

Madrid, Ed. Nacional, 1978, 7ª edición.