

## LA CONTRIBUCIÓN DE J. G. DROYSEN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y A LA HERMENÉUTICA<sup>1</sup>

Jorge Navarro Pérez

*Johann Gustav Droysen (1808-1884) fue no sólo uno de los historiadores más importantes de la Alemania de su tiempo, sino también uno de los teóricos de la historia más influyentes en la tradición hermenéutica de las ciencias del espíritu. Discípulo de Hegel y maestro de Dilthey, Droysen elaboró una «histórica» (Historik) que pretendía exponer «las leyes de la investigación y del saber históricos». La histórica de Droysen es dos cosas a la vez: una filosofía material de la historia y una metodología hermenéutica de la ciencia histórica. El presente artículo expone estos dos aspectos.*

Fue Hans-Georg Gadamer quien recuperó para la filosofía al historiador Johann Gustav Droysen (1808-1884) al incluirlo en la breve historia de la hermenéutica que presenta en su libro *Verdad y método* (1960). Desde entonces no ha habido muchos filósofos que hayan escrito sobre este autor *fascinante*<sup>2</sup>, pero sí que se ha publicado su texto más importante desde el punto de vista

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Soberanía, Estado y Europa: crisis del Estado nacional y construcción europea» (PB97-1055-C02-C01), subvencionado por la Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España. Mi dirección de correo electrónico es: jorge.navarro@apdo.com

<sup>2</sup> Cfr. Fulvio TESSITORE, «L'Istorica di Droysen tra Humboldt e Hegel» en *Filosofia* 22 (1971), 311-350; Hans-Michael BAUMGARTNER, *Kontinuität und Geschichte: Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt: Suhrkamp, 1972, págs. 55-87; Dieter JÄHNIG, «Wissenschaft und Geschichte bei Droysen», en: Helmut FAHRENBACH (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion: Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen: Neske, 1973, págs. 313-333; Herbert SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus*, Friburgo y Múnich: Alber, 1974, págs. 89-113; Tomás GIL GONZÁLEZ, *Das Handlungskonzept in der Historik J. G. Droysens*, tesis doctoral, Münster, 1980; Silvia CAIANIELLO, *La «duplice natura» dell'uomo: La polarità come matrice del mondo storico in Humboldt e in Droysen*, Catanzaro: Rubbettino, 1999.

filosófico: la primera versión de su *Histórica*<sup>3</sup>. Con la esperanza de contribuir, aunque sólo sea un poco, a que en España se despierte el interés por este autor, voy a exponer en este artículo las principales teorías que elaboró en los campos de la filosofía de la historia y de la hermenéutica. Mi intención no es reivindicar un lugar para Droysen en la discusión de nuestros días sobre teoría de la historia; sé perfectamente que, por suerte o por desgracia, sus doctrinas más características pertenecen a una época de la historiografía y de la filosofía que ya no es la nuestra (aunque tal vez vuelva a serlo). Más bien, lo que me propongo es llamar la atención sobre un autor muy importante para quienes se sientan atraídos (aunque sólo sea estéticamente, como en mi caso) por el idealismo filosófico<sup>4</sup>.

Droysen fue discípulo del filólogo Boeckh y del filósofo Hegel<sup>5</sup>, y a su vez fue maestro del filósofo Dilthey y de los historiadores Meinecke y Hintze. En vida fue famoso como historiador, pero hoy se le recuerda ante todo como teórico de la historia<sup>6</sup>. De su trabajo como historiador sólo voy a decir que Droysen se centró en dos épocas: el helenismo y la Prusia moderna. Mientras que sus libros sobre la primera época siguen resultando bastante valiosos para los historiadores de hoy, sus libros sobre Prusia han quedado inservibles debido a la manipulación descarada que Droysen llevó a cabo de la historia

<sup>3</sup> J. G. DROYSEN, *Historik: Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesungen (1857); Grundriss der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/58) und in der letzten gedruckten Fassung (1882)*, ed. Peter Leyh, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1977. Se trata del primer volumen de la edición histórico-crítica de la *Histórica* de Droysen, cuyos volúmenes segundo y tercero todavía no se han publicado. Hay traducción italiana de S. Caianiello: J. G. DROYSEN, *Istoria: Le lezioni del 1857*, Nápoles: Guida, 1994. Y también hay una pomposa reseña del célebre Hayden White en: *History and Theory* 19 (1980) 73-93.

<sup>4</sup> No conozco ninguna introducción *amplia* a Droysen. Como introducción *breve* puedo recomendar el viejo artículo de Friedrich MEINECKE «Johann Gustav Droysen, sein Briefwechsel und seine Geschichtsschreibung» (1930), en: id., *Werke*, ed. H. Herzfeld et al., vol. VII, Múnich: Oldenbourg, 1968, págs. 125-167. En español no hay casi nada sobre Droysen (aparte de las traducciones de Gadamer y Schnädelbach). Véase el artículo de Emilio LLEDÓ «La metodología histórica de Droysen» (1973), en: id., *Lenguaje e historia*, Madrid, Taurus, 1996, 2ª ed., págs. 173-186, así como del mismo autor el prólogo a la traducción catalana (imprecisa por deshegelianizante e incompleta porque falta la *Tópica*) de la última versión de la *Histórica*: J.G. Droysen, *Histórica: Sobre enciclopedia i metodologia de la història*, trad. J. Fontcuberta, Barcelona: Edicions 62, 1986, págs. 5-14. Yo mismo he hablado de Droysen en las páginas 235-249 de mi libro *La filosofía de la historia de Wilhelm von Humboldt: Una interpretación*, Valencia: Alfons el Magnànim-IVEI, 1996, así como en mi artículo «Fichte, Humboldt y Ranke sobre la idea y las ideas históricas. (Con un apéndice sobre Hegel y Droysen)», en: *Anuario filosófico* 30 (1997) 405-426.

<sup>5</sup> La lista de los seis cursos impartidos por Hegel entre 1827 y 1829 a los que asistió Droysen se puede consultar en la pág. 342 del artículo de F. Tessitore mencionado en la nota 2. Por otra parte, la significación de Droysen para la filología ha sido estudiada ampliamente por: Benedetto BRAVO, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire: Etude sur J. G. Droysen historien de l'antiquité*, Varsovia: Academia Polaca de las Ciencias, 1968 (reimpresión en Hildesheim: Olms, 1988).

<sup>6</sup> Ya en 1888, el joven Meinecke indicó que «lo más grande» que Droysen llevó a cabo «tal vez» fuera su «filosofía de la historia». Cfr. F. MEINECKE, «Droysens Vorlesungen über das Zeitalter der Freiheitskriege», en: id., *Werke*, ed. H. Herzfeld et al., vol. VII, Múnich: Oldenbourg, 1968, pág. 174.

de su país con el objetivo de ganar adeptos para sus ideales nacional-liberales<sup>7</sup>. Pero Droysen no fue sólo un historiador *práctico*, sino que además reflexionó sobre el estatuto científico de la historiografía. Entre 1857 y 1883 impartió en diecisiete ocasiones (primero en la universidad de Jena, luego en la de Berlín) un curso sobre «enciclopedia y metodología de la historia» que ejerció una influencia enorme en el debate sobre la fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. Por cuatro veces, en 1857, 1868, 1875 y 1882, Droysen publicó otras tantas versiones de un breve resumen (*Grundriss*) de las lecciones, pero el texto completo del curso permaneció inédito hasta 1937, cuando Rudolf Hübner publicó la última versión<sup>8</sup>. Las numerosas carencias filológicas de esta edición han sido subsanadas en 1977 por la edición crítica de Peter Leyh (véase la nota 3), que entre otras cosas contiene la versión más antigua del curso.

El objetivo de ese curso era elaborar «una exposición sistemática del ámbito [*Gebiet*] y del método» de la historiografía (HL: 3)<sup>9</sup>. La pregunta a plantear era: «¿En qué consiste el carácter científico de los estudios históricos?» (HH: 3). Droysen creía urgente dar respuesta a esta pregunta por esta razón: «Tal vez no haya otro ámbito científico que esté tan lejos como la historia de ser justificado, delimitado y articulado de manera teórica» (377). Droysen no llama a este proyecto *crítica de la razón histórica*, pero le falta bien poco: «Nos haría falta un Kant que examinara críticamente no los materiales históricos, sino el comportamiento teórico y práctico respecto a y en la historia [...] identificara la fuente viva de donde brota la vida histórica de la humanidad» (378). Siguiendo el modelo kantiano, el curso no pretende ofrecer una ontología de la historia, sino una «teoría de la ciencia histórica» (HL: 44). Por eso dice Droysen que su tarea es establecer «no las leyes de la historia, sino las leyes de la investigación y del saber históricos» (488)<sup>10</sup>.

Droysen era consciente de que estaba innovando al presentar a sus alumnos «una disciplina que hasta ahora todavía no existe, todavía no tiene nom-

<sup>7</sup> Sobre la relación entre historiografía y política en Droysen, me permito remitir a mi artículo «El historiador al servicio de la patria y del progreso. Notas sobre la conexión entre ciencia y política en J. G. Droysen», en: *Res publica: Revista de historia y presente de los conceptos políticos*, en prensa.

<sup>8</sup> J. G. DROYSEN, *Historik: Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*, ed. Rudolf Hübner, Múnich: Oldenbourg, 1960<sup>4</sup>. Hay traducción española, que no he podido consultar: *Histórica: Lecciones sobre la enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona: Alfa, 1983. También hay traducción catalana, como he señalado en la nota 4.

<sup>9</sup> La sigla HL se refiere a la edición Leyh de la *Histórica*; la sigla HH, a la edición Hübner; la sigla BW, a: J. G. DROYSEN, *Briefwechsel*, ed. R. Hübner, Stuttgart: DVA, 1929, dos volúmenes; la sigla VF, a: J. G. DROYSEN, *Vorlesungen über die Freiheitskriege*, Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1846, vol. I.

<sup>10</sup> Las dificultades de Droysen para mantenerse en el marco de la filosofía trascendental han sido analizadas en detalle por H.-M. Baumgartner en el libro mencionado en la nota 2. Véase además *infra*, nota 12.

bre, ni lugar en el círculo de las ciencias» (HL: 4)<sup>11</sup>. Por eso, el primer paso que da en esta nueva disciplina consiste en proclamar su independencia frente a los intentos de colonización por parte (primero) de la filosofía y (después) de las ciencias naturales. La historiografía tiene un método propio (como veremos más adelante), por lo que su reflexión metodológica también ha de ser autónoma: «Intentaremos hacer valer que, junto a los métodos metafísico y físico, el método histórico es capaz de justificarse desde sí mismo, de ponerse su comienzo y su medida» (6). Droysen sostiene que los historiadores «no podemos tomar prestadas de otras ciencias la definición de nuestra ciencia y la regla de su proceder», pues de lo contrario «caeríamos bajo la norma de esas ciencias y dependeríamos de sus métodos» (HH: 5). En aquella época, el problema principal ya no lo representaba el imperialismo filosófico, sino el imperialismo naturalista, que (procedente de Francia) se extendía por las universidades alemanas a gran velocidad. Droysen se enfrenta decididamente a este nuevo intento de colonización: «Apenas nuestra ciencia se ha librado de la protección filosófico-teológica, y ya están ahí las ciencias naturales para apoderarse de ella. Igual que hace veinte o treinta años la filosofía decía con la arrogancia de quien ejerce un poder absoluto que sólo lo filosófico es científico y que la historia sólo es ciencia en la medida en que sea filosófica, ahora vienen las ciencias naturales y dicen que ciencia sólo es lo que se mueve en *su* método y que la ciencia hace una conquista cada vez que fenómenos vitales son comprendidos y explicados como fenómenos físicos» (HL: 16). Para dejar clara la independencia de la nueva disciplina, Droysen le da un nombre propio: «Lo más sencillo será que llamemos a nuestra disciplina «histórica» [*Historik*]» (43). Este nombre se impone sobre el de «enciclopedia» (ya que no se trata de recopilar todo el saber histórico), sobre el de «filosofía de la historia» (que es el que le gustaba a Hegel) y sobre el de «poética de la historia» (que es el que proponía el historiador G. G. Gerwinus). Frente a estas alternativas, la histórica de Droysen quiere ser «el *órgano* para nuestra ciencia, o también la *doctrina de la ciencia* de la historia, según el término fichteano» (43-44). ¿Qué modelo sigue Droysen: el kantiano, el aristotélico o el fichteano? Propiamente, ninguno de los tres, ya que la histórica ha de ser independiente de la filosofía. Droysen cree que el método de la histórica sólo puede ser empírico, al igual que el de la historiografía (419). El significado de esta tesis lo aclara en el artículo *Natur und Geschichte*, donde dice que la experiencia empírica en la que se basa la histórica es «el lenguaje y el uso lingüístico en el ejercicio cotidiano». Ya que «nuestra lengua» distingue las palabras *naturaleza* e *historia*, Droysen analiza lo que significa cada una de ellas y establece así la base sobre la que ha de levantarse el edificio entero de

<sup>11</sup> Sobre los antecedentes de la histórica de Droysen, véase la reconstrucción que presenta él mismo en HL: 44-53, así como la voz «Historik, ars historica» en: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 3, págs. 1132-1137, y el artículo de Ulrich MÜHLACK «Johann Gustav Droysen: "historik" et herméneutique», en: A. LAKS y A. NESCHKE (eds.), *La naissance du paradigme herméneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen*, Presses Universitaires de Lille, 1990, págs. 359-380.

la histórica (470). De este modo, Droysen se está sumando a la racionalidad que atribuye a su tiempo. No hace falta buscar fuera de ella para fundamentar el trabajo del historiador; una idea muy hegeliana, sin duda.

A continuación no voy a exponer en toda su extensión la histórica de Droysen, sino que sólo voy a esbozar los aspectos de la misma que considero más relevantes desde el punto de vista filosófico. Leída hoy, la histórica de Droysen parece ser dos cosas a la vez: una filosofía material de la historia y una metodología hermenéutica de la ciencia histórica<sup>12</sup>. A estas dos cosas voy a dedicar, respectivamente, las partes primera y segunda de este artículo. Esta distinción corresponde aproximadamente a la que (tal como hemos visto) establece Droysen en las tareas de la histórica: estudio del ámbito y estudio del método de la ciencia de la historia (HL: 3). La primera tarea consiste en esclarecer a qué podemos llamar *mundo histórico*, cuál es el «nexo superior» en que los acontecimientos individuales adquieren su «significado ético»; la segunda tarea consiste en exponer el método más adecuado para conocer ese mundo ético en su devenir (60-61). Si llamo a la primera tarea *filosofía de la historia* y no *sistemática* (que es como la llamaba Droysen), es para subrayar qué poco «empíricas» le saben a nuestro sobrio gusto contemporáneo las teorías que Droysen desarrolla ahí.

## I

La actitud de Droysen hacia la filosofía de la historia fue ambivalente. Por una parte, la rechazó porque creía imposible formular una «ley de la vida histórica» (HH: 272). Aunque aceptaba que, «por su contenido», lo que Hegel llamaba «filosofía de la historia» corresponde a lo que una sección de la *Histórica* llamaba «dialéctica de la historia», establecía una diferencia fundamental entre ambas disciplinas. Esa diferencia consiste en que Droysen renuncia a establecer la «necesidad» (*Notwendigkeit*) del curso de la historia (HL: 382-383). El «error» de Hegel –dijo ya en 1831– fue «querer *demostrar* la Creación» (BW: I 47). Por otra parte, Droysen estableció la ética como «la auténtica filosofía de la historia» (HL: 55), ya que pensaba que una ciencia empírica como la historiografía necesita un complemento extra-empírico para poder funcionar. En resumen, la actitud de Droysen hacia la filosofía de la historia fue ambivalente porque su actitud hacia Hegel fue ambivalente: rechazó las pretensiones excesivas de su filosofía de la historia y aceptó su filosofía de la ética. Veamos en detalle qué significa esto.

Cuando Droysen habla de «la historia», no se está refiriendo simplemente al curso de los acontecimientos humanos en el pasado. Él piensa que el

<sup>12</sup> Sigo en este punto a Tomás Gil, págs. 132-133 del libro mencionado en la nota 2. Por otra parte, H. Schnädelbach (págs. 91-97 del libro mencionado en la nota 2) señala que la histórica de Droysen no es formal, sino que se basa en un concepto material de la historia; esto se debe a que por entonces el surgimiento de la conciencia histórica había difuminado los límites entre filosofía transcendental y ontología.

momento «más importante», el momento «esencialmente humano» en el ser humano es «de naturaleza histórica» (HL: 4). La justificación de esta tesis comienza mediante la aseveración de que la naturaleza humana es doble, «espiritual-sensorial», de tal modo que lo que se muestra a nuestros sentidos no se agota en su apariencia sensorial, sino que en ello se manifiesta una «idea», que es «su verdad» (4-5). Droysen habla de *ideas* para referirse a la circunstancia de que todo lo humano es «expresión y forma de aparición de algo pensado, general, de una idea [...]; pues precisamente es humano en tanto que remite a algo que se realiza en ello y que por eso es la verdad de la aparición» (201)<sup>13</sup>. Nuestra naturaleza doble consiste, por tanto, en que hacemos valer a nuestra esencia espiritual en nuestra existencia natural. Frente a la tendencia naturalista de la época, Droysen rechaza que el ser humano sea simplemente una «suma de sensaciones»; él lo ve esforzándose en la tarea (que jamás obtendrá un éxito completo) de alcanzar «totalidad» (*Totalität*) e «infinitud». «Esta es la forma típica fundamental que está dada al ser humano; el ser humano es, de acuerdo con su esencia más íntima, totalidad y empero es un todo inacabado; es infinitud y empero está delimitado por la finitud, forma parte de ella; puesto en las barreras del espacio y del tiempo, el ser humano es la superación continua de estas barreras; no *es* totalidad e infinitud siéndolas, sino prosiguiendo en cada instante a llegar a serlas: no en la quietud de lo alcanzado, sino en el trabajo continuo del alcanzar» (23). Droysen es espiritualista en el sentido de que afirma que el ser humano tiene una esencia que desconoce los límites propios de la naturaleza; por eso piensa que la primera obligación del ser humano es evitar hundirse en lo estrictamente natural. Ahora bien, Droysen no es un espiritualista radical, no cree que la existencia terrenal sea una condena ni que los seres humanos podamos satisfacer por completo las exigencias del espíritu (cfr. 310, 339; HH: 376-377). De aquí se deriva una conclusión que Droysen formula en su típico lenguaje hegelianizante: «Movimiento y unidad son los dos momentos a través de los cuales el espíritu es espíritu» (HL: 32). Si el ser humano sólo fuera movimiento, naturaleza, carecería de *sentido*; si sólo fuera unidad, espíritu, sería sobre-humano. El ser humano «*es* la identidad de ambos momentos» (33). No se trata de una identidad sencilla, sino que Droysen la describe como una «reconciliación» (*Versöhnung*) extremadamente inestable y dificultosa que intenta superar la contraposición de ambos elementos. Por ella luchamos sin cesar en el «mundo ético» o «histórico»: «Es la esfera del mundo ético donde esa contraposición se reconcilia a cada instante para renovarse una vez más, y se renueva para reconciliarse una vez más» (34); «El mundo histórico es el mundo esencialmente humano; está entre el mundo natural y el mundo del espíritu, infinito, absoluto; participa de los dos» (14-15). Pues bien, a cada uno de los dos momentos del espíritu humano le corresponde un método científico: «el físico y el especulativo» (32). Droysen considera «unilaterales»

<sup>13</sup> Droysen dice que si no fuera así, que si en la historia no hubiera ideas, sino sólo intereses, pasiones y condiciones, «no valdría la pena ocuparse de estas cosas» (HL: 210).

a ambos métodos (también los llama *Weltanschauungen*), pues «tienen sus raíces en uno u otro de los momentos del espíritu humano». El método físico y el método especulativo nos permiten conocer por separado uno u otro momento del espíritu humano, pero no su «esencia», no su doble tendencia al recogimiento y a la exteriorización (33). De ahí que Droysen considere necesario un tercer método que «exponga el ser del espíritu en su realidad y verdad, en su movimiento vivo hacia la totalidad» (33-34); un método «que, aun siendo empírico, se mueva en las ideas y, aun compartiendo con la especulación la certeza de las potencias ideales, sólo las busque en la realidad empírica y por el camino empírico» (5). En un pasaje memorable, Droysen establece de la siguiente manera la diferencia que él ve entre este método y las ciencias naturales, la teología y la filosofía (hegeliana): «En esta cosmovisión no decimos que todo sea sólo metabolismo en la materia eterna, ni llegamos con la Iglesia romana a un falso dualismo entre cielo y tierra [...]; ni decimos con la filosofía que todo lo que es real también es racional y que todo lo que es racional también es real, sino que encontramos que lo racional conocido *se esfuerza* sin cesar por *llegar a ser* y realizarse y que en lo que ha llegado a ser real está acuñado algo reconociblemente racional de una manera no absoluta, pero sí relativa, tanto en uno como en otro un reflejo [*Widerschein*] de la razón eterna» (34-35). Droysen llama a este método «pensar históricamente» (5, 34). No se trata sólo de un conjunto de normas metodológicas para los historiadores, sino que pensar históricamente es la actitud mental que Droysen recomienda a cualquier persona que quiera orientarse en el mundo humano y en su doble naturaleza espiritual-sensorial. Droysen dice de este método que no es imperialista: «Contradice a la naturaleza de nuestro método buscar el dominio exclusivo; a cada paso recuerda que su ámbito toca al mismo tiempo los mundos físico y metafísico, pero con su método no puede captar ni el uno ni el otro, y mucho menos dominarlos o eliminarlos». De ahí que Droysen rechace también los intentos imperialistas de los otros dos métodos, lo cual implica, en relación con el método especulativo, el rechazo a que «una filosofía o teología de la historia sea más que un ingenioso juego mental» (36).

Pues bien, ¿por qué llama Droysen *histórico* a este método? ¿Por qué para comprender la doble naturaleza del ser humano hay que pensar *históricamente*? Droysen recurre en este punto a su admirado Humboldt (el «fundador de la histórica»)<sup>14</sup>: pensar históricamente es –según dice– lo mismo que Humboldt llamaba «tener sentido de la realidad»<sup>15</sup>, es decir, buscar en la natura-

<sup>14</sup> Cfr. HL: 52-53. La influencia de Humboldt sobre Droysen es al menos tan considerable como la de Hegel (Droysen llega a decir en una carta de 1864 que para la filosofía de la historia Humboldt es mucho más importante que Hegel; BW: II 849). Sobre la relación Humboldt-Droysen, véase: S. CAIANIELLO, «La recezione di Humboldt in Droysen: elementi per una ricostruzione», en: G. CACCIATORE et al. (eds.), *Lo storicismo e la sua storia: Temi, problemi, prospettive*, Milán: Guerini, 1997, págs. 220-232; así como el artículo de F. Tessitore mencionado en la nota 2 y mi libro mencionado en la nota 4.

<sup>15</sup> Cfr. Wilhelm von HUMBOLDT, *Escritos de filosofía de la historia*, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid: Tecnos, 1997, pág. 66.

leza al espíritu que intenta abrirse camino en ella. La relación que esto guarda con la historia es que la realidad nunca puede llegar a corresponder por completo a las ideas, de donde Droysen extrae la conclusión de que el mundo humano tiene la forma de historia (HL: 5). La historia es el resultado de «la crítica incesante que las ideas ejercen contra su expresión unilateral» (210). «Lo que es» nunca coincide por completo con «lo que debería ser», por lo que no podemos detener el tiempo y darnos por satisfechos con lo alcanzado (203-204, 377-378). Como los seres humanos no conseguimos plasmar de manera plenamente satisfactoria lo ideal en lo real, seguimos intentándolo una y otra vez, con lo cual se produce un movimiento continuo de perfeccionamiento progresivo, que es la historia: «la expresión de estas ideas en el fenómeno *individual* nunca es adecuada y conclusiva, sino que en la continuidad y el *movimiento* resulta una expresión global aproximativa de la idea. También lo podemos decir de esta manera: lo más cercano a lo perfecto es el progreso. La idea misma apremia a una expresión cada vez nueva, sólo *es* en el devenir constante, necesita la historia. Su despliegue es el devenir y crecer de la historia; la historia es el devenir y crecer progresivos de las ideas» (201). Otra formulación, más amplia, de esta misma tesis: «En la historia, dicho con más exactitud, en las grandes configuraciones de la vida histórica (las lenguas, las religiones, los Estados, la economía, las ciencias, etc.), se muestran otras tantas formas de aparición de las ideas en que, de acuerdo con su esencia, se mueve la naturaleza espiritual del ser humano. La idea de lo santo, de lo bello, de lo verdadero, la idea del poder, del derecho, etc., por más diversas que sean en sus respectivas configuraciones, buscan y encuentran su expresión, y cada expresión encontrada es un intento de hacer aparecer a esta idea. Así pues, la historia de la humanidad se mueve en estas ideas, y en la humanidad y en su historia se mueven y aparecen estas ideas. En series de aparición que progresan sin cesar encuentran su expresión, y esta su expresión está ante nosotros para que la investiguemos científicamente» (17). Ya que la historia consiste en la realización de ideas, la tarea del historiador será (como también decía Humboldt)<sup>16</sup> exponer ese esfuerzo de las ideas por realizarse (217).

Vemos, pues, que Droysen entiende la historia no simplemente como movimiento, sino más en concreto como progreso, como movimiento hacia adelante. Él piensa que es «un postulado de la razón que el género humano está en un progreso constante». Este es el presupuesto extra-empírico de la ciencia histórica: «ya pueda ser demostrado empíricamente o no, la historia considera las cosas humanas desde este punto de vista de su devenir constante» (HL: 371)<sup>17</sup>. Los propios retrocesos que pueda experimentar el movimiento histórico son para Droysen sólo aparentes: «La vida en la historia no es sólo progresante; la continuidad se muestra interrumpida aquí y allá, da

<sup>16</sup> Cfr. Wilhelm von Humboldt, págs. 84-85 del libro mencionado en la nota 15.

<sup>17</sup> Me resulta incomprensible la tesis de S. Caianiello (págs. 16-17 y 117 del libro mencionado en la nota 2) de que para Droysen la historia es un proceso infinito sin progreso ni redención.



saltos, a veces incluso da marcha atrás. Ahora bien, sólo salta para proseguir en otro lugar lo que ha comenzado aquí; sólo da marcha atrás para volver a avanzar con fuerzas redobladas» (HH: 14). Que haya historia y progreso es consecuencia del carácter dual del ser humano: necesitamos la historia para progresar en el dominio de la naturaleza por el espíritu. (A esto, Droysen lo podría haber llamado *historicidad*). Si el ser humano necesita el «trabajo progresante» de la historia, es debido a su carácter no únicamente natural: «La naturaleza es perfecta por doquier; sólo el ser humano es imperfecto desde el momento en que deja de ser un trozo de naturaleza, es decir, desde el momento en que empieza a ser un ser humano y corre el peligro de marrar su destinación y apartarse de su ser. La autogeneración [*Selbsterzeugung*] de su ser es su destinación y trabajo» (HL: 23-24). Con el concepto de *autogeneración* hemos entrado definitivamente en el terreno del idealismo. Este concepto significa para Droysen que el *espíritu* del ser humano altera la *naturaleza* a lo largo de la historia para hacerla conforme a sus exigencias y necesidades: «La historia recubre la superficie de la tierra con una capa espiritual y ética, le imprime el sello del ser humano consciente, hace de ella el hogar de la voluntad libre y del espíritu similar a Dios, crea ahí un mundo propio de pensamientos que toman forma en los materiales terrenales, un mundo de formaciones de material en las que lo material es como si se derritiera bajo la *formación* [*Formung*] que lo porta, bajo el aliento del espíritu que lo llena y mueve. Todavía es finitud, pero ya iluminada por un destello de la eternidad» (15). El objetivo es que el espíritu se encuentre en casa (*bei sich*, que diría Hegel) en la naturaleza, para lo cual ha de añadir la *forma* a la *materia*. Droysen llama «lo morfológico» a este ámbito de la donación de forma (17); la «diferencia cualitativa» entre el mundo natural y el mundo humano consiste precisamente en que el ser humano puede dejar en la naturaleza su huella, «la impronta y el reflejo [*Spiegelung*] de su vida y de su ser más propios» (16). A la luz de estas tesis, Droysen no exagera cuando dice que el ser humano es «un nuevo comienzo, el centro de un nuevo mundo», pues «el espíritu sólo vive en tanto que se crea su mundo» (23). Ese mundo es «un mundo ético» (24). Contra quienes «se jactan de su sabiduría materialista» (26), Droysen afirma que «el espíritu se construye el cuerpo», es decir, «su cuerpo más refinado, ese cuerpo morfológico, su propio mundo humano, ético» (27). Por supuesto, no se trata de una creación *ex nihilo*, sino de una transformación; Droysen habla a este respecto de «una Creación ulterior, no de materiales, sino de formaciones», y añade: «Pues la Creación de Dios ha adquirido ahí una figura superior. Dios ha creado al ser humano a su imagen para que (formando) siga creando, y el ser humano sigue creando mediante el *λόγος* en él, crea el mundo de los pensamientos, el mundo ético y su repetición, su comienzo nuevo en cada personalidad» (314). La historia no es simplemente el curso de los acontecimientos humanos en el pasado, sino ese proceso de

transformación de la naturaleza: «Si el objetivo mundano de la humanidad es crear un mundo ético, un mundo en el que la imagen del espíritu transfigure las finitudes, la historia tiene como contenido el devenir de este mundo ético» (289). Droysen concluye: «A esta obra de la libertad todos estamos obligados» (371).

¿Por qué llama Droysen «ético» (*sittlich*, alguna vez *ethisch*) al mundo humano? «Lo esencial en el mundo ético es que éste es un querer y un deber constantes, un devenir constante; es ético sólo porque en cada punto está en movimiento, en el movimiento de informar [*hineinbilden*] progresivamente lo espiritual y eterno en lo terrenal y espiritualizar y transfigurar así lo terrenal y finito» (HL: 38). Para Droysen, la ética es el arte de combinar lo natural con lo espiritual en la proporción correcta desde el punto de vista humano. Es en el mundo ético donde intentamos hallar esa proporción. Contra el «falso dualismo», Droysen propone recuperar «la certeza de la reconciliación que es el mundo ético» (41). Hegel decía que quien contempla filosóficamente la historia aporta la idea de que la razón domina el mundo; su discípulo Droysen dice que quien piensa históricamente «se dirige a los cambiantes fenómenos con la certeza [*Gewissheit*] de que la verdad de las potencias éticas está detrás de ellos». Esta certeza le da «la confianza [*Zuversicht*] en que las potencias éticas saben encontrar y regular su realización» (5). El término *potencias éticas* procede, claro está, de Hegel<sup>18</sup>. En Droysen, las potencias éticas (*sittliche Mächte*) son el elemento supra-individual, las «comunidades» (*Gemeinsamkeiten*) en que los seres humanos se elevan a lo general<sup>19</sup>. Son *potencias* porque se imponen al individuo, que adquiere en ellas su contenido; son *éticas* porque cumplen la función de dar carácter espiritual a la vida humana, de plasmar las ideas en el mundo humano (166).

Droysen estructura el mundo ético en tres «esferas» o «series» de comunidades éticas: la natural, la ideal y la real (HL: 212-213, 290-291). La primera da forma ética a la necesidad natural de reproducirse y sobrevivir y confiere una «preformación» (espiritual y natural) determinada a cada individuo. Droysen

<sup>18</sup> Véase el § 145 de su filosofía del derecho de 1820. En HL: 392-393 Droysen se suma al proyecto hegeliano de superación de la moralidad mediante la eticidad al afirmar que la ética tiene que convertirse en historia para superar «den bloss moralischen Typus». De manera exasperantemente frívola, Christian-Georg SCHUPPE, *Der andere Droysen: Neue Aspekte seiner Theorie der Geschichtswissenschaft*, Stuttgart: Steiner, 1998, págs. 27-29, 39-41, niega que el concepto de eticidad de Droysen proceda de Hegel. Según Schuppe, este concepto no se refiere a la identidad de voluntad subjetiva y orden objetivo, sino simplemente a la «cultura», en el sentido amplio de Husserl, Rickert o Weber, que incluye aspectos no intencionales e incluso materiales. Esta tesis tiene la consecuencia (inevitable y grotesca) de que a Schuppe no le parece adecuada la estructura que Droysen da al mundo ético.

<sup>19</sup> Droysen no entiende lo general como algo supra-histórico, absoluto, invariable, sino como algo relativo a cada época, cambiante. Lo general, el «concepto genérico del ser humano», es para Droysen la «historia», participar «en esta gran continuidad, en este trabajo común y progresante de la humanidad» (HL: 17). El «contenido» de la historia son «los conocimientos y formaciones de la especie humana en su suma cada vez más elevada» (HH: 10), es decir, el progreso de las potencias éticas.

menciona como ejemplos de comunidades naturales a la familia y al pueblo. Para dejar bien claro que ni siquiera esta primera esfera es simplemente natural, Droysen le atribuye también a ella la «necesidad de ser completada hasta la totalidad», una necesidad que en este caso se satisface mediante la «idea de humanidad» (212, 291-292). La segunda esfera da forma ética a la necesidad natural de comunicarse y de creer en Dios, y además es el ámbito en que la humanidad conquista y transmite su contenido espiritual. Aquí tienen su lugar el lenguaje, la religión, el arte y la ciencia. La totalidad se alcanza en esta esfera mediante la esperanza religiosa en «un solo pastor y un solo rebaño» (213, 291). Por último, en la tercera esfera no predomina lo natural (como en la primera) ni lo espiritual (como en la segunda), sino que en ella se busca el equilibrio de ambos factores. Este es el campo de batalla de la historia. Aquí tienen su lugar la economía, el derecho y la política, y su complemento para la totalidad es un «sistema de Estados» que favorezca el desarrollo del comercio y conceda «a los Estados y a los pueblos la misma protección jurídica que cada Estado proporciona a sus miembros» (213, 291, 337-339). A estas tres esferas les corresponden otros tantos grupos de ideas: las ideas de la familia, del pueblo, de la humanidad; las ideas de lo bello, de lo verdadero y de lo santo; las ideas del derecho, del poder y del bienestar (206-207). Lo importante ahora es que Droysen añade a estos tres grupos de ideas la idea de «personalidad», de la que dice que «es completamente diferente de cada una de las ideas mencionadas y no se disuelve *por completo* en ninguna de ellas» (214). La relación entre el individuo y las esferas éticas es precisamente uno de los aspectos más difíciles de la teoría de la historia de Droysen. Por una parte, la personalidad no se puede sacrificar a ninguna comunidad ética, ya que es «un fin en sí misma» (364); si no se salvaguarda la personalidad, el mundo ético pierde todo su sentido. Pero, por otra parte, lo ético es que la personalidad se entregue a la comunidad (296, 388; HH: 207). Esto se debe a que el individuo no se basta a sí mismo, tanto por cuanto respecta a la supervivencia física como (más aún) por cuanto respecta a su vida espiritual. El espíritu del individuo «no despierta hasta que entra en contacto con los seres del mismo tipo; se enciende en ellos al comprenderlos y ser comprendido por ellos, y llega a la autoconsciencia al reflejarse en ellos y reflejarlos en sí mismo» (HL: 313)<sup>20</sup>. Por tanto, es absurdo exaltar al individuo como si fuera tan poderoso que pudiera vivir por sí mismo: siempre vivimos «en la *sensación inmediata* de la totalidad dentro de la que nos encontramos» (478). Reuniendo ambos puntos de vista, Droysen afirma que la personalidad es al mismo tiempo «condición» y «resultado» de las esferas éticas (290), su «base» y «fruto supremo» (62): sin la personalidad, las esferas éticas no pueden funcionar, pero a su vez la personalidad carece de contenido mientras no se adhiera a las potencias éticas. El individuo no es nadie mientras no se convierta en «un miembro en la gran continuidad de la historia» (HH: 375-376);

<sup>20</sup> La tesis de que la consciencia de sí no es posible sin la consciencia del otro procede, probablemente, del *Derecho natural* de Fichte a través de Humboldt.

pero a su vez las potencias éticas necesitan que los individuos asuman la responsabilidad de proseguir el trabajo histórico (HL: 214). De aquí se deriva toda una serie de consecuencias que conviene interpretar intentando mantener el equilibrio entre los dos puntos de vista, el de la individualidad y el de la comunidad. Por ejemplo: la «verdad histórica» no se encuentra en los detalles particulares de la vida de una persona, sino en los «nexos éticos» (60) a través de los cuales la persona va «más allá de su existencia efímera» (289). Dicho de otra manera: el «valor» y el «significado» de un ser humano reside en «cómo continúa el trabajo [de la historia] en su lugar y de acuerdo con su peculiaridad» (HH: 15). Droysen reconoce que el mundo ético está integrado (como «elementos») por los individuos y sus actos de voluntad, pero exige que los entendamos no a la manera «individualista y absoluta», sino integrados en potencias éticas (202-203). Éstas nos «dominan», pero «sentimos reconciliado su poder sobre nosotros con nuestra autodeterminación al conocerlas como deberes éticos. Obtenemos el beneficio de conocer y poseer en ellas bienes éticos en los que vemos garantizado lo más noble que tenemos, la posibilidad del progreso constante hacia lo superior» (203). Además, bajo el «poder de lo general» el individuo es «libre» en tanto que tiene la capacidad de influir sobre ello (HL: 18). Droysen rompe el equilibrio en favor de la comunidad cuando habla de algo muy parecido a lo que Hegel llamaba *astucia de la razón*. Ya que «las personalidades sólo son los medios a cuyo través los pensamientos se consuman» (238) y «las cosas siguen su curso pese a la voluntad buena o mala de aquéllos a cuyo través se cumplen» (387), los individuos pueden participar de dos maneras diferentes en el trabajo histórico. Una es «ciega y pasiva», mientras que la otra consiste en lo siguiente: «Sólo participa por completo en las esferas éticas quien es consciente de que son como son porque han devenido y quien las tiene en su representación como devenidas y como destinadas a seguir deviniendo a través de él» (HH: 301). La mayor parte de la gente participa de la primera manera, sin saber que al entregarse a sus mezquinas pasiones está trabajando por un fin elevadísimo (HL: 386-388): «Muchos son los llamados, pero pocos los elegidos» (375)<sup>21</sup>. Para participar de la segunda manera, hace falta conocer la historia. Droysen atribuye, por tanto, un valor formativo muy alto a la historia (418): tenemos que sumergirnos en la historia porque posee un «elevado rasgo ético», porque está animada por un «inmenso impulso hacia adelante» (251). Esto vale en especial para las potencias éticas, en las que Droysen localiza «la fuerza educativa de la historia» (437). Droysen introduce a este respecto el concepto de *humanitas* o *Bildung*, que quiere decir aproximadamente lo siguiente. Para

<sup>21</sup> La interpretación opuesta a la que acabo de proponer se encuentra en el artículo de Thomas BURGER, «Droysen's Defense of Historiography: A Note» en *History and Theory* 16 (1977), 168-173. Según este autor, Droysen piensa que el progreso histórico no está asegurado, sino que es el «resultado precario» de decisiones individuales. De ahí que contribuir al progreso sea una «obligación moral» para impedir que la historia «se detenga» (pág. 170). Burger no tiene en cuenta que Droysen pensaba que la historia no hay quien la pare: «Pero cada día enseña que no se puede detener la historia; lo que hay que hacer es comprender lo que es y sucede y actuar en consecuencia» (HL: 375).

llegar a ser un ser humano, es decir, para elevarse «por encima de la existencia meramente creatural a la existencia espiritual», para tener «una vida más que animal, una vida humana», el ser humano ha de «interiorizar» (*verinnerlichen*) los contenidos de su entorno. Al «fundir» ese mundo dado con su propio ser, el individuo se integra en la historia y asciende al nivel en que se encuentra el presente. Por tanto, la *educación* es «de naturaleza histórica» (14): lo que los niños (seres meramente naturales; 290) tienen que aprender y hacer parte integrante de sí mismos es «la suma y el resultado de infinitas experiencias históricas» (14). ¿Cómo elevarse?: «viviendo el ser humano con consciencia en la historia y viviendo la historia en su consciencia» (HH: 16). Droysen acepta, pues, la noción de «educación del género humano», que no se la inventó Lessing, sino que es propia del cristianismo en general y del protestantismo muy en especial (HL: 253).

Aparte de todas estas ideas que hemos visto hasta ahora, hay una idea más que Droysen menciona en otros contextos. Se trata de la idea de libertad: «Pues la idea de libertad es para el ser humano lo que la idea de poder es para el Estado, la idea de lo bello para el arte, la gravedad para el mundo material, etc. La libertad es la idea, el fin del ser humano y de la humanidad; su existencia es elaborar esta idea en un progreso incesante» (HL: 368). Droysen está empleando aquí el concepto *idealista* de libertad: un ser humano es libre no cuando hace lo que mejor le parece, sino cuando sigue los mandatos de la razón en vez de las imposiciones de los instintos. En términos de Droysen: un individuo es libre cuando se suma al curso de la historia, que es racional. Por eso Droysen rechaza la «falsa alternativa» entre libertad y necesidad: lo contrario de la libertad no es la necesidad, sino la esclavitud; lo contrario de la necesidad no es la libertad, sino la arbitrariedad, el capricho (385). La libertad es el «sometimiento a lo común» (341); «la libertad suprema es vivir para el bien supremo, para los fines conocidos de la historia» (410); la «verdadera esencia de la libertad» radica en «participar sin ser molestados en la operación de las potencias éticas, no en la independencia ilimitada del individuo» (465). En una frase que recuerda a Hegel, Droysen vincula el concepto de libertad al de *yo general*: «En la historia, el objetivo es que el yo de la humanidad, que la idea de libertad llegue a ser y se capte» (385). La historia es la historia del yo general, que es «la historia del espíritu humano no de acuerdo con la multiplicidad de sus formaciones éticas, sino de acuerdo con la unidad de la fuerza formadora, de acuerdo con la idea de libertad» (368). El yo general no es el «yo empírico», sino «lo que en el mismo es lo esencial y duradero, lo no meramente efímero». Pero tampoco es la negación del yo empírico, sino una consecuencia del mismo: «cuanto más rico es nuestro yo empírico, es decir, cuanto mayor es el conjunto de vivencias de todos los círculos éticos que abarca, tanto más decididamente aparecerá en él el yo general» (365). También el historiador que quiera comprender la historia ha de

elevarse al yo general: «En este yo general piensa e investiga también el historiador. Y en tanto que (al investigar y pensar) este mi yo empírico se despoja de sus particularidades, se generaliza, se pone como el yo esencialmente típico y general, al mismo tiempo se eleva por encima de la barrera del aquí y ahora, deja de ser sólo mi yo, es el yo general» (365). Por supuesto, Droysen no entiende el yo general como algo absoluto, atemporal, suprahistórico; siendo humano, ha de tener «su movimiento progresante, su historia» (392-393). El yo general es el yo empírico que ha comprendido la necesidad de continuar el progreso histórico y que, por tanto, es libre.

Droysen propuso la ética como «la auténtica filosofía de la historia» (HL: 55). Él pensaba que la historiografía no se basta a sí misma, sino que necesita un complemento, ya que «en nuestro territorio nos topamos con una multitud de preguntas cuya solución no podemos tomar de nuestra ciencia, sino sólo de la totalidad y del pensamiento [*Denken*] de la totalidad» (54). Un historiador de nuestros días dejaría estas cuestiones de lado, pero Droysen era un historiador del siglo XIX<sup>22</sup>, y por tanto las abordó con entusiasmo. Droysen puso a la historiografía en relación con el «pensamiento de la totalidad» (con la ética) para justificar la introducción de las convicciones en la ciencia. El conocimiento empírico no puede ser más que fragmentario, al revés que las convicciones, que nos dan una visión global. Droysen no se conformaba con lo fragmentario, deseaba la totalidad, por lo que intentó combinar ciencia y convicción. Con la comprensión histórica –dice– «llegamos a una barrera que, ciertamente, podemos atravesar con nuestras convicciones [*Überzeugungen*] éticas, religiosas, filosóficas, pero de este modo reconocemos que se encuentra fuera del ámbito de la competencia histórica. Cuando se dice que el carácter es la primera propiedad del historiador (*pectus facit historicum*), esto significa que su cosmovisión ética, su convicción personal de lo que aquí es justo, verdadero, tiene que venir y completar y fecundar la investigación y

<sup>22</sup> Esto lo constatan algunos historiadores del siglo XX con tristeza. Así, el libro de Schuppe mencionado en la nota 18 intenta alejar a Droysen de la tradición idealista de Humboldt, Hegel y Ranke y del paradigma historicista y establecer que su teoría de la historia se adelanta a su tiempo en tanto que reconoce la importancia de los aspectos estructurales (y no intencionales) en la historia y elabora una metodología relativista y perspectivista (págs. 13-19). Para llevar a cabo esta interpretación, Schuppe deja en segundo plano ciertos «límites» de la teoría de la historia de Droysen que fueron «superados por las generaciones sucesivas» y se centra en «lo moderno» de ella (20). Schuppe reconoce que no todos los lectores compartirán su noción de modernidad, pero sostiene que los resultados a que llega no son «arbitrarios», sino «aceptables intersubjetivamente al hilo de ejemplos de textos concretos»: «Con citas de la obra de Droysen, refutaré influyentes interpretaciones erróneas de la historia de la recepción» (20-21). Yo no sé si esto es ingenuidad o desfachatez. Tal vez sólo sea una confirmación perversa de la tesis droyseniana (que veremos más adelante) de que interpretamos el pasado a la luz del presente. Me temo, en todo caso, que Schuppe no comprende una cosa fundamental: el idealismo no era simplemente la afirmación de que los seres humanos no están sometidos en su actuación a condiciones exteriores (23), sino ante todo la exigencia a los seres humanos de actuar en consonancia con los mandatos de la razón (entendidos a la manera idealista). La cuestión no es si la historiografía del siglo XIX era incapaz de comprender los procesos de cambio socioeconómico de la época (15-16), sino qué concepción antropológica defendían aquellos historiadores en comparación con la historia social de postguerra.

su resultado hasta formar una totalidad. Esta totalidad no puede resultarle de la suma de sus estudios, pues no se encuentra en los estudios, en el método histórico» (54-55). El problema es conseguir que la historiografía siga siendo una ciencia tras haber sido mezclada con las convicciones, que no son ciencia. Droysen busca «una forma científica de captar y tratar de una manera objetiva este cruce subjetivo de la barrera». A este respecto, propone «un procedimiento que comience más allá de esa barrera y descienda deductivamente desde la totalidad a la particularidad, que piense desde el todo. Permítaseme aquí mencionar el nombre de una filosofía de la historia. Su tarea sería tratar y resolver la mencionada serie de preguntas; mostraría que la libertad y la necesidad no son en absoluto alternativas, sino que lo contrario de la libertad es la coacción y lo contrario de la necesidad es la contingencia; mostraría la relación del individuo con lo general en el sistema de las comunidades éticas en que la personalidad individual (es decir, inacabada) se completa hasta la totalidad relativa. Trataría la cuestión de la responsabilidad del individuo y de su justificación; mostraría cómo el ser humano se encuentra (de acuerdo con su parte eterna) por encima de este torrente de finitudes o, más bien, continuamente tiene que intentar elevarse y puede elevarse. [...] Se puede llamar *ética* a esta ciencia» (55). La ciencia no es sólo empírica. Droysen también concede el honroso nombre de *ciencia* a una disciplina que, como la ética, tiene un fundamento extra-empírico (= el todo). La tarea de la ética es exponer los conceptos básicos (libertad, necesidad, comunidad, personalidad, etc.) que las convicciones no pueden violar al integrarse en la historiografía. Para que la introducción de las convicciones en la historiografía no arruine el carácter científico de ésta, hace falta control (o disciplina, como diría Kant). Ese control lo proporciona una ciencia que acepta una convicción sobre el todo (la más avanzada) y analiza en qué consiste exactamente. Los resultados de ese análisis son vinculantes para el historiador a la hora de recurrir a las convicciones.

Para realizar correctamente la combinación de ciencia y convicción, Droysen cree necesario recurrir no sólo a la ética, sino también a la teodicea. Hemos visto anteriormente que Droysen acepta el presupuesto extra-empírico de que la historia es un progreso constante. Pues bien, en su caso este presupuesto extra-empírico es una convicción religiosa: «Es una profunda frase de nuestra religión que Dios es la verdad; el ser humano no es la verdad, sino una imagen [*Abbild*] de ella; tiene la idea de verdad, y en su búsqueda de la verdad esta idea se desarrolla en conocimientos cada vez más amplios y osados» (HL: 325). La historia es para Droysen la búsqueda de la verdad, el intento de dar respuesta a la «pregunta por lo absoluto y por la divinidad»; como ese intento no lo podemos culminar con éxito de una vez, la verdad adquiere un «momento histórico», hay un «devenir de la verdad» (326-327). En estas condiciones, es inevitable que Droysen haga depender a la

ciencia de la fe: la «razón finita» está relacionada con Dios, en el que encuentra «su complemento para la totalidad» (35). Más aún: la ciencia histórica es «una búsqueda continua a partir de Dios», ya que «con el conocimiento de lo absoluto, con el concepto de Dios, tal como es conocido ahora, completamos el conocimiento finito del presente hasta la totalidad, a partir de la cual miramos en la oscuridad que se extiende detrás de nosotros y la iluminamos; y en concreto cada presente y cada cual en su presente de acuerdo con su conocimiento» (255). Lo que la historiografía aprende de la religión es lo siguiente: «La historia se atiene a la fe en un orden del mundo sabio y bondadoso [...]; y se sabe ciencia sólo en tanto que intenta expresar una y otra vez, con precisión creciente, el contenido infinito de esta fe en una manera humana finita, en las categorías del pensamiento y de la comprensión» (HH: 373). La fe le aclara al historiador cuál es la meta del movimiento histórico: «Sin la certeza [*Gewissheit*] de los fines y del fin supremo, sin la teodicea de la historia, su continuidad [la de la humanidad] sólo sería un movimiento circular que se repite» (HL: 407). Droysen proclama: «La tarea suprema de nuestra ciencia es la teodicea» (HH: 371). Esto quiere decir que la historiografía ha de «justificar» la fe en que «una mano divina» dirige el mundo. El historiador ha de encontrar en el caótico y desesperante material «una dirección, una meta, un plan»; ha de enseñarnos a «comprender y admirar los caminos de Dios» (VF: 5). Pero Droysen es consciente de los peligros de este punto de vista, que tomado al pie de la letra resulta «sobrehumano». Por eso advierte: «sólo la divinidad puede ver en su verdadera totalidad los destinos de la humanidad» (HL: 254). La introducción de las convicciones religiosas no puede convertir a la ciencia en algo perfecto. De ahí que el joven Droysen pidiera prudencia en una carta de 1836: «Estoy tan convencido del gobierno omnipotente de Dios que pienso que ni siquiera un pelo puede caer de la cabeza sin su voluntad; pero la finitud de nuestro conocimiento nos impide penetrar este misterio maravilloso; y la elevada tarea del esfuerzo científico consiste en acercarse desde la perspectiva finita y humana a lo que la enseñanza de Cristo nos ha revelado como verdad. Más aún: el historiador no está en condiciones de comprender la necesidad de lo sucedido hasta en los detalles, igual que el individuo tampoco comprende todos los acontecimientos cotidianos de la vida; pero *creemos* que en todo, hasta en lo más ínfimo, está poderoso y cuidadoso el gobierno eterno de Dios. [...] En todo caso, tesis como éstas no deben trastornar los estudios históricos alterando arbitrariamente los hechos» (BW: I 103-104). Sin convicciones religiosas, Droysen no cree comprensible la historia, pero las convicciones han de mantenerse en su sitio y no invadir el terreno de la investigación empírica. También es importante conocer otro llamamiento a la prudencia que hace Droysen. El tipo de consideración histórica que él propone es *Weltgeschichte*, una visión unitaria de la historia de la humanidad (307-308; HL: 253). Pues bien, Droysen niega



que este tipo de *Weltgeschichte* pueda alcanzar un «punto final» (*Abschluss*), elaborar una versión «definitiva», ya que «la fuerza espiritual de vida se muestra en que una y otra vez surgen nuevas formas y giros de este tipo de consideración. Pues lo verdadero, tanto en sentido filosófico como en sentido cristiano, es *que se interprete, no cómo se interprete*» (HL: 255). Por tanto, el movimiento histórico afecta también a la historiografía: el propósito de Droysen no era establecer de manera dogmática una visión determinada de la historia, sino animar a que se abordara el estudio de la historia de una manera determinada. Al fin y al cabo, una de sus tesis fundamentales es que la forma es más importante que la materia.

## II

Droysen sitúa la hermenéutica a la base de la metodología historiográfica para oponerse al otro gran historiador alemán de la época: Leopold von Ranke<sup>23</sup>. Ranke y sus seguidores habían establecido la tesis de que el historiador puede alcanzar resultados objetivos si reprime las simpatías o antipatías que le causen los personajes que está estudiando, es decir, si es imparcial. Por tanto, el elemento decisivo del método de la ciencia histórica es la crítica de las fuentes. Droysen piensa, por el contrario, que la Escuela Crítica ha olvidado «el otro gran factor: la interpretación, la comprensión» (HL: 11). En total, el método historiográfico que propugna Droysen tiene cuatro factores: la heurística, la crítica, la interpretación y la exposición (57-58). No voy a detenerme en cada uno de estos factores, sino que me voy a centrar en el que considero el más importante desde el punto de vista filosófico, que es el tercero. Las razones por las que Droysen considera imprescindible añadir la interpretación a la crítica de las fuentes (y por tanto la subjetividad a la objetividad) son de dos tipos: epistemológico y ontológico. Veamos en qué consisten.

a) La teoría del conocimiento de Droysen (admirador de Kant, discípulo de Hegel y seguidor de Humboldt) no era precisamente el realismo ingenuo de Ranke: Droysen pensaba que nuestro acceso al mundo siempre está mediado por la subjetividad. Las cosas no existen para nosotros más que cuando las pensamos: «tenemos las cosas en la medida en que las trasladamos a nuestro mundo de pensamientos» (HL: 88). Droysen admite que las cosas existen al margen de que las conozcamos o no, pero llama la atención sobre el hecho de que *para nosotros* ellas sólo son lo que *nosotros* pensamos de ellas: «Así, al lado del acontecer, del devenir de las cosas, va inmediatamente este traslado a pensamientos; y las cosas que suceden sólo pasan a la conciencia, sólo suceden para nosotros en la medida en que se extienda esta operación. Ahora bien, en este traslado las cosas se muestran muy cambiadas, ya

<sup>23</sup> Sobre Ranke, me permito remitir a mi artículo «Historia magistra politices. Notas sobre la conexión entre teoría de la historia y teoría política en Ranke», en: *Res publica. Revista de historia y presente de los conceptos políticos* 5 (2000), en prensa.

que son insertadas en contextos, en conexiones causales, en sistemas de motivos, fines, condicionamientos, etc., que no están en ellas mismas, sino en la manera humana de representar» (88). No conocemos las cosas tal como son, sino tal como nos aparecen. Y en este punto Droysen no se contenta con decir (como Kant) que hay una estructura subjetiva universal que garantiza la objetividad del conocimiento, sino que prefiere fragmentar la subjetividad en individuos que no ven las cosas de la misma manera: «Lo que la representación se apropia de este modo entra de inmediato en el contexto de todo el mundo de representación que uno ya lleva en sí, se convierte en una parte viva del mismo, se transforma con él según cómo sean integradas en él las cosas nuevas» (88). Cada persona ve las cosas de una manera diferente porque con el paso del tiempo va organizando de una manera peculiar su mente, va creando su propio «mundo de representación», que conforma el contexto de acuerdo con cuyos parámetros son entendidas las cosas nuevas. Llegado a este punto, Droysen declara imposible la objetividad: «Pues realmente objetivo sólo es lo que carece de pensamiento. Tan pronto como el pensamiento humano toca y capta las cosas, éstas dejan de ser objetivas» (218). Traducida literalmente (como aquí), a la primera frase de esta cita no se le nota que es un insulto: *Denn wirklich objektiv ist nur das Gedankenlose*. La razón última por la que Droysen rechaza la objetividad es que ésta queda por debajo de la dignidad humana: lo propio del ser humano es *pensar*, adaptar las cosas a la cabeza. Ya hemos visto anteriormente la tesis de que el ser humano no vive en el mundo tal como lo recibe, sino que crea un mundo ético al que Droysen llama «el mundo de los pensamientos» (314). «En el lugar de las realidades exteriores, el espíritu pone nombres, conceptos, juicios, pensamientos» (8). Para nosotros, seres humanos, lo único que existe son los pensamientos.

Aplicada al método historiográfico, esta teoría idealista del conocimiento tiene la consecuencia de que se vuelve imposible seguir creyendo (con Ranke) que a través de la crítica de las fuentes se pueden conocer los hechos del pasado tal como fueron: «Así pues, quienes ven la tarea suprema del historiador en no añadir nada de lo suyo, sino simplemente en hacer hablar a los hechos, pasan por alto que los hechos no hablan más que por la boca de quien los ha conocido» (HL: 218). El historiador accede a los hechos a través de las fuentes; pero los hechos no acceden a las fuentes tal como son, sino tal como los entiende cierta persona. Por eso afirma Droysen que las fuentes son acepciones o *Auffassungen* (89-90), entendiendo por *Auffassung* «la reunión de los muchos elementos individuales en una representación» (HH: 126); Kant llamaba a esto *síntesis*. Lo que sucede cuando conocemos la realidad es que reunimos sus elementos en conjuntos que no existen en la realidad, sino que los añadimos nosotros desde un «punto de vista» determinado (HL: 94). La razón por la que mediante la crítica de las fuentes no podemos obtener «el hecho objetivo» es que cada uno de esos presuntos hechos objetivos es «un

acto compuesto que por su naturaleza permite tantas *Auffassungen* como aspectos tiene» (113-114). Droysen acepta que la historia está formada por hechos, que para él son «los actos de voluntad que en su respectivo presente se dan una expresión, una activación»<sup>24</sup>; pero lo que sucede resulta de «la concurrencia de innumerables actos de voluntad», por lo que la unidad que atribuimos a los hechos es cosa nuestra: «El hecho que llamamos *una batalla, un congreso o un concilio, un gran tratado de paz*, no es en absoluto un hecho, sino una abstracción en la que la consideración humana reúne una multitud de hechos [...] de acuerdo con cierto motivo común» (114). Droysen reitera estos argumentos en la sección de la *Histórica* dedicada al cuarto factor del método historiográfico, la exposición. Droysen dice aquí que «el concepto sencillo de exposición histórica excluye lo que únicamente podría tener derecho a ser llamado *objetivo*» (218). El concepto sencillo de exposición histórica indica que no conocemos el pasado tal como fue, sino de acuerdo con ciertos puntos de vista (HH: 271); y a esto hay que añadir el problema de la selección: un historiador que quiera narrar un acontecimiento histórico no puede exponer todos los hechos, sino que tiene que «seleccionar los que le parezcan adecuados para obtener un conjunto relativamente compacto» (283). Por tanto, la «objetividad completa» es imposible, y tampoco hay «en las cosas mismas una medida de lo importante y significativo, un criterio objetivo» (283). El criterio es subjetivo, está «en el expositor, en el pensamiento [*Gedanke*] de su exposición, en la comprensión de las ideas [*Ideen*] de las que parte y a las que quiere llegar» (HL: 219; véase también HH: 284). Esta tesis pertenece al contexto del idealismo filosófico: Droysen creía que «el contenido de la historia son pensamientos» (HL: 256). Esto significa, por una parte, algo que ya sabemos: que el mundo humano no se agota en su componente natural, sino que tiene una esencia espiritual a la que intenta dar expresión en el mundo material. Pero, por otra parte, Droysen llama *pensamientos* a las contribuciones de los individuos al progreso en la realización de las ideas. Al dirigir su mirada a una época del pasado, el historiador intenta averiguar qué aportó esa época al progreso de la humanidad; con tal fin, le atribuye un pensamiento en torno al cual ordena todos los datos en su exposición. Ese pensamiento es «la verdad histórica de las cosas» (230-232); no está en las cosas, sino en nuestra manera de verlas, que es quien les da carácter histórico (69, 103-104). Ese pensamiento puede funcionar como criterio, gracias a él podemos discutir racionalmente sobre la validez de una exposición histórica, en tanto que ha de ser coherente con la reconstrucción de todo el curso del progreso en el pasado (cfr. 234). Al tratar la exposición narrativa, Droysen propone sustituir el concepto de *Objektivität* por el de *Sachlichkeit*, entendiendo por éste que la exposición esté dirigida por los hechos (236)<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Cfr. HH: 12, donde Droysen dice que, mientras que el motor de la naturaleza es «la mecánica de los átomos», en la historia el motor son «las fuerzas de voluntad».

<sup>25</sup> No es fácil traducir la palabra *Sachlichkeit*, que se deriva de *Sache* = cosa. Teniendo en cuenta HL: 93-95, se podría traducir como *pragmaticidad*.

La consecuencia más espectacular de estas doctrinas es el repudio de la imparcialidad. Droysen piensa que la imparcialidad es imposible o, como él dice, «inhumana»: «Humano es, más bien, ser partidista» (HL: 236). Esto se debe a que Droysen impone a la ciencia la obligación de dar «alimento» a la fuerza moral (BW: I 332-333); los historiadores tienen que ser personas serias que, en cuanto se encuentran en la historia «algún pensamiento significativo», toman partido por él (HL: 237-238). Frente a la «objetividad eunuca» del historiador W. Wachsmuth, Droysen afirma: «Yo no pretendo tener más, pero tampoco menos, que la verdad relativa de *mi* punto de vista, tal como me permiten tenerlo mi patria, mi convicción religiosa, mi convicción política, mi época. El historiador ha de tener el coraje de confesar estas limitaciones» (236). Lo importante aquí es dónde se sitúa la *limitación*. Droysen no la sitúa en el individuo, sino en las comunidades éticas a través de las cuales los individuos participan en lo general: «Naturalmente, no intentaré resolver las grandes tareas históricas desde mi arbitrariedad subjetiva, desde mi pequeña y mezquina personalidad; al observar los destinos del mundo desde el punto de vista, desde el pensamiento de mi Estado, de mi pueblo, de mi religión, me encuentro por encima de mi propio yo, pienso (por decirlo así) desde un yo superior, en el que han desaparecido las escorias de mi pequeña persona» (238). Por tanto, la teoría del progreso histórico se extiende hasta el propio historiador: para controlar su propia subjetividad, el historiador no ha de elevarse a una perspectiva absoluta, supra-histórica, sino que ha de asumir la perspectiva de sus comunidades éticas. Droysen no admite un «punto de vista absoluto», pero sí un punto de vista «relativamente supremo» (255)<sup>26</sup>. El historiador que quiera conocer la verdad tiene que tomar partido por el progreso histórico en vez de enredarse en la tarea absurda de ser imparcial y objetivo. La verdad no es lo objetivo, sino lo progresante.

Si el historiador toma partido, es porque no hay consenso. ¿Mejora el historiador la situación?, ¿contribuye a crear consenso? Todo lo contrario, dice Droysen, pues: «en esta fricción, el celo de investigar crea resultados nuevos, más profundos, y de este modo incrementa las armas para el ataque y la defensa en esta batalla tanto más virulenta». El objetivo del historiador no es pacificar, no es llegar a acuerdos en los que todos cedan un poco, sino luchar en favor de sus convicciones para contribuir al avance de la humanidad. La ciencia le sirve como «una potente herramienta para fundamentar su cosmovisión, para difundirla y hacerla dominar». Droysen no contempla estéticamente el espectáculo de la diversidad de opiniones historiográficas: «Sólo un

<sup>26</sup> C.G. Schuppe, pág. 75 del libro mencionado en la nota 18, no toma en cuenta esta distinción cuando dice que para Droysen las diversas maneras de pensar son «de igual valor». En su opinión, este relativismo aproxima a Droysen a la postmodernidad, si bien la fe en el yo lo aleja de ésta y le hace permanecer «en el marco de la filosofía especulativa», «en el horizonte del siglo XIX» (págs. 94-96). Schuppe llega a esta conclusión al final de su libro: me resulta sorprendente que un *historiador* pueda necesitar casi cien páginas para comprender que un autor del siglo XIX pertenece al siglo XIX. Por lo demás, H. Schnädelbach (pág. 113 del libro mencionado en la nota 2) también atribuye a Droysen un «relativismo epistemológico».

indiferentismo completamente soso podría opinar que entre las diversas comprensiones de la historia una está tan justificada como la otra» (HL: 263). Ahora bien, que el historiador tome partido no significa que glorifique a una de las partes en conflicto y condene a la otra. El historiador no se recrea en su superioridad moral frente a los derrotados porque sabe que esa superioridad no es mérito suyo, sino consecuencia del curso de la historia: «No por ello dejará de reconocer el derecho relativo de la otra parte; no considerará *moralmente malos* a quienes, movidos por motivos diferentes, actúan de buena fe, y tampoco considerará simplemente ángeles a quienes encuentran su juicio en el nexo que él ha conocido. Siempre comprenderá que las personalidades sólo son los medios a cuyo través los pensamientos se consuman, y que (buenas o malas, fuertes o débiles) tuvieron que ser así para que sucediera aquello que contaba para el pensamiento histórico» (238). Droysen habla en otro lugar de «justicia histórica», la cual no es «indiferencia», sino lo siguiente: «el historiador ha de imponerse el deber de escuchar y comprender a todas las opiniones, a todos los partidos. Y si un partido ha enmudecido porque el éxito ha decidido contra él, el historiador tiene el orgulloso privilegio de ser su portavoz, de dar testimonio de qué es lo que quiso» (198). ¿Por quién tomó partido el propio Droysen? Sobre uno de sus primeros libros dijo lo siguiente en una carta: «Usted sabe que yo soy de todo corazón un amigo de la libertad. [...] He tomado partido por el progreso histórico» (BW: I 59); del helenuismo se ocupó para reivindicarlo y demostrar que era una época más cercana al cristianismo de lo que se solía pensar por entonces (108); de las revoluciones liberales, para defender el derecho a la autodeterminación de las naciones (VF: 342); y de Prusia, para cumplir el «gran deber patriótico» que en su opinión tiene todo historiador: «dar al pueblo, al Estado, la imagen de sí mismo» (HL: 235).

En consonancia con estas tesis, Droysen afirma que en la historiografía no existe la «verdad absoluta»: «lo verdadero históricamente es sólo algo relativo, la verdad tal y como se ha realizado y conocido hasta ahora». El historiador no puede disfrutar de la verdad definitiva, sino que ha de perseverar en una «búsqueda incesante» dirigida por «la confianza [*Zuversicht*] en que cada fenómeno histórico tiene y ha tenido su verdad, que cada realidad es la expresión de un contenido de pensamiento». El historiador tiene la tarea de encontrar esas verdades, es decir, de «comprender». Comprender es «la armonía congenial de nuestro espíritu con el espíritu que se expresa en las formas de la realidad» (HL: 283). El «don» del historiador es «el sentido de la realidad, es decir, la congenialidad de ver en las cosas que aparecen la fuerza viva y operante, aquello a través de lo cual son y devienen, su verdad» (64). Esto es un talento individual; «no lo puede enseñar el método», sino que depende de que el historiador tenga «en las profundidades del alma el coraje [*Besaitung*] que de inmediato vibra y suena cuando [...] lo toca una figura

de la verdad» (283). El talento para captar lo espiritual será individual, pero la congenialidad entre el espíritu y sus manifestaciones es «común a todos los seres humanos», lo cual garantiza que la historia es «un todo, una continuidad, una propiedad común» (HH: 14). El procedimiento científico para alcanzar la verdad consiste en añadir «a lo individual que da la experiencia empírica algo general a partir de lo cual se explica lo que es y sucede, por qué es y sucede, algo general y necesario que no es conocido en la forma de intuiciones, sino mediante el pensamiento» (27). En el caso de la historia, lo general y necesario es «la continuidad del trabajo histórico progresante», ya que «conecta los hechos individuales» y da a cada uno «su valor» (29). La verdad de este trabajo «nos consta, pues nosotros mismos, nuestro pueblo, nuestra formación, nuestra situación, somos su resultado. Los pasados tienen su verdad en este pensamiento del trabajo histórico, y estos pasados (en la medida en que podemos investigarlos) nos confirman la verdad de este pensamiento» (30). Droysen no tenía miedo a los círculos argumentativos: interpretamos el pasado a la luz de su verdad, que es el presente, y confirmamos la verdad del presente interpretando el pasado. Si hubiera considerado necesario evitar los aspectos más chirriantes del círculo, Droysen podría haber argumentado de esta manera: la verdad es la concordancia de un pensamiento con un ser (HL: 5); la voluntad tiene la capacidad de modificar un ser para que corresponda a un pensamiento (HH: 12); en su trabajo histórico, los individuos aportan pensamientos que adaptan la realidad a las ideas (HL: 388-389); cuanto más éxito tiene el trabajo histórico, tanto más autorizados estamos a interpretar el pasado a la luz de los puntos de vista del presente (69, 103-104).

b) La argumentación de tipo ontológico por la que Droysen establece la necesidad de recurrir a la hermenéutica dice que la historia está formada por procesos de un tipo que no puede ser abordado de otra manera que mediante la comprensión<sup>27</sup>. Pues es una tesis general de Droysen que el método científico depende del objeto a estudiar (HL: 4, 456). Veamos qué quiere decir esto.

Una de las tesis que Droysen emplea en su lucha contra el objetivismo es que el objeto de la historiografía no es el pasado sin más, sino lo que queda de él en el presente, es decir, aquellos «materiales» de los que sabemos que tienen su «origen» en el pasado (HL: 9)<sup>28</sup>. Ahora bien, no todos los materiales procedentes del pasado le interesan a la historiografía: Droysen sólo acepta

<sup>27</sup> Cfr. Friedrich JAEGER, *Bürgerliche Modernisierungskrise und historische Sinnbildung: Kulturgeschichte bei Droysen, Burckhardt und Max Weber*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994, págs. 66-67: la hermenéutica es el único método adecuado al estudio de sujetos libres y responsables.

<sup>28</sup> Según Karl-Heinz SPIELER, *Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens Historik*, Berlín: Duncker & Humblot, 1970, págs. 12-13, 133, esta tesis es el único elemento de la histórica de Droysen que sigue siendo de interés hoy. Quien quiera conocer las ideas metodológicas de Droysen separadas con todo cuidado de las discusiones filosóficas del siglo XIX e interpretadas a la luz de la teoría de la historia de finales del siglo XX puede recurrir a este libro. Pero le advierto que conocerá un Droysen aburridísimo.

los que «han conservado la impronta [*Gepräge*] de la mano humana y del espíritu humano». Al historiador no le interesan las cosas en general, sino la «signatura humana que les ha sido dada». Por tanto, el objeto de la historiografía son los productos del espíritu humano: «En todos ellos, lo esencial es que en un momento del tiempo la naturaleza espiritual ha expuesto un testimonio, una expresión [*Ausdruck*] de sí misma; que en ese testimonio nos queda una irradiación, un reflejo de ella, al que no tenemos más que tocar espiritualmente para hacer que vuelva a vivir, para hacer que vuelva a irradiar» (13). Droysen llama a esto –como sabemos– el «carácter morfológico» de los objetos que estudia la historiografía, y dice que de él se desprende «la necesidad de un método especial para nuestra ciencia» (17). Esta es la tesis que nos interesa. El método de la historiografía no puede ser el de las ciencias naturales, a las cuales se les escapa «la diferencia cualitativa del mundo histórico respecto del mundo natural» (16). Las ciencias naturales emplean un método causal que no deja lugar para fenómenos individuales, para lo morfológico, mientras que la historiografía se dirige a «las donaciones individuales de forma» (19-20). La validez del método de las ciencias naturales «acaba allí donde comienza el ámbito de la vida individual, del ser personal, de la libertad de la voluntad: le está cerrado el mundo ético, es decir, el mundo del progreso» (HH: 186, véase también 191). Para hacer justicia al carácter morfológico de su objeto, la historiografía intenta conocer las «fuerzas formadoras» que se plasmaron en los fenómenos, reconducir «las formas que se muestran impresas en lo que tenemos ante nosotros a lo que se ha querido imprimir en ellas». Droysen llama a esto «comprender» (HL: 21-22), y lo contrapone a «explicar», que consiste en mostrar que lo presente es un resultado necesario del pasado (29). Explicar es lo que intentó Hegel, dice Droysen. Aplicado a «lo práctico y político», este método tiene el peligro de que «proclama la fuerza de lo pasado sobre lo presente, la doctrina histórica falsa, la restauración y la reacción». La explicación hace imposible la libertad y la vida humana: si la ciencia histórica aceptara este punto de vista, «excluiría la esencia peculiar del mundo histórico (es decir, ético), la acción ética libre y el derecho de cada cual a ser un nuevo comienzo y una totalidad en sí mismo» (161-162). Droysen es, pues, uno de los inventores de la distinción entre comprender y explicar como métodos científicos. Su tesis es que «la esencia del método histórico es *comprender investigando*, es la interpretación» (22).

Droysen establece una condición de posibilidad de la comprensión de la que ya sabemos algo: «La posibilidad de la comprensión presupone que en nosotros, los observadores, se encuentran las mismas categorías éticas e intelectuales que tienen su expresión en lo que vamos a comprender» (HL: 22). Esas categorías comunes a todos los seres humanos son las propias de una naturaleza doble espiritual-sensorial cuyo esfuerzo por alcanzar infinitud y totalidad se traduce en una transformación del mundo físico. A esto Droysen

lo llama «ser un yo», por el cual entiende el «yo general» (365). Sujeto y objeto de la comprensión son lo mismo: el yo general. Quien comprende es la persona consciente del trabajo histórico; lo que esa persona comprende es la contribución de otra persona al progreso histórico. Así pues, la condición de posibilidad de la comprensión es que, en cierto sentido, todos los seres humanos somos lo mismo; pero en otro sentido no somos lo mismo. Esto se debe a que cada cual contribuye al proceso de creación del mundo ético de una manera individual: «En cada personalidad se repite el mismo proceso; pero la pluralidad de seres individuales no es (como la de las plantas o la de los animales) meramente cuantitativa, no se trata de ejemplares del mismo género, sino que cada uno es una peculiaridad [*Eigenartigkeit*] surgida de las mismas condiciones y actividades, cada uno con un mundo propio, con una historia propia; cada uno extraño a cada otro y sin embargo igual a él, un trozo de mundo exterior, pero al mismo tiempo un espejo de su propio modo más íntimo; uno comprensible a otro» (24)<sup>29</sup>.

Para aclarar la tesis de que la naturaleza espiritual-sensorial del ser humano tiene como consecuencia que todos nuestros procesos interiores se manifiestan de manera perceptible, Droysen recurre al lenguaje, en el que ve la manera de exteriorización «más perfecta y al tiempo más primaria» (HL: 26). Droysen piensa que cuando hablamos sucede lo siguiente: «Hablar no es otra cosa que la exteriorización de nuestro interior, el brote inmediato de nuestra totalidad espiritual, que a un tiempo siente, compara, juzga, deduce, etc.; podemos decir que el lenguaje es la sensorialización de nuestro pensamiento, sólo pensamos mediante el lenguaje. Y somos comprendidos porque mediante esta exteriorización sensible del pensamiento una totalidad similar es tocada en su sensorialidad y determinada a representaciones iguales, a un pensamiento igual» (25)<sup>30</sup>. Pero lo que percibimos no es la totalidad, sino apenas una parte de ella, por lo que al percibir una manifestación lingüística intentamos acceder desde la parte al todo: «Lo que el alma ha oído ha surgido de la totalidad del hablante, es una expresión de su sentir, de su juzgar, de su pensar, de su totalidad, de su yo, es una expresión, un trocito de periferia

<sup>29</sup> Recuérdese la célebre frase de Dilthey: «La interpretación sería imposible si las manifestaciones de vida fueran completamente ajenas. Sería innecesaria si en ellas no hubiera nada ajeno. Entre estos dos extremos opuestos se encuentra, pues, la interpretación. Es requerida allí donde haya algo ajeno de lo que se deba apropiarse el arte de la comprensión» (Wilhelm DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [1910], en: id., *Gesammelte Schriften*, vol. 7, pág. 225).

<sup>30</sup> Humboldt, a quien Droysen sigue en este punto, era bastante más sutil cuando decía que los individuos se comprenden unos a otros «porque cada uno roza en el otro el mismo eslabón en la cadena de sus representaciones sensibles y de sus producciones interiores de conceptos; porque cada uno pulsa en el otro la misma cuerda de su instrumento espiritual, con lo que en cada uno surgen conceptos correspondientes, pero no los mismos» (Wilhelm von HUMBOLDT, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, trad. Ana Agud, Barcelona: Anthropos, 1991, pág. 218). De ahí que Humboldt pudiera establecer una tesis como ésta: «toda comprensión es siempre al mismo tiempo una no-comprensión; toda coincidencia en pensamientos y sentimientos es al mismo tiempo una divergencia» (88).



cuyo centro es su yo; y a partir de la exteriorización que he percibido puedo percibir su yo, a partir de este trocito de periferia puedo captar el centro desde el que está puesto» (25). Pues bien, la comprensión histórica se parece a la comprensión lingüística en que también ella reconstruye una totalidad espiritual a partir de sus expresiones: «Tenemos ante nosotros donaciones de forma del pasado más o menos destruidas o desdibujadas; hay que conocer en ellas las totalidades espirituales cuya expresión fueron [...]. Es el habla de los tiempos pasados (un habla que a menudo se ha vuelto casi incomprendible, que a menudo ya casi no se oye) lo que intentamos comprender de una manera completamente similar a como hoy mismo cada uno de nosotros comprende el lenguaje y la expresión del alma de los otros» (27). Es –dice Droysen– como cuando leemos un poema: «Cuando leemos un poema, a partir de las partes encontramos poco a poco el sentido del todo y lo reunimos en una imagen que a continuación ilumina retrospectivamente el sentido de las partes. Sólo a partir de las partes comprendemos el todo, y sólo a partir del todo comprendemos las partes. Y cuando tenemos ante nosotros el todo del poema, [...] tenemos ante nosotros una imagen del espíritu poético creador del que brotó. Ciertamente, no nos aparece por completo tal como es en sí, pero sí en la medida en que su alma y su genio se vertieron en esta obra y buscaron en ella su reflejo» (30-31). Ahora bien, Droysen reconoce las diferencias entre la comprensión lingüística y la comprensión histórica: «Aquí no llegamos a la meta tan fácilmente como cuando comprendemos a un amigo que nos habla» (164)<sup>31</sup>.

La hermenéutica es universal también para Droysen: «Nada que haya movido al espíritu y que haya encontrado expresión sensible que no pudiera ser comprendido; nada comprensible que, en tanto que expresión de una totalidad espiritual, no tuviera al mismo tiempo naturaleza ética» (HL: 26). Droysen piensa que comprender es el método «más perfecto» que tenemos a nuestro alcance (HH: 26), pero reconoce que tiene límites: «la comprensión del ser humano capta sólo el medio [*Mitte*], no el comienzo, no el final. Nuestro método no saca a la luz el misterio último, pero sí un camino hacia allí, pero sí la entrada al templo. No captamos la totalidad *absoluta*, el fin de los fines, pero la comprendemos en *una* de sus manifestaciones, en la que nos resulta más comprensible. A partir de la historia aprendemos a comprender a Dios, y sólo en Dios podemos comprender la historia. *Deus est principium, medium et finis ... caetera, quae dicuntur esse, theophaniae sunt* (Escoto Eriúgena)»

<sup>31</sup> El lenguaje le interesa a Droysen por otra razón más: es en él donde queda resuelta la tensión entre lo individual y lo general. El lenguaje nos proporciona «una mediación [*Vermittlung*] entre nuestra consciencia y la de otros», de tal modo que «lo más individual y propio de cada cual se convierte al mismo tiempo en común y general, lo más separador (en tanto que lo más individual) se convierte en lo más conector, igual que el mar a un tiempo separa y conecta los pueblos». Cuanto más hablamos unos con otros, tanto más nos damos cuenta de que (en cierto sentido) somos diferentes unos de otros y de que (en otro sentido) somos lo mismo: «Es en esta comunidad, en este contacto, donde la individualidad adquiere consciencia; la barrera absoluta que separa a unos espíritus de otros queda eliminada así en cada instante, está y no está» (HL: 26).

(HL: 30). Aquí tenemos el círculo hermenéutico en su versión más monumental: comprendemos la parte (la historia) a partir del todo (Dios), y comprendemos el todo (Dios) a partir de la parte (la historia) (cfr. 38).

Una vez justificada la necesidad de recurrir a la hermenéutica, veamos cómo entiende Droysen la contribución de la interpretación al método historiográfico. No voy a exponer todos los detalles de esta teoría, sino únicamente los que considero más interesantes desde el punto de vista filosófico.

Droysen no define con precisión el «arte de la interpretación». Simplemente dice que consiste en desplegar los «momentos» del material, «los innumerables hilos que se han enredado en un nudo» (HL: 163). De este modo vamos más allá de la crítica de las fuentes, pues averiguamos «qué más podemos conocer en los materiales sobre los hechos de que dan testimonio» (HH: 152). La interpretación histórica tiene cuatro aspectos: la interpretación pragmática, la interpretación de las condiciones, la interpretación psicológica y la interpretación de las ideas. Los más importantes son los dos últimos, por lo que apenas voy a hablar de los dos primeros. La interpretación pragmática se basa en el conocimiento general que tenemos de los asuntos (πράγματα) de que se habla en la fuente (HL: 167-174). Por su parte, la interpretación de las condiciones toma en cuenta las «circunstancias dadas» en que sucedió lo que nos cuenta la fuente. Droysen menciona como tales circunstancias las «condiciones del espacio y del tiempo» y los «medios materiales y morales» (175-186).

Algunas de las cosas que sabemos hasta ahora (en especial, la tesis de que la historia está formada por actos de voluntad y la analogía entre comprensión histórica y comprensión lingüística) podrían hacernos pensar que la interpretación psicológica es el tipo de interpretación fundamental en la hermenéutica de Droysen. Pero no es así, como a su vez nos debería hacer pensar la posición central del yo general. Droysen aporta dos argumentos para quitar importancia a la interpretación psicológica. El primero (y menos importante) es que el material que el historiador tiene ante sí no suele bastar para conocer el carácter de la persona en cuestión. Droysen aclara este problema en tres puntos: «Primero, el agente no pasa a lo exterior con toda la plenitud de su contenido espiritual; lo hecho sólo es la expresión relativa, parcial, de la totalidad a la que llamamos *su yo*; en el hecho tal vez aparezca su intención, pero no el fundamento [*Grund*] de su intención, tal vez la *fortaleza* de su voluntad, pero no el impulso secreto de su actuación enérgica. En segundo lugar, aquello a lo que tenemos acceso para interpretarlo es sólo una segunda o tercera acción de este carácter, pero el mismo hombre tal vez haya sido antes de otra manera y luego se haya convertido en otro, tal vez haya sido sacado de su manera habitual de ser por las circunstancias, temporalmente. ¿Cómo podríamos deducir de los hechos aislados que este carácter es

así de manera constante y duradera, que éstos son sus motivos? [...] Por último, rara vez o más bien nunca estamos en condiciones de conocer de tal manera todos los momentos influyentes que podamos hacer abstracción de ellos y decir que lo demás pertenece a la autodeterminación espontánea, a la voluntad del agente» (HL: 189-190). Droysen extrae de estas dificultades la conclusión de que «la interpretación psicológica tiene una importancia sólo relativa» (191). La interpretación psicológica no puede alcanzar su objetivo, no puede penetrar hasta «la conciencia» (*das Gewissen*): «En el santuario [*das Allerheiligste*] de la persona sólo penetra (aparte del ojo de Dios) el ojo del amor recíproco, pero no el de la ciencia, no el del juez [...]. Y es en este santuario donde está el secreto de la voluntad humana, los auténticos fundamentos de determinación de su actuación, los momentos que justifican o condenan a la persona ante sí misma y ante Dios, los únicos momentos que deciden sobre su valor ético, es decir, sobre *su* valor» (192). Así pues, la hermenéutica de Droysen no es la de Schleiermacher, en la que la interpretación psicológica ocupa (junto con la interpretación gramatical) un lugar de primer orden. La alternativa a Schleiermacher era Hegel, y es de él (de su teoría ética) de donde Droysen toma la solución a sus problemas hermenéuticos.

Pues el segundo argumento mediante el que Droysen quita importancia a la interpretación psicológica es de origen hegeliano: la mayor relevancia histórica de las esferas éticas frente a los individuos. El historiador define a los personajes históricos no por su carácter y motivación (no por su yo empírico), sino por su participación en las esferas éticas (por su yo general): «Hasta la persona más poderosa es sólo un momento en el torrente incesante de las cosas, sólo es *uno* de los medios [*Medien*] a cuyo través se siguen moviendo y cumpliendo las configuraciones del mundo ético, pero en su lugar es un medio especialmente eficaz y significativo. En tanto que tal y sólo en tanto que tal la busca la investigación, la estudia la interpretación, no por su personalidad, sino por su significado histórico» (HL: 193-194). Dicho de una manera un poco más contundente: «A la historiografía le basta con aquello de lo que es capaz. Renuncia a explicar (es decir, a deducir) desde la psicología de los seres humanos, aun de los más significativos. Sabe que los individuos son los medios a través de los cuales las cosas llegan a ser, que sus talentos, su voluntad y sus deseos, sus intereses más propios sólo son los puntos de paso para el devenir incesante, que las cosas (como tan a menudo se dice) siguen su camino pese a la buena o mala voluntad de aquéllos a cuyo través se consuman» (193). Droysen concluye: «el hueco que deja la interpretación psicológica tiene que rellenarlo la interpretación de las ideas» (194)<sup>32</sup>. Pero, antes de pasar a ésta, mencionemos que Droysen redefine la interpretación psicológica

<sup>32</sup> Quien esté interesado en una crítica sociologizante de esta tesis idealista puede dirigirse a Tomás Gil, págs. 123 y 255-256 del libro mencionado en la nota 2. En contraste con este libro, que critica a Droysen a partir de una concepción de la racionalidad cien años posterior a él, yo trato a Droysen en este artículo con lo que él llamaba «justicia histórica», como hemos visto antes (HL: 198). Es decir, este artículo hace hablar a una concepción de la racionalidad derrotada, no victoriosa.

al atribuirle la función de reconstruir el «círculo de pensamientos» de una persona, es decir, su contribución al progreso en la realización de las ideas (198-200, 208-210). Droysen llama «el pensamiento histórico» a este «paso más» que da una persona o una época para seguir aproximando lo real a lo ideal (214-215).

Por cuanto respecta a la interpretación de las ideas, ya sabemos qué entiende Droysen por *ideas*. Su tesis es que la humanidad realiza su contenido espiritual (sus *ideas*) a través de las potencias éticas. Ahora bien, ¿de dónde toma el historiador el conocimiento de las ideas que ha de orientar sus investigaciones? ¿De la filosofía? Droysen dice que no, ya que la misma filosofía está en devenir, por lo que no tiene un valor absoluto, supra-histórico (HL: 201-203, 268-269)<sup>33</sup>. El conocimiento procede del «punto de vista relativamente supremo», del presente (255): «Nuestro presente, nuestra formación tiene el horizonte de la altura ya alcanzada; ahí se extiende ante nosotros el ámbito de las ideas realizadas y elaboradas, si bien no en la forma absoluta de las ideas» (206). Lo más importante aquí es que el historiador capte «el contenido ético del presente» (204). La teoría del progreso le permite afirmar a Droysen que a medida que pasa el tiempo estamos en mejores condiciones para comprender la historia: «Cada presente tiene la necesidad de reconstruir de nuevo su pasado, es decir, de comprender lo que es y lo que ha llegado a ser así a la luz del conocimiento adquirido, desde (por decirlo así) un punto de vista superior, con un horizonte tanto más amplio» (HH: 83). El grado de realización de las ideas alcanzado en el presente nos da la clave para comprender el verdadero significado de las diversas etapas que han conducido hasta él; pero, además, el hecho de que el presente no haya surgido por sí mismo, sino que sea el último eslabón en la cadena de la continuidad histórica, implica que estudiando el presente podemos conocer el pasado. Droysen tiene «la convicción de que el presente es el resultado de infinitas elaboraciones, que éstas están conservadas idealmente en el presente y que la tarea de la historiografía es sacar a la luz la plenitud de lo que está idealmente en el presente y llevarlo así a la consciencia» (HL: 262). Droysen está presuponiendo aquí algo que, según dice, «se entiende por sí mismo»: que «todas las formas en que se mueve el presente del mundo humano» son las mismas en que se movió el pasado, pues, «de acuerdo con su naturaleza, los seres humanos siempre se han movido en esas formas, si bien las han realizado de maneras diferentes» (HH: 202). Droysen justifica desde aquí su *Sistemática* (es decir, el conjunto de «categorías esenciales para definir el ámbito de la historia»; HL: 285), la cual toma como punto de partida o «esquema» el presente porque éste es el «resultado del desarrollo histórico» (288). No debemos sorprendernos si en ocasiones la sistemática aplica al pasado nociones que no se conocían por entonces: «Estos momentos estaban ahí aunque todavía no hubiera despertado la *consciencia* de ellos; si en la Edad Media los investiga-

<sup>33</sup> Droysen podría haber dicho, con Ortega, que el sistema es la historia. Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*, Madrid: Alianza, 1987, págs. 50-51.

dores no sabían nada de ellos, es porque miraban sin ver; y dentro de unos años tal vez se dirá algo parecido de nosotros. Pues [...] la vida de la humanidad se despliega como una flor que poco a poco florece de una manera cada vez más rica, y muchas cosas aún están encerradas en el capullo» (286). «En sí, las ideas del mundo ético están en la naturaleza del ser humano, pero se despliegan en la historia progresante» (404). Por lo demás, el estudio del presente y del pasado le sirve al historiador para interpretar el progreso en la realización de las ideas durante el pasado y establecer «la dirección [*Richtung*] de su movimiento» (202)<sup>34</sup>. Droysen reconoce que la historiografía, siendo una ciencia empírica, no puede hablar de aquello de lo que no tenemos experiencia, como por ejemplo «el fin de todos los días». Pero piensa que a partir del estudio de los «aproximadamente tres mil años de historia» que conocemos puede elaborar «una representación aproximada de la dirección en que se ha movido hasta ahora y presumiblemente se seguirá moviendo en adelante» (HH: 269). Esta «teoría o hipótesis» se basa en «una inducción imperfecta», por lo que constituye «un problema que no se puede resolver por el camino y en el ámbito de nuestra ciencia empírica». Pues a la ciencia se suma aquí la «convicción»; a esta hipótesis llegamos «a partir de la autocerteza de nuestro pensamiento y conocimiento y a partir de su necesidad [*Bedürfnis*]» (270-271).

<sup>34</sup> Establecer la dirección tiene, entre otros, un objetivo político, ya que impide que «un buen día (como por ejemplo ahora) sea anulada por todo tipo de reacción» (HL: 202).