

## LA DOCTRINA HISTORIOGRAFICA DE DILTHEY Y SUS CONTINUACIONES CONTEMPORANEAS

Preocupado por la captación íntegra y fiel de la vida, Dilthey se rebela contra los intentos precedentes de interpretarla según un sistema conceptual ajeno a ella misma y trata de trasladarla a un plano alejado de toda posibilidad de racionalización. Este propósito fundamental concuerda en lo mayor con la doctrina de Ranke y evidencia cuán honda huella había ejercido en la formación de Dilthey el peso de la labor historiográfica desarrollada por su escuela. Tanto, que Dilthey cifra en la historicidad la explicación de la humanidad y, hurtándose de ulteriores cavilaciones, confía a lo histórico el relleno de la naturaleza del hombre (Cfr. ORTEGA, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en «Revista de Occidente», nms. 125-127). Tal como había acontecido en la tentativa rankiana, el propósito de absolutizar al hombre, historicicándolo, trae de inmediato su relativización. Dilthey reconoce, acepta y profesa esta relativización y no vacila en deducir que la condición histórica del hombre le priva de poseer un modo determinado e inmutable. Entre las espectaculares consecuencias de esta tesis, se comprende en seguida que sobresale la de relativizar los productos del pensamiento y convertirlos en indicio ocasional de un estado de conciencia.

Los trabajos de W. Dilthey, como se sabe, han sido publicados por sus discípulos en los doce tomos de sus obras completas (*Gesammelte Schriften*, 1921 y sigs.). Además: *Schleiermacher*, 2.ª ed., cuidado por H. MULERI, 1922; *Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Paul York von Wartenburg*, 1923; *Das Erlebnis und die Dichtung*, 10.ª ed., 1931; *Von deutscher Dichtung und Musik*, 1933; y *Der junge Dilthey, Ein Lebensbild in Briefen und Tagebuchern*,

1933, preparado por sus deudos. El repudio de la razón abstracta como exclusivo acceso a la realidad del mundo y única fuente del conocimiento de éste aparece ya en una monografía publicada en 1890, titulada *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, (en Ges. Schr., V. pp. 90 y sigs.) donde afirma que al racionalismo se le ha escapado el mundo entre las mallas de las cogitaciones y que urge abrazar a éste con más fuertes lazos. «Yo explico la creencia en el mundo exterior —dijo Dilthey— no por un complejo de pensamientos, sino por la conexión con la vida, dada en el ímpetu, voluntad y sentimiento, en los instintos y en los impulsos, en la lucha y en el esfuerzo (1).

Incapaz de contentarse con un basamento crítico que se limite a concretar los primeros principios sin dar razón de ellos, Dilthey aspira a fundamentarlos en la conexión con la conciencia humana íntegra y no con lo que hay en ella de meramente cognoscitivo y, desengañado de los métodos apriorísticos, se siente impulsado a acudir a la historia. En ésta encuentra Dilthey que toda cultura se estructura con arreglo a la misma ley y según los mismos «vectores de sentido», lo cual muestra la existencia de fines vitales y de elementos permanentes de la naturaleza humana, que al adquirir un desenvolvimiento histórico se objetivan en sectores de cultura y formas de organización.

Así es como cree Dilthey que cabe descubrir las condiciones de la conciencia humana, ya que sólo de este modo es posible discernir lo que es condición irreductible de lo que es precipitado temporal, y por otra parte descubrir aquellos datos humanos que la sola introspección no evidenciaría, porque se encuentran en nuestra conciencia recubiertos por el medio en que se ha formado nuestra conciencia.

Concíbese, pues, con cuánta agudeza ha diagnosticado G. MASUR, en *Wilhelm Dilthey und die europäische Geistesgeschichte*, (en «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1934, 4, p. 502), que el problema y la intención de Dilthey consisten en la refundición del carácter filosófico-metafísico de la edad romántica con las tendencias realísticas y empíricas que se pusieron de actualidad en la segunda etapa de su vida.

La vida humana, afirma Dilthey, como esfuerzo y tarea es lo primero y fundamental. Toda filosofía válida es filosofía de la vida. Al ser la historia la gran aclaración de la vida, se la convierte en filosofía de

(1) G. S., t. V, p. 95.

la vida histórica : «Die Philosophie ist eine Aktion, welche das Leben, d. h. das Subjekt in seinen Relationen als Lebendigkeit zum Bewusstsein erhebt und zu Ende denk», dice Dilthey, en 1897, en una carta al conde York von Wartenburg, (*Briefwechsel*, p. 220) (2).

### LA HISTORICIDAD DE LA VIDA

Vamos a adentrarnos ahora especialmente en la doctrina diltheyana del método histórico, a la cual atribuimos especial significación como momento intermedio en la evolución del pensamiento europeo, que surge en el instante en que entra en su ocaso el idealismo y se anticipa a la aurora de las tesis nacidas de la descomposición del empirismo. En la consideración de la visión de Dilthey nos será de inapreciable unilidad el estudio *Dilthey y el método de la historia*, de Pedro LAIN ENTRALGO, publicado en el «Boletín Bibliográfico del Instituto Alemán de Cultura de Madrid» (X enero-junio 1942, núms. 1-2, pp. 3-17), cuya marcha expositiva seguimos en lo esencial.

El intento de Dilthey supone la existencia de un «ente histórico» irreductible al «ente natural» y necesitado de nuevas categorías, nueva psicología, nueva teoría del conocimiento y nueva ontología. A ese ente inédito le llama Dilthey la vida y su modo de aparecer es la historia. El conocimiento científico de esa aparición lo constituyen las ciencias del espíritu encaminadas a la comprensión del sentido de lo histórico y construídas a base de la vinculación de lo objetivo sensible con la estructura psíquica. Por el contrario, el mundo físico sólo podrá ser estudiado si lo objetivo sensible es proyectado hacia él apartándose todo lo posible de una actitud de captación.

Las «ciencias del espíritu» encuentran su campo en el estudio de las relaciones internas que sostienen los contenidos sensibles con la vivencia psíquica, relaciones entre las cuales es la primera y fundamental la de lo representado con lo que le representa, la de lo fundamentador con lo fundamentado, tesis sugestiva por su calor de huma-

(2) La evolución del concepto de la filosofía en Dilthey puede estudiarse cronológicamente a través de su obra : 1859, *Der junge Dilthey*, p. 79 y sigs. ; 1861, Idem, p. 1186 ; 1867 Lección inaugural de Basilea, (G. S. V. p. 27) ; 1875, *Über das Studium der Geschichte* (G. S. V. p. 35 y 48) ; 1883, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (G. S. I, p. XIX, 26, 34, 61, 87, 89, 94, 95, 97, 98, 117, 124) ; 1885-1896, *Briefwechsel*, p. 52 ; 1896, *Übersicht meines Systems* (G. S., VIII, p. 180) ; 1907, *Das Wesen der Philosophie* (G. S., V) ; 1910, *Das geschichtliche Bewusstseins und die Weltanschauung* (G. S., VIII, p. 31 y 39) ; *Begriff der Philosophie* (G. S., VIII, p. 140) ; 1911, *Zur Philosophie* (G. S., VIII, p. 206).

nidad y que equivale a la afirmación de que lo objetivo tiene que fundamentarse de algún modo en la vivencia y unirse a ella sin reflexión alguna, sin preocupación alguna tampoco por el modo de insertarse. La primera actividad de la captación objetiva eleva lo contenido en lo dado a conciencia distinta, sin que tenga lugar un cambio en la forma de lo dado; es una actividad calificable de primaria. Lo sensiblemente percibido o lo vivido pasa en otro nivel de conciencia: a la representación recordada, en la cual se desarrolla otra actividad de la captación objetiva, correspondiente a una relación especial de la nueva formación con respecto a su base, que es la reproducción, la cual se desarrolla dentro del ámbito del pensamiento discursivo, tan vinculado al lenguaje. La dirección de la captación va de la palabra hacia el objeto que expresa, y de éste al juicio que enuncia una realidad con respecto al objeto. Así el juicio se funda, por un lado, en lo dado, y por otro, es explicitación de lo dado, que era de significación implícita. El juicio «representa» la realidad contenida en lo dado.

El método para conocer en sí misma esa vida histórica es llamado «comprensión», y ésta aparece como fundada en la toma de actitud ante el contenido, actitud que no guarda con él una relación puramente temporal o una relación lógica, sino aquella mera relación interna oriunda de su coincidencia en el común ámbito de la unidad estructural (G. S., V, 204). Las diversas relaciones internas que se den en una estructura presentan asimismo relaciones entre sí. La vida se nos revela en la vivencia: «La comprensión presupone la vivencia» (3) y la vivencia se hace capaz de expresión objetivamente válida a favor de la comprensión: «El proceso de la comprensión es aquél por el cual la vida se esclarece a sí misma en su profundidad» (4).

Una de las consecuencias más fogosas y rotundas del intuicionismo diltheyano en la investigación de la sociedad ha sido la obra de J. MONNEROT, *Les faits sociaux ne sont pas des choses* (París, 1946), que propugna un conocimiento científico de la sociedad fundado en la comprensión como evidencia inmediata y la reducción de la ciencia a conciencia. La misma reducción de la ciencia a conciencia vivencial se propugna en *L'Histoire, science du concret* (París, 1946) y parecido afán subjetivista denota J. P. SARTRE al abogar también por la comprensión como método psicológico, en su *Esquisse d'une théorie des émotions* (París, 1948).

(3) G. S., t. VI, p. 143.

(4) G. S., t. VII, p. 87.

M. MERLEAU - PONTY, en *Phénoménologie de la perception* (París, 1945) y *La structure du comportement* (ibid, 1949), elabora la noción de intuición esencial lectora de esencias, o sea de la estructura invariable de nuestra experiencia, lo cual acerca lo empírico a lo eidético. La ciencia no puede ser objetiva, según él, sino incorporar constantemente sus construcciones a la vivencia, pues, en caso contrario, el pensamiento causal no sería coherente con la comprensión ni desembocaría nunca en ésta. Esta fusión ha sido igualmente aconsejada por M. DUFRENNE en *La personnalité de base* (París, 1953), quien, de modo más conciliador, propone la coexistencia del subjetivismo existencialista con el objetivismo intelectual, perspectivas ambas arraigadas por igual en la naturaleza humana, a la vez objeto del conocer.

Para establecer el sentido en que va a utilizar el concepto del espíritu objetivo en la tarea de fundamentar las ciencias, Dilthey señala el lugar sistemático, el objeto y amplitud de tal noción, observando, en primer lugar, que en vez de una construcción metafísica hay que proponerse el simple análisis de lo dado y, en segundo lugar, que al desprender el espíritu objetivo de su fundamentación unilateral en la razón universal, que expresa la esencia del espíritu del mundo, desprendiéndolo también de la construcción ideal, se ha hecho posible un nuevo concepto del mismo: con él se abarcan el lenguaje, las costumbres, todas las formas de vida, lo mismo que la familia, la sociedad civil, el estado y el derecho. Y también aquello que Hegel distinguía como espíritu absoluto del espíritu objetivo (arte, religión y filosofía) donde el espíritu se objetiva en sus formas más poderosas. Con ello Dilthey descarga esta noción de toda articulación en una dialéctica idealista y de todo presupuesto metafísico. Al adaptarla al estudio de lo histórico, dice que el error de Hegel consiste en haber construido de modo inmanente las etapas del espíritu, siendo así que surgen de la cooperación de este «momento» con la situación histórica, con lo cual se siembra la semilla de la amplia cosecha de relativismo que nos han traído las décadas posteriores.

El transcurso del tiempo y el recuerdo que lo abarca constituyen la base objetiva para la aparición de la conciencia trascendente a partir de la vivencia, trascendencia que tiene realidad objetiva, porque está entrañada en una estructura cierta. Dilthey usa la expresión «estar presente para mí» como preparatoria de la captación de la *Tatbeständigkeit* del hecho. Esta «actualidad» del hecho ha comenzado por manifestárenos mediante una percepción de su objeto, a la cual hemos

añadido representaciones. Esquivando un penoso y prolijo retorno a la querrela de los universales, Dilthey se apresura a añadir que estas representaciones forman parte del sistema de relaciones internas de la estructura psíquica, y las arroja, junto con las percepciones, en el crisol común donde se funden, sin embarazarnos con distinciones. Nos vivimos en la vivencia que de nosotros mismos tenemos, dice sencillamente. Mediante ella vivimos también la vida en torno y hasta la naturaleza. La vivencia es la «célula primaria» de todo conocimiento empírico. «Vivencia es el modo distintamente caracterizado en que la realidad existe para mí...; no se me opone como algo percibido o representado. No nos es dada, y la realidad de la vivencia existe para nosotros porque nos metemos dentro de ella, porque la tenemos como algo que en algún sentido nos pertenece inmediatamente. Sólo en el acto de pensar se hace objetiva» (5).

La vivencia la pone en relación con la «percepción interior». El camino para pasar a un dominio objetivo que nos permita el tratamiento científico de la vida misma y de la historia se llama «comprensión». Abrese en ella, frente a la subjetividad de la vivencia, la objetividad de la vida. La comprensión nos muestra en su objetividad la significación de la vida hasta formar un todo estructurado, donde se entretajan el percibir, el sentir y el querer. Dilthey reconoce que esta estructura de la conexión psíquica ofrece semejanzas patentes con la estructura biológica, pero no ahonda en esta idea para apurarla.

Arranca Dilthey de una idea básica para su obra entera: la idea de la vida. No se trata de la vida de este o del otro hombre ni de la mía, sino de aquello que hay común en la vida de todos los hombres. Vida es la existencia viviente del hombre genéricamente considerada. «La vida consiste—dice una vez—en la acción recíproca de las unidades vivientes» (6), esto es, de las existencias aisladas. Y otra: «Vida es una parte de la vida por antonomasia (7). *Vida e historia* son palabras que pueden usarse en el mismo sentido, tanto, que las categorías de la vida y las categorías de la historia se corresponden con casi total exactitud. La psicología descriptiva es a la vida, por usar una expresión de Rickert, comentando a Dilthey, lo que la mecánica es a la naturaleza: a la vez, ciencia básica de la realidad viviente y soporte común de las «ciencias del espíritu». Escribe, por ejemplo, Dilthey:

(5) G. S., t. VII, pp. 313.

(6) G. S., t. VII, p. 228.

(7) G. S., t. VII, p. 359.

«La vida... es, según su materia, una misma cosa que la historia... Historia es tan sólo vida concebida desde el punto de vista de la totalidad humana, la cual forma un complejo unitario» (8). El hombre, como existencia viviente, es, en lo que tiene de humano, «historia». Decía el conde de York en su correspondencia con Dilthey: «Soy historia tanto como sea naturaleza». No decía «estoy, o existo en la historia», sino «soy historia». Y el propio Dilthey: «El hombre es algo histórico (9); «comprende la historia porque el mismo es un ser histórico» (10). La vida del hombre valdría, pues, tanto como su historia, y sólo por la historia la podemos conocer: «Todas las cuestiones últimas acerca del valor de la historia tienen su solución terminante en el hecho de que en ella se conoce el hombre a sí mismo» (11). De modo afín a esta posición, Theodor LITT elabora una amplia teoría del conocimiento y autoconocimiento histórico (*geschichtliche Selbsterkenntnis*), planteando el problema de la verdad y la culpa (*die Wahrheitsfrage und die Schuldfrage*) en la historia (12). Hans JÜRGEN BADEN establece a su vez una profunda conexión entre el hombre y la historia. «No hay hombre sin sentimiento de la historia, dice, ni historia sin el valor hombre. Hombre e historia. He aquí un pacto metafísico. Quien lo rompe cae en culpa». El hombre adquiere sus verdaderas dimensiones sólo en cuanto ser histórico. La historia nos enseña a conocer al hombre, y el hombre nos enseña a conocer la historia. En la historia, el hombre se objetiva y sólo en el marco histórico se puede establecer una tipología humana y su sustancia inmutable (13).

La sistematización de todos estos postulados diltheyanos es indispensable para una cabal interpretación de las tesis de diversos y característicos sectores del pensamiento historiográfico actual. Si hemos tomado actitud ante el ideario de Dilthey, veremos con diáfana claridad los perfiles auténticos del panorama doctrinal de las escuelas históricas de nuestro tiempo. Así no nos sobresaltará la afirmación de Paul LEULLIOT, en *Moderne Richtungen in der Behandlung der neueren Geschichte in Frankreich*: «Die Geschichte nicht ein für allemal geschrieben ist wie eine tote Sache, die für immer in einem endgült-

(8) G. S., t. VII, p. 256.

(9) G. S., t. VII, p. 291.

(10) G. S., t. VII, p. 151.

(11) G. S., t. VII, pp. 250.

(12) *Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens*, Munich 1948.

(13) *Der Sinn der Geschichte*, Hamburgo, 1948.

tigen Buche steht, sondern dass sie in dauernder Trächtigkeit ist, weil sie sich mit der menschlichen Kultur und den Ereignissen die menschliche Existenz ausmachen und die sie bilden, entwickelt... Immer mehr setzt sich an die Stelle der politischen, strikt politischen oder diplomatischen Geschichte diejenige der Wirtschaftsformen, der Gesellschaften, der Kulturen: die Wirtschafts und Sozialgeschichte, oder besser, die Sozialgeschichte, in Sinne der allgemeinen oder synthetischen Geschichte, wie L. Febvre und F. Braudel sie verstehen». (En la revista «Die Welt als Geschichte», 1952, II, pp. 122-132).

En el mismo sentido, FEBVRE, en su prólogo a los *Trois essais de Morazé* (p. VII) sustenta que: ««Toute histoire est-elle fille de son temps. Mieux, il n'y a pas l'histoire, il y a des historiens. Dont chacun, suivant les besoins qu'il tient de son pays, de son âge, de son siècle révèle de l'immense film du passé, telle partie plutôt que telle autre... Ainsi, renversement. Il n'y a pas le Passé, ce donné, le Passé, cette collection de cadavres... Il n'y a pas le Passé qui engendre l'historien. Il y a l'historien qui fait naître l'histoire»».

Dilthey ya había asegurado que el examen filosófico del curso de la historia conduce a estimar en ella una evidente, característica fragmentación, justificada porque siendo la historia un proceso vital tiene que plasmarse en sistemas vitales cuya validez estará vinculada a su nacimiento y a su duración, siendo, pues, independiente de sus apoyos metafísicos. Una verdad histórica, se ha dicho, es sólo una vez verdadera; no puede ser eternamente verdadera porque esto sería contradictoria con su historicidad. El carácter de única de toda verdad histórica es el primigenio arcano de la ontología, como Walter WARNACH lo ha llamado (14).

«La médula del historicismo—escribe MEINECKE en la introducción de *El historicismo y su génesis* (Méjico, 1943)—radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no quiere decir que el historicismo excluya en general la busca de regularidades y tipos universales de la vida humana. Necesita emplearlos y fundirlos con su sentido por lo individual, dando lugar a... la representación de que la particularidad de formaciones depende no sólo de condiciones externas, sino de condiciones íntimamente individuales. Pero el historicismo sólo en muy contados casos ha desarrollado cabalmente la

(14) *Abstrakte Kunst als Zeitausdruck*, conferencia en «Wazburger Hochschulwochen», de Salzburgo, 1953.



integridad de su fuerza y de su profundidad. Los peligros que hasta hoy le acompañan son la relajación propia o intrusión de elementos extraños y groseros en su mundo conceptual».

STERN, citado y glosado por Max SCHELER en la pág. 170 de su *Sociología del saber* (Madrid, 1935) señaló gráficamente la «plasticidad del pasado», cuyos símbolos y nociones «siguen cambiando aún ahora constantemente como verdaderas potencias históricas, despliegan referencias de sentido y significaciones que eran extrañas a su tiempo, incluso a ellos mismos». El aspecto de los hechos históricos, su «modelado», cambia simultáneamente con las expectativas del futuro. El historicismo, conforme ha reiterado el P. G. BORTOLASO, S. I., en *Storicismo e immanentismo in Benedetto Croce* («La Civiltà Cattolica», Febrero, 1951 núm. 2415; pp. 283-293), «muove dal presupposto che tutta la realtà si trasformi e si trasfiguri incessantemente come un film vertiginoso... Nulla vi è di fisso e di immutabile».

Así se explica que Alfred WEBER, en su ensayo *Der dritte oder der vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins* (Frankfort, 1953, p. 7), comienza diciendo: «Gibt es ein letztes Wort, das man zu einer Sache zu sagen vermag? Ja, insofern man ein sterbliches, also vorübergehendes Element eines Stromes ist. Nein, insofern diese Sache eine wesentliche Seite dieses Stromes angeht, falls er ununterbrochen weiterfließt, wie der Geschichtstrom im Dasein».

Así, también Friedrich G. KLENK, en *Die Krise geschichtlicher Erkenntnis* («Stimmen der Zeit», 1954-55, III, pp. 168-177) dice que el establecimiento de la verdad histórica sólo es posible cuando cada generación se cree el escenario de la investigación hasta dar vida concreta a los personajes que actúen y sean actuados por el contorno.

Scott H. LYTLE, glosando el pensamiento crociano, en *Croce e il metodo storico* («Nuova Antología», vol. 465, núm. 1857, de Septiembre de 1955; pp. 29-45), escribe que el historiador «come uomo, partecipa al presente vivo e nello stesso tempo attinge al presente storico in esso immanente. E dunque in certa misura figlio del proprio tempo, poichè condivide con i suoi contemporanei un presente comune; una comune eredità del passato e una comune ignoranza del futuro... In quanto critico del «presente storico» può sfuggire al dominio delle intenzioni, spesso capziose, delle fonti... Il suo «metodo» non è, a rigore, «scientifico», nonostante il fascino della parola, poichè soltanto per mezzo delle sue induzioni il materiale che gli è fornito dal suo presente storico, si riferisce ai passati elementi costitutivi

dell'evento che egli spera di conoscere e poichè, in più, quell'evento é unico».

### LA OBJETIVACION DILTHEYANA DEL ESPIRITU, COMO R I E M E D I O CONTRA EL RELATIVISMO

Quiso Dilthey comprender a la vida desde ella misma, en la individualidad de cada una de sus manifestaciones y en su general objetividad y fundamento. Los artistas y algunos hombres religiosos consiguen a veces lo primero ; «pero el filósofo se distingue de ellos en cuanto quiere resolver el enigma mediante un saber de validez general» (15). La vida en su inmediata objetividad y un saber objetivo que nos declare lo que en ella es desde dentro de ella misma ; tales fueron las metas de la empresa intelectual de Dilthey. «Nos comportamos frente a la vida, lo mismo la propia que las ajenas, comprendiendo».

La vida es múltiple y variable. Su expresión histórica nos sume en un inicial relativismo. «El escepticismo histórico sólo puede ser superado si el método prescinde de considerar necesaria una exacta precisión de los motivos. El escepticismo histórico sólo es superado si el refinamiento psicológico es sustituido por la comprensión de las figuras históricas. Estas se nos ofrecen como algo exteriormente objetivado y pueden ser objeto de comprensión idónea (16).

Todo iría bien, pues, si la comprensión nos garantizase un conocimiento tan objetivo como esas figuras históricas ; un conocimiento de estilo aristotélico, no un conocimiento kantiano. Pero el proceso de la comprensión descansa, en último término, sobre la transposición de uno mismo en las manifestaciones o las figuras que trata de comprender. Si el historiador pierde su propia personalidad en la comprensión de épocas y hombres pretéritos, tal cosa sucede a fuerza de volcarse a sí mismo sobre ellos. La conciencia histórica no demostrará la diversidad radical de las épocas pasadas, sino la fundamental diversidad de las humanas posibilidades de ser que el historiador posee. La historia no es espectáculo, sino espejo de la propia figura.

Dilthey no sale, en su «crítica de la razón histórica», de enseñarnos que la forma del conocimiento histórico está puesta por el historiador, como el físico pone el espacio y el tiempo en el caos de sensaciones

(15) G. S., t. VIII, p. 222).

(16) G. S., t. VII, p. 260.

que le envía la cosa en sí. Cuando Dilthey atribuye real objetividad a las figuras históricas, y nos habla de categorías reales de la vida, evidencia un fenómeno de espejismo propio de su situación en la historia del pensamiento: a un lado, lo moderno, que con él llega a sus últimas peripecias; al otro, la ontología. Hay un esbozo de esta nueva constructividad en su aceptación de la objetivación del espíritu: (a), en expresiones artísticas y literarias; (b), en representaciones intelectuales; (c), en organizaciones regladas; (d), en el derecho; (e), en la enseñanza, y (f), en las organizaciones eclesiásticas que objetivan su idea de lo invisible.

Si la objetividad está menoscabada por el solipsismo, la suficiencia del conocimiento histórico lo está por el inmanentismo. La significación de la vida y de la historia yace en ellas mismas y por lo tanto, hasta que la historia acabe no podrá hablarse de su sentido. Los hombres deben conformarse con su inexorable provisionalidad, y toda meditación nuestra lleva como grillete inquebrantable la necesidad de un pensamiento en círculo.

El hombre sería, pues, un ser histórico, temporal, limitado. Limitado por su solipsismo y más limitado aún por la implantación en una determinada concepción del mundo transitoria e histórica. «A la variabilidad de las formas de la humana existencia corresponde la multiplicidad de los modos de pensar, sistemas religiosos y metafísicos, ideales éticos... El tipo hombre fluye en el proceso de la historia» (17). «Ante una mirada que abarque la tierra y todo lo pasado, desaparece la validez absoluta de cualquier forma singular de vida, constitución, religión o filosofía» (18). La comprensión, en sentido estricto, se refiere a la vida presente en torno a nosotros. Dilthey la llama «comprensión de las personas exteriores y de sus manifestaciones vitales aisladas y recibe el nombre de comprensión elemental. Otra atañe a más complejas objetivaciones de la vida y sus diversos modos son las formas superiores de la comprensión. Ambas son realizadas en el seno de una estructura psíquica donde los hechos se hallan entrelazados entre sí mediante una relación interna, de suerte que cada uno es parte de un todo, y tal complejo de relaciones constituye el fundamento de las ciencias del espíritu. SOMBART, con visible influencia de Dilthey, considera también al concepto de comprensión como el más importante de la ciencia sociológica por la razón de que ésta es una ciencia cul-

(17) G. S., t. VIII, p. 6.

(18) G. S., t. VIII, p. 77

tural. Toda observación en la ciencia cultural se esfuerza en conseguir la «comprensión» y tiende el conocimiento de dentro a fuera, dice. Las ciencias naturales, por el contrario, sólo pueden «explicar», esto es, deben inferir estados interiores de lo exterior. Toda sociología verdaderamente científica se esfuerza por devenir sociología de comprensión. Lo que no comprendemos es, o metafísica o ciencia tosca.

La referencia a objetivaciones de la vida pretérita es para Dilthey el modo de comprensión que nos abre hasta su entraña misma la significación y el sentido del acontecer histórico, a través de sus restos expresivos: es la «interpretación» o «hermenéutica». Dilthey la define como «la comprensión según arte de las manifestaciones de la vida duraderamente fijadas» (19).

Al sistema de expresiones en que la vida se nos muestra, lo llama Dilthey manifestaciones de la vida (*Lebensäusserungen*) y de ellas distingue tres clases: la primera consiste en las expresiones verbales: frases, «conceptos, juicios y complejos superiores del pensamiento», (20) que son tributarios de la comprensión lógica. Componen la segunda las acciones entendidas en su más amplio sentido: «Las acciones y sus efectos exteriores duraderos nos sirven permanentemente para reconstruir la intimidad de que procede».

La tercera clase la constituyen las «expresiones vivenciales» o expresiones en sentido estricto; de cólera, temor, alegría, etc.

Todavía distingue Dilthey en las manifestaciones vivenciales de la vida, tomadas en conjunto, dos importantes grupos: el de aquéllas que sirven cotidianamente a los intereses de la vida práctica, y el de las que se revelan como obra de arte. «Nace así un dominio intermedio entre el saber y la acción, en el cual la vida se revela en una profundidad inaccesible a la observación, a la reflexión y a la teoría» (21).

Todas estas manifestaciones de la vida son, pues, aquello en que ésta se objetiva y se hace cultura e historia. Dilthey emplea indistintamente los nombres de «objetivación de la vida», «espíritu objetivo» —con acepción distinta de la hegeliana— y «realización del espíritu». Como la vida es historia, sólo por su objetivación puede abrirse lo histórico a nuestros ojos. Esta vida objetivada es también la atmósfera que nos une a los hombres, aquello en donde nuestra comunidad halla fundamento y camino. «Toda palabra, toda frase, todo gesto y toda

(19) G. S., t. V, p. 319, y t. VII, p. 309.

(20) G. S., t. VII, p. 205.

(21) G. S., t. VII, p. 207.

fórmula de cortesía, toda obra de arte y toda acción histórica son comprensibles sólo porque una comunidad enlaza a los que mediante ellos se manifiestan con aquel que los comprende» (22).

La vida es a la vez historia y objetivación significativa. Su objetivación presente nos permite comprender a la vida que nos rodea y que somos nosotros mismos. Su objetivación pretérita es el camino para comprender la historia como vida expresada y activa en nosotros. «Ha sido el impulso dominante de mi pensamiento filosófico—dijo Dilthey al borde de la muerte—querer comprender la vida en ella misma», (23) y poco antes había escrito: «Buscamos almas; esto es lo último a que hemos llegado tras el largo desarrollo de la historiografía» (24).

Esta frase, llena de arranque intuicionista, es el resumen de la doctrina general de que la captación que se funda en el vivir coincide con la que se funda en el intuir sensible y de que las partes constitutivas de esto coinciden con el vivir mismo. La vivencia es el contacto primario e insoslayable de la vida con toda realidad, es la unidad estructural de actitud y contenido. La vivencia tiene siempre certeza de sí misma y esta certeza debe ser el punto de partida del análisis de ella misma. «Debería asimismo esperarse el término de la historia para poseer el material completo con que determinar su significación» (25).

Dilthey declara a la significación, inmanente a la propia vida. El sentido de esa significación vital e histórica no trasciende de la vida misma en que se expresa. La vida es como una melodía; pero así como en ésta trasciende de los simples sonidos su peculiar significación estética, la significación de la vida «consiste en la melodía misma».

Expresión y significación son dos términos correlativos. Si la vida es significativa, expresa algo. La significación se nos aparece en forma de expresión. Según HÜSSERL, «el fenómeno concreto de la expresión animada de sentido se desarticula por una parte en el fenómeno físico, en el cual constituye la expresión por su lado físico, y por otra en los actos que le prestan el significado y acaso la plenitud intuitiva y en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada (*Logische Untersuchungen*, II, 37). Una ciencia corresponde al grupo de las ciencias del espíritu cuando su objeto nos es accesible mediante la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión.

(22) G. S., t. VII, pp. 146-7.

(23) G. S., t. V, p. 4.

(24) G. S., t. VII, p. 282.

(25) G. S., t. VII, p. 233.

El mundo físico, por el contrario, se estudia mediante la inducción, la experimentación y la medida típicas de las decisiones naturales, que trabajan sobre determinaciones y movimientos condicionados por el espacio y el tiempo.

«En la expresión se fija la vida», dice Dilthey una vez (26). No obstante, trata de evadirse de esta angustia relativista. La primera tentativa consiste en buscar más allá de sistemas y visiones del mundo el fondo común sobre que se implantan, haciendo una filosofía de la filosofía. «La solución de las antinomias está en descubrir un supuesto tras la contienda de las visiones del mundo. Estas deben convertirse en objeto y ser comprendidas según su relación con la vida en que están fundadas» (27). Pero tampoco este camino nos trae la solución: «la contradicción de las visiones del mundo permanece irresoluble». Es esencial a la vida, viene a decirnos Dilthey, poseer una multiplicación de aspectos irreducibles entre sí.

No obstante, en esa multiplicidad inabarcable y misteriosa de la vida cree Dilthey poder hallar la liberación del relativismo. «La conciencia histórica nos cura de la herida que ella misma nos infirió», ya nos hace ver que la contradicción deriva sólo de la idolatría de la unilateralidad. «Las visiones del mundo están fundadas en la naturaleza del universo y en la relación que con él tiene el limitado espíritu que le concibe. Cada una de ellas expresa, en los límites de nuestro pensamiento, una cara del Universo. Cada una es verdadera dentro de aquéllos. Pero cada una es unilateral, y nos está prohibido contemplar juntas a todas. A la pura luz de la verdad sólo podemos mirarla en diversos y pálidos rayos (28). «La conciencia histórica quiebra las últimas cadenas que la filosofía y la investigación de la naturaleza no pudieron romper. El hombre existe ahora totalmente libre. Ella salva a la vez en el hombre la unidad de su alma y la mirada hacia una coherencia de las cosas, si insondable, abierta a la vivacidad de nuestro ser. Veneremos consolados una parte de la verdad en cada una de estas visiones del mundo. Y si el curso de nuestra vida sólo nos acerca a este o al otro fragmento de la insondable urdidumbre, si la verdad de la visión del mundo que a tal fragmento corresponde penetra vivamente en nosotros, abandonémonos a él con sosiego: en aquéllas está la verdad a todos presente» (29).

(26) G. S., t. V, pp. 329-332.

(27) G. S., t. VIII, p. 8.

(28) G. S., t. VIII, p. 222.

(29) G. S., t. VIII, p. 223.

El último término a que Dilthey cree poder llegar (por el camino de la historicidad de lo humano es la conciencia de una nueva libertad. «La historia nos hace libres, en cuanto nos levanta sobre la condicionalidad del punto de vista significativo que nace de nuestro curso vital» (30), esto es, en cuanto nos enseña todas las posibilidades de existencia que al hombre caben o, al menos, han cabido. «La conciencia de la finitud de todo fenómeno histórico, de todo estado humano o social y de la relatividad que afecta a todo género de creencias, es el último paso para la liberación del hombre. Con ella alcanza el hombre soberanía para extraer su contenido a toda vivencia y entregarse a ella como si no existiera ningún sistema de filosofía o de fe que pueda atarle... Toda belleza, toda santidad, todo sacrificio, revividos e interpretados, abren perspectivas, y éstas descubren una realidad. Asumimos también en nosotros lo malo, lo terrible y lo feo, como poseedores de un lugar en el mundo, como portadores de una realidad que debe ser justificada en la totalidad del mundo... Y, frente a la relatividad, alza su valimiento la continuidad de la fuerza creadora como hecho histórico nuclear». La estructura del sentido histórico exige apoyarse en un sentido cumplido del hecho histórico, para investigar su significación o sentido intencional. El inmanentismo diltheyano se muestra aquí con toda claridad. En la interpretación inferimos la totalidad significativa desde las partes diversas del objeto, las cuales reciben de la totalidad su propia significación. De ahí proviene la provisionalidad de nuestras conclusiones sobre el sentido de la vida: éste es comparable al de una melodía; pero «la melodía consiste en la vida misma», y no en algo que de ella trascienda. «Los distintos puntos de partida para toda teoría del conocimiento llevan siempre en sí la nota de la arbitrariedad, poseen siempre supuestos a los que luego vuelven» (31). «No hay punto de apoyo absoluto» (32), dice otra vez.

Todo esto tiene en su raíz más profunda un nombre: panteísmo. El propio Dilthey nos dice que «sólo desde el punto de vista del panteísmo es posible una interpretación del mundo que agote exhaustivamente su sentido» (33). Cae, pues, inevitablemente en un idealismo objetivo difícil de empalmar con su subjetividad de hombre moderno. El inmanentismo radical de su actitud había de parar ahí. Dilthey, después de haber abierto tantas vías a una comprensión de la vida y

(30) G. S., t. VII, p. 252.

(31) G. S., t. I, p. 410.

(32) G. S., t. V, p. CX.

(33) G. S., t. IV, p. 260.

de la historia, nos deja ante un nuevo y más pavoroso problema. (Lain).

Este es el problema que en lo historiográfico se han planteado con atrevimiento las nuevas escuelas, acordes todas en profesar, como lo hace Henri GOUIER (*L'histoire et sa philosophie*, París, 1952), que toda investigación histórica se realiza desde un peculiar punto de vista, esto es, desde un conjunto de presupuestos que orientan el proceso de investigación y determinan en cierto sentido sus resultados. El punto de vista que guía la investigación histórica no es necesariamente la expresión de una filosofía de la historia, y la historiografía filosófica no implica, por tanto, la aceptación de un sentido de la historia: «L'histoire a sa philosophie».

Marc BLOCH dice en la *Apologie pour l'histoire* (p. 101): «Les faits historiques sont, par essence, des faits psychologiques. C'est donc dans d'autres faits psychologiques qu'ils trouvent normalement leurs antécédentes». Charles MORAZE, en *Trois essais sur histoire et culture*, (pp. 10-11), afirma: «Qu'est-ce que la vérité, qu'est-ce que la science? Combien de chercheurs, dans nos jeunes sciences de l'Homme, ont travaillé sans souci de se définir cette vérité? Ils s'en remettaient à l'habitude. La mode était à la rigueur prudente: avancer prudemment une vérité de détail en l'établissant sur un énorme masse d'érudition inédite. Vingt livres, vingt articles étaient consacrés à une date de naissance ou à l'heure d'une mobilisation. On n'avait l'audience des experts qu'à condition d'apporter des documents inédits. C'est ce qu'on appelait l'originalité, mais faire appel à tout ce que le monde pouvait savoir, c'était «vulgariser».

No nos ilusionemos, pues, con las victorias que obtengamos recogiendo datos. Nada más falaz: Marc Bloch, en *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, (p. XII), nos marca, en cambio, el verdadero camino: «La nature de notre entendement le porte beaucoup moins à vouloir savoir qu'à vouloir comprendre. D'où résulte que les uniques sciences authentiques sont, à son gré, celles qui réussissent à établir entre les phénomènes des liaisons explicatives... Indépendamment même de toute éventualité d'application à la conduite, l'histoire n'aura donc le droit de revendiquer sa place parmi les connaissances vraiment dignes d'effort, seulement dans la mesure où, au lieu d'une simple énumération, sans liens et quasiment sans limites, elle nous promettra un classement rationnel et une progressive intelligibilité».

Lucien FEBVRE reitera esta misma anteposición de lo comprensivo sobre lo cognoscitivo, en su prólogo a *Trois essais sur Histoire et*



*Culture*, de Charles Morazé, (p. VI): «L'Histoire ne s'apprend pas. L'Histoire se comprend. Science de l'homme, l'Histoire étudie dans le temps et dans l'espace les changements qui ont différencié et qui continuent à différencier les uns des autres les divers groupes de l'Humanité. Et comme l'Homme est un tout vivant elle n'exclue de sa recherche aucune des fonctions, aucune des manifestations de ce tout vivant... Comme toutes les sciences, l'Histoire est en elle-même et par elle-même activité désintéressée. Elle ne se croit pas chargée d'approvisionner pour les vivants d'aujourd'hui et de demain un large compte en banque de «précédents», propres à déterminer leur conduite».

### CATEGORIAS Y MANIFESTACIONES DE LA VIDA

La correspondencia entre vida e historia se revela en Dilthey en dos primeras categorías de aquélla: la temporalidad y el despliegue. La temporalidad, en las unidades vivientes que son los hombres, adopta la figura de curso o carrera vital. (*Lebensverlauf*). «La vida es una carrera que se halla enlazada a un todo en una conexión de estructura; que comienza en el tiempo y termina en él; que aparece a los ojos del espectador, como algo propio, cerrado, con principio y acabamiento, por la mismidad del cuerpo aparente en que acontece su curso...» (34). La vida se asienta en la temporalidad. «En la vida se halla contenida la temporalidad como su primera determinación categorial, básica para todas las restantes» (35). En ella asienta esa transitoriedad fundamental de todo lo humano en tanto vive en el mundo, lo que Dilthey llama «la permanente corruptibilidad de nuestra vida», característica esencial de lo humano y que contrasta con buena parte de la naturaleza que nos rodea, en la cual hay «algo que nos es extraño, algo de lo que nunca podremos percatarnos por el sentimiento; existe en ella una legalidad que nada tiene que ver con nuestra vida afectiva».

Pero la vida no sólo se define por ser temporal; o, al menos, siéndolo y justamente por serlo, es capaz de un despliegue de sus posibilidades creadoras en su temporal curso (*Entwicklung*). En el despliegue se van limitando nuestras posibilidades de existir, por cuanto libremente elegimos unas y abandonamos otras; pero esta limitación viene como compensada por el gozo de la libre creación.

Temporalidad y despliegue de la vida se hallan ordenados y contruidos en una estructura, y esta estructura de la vida es lo que deter-

(34) G. S., t. VI, p. 313.

(35) G. S., t. VII, p. 192.

mina lo que Dilthey llama la conexión históricouniversal (*Universal-historischer Zusammenhang*). El concepto de estructura resurge en Dilthey al hablar de aquel tipo de regularidad designado con el nombre de «estructura psíquica», es decir, el orden con arreglo al cual se hallan regularmente relacionados entre sí los hechos psíquicos diversos mediante una relación vivible (36).

La vida es también expresiva y significativa. La significación es una categoría fundamental de la vida. La vida, por el mero hecho de ser, significa algo expresivamente para sí misma y en sí misma, y lo hace a través de la vivencia. En la vivencia de mi propia vida se me hace ésta significativa, se me expresa; en la vivencia de los otros hombres y en las obras de los hombres se me significa y expresa *la vida* como entidad genérica. «Todo saber acerca de objetos psíquicos se funda en el vivir».

Cada manifestación aislada de la vida tiene una significación, es decir, «el peculiar modo de relación que dentro de la vida tienen sus partes con el todo». Conocemos esa significación «como la de las palabras de una frase, mediante el recuerdo y las posibilidades del futuro. La esencia de las relaciones significativas consiste en las condiciones que en su curso temporal contiene la configuración de una vida individual, adoptada sobre la estructura de la vida y bajo la influencia del medio» (37). Surge aquí otra vez la relación íntima entre la temporalidad, significación y sentido. Esta temporalidad constitutiva de la significación condiciona «que nunca sea totalmente cumplida». Debería esperarse el término del curso vital para poder abarcar con la mirada, a la hora de la muerte, la entera totalidad desde la cual pudiera establecerse la relación de sus partes con él mismo.

La hermenéutica nos ofrece el conocimiento científico de la individuación histórica. El método hermenéutico nos lleva a la comprensión de un hombre «a través de su expresión en letra escrita, obra política, mármol o lienzo pintado». Filosóficamente, la hermenéutica nos conduce al conocimiento del hombre, de la vida humana. La historia se nos muestra entonces como un enorme complejo significativo de vida objetivada en formas permanentes, y en ella va tomando el existir humano los modos de que es capaz dentro del cauce constante de su naturaleza. «Memoria de la humanidad» llama Dilthey a la historia (38).

(36) G. S., t. V, p. 204.

(37) G. S., t. VII, pp. 233-34.

(38) G. S., t. VII, p. 264.

La objetivización de la vida histórica se cumple en sus resultados expresivos y en sus unidades estructurales y operativas: naciones, épocas, generaciones, sistemas de cultura, comunidades, pero su raíz viva está compuesta por existencias individuales de hombres.

La vida de la sociedad, prosigue Lain en su exposición, se articula en nexos finales y una conexión de fin se actualiza siempre mediante acciones que están vinculadas a reglas. No se trata solamente de teorías en las que se presenten bienes, fines o reglas como hechos de la realidad social. Así como la teoría misma ha surgido de la reflexión y de la duda acerca de las propiedades de esta realidad, de la valoración de la vida, del bien sumo, acerca, en fin, de los derechos y obligaciones tradicionales, así también es menester lograr en estas ciencias sistemáticas la determinación de los fines y las normas necesarios para la regulación de la vida. La hermenéutica es nuestra senda para alcanzar los centros significativos e intencionales de las unidades históricas y de los hombres. En un sentido más estricto, y fundándose en que la exposición verbal es la forma básica de toda humana expresión, refiere Dilthey la interpretación o hermenéutica a las manifestaciones de la vida fijadas por escrito: «Como la vida del espíritu sólo encuentra en el lenguaje su expresión completa y exhaustiva, y ésta es por ello la única capaz de ofrecernos una aprehensión objetiva, la interpretación culmina en la de los restos escritos de la existencia histórica. Este arte es el fundamento de la filosofía, y la ciencia de este arte es la hermenéutica» (39).

Nuestra tarea interpretativa debe enderezarse fundamentalmente hacia las objetivaciones de la vida que no proceden de los intereses prácticos cotidianos, lo cual testimonia, dicho sea de paso, contra el valor hermenéutico de los datos económicos: «Sobre los motivos de las personas que actúan en la historia podemos engañarnos, en cuanto las mismas personas pueden difundir una lumbre falaz acerca de sí misma. Pero la obra de un gran poeta o descubridor, de un genio religioso o de un genuino filósofo sólo puede ser expresión verdadera de la vida de su alma. En esta sociedad humana, transida de mentira, una de tales obras es siempre verdadera... y arroja su luz sobre los restantes monumentos artísticos de una época y sobre las acciones históricas de los contemporáneos» (40). Primera condición de la hermenéutica es orientarse hacia los restos históricos típicamente «culturales»,

---

(39) G. S., t. VII, p. 217.

(40) G. S., t. V, p. 319-20.

los engendrados por aquel que los romanos llamaban «otium cum dignitate» y no por el «nec-otium», por los interesados negocios cotidianos, porque la humanidad se define mejor en sus actividades de lujo que en los urgentes negocios de cotidiano menester.

El ejemplo arquetípico para toda investigación histórica es la autobiografía, que es «la más alta e instructiva forma en que se nos muestra la comprensión de una vida» (41). En ella contemplamos el espectáculo de un hombre afanado en buscar el sentido de su vida, reuniendo en una totalidad significativa los múltiples y dispersos miembros de sus acciones y expresiones, desgranados en el tiempo. A través del recuerdo, el biógrafo de sí mismo capta la categoría fundamental de su vida; esto es, su propa significación. Dilthey ha dejado tres magistrales esbozos de lo que debe ser para el historiador la comprensión de una autobiografía; las de San Agustín, Rousseau y Goethe, han sido los ejemplos por él escogidos.

La autobiografía nos ilustra acerca de algo fundamental para la comprensión hermenéutica; el juego mutuo de retrospectión y proyección. No es sólo el recuerdo lo que me permite encontrar la significación temporal; en rigor, si quisiera captar verdaderamente el sentido de mi existencia, tendría que esperar al momento de la muerte. «Sólo en el último instante de una vida puede hacerse un balance sobre su significación; y así, propiamente hablando, sólo al fin de la vida puede aparecer momentáneamente aquélla, o bien en el hombre que vivencialmente la repita. Otro es el caso del hecho histórico remoto. El sentido de un hecho histórico no es sólo tributario a la retrospectión, a la caza de la intención originaria que le engendró; también depende de una múltiple proyección impletiva; esto es, de las zonas en que se cumple y confirma aquella intención originaria: «Lo que nos ponemos como fin venidero, condiciona la determinación de lo que significa el pretérito» (43). De aquí que toda tarea hermenéutica requiera también una mirada prospectiva desde el hecho en cuestión hacia la zona donde uno intencionalmente se sitúa y en que se cumple la parcial irradiación de su sentido.

Puede verse la diferencia fundamental entre la hermenéutica y las inducciones causales de la física, en las que se trata de aprehender una causa unívocamente decisiva del fenómeno por nosotros estudiado.

(41) G. S., t. VII, p. 109.

(42) G. S., t. VII, p. 237.

(43) G. S., t. VII, p. 233.

La hermenéutica histórica pretende indagar el sentido intencional del texto escrito que uno tiene delante, pero por inexorable necesidad del empeño sólo puede hacerlo mirándole desde la zona en que ese mismo hecho ha cumplido uno de sus posibles sentidos impletivos.

Dilthey afirma que no existen nombres ni cosas que sólo sean objeto «para mí» y que no impliquen presión o estímulo, meta de un esfuerzo o vinculación de la voluntad, importancia, exigencia de precaución y aproximación íntima o resistencia, distancia y extrañeza. La referencia vital les convierte en portadores de unos significativos que ejercen presión sobre el sujeto, y a esta presión corresponden los cambios de los estados del sujeto. Los modos de actitud contenidos en las referencias vitales y sus productos, son objetivados en juicios que comprueban estos modos de actitud como hechos. De igual modo se independizan las predicaciones contenidas en las referencias vitales y se elevan a saber general mediante refranes, máximas, reflexiones generales, etc.

François CHEVALIER, en *Los últimos adelantos en el campo de la historia, particularmente en Francia*, publicado en «Cuadernos Americanos» (1955-LXXXIX; pp. 195-209), repite que «según la metodología actual, el historiador debe comprender, no juzgar; comparar, no reseñar. El hombre de la historia no es ya el económico ni el jurídico, sino el de carne y hueso. Ya no basta sentarse en los archivos y estudiar, sino comprender el pasado a través del presente».

Es decir, intuición en vez de ciencia; comprensión en vez de conocimiento; volición, en suma, en vez de intelección. Tal es la situación señalada por Jacques BOUSQUET, en *Prolegómenos a una historia de la imaginación* («Arbor», t. XXXIII, n.º 121, enero 1956, pp. 1-25), cuando escribe: «En el estado actual, la investigación de los hechos históricos es científica, pero su presentación, su ordenación está al arbitrio de los historiadores, presentando cada uno de ellos una selección diferente en un orden diferente y vista a distinta luz».

Esta norma viene a consistir en establecer una posición y retroceder a los axiomas para añadir una segunda posición a la primera de acuerdo con los axiomas. La causalidad clásica pretende que, en un sistema cerrado, un estado en un punto dado del tiempo se halla enteramente determinado por el estado precedente y determina el siguiente, supuesto que debe ser aceptado o negado. El nuevo método presupone un orden axiomático que subyace a las sucesiones en el tiempo. Cada hecho se remite directamente a los axiomas iniciales y gracias a ello

se establece la relación causal entre los hechos o los estados. Como quiera que hay otros sistemas axiomáticos más capaces de abarcar el orden de los acontecimientos, la ley de la causalidad clásica tendrá que ceder su lugar a otra clase de determinación: la matemática (44).

La fenomenización de la historia la convierte en una síntesis cerrada de la que está excluido todo mal y en la que consiguientemente no se puede intentar juicio alguno de valor. Ahora bien, esta síntesis es insuficiente siempre, porque está elaborada por una conciencia de la que no están excluidos el error y el mal, como ha observado sagazmente Felice BATTAGLIA en su estudio sobre *El valor en la historia* (trad. franc., ed. en París, 1955) y la presencia de estos factores de error y de mal introduce forzosamente en la síntesis un sentido teológico y deontológico, que redundará en juicios de «deber ser» o de «no deber ser», porque el deber ser no es un conato o una tentativa, sino la medida interior del ser. La razón de la historia sólo puede darla un valor que aunque sea inmanente a la historia no se absorba y agote en ella, y que aunque sea inmanente a la conciencia no quede recluido dentro de ella, sino que empuje a la una y a la otra hacia lo eterno y trascendental.

DR. PEDRO VOLTES BOU

---

(44) Kurt RIETZLER: *Physics and Reality* (New Haven, 1940, pp. 42-43), donde expone lo inadecuado de la concepción matemática de la realidad.