

SOBRE EL MODO HISTÓRICO DE PENSAR

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Dalmacio Negro Pavón*

I. INTRODUCCIÓN

Alfred North Whitehead decía, que «en cada período ha existido un tipo general de formas de pensamiento»¹, y coincidiendo con Hans Leisegang planteó el importante tema de los modos de pensamiento en la primera mitad del siglo pasado². El presente trabajo está en la línea de otro anterior sobre “Modos del pensamiento político”³, fundamentado en la sólida tradición antropológica del hombre como animal político.

1. El tema es más complejo que el anterior: por una parte, adolece de una sólida tradición antropológica sobre el hombre como un ser histórico; por otra, si el hombre es primaria y constitutivamente histórico, el modo de pensar históricamente condicionará, sin duda los demás modos del pensamiento.

Mientras apenas se discute que sea el elemento estético el denominador común de todos los modos de pensamiento —es bien conocida la tesis del teólogo Urs von Balthasar—, no se reconoce fácilmente ese estatus al histórico. Sin embargo, ambos condicionarían los modos religioso-teológico, filosófico-metafísico y jurídico, que son fundamentales: los demás modos de pensar —el político, el social, el económico, el científico, el técnico, etc.— presupondrían esos cinco o dependerían de ellos.

* Sesión del día 12 de mayo de 2015.

¹ *Aventuras de las ideas*. Barcelona, José Janés 1941. I, 2, p. 22.

² H. Leisegang, *Denkformen* (1928). Berlín, W. de Gruyter 1951. A. N. Whitehead, *Modos de pensamiento* (1938). Buenos Aires 1944.

³ *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 75 (1996).

El asunto es importante también dado el estado de la historia que hacen los historiadores, en el que tiene mucho que ver la decadencia de las universidades, de la cultura, el auge del modo de pensamiento ideológico y, en definitiva, lo que ha llamado Finkielkraut la derrota del pensamiento. Ernst Jünger, pensando acaso en los orwellianos métodos estalinistas de reescribir la historia, que se habían puesto de moda, prevenía hace ya bastantes años contra los historiadores en una generalización algo excesiva: «se envilecen hasta el punto de convertirse en meros peones y cómplices del periodismo»⁴. Serían propagandistas ideológicos. La absurda “memoria histórica” es de hecho uno de los grandes triunfos de la idiocia.

El agudo historiador independiente Tony Judt, buscando una explicación al estado de su oficio, reconocía que los historiadores están desconcertados: «no saben ya lo que están haciendo... Si les preguntan a mis colegas cuál es el propósito de la historia, o cual es la naturaleza de la historia o de qué trata la historia, se quedarán boquiabiertos. La diferencia entre los buenos historiadores y los malos consiste en que los buenos pueden arreglárselas sin una respuesta a estas preguntas y los malos no»⁵.

2. Suele aceptarse, que fue Leopoldo von Ranke el primero en practicar el modo de pensar históricamente. Sin embargo, igual que no todos los teólogos se atienen a la teología, los filósofos a la filosofía, los científicos a la ciencia, etc. (sin perjuicio de las relaciones naturales entre los saberes), tampoco se atienen todos los historiadores al modo de pensar histórico, uno de cuyos mayores enemigos es la especialización, igual que en los otros casos. En este, quizá sobre todo porque historiar no es un oficio más: Ranke le atribuía al historiador una misión sacerdotal, de totalidad.

Entre los historiadores y quienes se han interesado por la historia, cabe citar a modo de ejemplo como pertenecientes a su escuela, a Jacobo Burckhardt, Dilthey, Rickert, Windelband, Hans Freyer, Mises, Alfred Schutz, etc. En España, fue muy criticado Ortega y Gasset por afirmar que el hombre es un ser histórico, algo difícil de entender para el pensamiento clásico, que tiende a ser parmenídeo, estático. Ortega propugnó la historiología, el sistema de las formas de la vida humana, como modo de pensar históricamente la realidad. Le siguieron, también entre otros pertenecientes o no a su escuela, Julián Marías, García Bacca, José Antonio Maravall (en parte), Luís Díez del Corral y Xavier Zubiri.

⁴ *La tijera*. Barcelona, Tusquets 1993, p. 218.

⁵ *Pensar el siglo XX*. Madrid, Santillana 2012. 7, p. 250.

3. Decía Romano Guardini en *El fin de la modernidad*: «El único patrón para valorar con acierto una época es preguntar hasta qué punto se desarrolla en ella y alcanza una auténtica razón de ser la plenitud de la existencia humana, de acuerdo con el carácter peculiar y las posibilidades de dicha época». Al tratarse del modo de pensar, el asunto no es sólo una cuestión teológica y filosófica sino también histórica.

La filosofía del proceso de Whitehead⁶ permitiría fundamentar más directamente que Herder, Hegel y Comte la naturaleza esencialmente histórica del ser humano. Pero ha sido seguramente Zubiri quien abordó su fundamentación antropológica con decisión y claridad y el trabajo expone sucintamente el pensamiento del filósofo español y algunos aspectos del modo de proceder de Ranke, después de unas consideraciones generales sobre la historicidad.

II. LA CUESTIÓN DE LA HISTORICIDAD.

1. Heidegger la abordó en *Sein und Zeit*. Mas, a causa de su principio de que la filosofía es griega en su origen y tiene que seguir siéndolo, su propia filosofía de la finitud no fundamentó el hombre como un ser histórico ni, por consiguiente, el modo histórico de pensar. Se limitó a aportar en otros lugares la valiosa distinción entre *Historie* y *Geschichte*, la primera como la historia de los datos, historiografía, y la segunda como la historia de los acontecimientos, distinción que abre la posibilidad de asentar una filosofía de la historia no ideológica o idealista.

Según George Steiner, la lengua sería el medio para superar la finitud humana, al proyectarse más allá de la muerte, y el neomarxista inconformista Terry Eagleton, comentando la irritación de los culturalistas postmodernos contra lo natural y “la idea de una entidad llamada historia”, de la que desconfían a la vez que se entusiasman con la historia en general⁷, dice, sin mencionar a Heidegger pero teniéndole quizá en cuenta⁸: basta que el hombre sea un animal lingüístico para que pueda tener historia, pues, gracias al habla es un ser cultural⁹. La historia humana comienza efectivamente con la cultura y, simultáneamente, la cultura con la historia. En otras palabras: si el hombre es racio-

⁶ *Proceso y realidad* (1929). Buenos Aires, Losada 1956 y Madrid, Gredos, 1968.

⁷ Uno de los problemas de la historiografía es el culturalismo, «la religión final de la *intelligentzia*» decía Croce. Petrificando la cultura, producto de la razón como *logos*, hace de ella un *deus ex machina*. El culturalismo transformó la profecía en utopía y la Historia en el gran truchimán al poner el futuro desco-nocido como guía del presente, en el que se siente a disgusto, a la vez que considera todavía peor al pasado. Una de sus raíces es el contractualismo político inaugurado por Hobbes. Rousseau propuso luego expresamente en *El contrato social* rectificar radicalmente la marcha de la historia, que consideraba una tergiversación de la naturaleza humana, introducida por la razón con sus creaciones culturales —lo que llamará luego Carlos Marx superestructuras—, mediante un contrato no político sino social.

⁸ *Las ilusiones del posmodernismo*. Barcelona, Paidós 2004. 2, p. 56 y ss. Gracias al habla, es el hombre “el pastor del ser”, decía Heidegger.

⁹ *Las ilusiones...*, 4, pp. 114-115.

nal, político, social,... débese a que es un ser histórico, lo que implica una variedad prácticamente infinita de visiones, actitudes y formas de vida.

Así pues, prosigue Eagleton, el hombre “natural” no ha existido nunca a no ser en la contabilidad puramente biológica de los individuos de la especie *anthropos*. El actual “hombre natural” es una versión del mítico “hombre nuevo” inventada por Michel Foucault mediante el procedimiento de desnudar al *anthropos* de todos sus atributos considerándolos invenciones ideológicas. Y es que el hombre habita ciertamente en la Naturaleza, pero mora en la Historia y vive de la Cultura, cuyo tiempo, que no es homogéneo, se caracteriza por su variedad. Es por eso religioso, racional, técnico, político, social... y muchas cosas más: *homo ludens*, sintetizaba Huizinga, pues la libertad se manifiesta inicialmente como un juego que, en cuanto tal, se atiene a unas reglas (el Derecho).

2. Sin embargo, en modo alguno ha sido fácil e inmediato “el caer en la cuenta” —acontecimiento al que daba Ortega tanta importancia—, de que el hombre no es un ser natural. Ni siquiera los griegos descartaron la idea del hombre como un ser puramente natural, al caer en la cuenta de que el hombre posee *logos* (razón), que el *logos* cuestiona el modo de pensar mítico, y que, gracias al *logos*, puede ser libre para organizar la vida colectiva, la vida política, la vida de la Polis como un todo, en la Polis y para la Polis, que era para ellos natural.

El hombre posee *a nativitate* las características de un ser histórico: pertenece desde su concepción a la Historia aunque habite en la Naturaleza, pues donde *vive* humanamente es *en* la Historia. No ingresa ciertamente en ella hasta que ve la luz, es decir, al nacer; *auf der Welt kommen*, venir al mundo, se dice en alemán, pues desde ese momento está en el *mundo*, que en sí mismo no es natural sino un producto de la acción humana. Sin embargo no vive plenamente en el mundo hasta que actúa guiándose por propio entendimiento, su propia memoria, y su propia voluntad. Desde que está plenamente en el mundo, vive en el mundo; y como ser histórico proyecta su propio mundo, justo porque está haciendo la historia con sus actos humanos, aunque no lo sepa, como decía Marx.

La historia (*Historie*) de los historiadores es, pues, la contabilidad de la acción humana, o sea de las acciones con que reacciona frente a las condiciones naturales y sociales —culturales— en que se mueve, producto estas últimas de las acciones de sus antepasados y sus contemporáneos, o para modificar o crear intencionadamente el mundo. El hombre actualiza las disposiciones culturales de su naturaleza histórica realizando *posibilidades* que le ofrece la Historia (*Geschichte*), que se plasman o concretan en órdenes culturales históricos, formas de la vida humana configuradas por la libertad de la razón.

3. La institución de los historiadores-sacerdotes se pierde en la noche de los tiempos. Pero al ser el tiempo para los antiguos parte del movimiento, una medida de su regularidad, carecían los griegos, de quienes hay siempre que partir, de consciencia y sentido históricos. Se limitaron a considerar al hombre un animal político porque es libre viviendo en la Polis, una posibilidad histórica descubierta por ellos.

La antropología cristiana es más radical con su teísmo trinitario, que la griega y demás antropologías naturalistas: «Pues lo que se puede conocer de Dios lo tienen claro [los hombres] ante sus ojos, por cuanto Dios se lo ha revelado. Y es que lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad se han hecho visibles desde la creación del mundo, a través de las cosas creadas. Así que no tienen excusa...» (San Pablo, *Rom.* 1, 19-21). «El Señor es el fin de la historia», dice la *Gaudium et spes* (& 45).

Para Urs von Balthasar, la historia es el espacio en que Dios ha creado la libertad. Como *imago Dei*, la naturaleza humana está estrechamente unida a la Historia iniciada con la Creación, tiempo vivido. A pesar de ello, el mismo Santo Tomás de Aquino, cuyas circunstancias históricas eran distintas de las estrechas de las póleis, se limitó todavía a añadir al atributo político el de social.

El hombre es ciertamente racional, político, social, cultural, técnico y muchas cosas más, porque, como inteligencia sentiente, capta la realidad: es un *animal de realidades* (Zubiri), y su realidad vital, a la que ajusta su vida, es inevitablemente histórica. «No tiene otra, decía Zubiri. En ella se ha llegado a hacer tal y como es. Negar el pasado es absurdo e ilusorio». De ahí la elemental conexión entre el culto y la cultura, que comienza con el culto a los muertos, porque el tiempo histórico, que se descompone en tiempo pasado, tiempo presente y tiempo futuro, infinito, va más allá del natural, tiempo finito, un mero presente.

Partiendo de la realidad del hombre como un ser capaz de percibir y aun de controlar en alguna medida el espacio y en cierto modo el tiempo, sostenía, pues, Zubiri, que su auténtica realidad es la historia. Para el pensador español, el hombre es ante todo un *animal histórico*. Lo humano, la libertad no pertenece a la Naturaleza sino a la Historia y ser racional, político, social, económico, estético, sentimental, religioso, etc., son atributos o modalidades, *modi*, de su historicidad. No obstante, sólo llega a la conciencia histórica, «cuando, decía Díez del Corral, se han cortado la raíces sacrales que la vida humana hundía en la naturaleza y se la ha religado con la instancia suprema de una divinidad trascendente, creadora y personal»; entonces, «puede enderezarse la vida humana con esperanza innovadora hacia el futuro»¹⁰. Eso justifica que se diga también del hombre, que es ser futurizo, un “animal infinito”, lo que conlleva

¹⁰ L. Díez del Corral, “Sobre la singularidad del destino histórico de Europa”. En *De historia y política*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957, p. 250.

ciertamente una condición misteriosa —el «anhelo de infinito que hay en todo corazón humano»—¹¹ sobre la que cabe especular indefinidamente¹².

4. El cristianismo ha introducido la historia como el factor determinante de la cultura. La reciente Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* (2013) afirma por eso paladinamente, que «el tiempo es superior al espacio». De modo que «darle prioridad al espacio, afirma más abajo (& 223), lleva a enloquecerse para tener todo resuelto en el presente, para intentar tomar posesión de todos los espacios de poder y autoafirmación. Es cristalizar los procesos y pretender detenerlos. Darle prioridad al tiempo es ocuparse de iniciar procesos más que de poseer espacios. El tiempo rige los espacios, los ilumina y los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno. Se trata de privilegiar las acciones que generan dinamismos nuevos en la sociedad e involucran a otras personas y grupos que las desarrollarán, hasta que fructifiquen en importantes acontecimientos históricos». La afirmación de que el tiempo es superior al espacio, presupone la singularidad y el valor particular de la historia en la concepción cristiana. Y, en efecto, se empezó a caer en la cuenta de la historicidad, cuando la Encarnación de Dios en la naturaleza humana y la Redención en la cruz confirmaron el Gran Hecho de la Creación y al hombre como *imago Dei*. Massimo Borghesi recuerda¹³, que san Ireneo, a quien se suele considerar el primer teólogo cristiano, pensaba ya que el cristianismo es indisociable de la historia y por tanto del tiempo. La misma figura de Cristo es total y puramente histórica (Guardini). Mas, hasta el siglo XII no empezaron los europeos a ver el mundo a través de la historiografía, en lo que tuvo mucho que ver la constante invocación del pasado —de la tradición— por la Iglesia.

III. ZUBIRI: EL ANIMAL HISTÓRICO

1. «La unidad de la vida “real” según la tradición es la esencia de la historia como momento de una forma de realidad, escribe Zubiri. A la historia le es esencial el momento de realidad; sólo cuando lo que se transmite es un modo de vida “real”, sólo entonces, tenemos historia. El animal de realidades no es sólo individual y social; es también y “a una”, *animal histórico*»¹⁴. Así pues, la historia no es sólo “*maestra de vida*” como transmitió Cicerón, notario de la filosofía clásica, pues así se confunde la historia con la tradición, que

¹¹ *Evangelii gaudium*, p. 165.

¹² Vid. M. Cabada Castro, *El animal infinito. Una visión antropológica y filosófica del comportamiento religioso*. Salamanca, Ed. San Esteban 2009. Del mismo, *Recuperar la infinitud. En torno al debate histórico-filosófico sobre la limitación o ilimitación de la realidad*. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas 2008.

¹³ Vid. *Postmodernismo y cristianismo. ¿Una radical mutación antropológica?* Madrid, Encuentro 1997.

¹⁴ *Sobre el hombre*. Madrid, Sociedad de estudios y publicaciones 1986. 1ª V, B, b), 3, p. 299.

es la que enseña, la constituyente de la realidad histórica de una naturaleza libre, la única existente como tal.

Historicidad y libertad vienen a ser, en efecto, la misma cosa. Ambas son connaturales a la naturaleza humana y ser histórico es realizarse como humano. A diferencia de los seres biológicos, que no tienen mundo y existen sólo en la Naturaleza, el ser humano vive en su Mundo, el mundo histórico. La humanización de lo natural da lugar a lo social o cultural como lo prepolítico y a lo político como proyección de lo prepolítico para garantizar su existencia histórica. Decía García Bacca: «el hombre comienza a humanizar el universo — a trocar lo natural en mundo— cuando comienza a saberse distinto del animal o de la planta, de los minerales, de los espíritus, dioses o Dios, y, además de saberse distinto, se comporta como distinto de ellos»¹⁵. Es decir, impulsado por su congénita historicidad, que, entiende como espiritualidad, cuando la siente, intuye o descubre.

El famoso *dictum* del joven Hegel *Geist ist Zeit* sugería que el espíritu es la sustancia de lo histórico. Pero el idealismo alemán habría retrasado la aceptación de la naturaleza histórica del ser humano con su exagerado entusiasmo metafísico. Para Ranke, menos metafísico, la verdad, la forma en que se conoce la realidad, vive «detrás de las formas de la vida, en cuanto espíritu, idea, principio»¹⁶. La historicidad del espíritu impulsa y vigoriza la vida temporal.

2. El hombre no es histórico porque hace su historia, como pretende la ideología: la hace porque *vive en* ella abierto a las *posibilidades* que le ofrece la Historia como portadora o transmisora de la realidad. Posibilidades históricas que, realizadas o fracasadas, constituyen el fundamento del saber histórico en que se apoya para apropiarse o realizar las que le sigue ofreciendo la Historia. Ese saber se hereda como *tradicición*. La tradición transmite de generación en generación, por entrega directa, «las formas de cada vida fundadas en hacerse cargo de la realidad». «Es continuidad de formas de vida en la realidad y no solo continuidad de generación del viviente»¹⁷. El hombre, decía Zubiri, «no puede comenzar en cero. En esto consisten la tradición y el carácter histórico de la realidad humana: en la entrega de formas de vida en la realidad, fundadas en un hacerse cargo de la realidad. Las formas de vida en “la” realidad, explicaba el pensador español, no sólo no son de hecho término de transmisión genética, sino que, por su propia índole, no pueden serlo precisamente porque son en amplia, pero inexorable medida, término de opción». De opción

¹⁵ J. D. García Bacca, *Elogio de la técnica*. Barcelona, Anthropos 1987. II, I, p.73.

¹⁶ H.-J. Schoeps, *Deutsche Geschichte der Neuzeit. IV, Die Formung der politischen Ideen im 19. Jahrhundert*, Mainz, Hase u. Koehler 1979. II, 3, p. 54.

¹⁷ La generación es una realidad histórica, que puede coincidir o no con la natural, genética. Se refiere a aquellos cuya sensibilidad capta el sentido del *Zeitgeist*, los signos de los tiempos. Podría describirse como «los agentes intelectuales que toman parte en la modificación de las épocas» (A. N. Whitehead).

entre posibilidades. «Es por esto que la historia no es mera transmisión. Lo que sucede, concluye, es que sin transmisión no hay tradición», pues, «a la tradición pertenece formal e intrínsecamente ser llevada a cabo en una transmisión». La causa de la transmisión es que, como «al hombre le pertenece intrínseca y formalmente la animalidad, por tanto pertenece intrínseca y formalmente a su historia la transmisión genética».

Sin transmisión no habría historia. Ahora bien, precisa Zubiri, «la transmisión no es la tradición misma. Por ello no existe lo que suele llamarse “historia natural”. En la medida en que es sólo natural, no es historia. Lo que sucede es que no puede haber historia, si no está intrínsecamente vehiculada en una transmisión natural». Pues, «lo natural es tan sólo el vector intrínseco de la historia. El carácter de meramente natural carece del momento formal de realidad sin el cual no hay historia»¹⁸. Ahora bien, distingue y precisa Zubiri: «en rigor, sólo hay historia cuando la tradición tiene como sujeto a una comunidad. Lo demás será pura biografía. De ahí que llamar historia a “toda” tradición es inexacto... La historia es esta transmisión tradente sobre todo de una comunidad a otra»¹⁹.

3. ¿Qué se transmite?: la experiencia de la vida humana apegada a lo necesario o indispensable de su naturaleza y la despegada de ella por la cultura. En la Naturaleza, la libertad se mueve más o menos espontáneamente en el tiempo de la *consciencia* (*Bewusstsein*), y en el de los acontecimientos que afectan a la consciencia moral, la *conciencia* (*Gewissen*) conmovida por ellos; distinción fundamental —oscurecida al parecer por Santo Tomás—, en cuya importancia insistía Unamuno.

IV. RANKE Y EL MODO HISTÓRICO DE PENSAR

1. La figura de Ranke

Si Heródoto de Halicarnaso (ca. 495-425 a. C.) es el «padre de la historia», Leopoldo von Ranke (1795-1886), es el padre de la historia científica, para muchos el más grande de los historiadores. No era un exponente típico de la historiografía alemana ni de la internacional de su tiempo, justamente porque abría nuevas perspectivas²⁰.

a). Por lo pronto, independizó la historia de la teodicea racionalista obsesionada con absolver a Dios de ser la causa del mal, y de las filosofías de

¹⁸ *Sobre el hombre*. 1ª V, B, b), 3, pp. 201-202.

¹⁹ *Sobre el hombre*. 1ª V, B, b), 3, p. 203.

²⁰ G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*. Barcelona, Idea Books 1998.

la historia continuistas, que al eliminar el azar, suprimen la libertad, sin la que no hay historia. Abandonó el modo de pensar genético sustituyéndolo por el método de comprender las conexiones vitales. Estas últimas forman entidades históricas en vez de establecer discutibles relaciones lógicas causales justificadas por la idea de progreso. Fue así como el modo histórico de pensar, combinando hechos y tendencias en la trayectoria de la historia universal como idea rectora, alcanzó con Ranke casi su perfección.

La distinción de Popper entre “historicismo” e “historismo”²¹ no es muy clara²². No obstante, puede resultar muy útil al ser muy conocida, para distinguir la corriente científica de la historia (la historiología orteguiana por ejemplo) de la que el mismo Popper denomina esencialista o metafísica, productora de verdaderas teodiceas, incluso ateas —la Historia misma como sujeto, la Naturaleza, la clase, la libertad, la Nación, el Estado, la Sociedad, etc.— y nihilistas, que adoptan las formas propias de la ideología desde la revolución francesa.

En suma, Ranke liberó la historia del historicismo ligado a la filosofía de la historia. Escribió hacia 1830, al comienzo de las escasas páginas que se conservan de *Historia y filosofía*: «Asistimos con frecuencia a una pugna, que tiene como contendientes una filosofía poco meditada y la historia. Se parte de ideas apriorísticas para llegar o pretender llegar a conclusiones sobre lo que debiera ser. Se pretende descubrir esas ideas en la historia universal, sin percatarse de que se hallan expuestas a no pocas dudas. Y, en tal empeño, se entresaca de entre la muchedumbre infinita de aquellos hechos que parecen corroborar las ideas preconizadas»... «Una de las ideas manejadas continuamente por la filosofía de la historia como postulado irresistible, es que la humanidad marcha por un camino de progreso ininterrumpido, en un proceso constante de superación».

Ranke reconocía el progreso material —de la riqueza, etc.—, el espiritual o cultural por el progreso de la consciencia como afirmaba Schelling, y el de la civilización como resultado de todo ello. *Der Fortschritt*, decía, *ist wie ein Strom, der sich auf seine eigene Weise den Weg bahnt* (El progreso es como una corriente que se abre paso a su manera a sí mismo). Rechazaba empero el progreso moral, pues la moral es un universal concreto que existe en sí, por sí y para sí. Para George Santayana, la moral es lo mismo que la estética y Ranke venía a sostener algo parecido.

b) Concluyó por exclusión, que los factores que condicionan la historia universal constituyen un «secreto divino». Pero no dice jamás en términos

²¹ *La sociedad abierta y sus enemigos*. B. Aires, Paidós, 1957, espec. 22 y ss. En *La miseria del historicismo* (Madrid, Taurus, 1961), cuyo título original, menos radical, es *La pobreza del historicismo, crítica a fondo el historicismo*.

²² E. H. Carr, *¿Qué es la historia?* Barcelona, Seix Barral, 1973. IV, p. 123, n. 9.

pseudocientíficos en qué consiste ese secreto, limitándose a independizar la historia de otras formas de saber o conocer, de un modo parecido a lo que hizo Maquiavelo con la política a través de la figura antropológica del actor político. La concepción antropológica subyacente en el pensamiento de Ranke es la del hombre como un ser histórico. No llegó a formalizar una teoría de la historia, pero la abordó indirectamente de muchas maneras. Escribe por ejemplo en la *Historia de Francia en los siglos XVI y XVII*: «Los grandes fenómenos históricos no pueden ser nunca explicados partiendo de los conceptos de derecho político a que corresponden; estos fenómenos descansan, por el contrario, sobre fuerzas vitales que entran en acción y se imponen bajo ciertas y determinadas condiciones, independientes de ellos mismos. Ostentan el carácter del momento en que se producen; son lo que han querido hacer de ellos la energía creadora y el genio de los grandes fundadores, la resistencia o el apoyo que encuentra su acción, el sentido de la nación y el espíritu de la época; el desarrollo de los poderes de la tierra se halla regido por sus propias constelaciones»²³. La historia no es el despliegue de una potencia (ideal o material) ni la consecuencia de una determinada concepción de la naturaleza humana. Posee su propia realidad.

2. Los hechos *wie es eigentlich gewesen*

Ranke, para quien las ideas expresan lo humano de la naturaleza humana, se atiene a las ideas que se desprenden de los hechos. Su famosa fórmula *wie es eigentlich gewesen* (tal como ha sido propiamente), se dirige directamente contra el historicismo, en el que cuentan sólo las ideas. Pues las ideas se refieren a hechos, el resultado de acciones humanas cuya intencionalidad se revela en aquellas. Las ideas expresan la razón de ser de los hechos, en cierto modo simplificándolos. Lo problemático para Ranke consistía en que el hecho histórico es «algo sumamente complicado, ya que, a su entender, poseía naturaleza espiritual en tanto expresión de la vida humana, por lo que sólo podía ser comprendido dentro de un conjunto de significados»²⁴.

a) «La filosofía de la historia de la burguesía, surgida hacia 1760, era, escribe Reinhart Koselleck, el poder político indirecto por antonomasia»²⁵. De ahí que culmine el historicismo en una “filosofía oracular” (Popper) de opiniones políticas cuya lógica es mera retórica. El modo de pensar histórico, el “his-

²³ En la excelente antología *Pueblos y Estados en la historia moderna*, México, FCE 1979, p. 403.

²⁴ G. Iggers, *Op. cit.* 1ª, p. 27.

²⁵ *Crítica y crisis del mundo burgués*. Madrid, Rialp 1965. 3, II, p. 243. Odo Marquard describe así esta filosofía de la historia: «aquella que proclama la existencia de una historia universal única, con un designio y un final únicos, la libertad de todos; aquella, pues, que porfía contra la supuesta fatalidad de que los hombres viven del sufrimiento de otros hombres; aquella que quiere y ve el progreso y somete a crítica la realidad existente mediante la distinción entre lo que alienta este progreso y lo que no lo alienta, y que cuenta además con una crisis final y con su solución definitiva; en pocas palabras, es aquella formación que exhorta a los seres humanos a salir de la minoría de edad de la que ellos mismos son culpables, a liberarse de heteronomías y a volverse ellos mismos, de modo autónomo, dueños de su mundo. Filosofía de

torismo” de Ranke, se concentra en cambio en la aprehensión formal de la articulación vital de conjuntos históricos²⁶. Excluye por ende el determinismo fundamentado en un teleologismo extrínseco: indaga en lo acontecido la razón de ser de la historia. Pues la razón histórica no funciona *a priori*: es, «como la de la física, una razón *a posteriori*». Lo sustantivo del historicismo es lo permanente, que se manifiesta como desarrollo mecánico (hay por supuesto un historicismo, que, por pura consecuencia lógica, niega todo desarrollo histórico) de lo esencial —la historia como una esencia²⁷—, mientras el historismo explica la historia por la existencia de variaciones orgánicas sin excluir necesariamente las continuidades.

b) Como la primera regla de la objetividad histórica consiste en ser escrupulosamente fiel a los hechos tal como han sido, la posición de Ranke es decididamente “positivista”. Esta ha sido una de las causas de la desvalorización del empeño del gran historiador en que la razón histórica brote de los mismos hechos, de la realidad social, de manera parecida a la razón jurídica romana, la razón del *ius*.

Wie es eigentlich gewesen implica: primero, una suerte de consigna (pre)husserliana: atenerse a las vivencias intencionales que expresan los hechos; en segundo lugar, una técnica metódica relativa a la documentación, que debe servir de punto de partida para la retro-dicción; tercero, la selección desde el punto de vista de la historia universal, de las correlaciones positivas existentes entre los hechos documentados; cuarto, la determinación de los nexos *históricos* entre las correlaciones existentes en el conjunto de esos hechos, pues, cualquier hecho no es histórico sin más; quinto, la individuación de la tendencia o trayectoria resultante de los nexos, que al tratarse de hechos del pasado, desrealizados, mineralizados, tienen valor causal; sexto, la inserción de la trayectoria en la perspectiva de la historia universal, que es lo que confirma el carácter histórico de los hechos.

La idea de historia universal orienta las pesquisas del historiador, cuando quiere individuar reduciendo hechos aislados a una unidad. Es, dicho sea de paso, otra razón complementaria de la importancia de la intuición abstractiva (*anschauliche Abstraktion*), como la llamó más tarde Otto Hintze.

la historia: he ahí el mito de la Ilustración». *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*. Valencia, Pre-textos 2007. “Dificultades con la filosofía de la historia”, 1, p. 20. Dicho sea de paso, la mítica filosofía de la historia de la Ilustración, no es sólo uno de los orígenes del modo ideológico de pensar, sino lo que justifica e incluso legitima muchas mitificaciones cientificistas, como en el caso del evolucionismo biológico darwiniano, la religión del cambio climático, etc. Voltaire fue el primero en utilizar la expresión filosofía de la historia en *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1765).

²⁶ Vid. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, en o. c., VI. Madrid, Rev. Occidente, 1952.

²⁷ Vid. X. Zubiri, *Sobre la esencia*. Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones 1962.

3. Hechos e ideas

La historia era para Ranke historia de las ideas, que hacen comprensibles gnoseológicamente los hechos resultantes de la acción humana. Ahora bien, no la concibe como la historia unívoca del espíritu al estilo historicista sino como historia política conforme a su máxima *Historie und Politik umfassen zugleich eine Wissenschaft und eine Kunst* (historia y política son al mismo tiempo una ciencia y un arte), pues, como diría Ortega, la política, o más exactamente, el orden político, es “la piel de todo lo demás”. El Estado, la forma institucional del poder temporal²⁸, es el par dialéctico del Papado, la forma política institucional del poder espiritual. «Nada sería más falso, escribe Ranke en *Historia y Filosofía*, que ver pura y simplemente la acción de la fuerza brutal en las luchas de las potencias históricas, lo que valdría tanto como no ver más que su aspecto precedero: jamás ha existido un Estado sin una base espiritual y un contenido espiritual»²⁹. Ranke reconoce el hecho, pero no investiga qué es el espíritu. Como la historia no se desarrolla mecánicamente, se atiene a sus manifestaciones, las ideas. Escribe en *Historia de los papas*: «Resulta indudable, que son siempre las fuerzas vivas del espíritu las que mueven al mundo en sus goznes. Preparadas por los siglos precedentes, se alzan en el tiempo oportuno de las profundidades insondables del espíritu humano conjuradas por poderosas individualidades. Por su carácter, arrebatan al mundo y tratan de dominarlo. A medida que lo van consiguiendo y se ensancha el círculo de su acción, tropiezan cada vez más con una vida peculiar independiente, que no les resulta tan fácil sojuzgar y apropiarse. Así ocurre que sufren una transformación ellas mismas, pues se hallan comprendidas en un devenir incesante. Al abordar lo extraño, asumen en sí una parte de su naturaleza y se producen entonces direcciones, momentos en su existencia, que contradicen no pocas veces a su propia idea. No puede ser de otro modo sino, que, en el progreso general, crezcan y prosperen también estos antagonismos. Lo que importa, concluye Ranke, es que no predominen, pues en ese caso destruirían la unidad y su principio»³⁰.

Se contenta con afirmar que esas fuerzas brotan «de lo divino y lo eterno» como una especie de *Ur-form* en el sentido de Goethe, su gran mentor, y que no viven eternamente. Dice en *Historia de la Reforma*: «nada alcanza sobre la tierra una existencia pura y perfecta; por lo que nada es inmortal. Llegada la hora, nacen de lo decadente aspiraciones con un contenido espiritual de vasto alcance, que acaban haciéndolo saltar por completo. Tales son los

²⁸ Ranke no distinguía entre Gobierno y Estado. Una distinción fundamental, que no ha estado clara hasta tiempos recientes. Vid. D. Negro, *Del Gobierno y el Estado* (Madrid, Marcial Pons 2002) y *Il dio mortale. Il mito dello Stato tra crisi europea e crisi della politica*. Piombino, Il Foglio 2014.

²⁹ Pp. 519-520.

³⁰ VII, p. 391. Según Dilthey, el modo de concebir Schiller la historia como lucha entre ideas encarnadas en el Estado y en los hombres pasó a Ranke. En las «tendencias», participan la voluntad y el sentimiento más que el intelecto. *Vida y Poesía*. México, FCE, 2.a ed. 1953, p. 254. «En las luchas por el poder veía Ranke —rozándose muy de cerca una vez más con Hegel— la fuerza que creaba siempre nueva vida individual y valiosa en la historia». F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos 1959. III, p. 394.

designios de Dios en el mundo». Y por eso mismo, en la historia todo final es un comienzo. La discontinuidad se asienta en la continuidad.

4. Religión y política

Al lector actual, inmerso en el ambiente dominado por el modo de pensamiento ideológico, sea historicista, economicista, sociologista, psicologista, etc., puede sorprenderle la importancia que concede Ranke tanto a la religión como a la política, y que, sin embargo, su forma de historiar sea estrictamente política. Las dos cosas son perfectamente congruentes: el dualismo o contraste religión y política, los dos grandes abarcadores siempre en oposición formal, es inexorable³¹. Su primera manifestación fue la distinción por el papa argelino Gelasio I (492-495) entre las dos espadas (*utrumque glaadium*), una imagen tomada de san Pablo.

a) Como la fe y la voluntad son atributos de cada ser humano, ni la religión es absolutamente independiente de la política ni ésta de aquélla. Eso explica la famosa frase de Ranke sobre el Imperio Romano casi al comienzo de *Historia de los Papas*: «En otras épocas, los Estados se derrumban porque se deja de creer en la religión, mas esta vez es el sojuzgamiento de los Estados el que acarrea la decadencia de la religión». Hay así dos modos fundamentales de pensamiento histórico: el que se sitúa en el punto de vista de la religión, y el que se sitúa en el de la política. La historia religiosa o la historia desde el «interior», y la historia política o la historia desde el «exterior». En un caso, se trata del poder de la fe; en el otro del poder de la voluntad.

El historiador tiene que abarcar todos los hilos de la actividad terrena y los aspectos (*Gepräge*) de las ideas supraterras que influyen en la realidad histórica. La religión, que re-liga, de *religare*, constituye el núcleo de las ideas creencia de la época sobre la realidad; la política reduce a síntesis los hechos sobrevenidos para mantener el equilibrio del orden social; las ideas-ocurrencia que influyen en el devenir histórico, se convierten después, tal vez, en creencias³².

³¹ En relación con el llamado constantinismo político, origen de la cuestión de los dos poderes, vid. del teólogo protestante W. Pannenberg, *El destino del hombre. Reflexiones teológicas sobre el ser del hombre, la elección y la historia*, Salamanca, Sígueme 1981. «El Imperio cristiano y el fenómeno de una religión política dentro del cristianismo».

³² En la vida colectiva reinan las creencias. La concordia fundamental —el consenso social— que hace posible el compromiso por el que se le confiere a alguien el mando, implica creencias firmes y comunes sobre quién debe mandar. «Creencia no es una idea a que prestamos nuestra mental adhesión, una idea que nos convenga, por ejemplo, una “verdad científica”. Las ideas, y especialmente esas “verdades científicas” nacen, se nutren y se sostienen en la discusión, viven de razones. Pero las auténticas creencias no se nos presentan como ideas. Si así fuese, no las “creeríamos”. Creer algo es sermos la realidad misma; por tanto, algo que no se nos ocurre poner en cuestión, discutir ni —hablando con rigor— sostener. Son las creencias quienes nos sostienen a nosotros, porque se nos presentan como la pura realidad en que “nos movemos, vivimos y somos”. Ahora bien, la creencia, precisamente porque no es una mera opinión, una idea, una teoría, es un hecho colectivo. No se cree normalmente por cuenta propia, sino junto con los demás: se cree en común. Lejos de producir la concordia, la convicción de un grupo lleva a la revolución». J. Ortega y Gasset, *Del Imperio Romano*, p. 61 en T. VI de O. C. Madrid, R. Occidente, 1962. Véase también *Ideas y creencias* (Varias eds. y en O. C.)

Cualquier religión es, pues, un elemento sustantivo de lo histórico: hace inteligibles los hechos de significación histórica³³, lo que es completamente distinto de atribuirles un sentido histórico necesario. La religión implica históricamente, continúa Ranke «el establecimiento frente al Estado de una clase sacerdotal separada, con una constitución propia. Separación de la Iglesia y del Estado que representa, acaso, el acontecimiento mayor y de mayores consecuencias de los tiempos cristianos»³⁴.

b) Decía Whitehead, que «podría definirse el progreso de la humanidad como el proceso de ir transformando la sociedad de manera que se hagan cada vez más practicables para sus individuos las ideas cristianas originales»³⁵. Y como «los ideales alimentados en las almas humanas toman parte en el carácter de sus acciones, y estas alteraciones dentro de la sociedad modifican las leyes sociales al modificar los sucesos en que se aplican dichas leyes»³⁶, la religión tiene un relieve especial en Europa, dado que encarna en la Iglesia, una institución que existe únicamente en el mundo cristiano (o cristianizado). Sobre su decisiva importancia en la cultura y la civilización europeas, ha escrito Pierre Manent: «El desenvolvimiento político de Europa es solamente comprensible como la historia de las respuestas a los problemas planteados por la Iglesia —una forma de asociación humana de un género completamente nuevo, subraya Manent—, al plantear a su vez cada respuesta institucional problemas inéditos, que reclaman la invención de nuevas respuestas. La clave del desenvolvimiento europeo es *el problema teológico político*», concluye el escritor francés³⁷.

5. El poder

La idea que tiene Ranke de Europa es fundamental para entender su concepto de historia universal, vinculado a la distinción, hoy *demodée*, debido al auge del estatismo, entre el poder espiritual y el poder temporal, cuya tensión determina la tendencia dominante en la historia universal.

a) «El poder no es de por sí otra cosa que la forma de manifestarse un ente espiritual, un genio propio dotado de vida propia, que se ajusta a condiciones más o menos peculiares y que se crea su propia órbita de acción», escribía Ranke en *Historia y política*³⁸. El elemento estético condiciona histórica-

³³ Cf. A. Müller-Armack, «Über die Macht des Glaubens in der Geschichte». En *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform*. 2ª ed. Stuttgart, Kohlhammer 1981.

³⁴ *Pueblos y Estados*, prólogo a la *Historia de la Reforma*, I, 1, pp. 16-17.

³⁵ *Aventuras de las ideas*, II, 4, p. 26.

³⁶ *Ibidem*, III, 8, p. 58.

³⁷ *Histoire intellectuelle du libéralisme*. París, Calmann-Lévy 1987. Avantpropos, pp. 19-20. Cf. Th. E. Woods, Jr., *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*. Madrid, Ciudadela 2007.

³⁸ En *Pueblos y Estados*, p. 520. «Estado, poder, energía moral, vida espiritual nos aparecen, en la forma en que Ranke los hace actuar recíprocamente e incluso desleírse entre sí, de un sistema acuático, por el que en el fondo discurre la misma corriente. Ranke, empero, y en ello descansa el encanto íntimo de su historiografía política, veía predominantemente algo espiritual en el poder político». F. Meinecke, *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*. I. 3.º, III, p. 395.

mente las formas concretas del poder religioso y el político, que se manifiestan en el Derecho, y el problema teológico político se concentra en la oposición o contraste entre los dos poderes, el religioso y el político, en torno al Derecho, la lógica del orden social como un todo.

La causa es teológica. Como decía Joseph Pieper, «lo que se pone de manifiesto en el ámbito de lo no-sagrado no es por definición algo abandonado por Dios ni puede entenderse como opuesto a Dios»³⁹. Es más: «la semejanza natural del hombre con Dios consiste en este don del poder, en la capacidad de usarlo y en el dominio que brota de aquí»⁴⁰. Si todo poder es de origen divino, Iglesia y Estado comparten dos formas del mismo poder, por lo que el poder profano no es esencialmente distinto del sagrado y las formas políticas europeas se caracterizan por la oposición dialéctica entre ellos.

Se trata de una suerte de dualismo o polaridad como el del sol —la Iglesia— y la luna —lo Político—, la metáfora de Dante. La misión sacerdotal del historiador de que hablaba Ranke, proviene de que, a pesar del dualismo, es uno el poder que determina la tendencia de la historia universal. De ahí que, en el modo histórico de pensar, historicidad y libertad vengan a ser la misma cosa en tanto dependen del poder. Narrar históricamente, implica comprender que las voces son múltiples, que cada vida es para sí y tiene sus propios fines⁴¹.

b) Augusto Comte redescubrió y comprendió con su demencial clarividencia, que *la question capital de la politique* es la distinción entre el poder espiritual (que deriva de la autoridad inherente a lo sagrado) y el poder temporal. Comte la recompuso a su manera casi al mismo tiempo que Ranke. Para él, es también el dualismo fundamental, rector de la historia de Europa. Su *contraste*, diría Romano Guardini⁴², tiene que ser la médula de la construcción historiológica. Pero el historiador alemán, muy lejos de reconstruirlo como el pensador francés para adaptarlo a su sistema, se limita a reconocerlo y describirlo magistralmente, a pesar de las dificultades que entraña la concepción luterana sobre la relación entre ambos poderes.

J. Freund describía la diferencia entre los dos poderes por su finalidad: «La política como la actividad que asume el destino y hasta la salvación tempo-

³⁹ *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, Rialp 1980, p. 33. Sobre lo poderoso, a pesar de su concepción evolucionista, G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*. México, FCE 1964. Esp. 4, 2, pp. 37 y 19, p. 166. Más reciente, G. Widengren, *Fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad 1976. En relación con el tema del poder, S. S. Acquaviva, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Bilbao, Mensajero 1972. Sobre las metafísicas del poder, B. de Jouvenel, *El poder. Historia natural de su crecimiento*, Madrid, Unión Editorial 1998. I.

⁴⁰ R. Guardini, *El poder. Un intento de orientación*, Madrid, Cristiandad, 2ª ed. 1977. 11,1. p. 27.

⁴¹ Cf. el opúsculo de Comte *El poder espiritual*.

⁴² *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo concreto viviente*. Madrid, B.A.C 1996. Sería muy interesante la comparación entre los métodos de Ranke y Guardini.

ral de los hombres agrupados en el seno de colectividades en oposición a la religión, que se ocupa del alma individual y le promete la salvación eterna»⁴³.

En los contrastes, oposiciones y luchas entre la *potestas* eclesiástica en virtud de su *auctoritas* suprema, y la *potestas* política, emerge la ambigüedad del poder. «El poder, escribía Romano Guardini, significa tanto la posibilidad de realizar cosas buenas y positivas como el peligro de producir efectos malos y destructivos»⁴⁴.

6. LA PERSPECTIVA POLÍTICA

Uno de los aspectos más notables del pensamiento histórico de Ranke es la profunda intuición con que, en virtud de la dialéctica de los dos poderes, captó la trascendencia del Papado como fenómeno histórico y forma política específica de la mayor importancia histórico-universal, por la decisiva influencia de aquél sobre la Iglesia y de ésta sobre el Estado.

a) La distinción por Ockham, entre la Iglesia, a la que defendía y el Papado, al que atacaba como poder político, pues había llegado a ser de hecho un Estado, fue decisiva en la formación del protestantismo, que absorbió a la Iglesia en la incipiente estatalidad⁴⁵. Para Ranke, el Papado, que distingue de la Iglesia, representa la *potestas* eclesiástica en virtud de su *auctoritas* y cualquier visión de la historia europea resulta incompleta sin él, incluso después de la separación protestante. Esto explica que la historia sea para Ranke historia política. Por una parte, decía en *Historia de los Papas*, que «la llegada del cristianismo vino a liberar la religión de los elementos políticos»⁴⁶. Por otra, su fe luterana le inclinaba a recluir la fe en la vida interior, por lo que tiende a concentrar la politicidad del cristianismo en el Papado.

Toda religión tiene inevitablemente implicaciones histórico-políticas, y precisamente el cristianismo «no puede jamás desinteresarse de la historia, porque la revelación cristiana, explica Ch. Dawson, discípulo *ex lectione* de Ranke, es esencialmente histórica y las verdades de la religión están unidas inseparablemente a los acontecimientos históricos. Las Sagradas Escrituras de nuestra

⁴³ *La esencia de lo político*, Madrid, Ed. Nacional 1968. I, 5, p. 15.

⁴⁴ *El poder*. 11,1, p. 19.

⁴⁵ En virtud, por cierto, del viejo principio medieval, cuando eran católicos todos los reinos, *cuius regio eius religio*. Sobre las consecuencias del conflicto medieval de las Investiduras, H. J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition*. Harvard U. Press 1990 (hay trad. al español), y la segunda parte, *Law and Revolution: 2: The Impact of the Protestant Reformation in the Western Legal Tradition*. Id. 2006. Cf. D. Negro, *Historia de las formas del Estado. Una Introducción*. Madrid, El buey mudo 2010.

⁴⁶ Una causa fundamental es que, «para el griego existen el cielo y la tierra; para el cristiano, el cielo y la tierra son el mundo, sede de esta vida: frente a ella la otra vida. Por esto, el esquema cristiano del universo no es el dualismo «cielo-tierra», sino «mundo-alma». X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*. Madrid, Ed. Nacional 1951. «Sócrates y la filosofía griega». II, p.161.

religión, prosigue Dawson, no se componen de un conjunto de doctrinas metafísicas, como el *Vedanta*, sino que forman una historia sagrada en donde se registran los actos de Dios con respecto a la raza humana, desde la creación del hombre hasta la creación de la Iglesia. Y esa historia se basa en la vida de una personalidad histórica que no es meramente un preceptor de moral ni siquiera un inspirado hierofante de la verdad divina, sino Dios hecho hombre, el Salvador, el Restaurador de la raza humana, de quien y en quien consigue la humanidad una vida nueva y un nuevo principio de comunidad».

b) Es decir, del mismo modo que la filosofía es una creación griega, la historia (escrita) es una creación del cristianismo al que se deben la consciencia y la conciencia históricas, ocultas, por decirlo así, en las demás religiones y en las culturas informadas por ellas. No es empero, advertía Dawson, «el creador del sentido histórico, limitándose a proporcionar un marco teológico y metafísico a la Historia»⁴⁷. Con palabras de Ranke en la introducción a *Épocas de la historia moderna*, «el Cristianismo es una repentina manifestación divina» «y con él, han aparecido la verdadera moralidad y la verdadera religión, y en ellas no puede tener lugar ya ningún progreso». De ahí que dijera Carl Schmitt, la cruz es la forma de la historia. La historicidad es una realidad antropológica. Pero, igual que la filosofía es una posibilidad descubierta por la cultura griega, la historia es una posibilidad establecida o descubierta por la cultura cristiana.

En suma, la perspectiva de Ranke como historiador era la temporal o mundana. De ahí el papel que otorga al Papado sin confundirlo con la Iglesia. Entre otras razones por la muy poderosa, especialmente para un historiador luterano, de que la política incluye plenamente lo demónico, vinculado íntimamente con el poder. Factor que preocupó tanto a Goethe desde que percibió el fortalecimiento del poder político en el mundo contemporáneo, en el que comenzaba a predominar la ambigüedad. Ranke consideraba pensable *únicamente* la historia política probablemente por esa razón unida a la del origen del poder.

Suele decirse que fue quizá el último, que tuvo una intensa consciencia de la naturaleza universalista de la historia en el siglo XIX. El cristianismo es con el islam la única religión universalista (el islam lo es sólo espacialmente) y Ranke, quien no se había formado sólo como filólogo sino también como teólogo, dejó definitivamente establecido, que «no se puede escribir otra historia que la universal. Estoy encantado con la elevación y la lógica de su desarrollo, y si puedo decirlo así, con los designios de Dios».

⁴⁷ *Dinámica de la historia universal*, 2a, 1, 4, p. 207. «El Cristianismo es revelación histórica». Se distingue del mito por ese carácter histórico de su revelación, llamándose Revelación Divina al hacer de Dios en la historia. Bien entendido, aclara M. Schmaus, que «también la Creación —como tal— es una revelación de Dios. La creación entera es una epifanía —theophania—, un reverbero de Dios». *Sobre la esencia del cristianismo*. Madrid, Rialp 1957, pp. 48 a 56. Más adelante, refiriéndose al carácter trascendente de esta religión: «El mensaje de Cristo no se realiza plenamente en el estado intrahistórico de la humanidad. Apunta, más bien, a su plenitud más allá de la historia» (pág. 95). Cf. B. Latourelle, *Teología de la revelación*. Salamanca, Sígueme 1979.

7. LO CONCRETO

La actitud aristotélica y prehusserliana por decirlo así, de Ranke, impuso enérgicamente la necesidad de atenerse a los hechos tal como han sido, frente a la tendencia historicista a utilizar las ideas desconectadas de su contexto para explicar el acontecer histórico de manera monista y uniforme.

a) El objetivo del historiador consiste en captar el espíritu de la realidad desrealizada. A tal fin, «son dos, a mi modo de ver, escribe en *Historia y filosofía*, las condiciones que han de reunirse para que se dé el verdadero historiador. La primera, el goce y la fruición de lo concreto como tal». Ahora bien, esto no basta: «El historiador, y es ésta la segunda condición, tiene que levantar además la mirada a lo general. No partiendo de lo universal como el filósofo, sino esforzándose en que se revele la imagen del todo a que se ajusta la marcha del mundo a través del detalle». «El conocimiento objetivo y la exposición objetiva tienen que tener presente sobre todo, en opinión de Ranke, la relación de lo singular con que trata el historiador con lo “universal”, respecto a lo cual resulta por otra parte singular, sin poder explicarlo causalmente»⁴⁸. El historiador descubre la forma que les da unidad, igual que en las obras de arte, en la multitud de detalles. No para deducir o concluir algo, sino para formarse una “impresión”⁴⁹ que dé acceso a la “comprensión” del todo.

b) Ranke no estaba tan lejos de Hegel como creía. La mayor diferencia entre ambos, podría consistir en que, como murmuró Dilthey en alguna ocasión, «era un gran artista» que ni escribía como teólogo ni pensaba metafísicamente la realidad histórica. Si el artista intuye estéticamente lo divino, la *missio* sacerdotal del historiador consiste en captar estética y moralmente el espíritu de la política: los posibles designios de lo divino a través de los entresijos del *Geist*, cuya historicidad fortalece al poder espiritual y, por medio de éste, al temporal. La condición de un poder temporal legítimo y fuerte es un poder espiritual vigoroso. La auténtica política era para Ranke cliopolítica; habría suscrito la afirmación de Luís Díez del Corral: «la política, puede ser considerada como el eje central de la historia»⁵⁰.

8. LA TAREA DEL HISTORIADOR

En *Afinidades y diferencias entre la Historia y la Política*, escribe Ranke: «empezaremos afirmando, que su tarea [la del historiador] no consiste

⁴⁸ R. Vierhaus en *Theorie der Geschichte. Beitrag zur Historik*. 1. “Rankes Begriff der historischen Objektivität”. 3, pp. 75-76. R. Koselleck, W. J. Mommsen, J. Rüsen (Eds.), *Objektivität und Parteilichkeit*, Munich, dtv 1977. Op. y loc. cit. 2, p. 71.

⁴⁹ P. Gardiner, *La naturaleza de la explicación histórica*, México, UNAM, 1961.

⁵⁰ *Memoria para la cátedra de Historia de las ideas y formas políticas*. En *Obras Completas*. I, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales 1998. 5, p. 566.

tanto en reunir y acoplar hechos como en comprenderlos». Es decir, en insertarlos en su tendencia y explicarlos en relación con la totalidad, la forma política. «La historia no es, como algunos piensan, obra de la memoria exclusivamente, sino que requiere ante todo agudeza y claridad de inteligencia». Porque, prosigue Ranke, «otra parte de la misión del historiador es las causas ocultas y sus manifestaciones exteriores».

Como el objeto de la historia es el pasado *desrealizado* (X. Zubiri)⁵¹, una de las implicaciones del *wie es eigentlich gewesen* consiste en que los hechos históricos son, en cuanto conocidos, ideas de una naturaleza específica: no son refutables justamente por su condición histórica, sino solamente objetivos como ideas. El punto de vista de Alfred Schutz, discípulo de Husserl y Mises, perfilaría o completaría el de Ranke. En efecto, si, como decía Paul Veyne⁵², el fin de toda ciencia consiste en predecir yendo de la causa al efecto, o sea «pronosticar» eventos futuros, el de la historiología es «retrodecir». La historia pronostica o predice la realidad al revés: no una realidad posible, un futuro diría Bertrand de Jouvenel, sino una realidad des-realizada y, en este sentido, imposible pero irrefutable.

La dificultad del conocimiento histórico objetivo radica por eso para Schutz, en la distancia temporal existente entre los datos y documentos que expresan vivencias y las vivencias del momento en que trabaja el historiólogo y en el modo de ajustar los hechos del pasado desrealizado de manera que el resultado sea cierto, irrefutable. Mas esto es solo un *desideratum*, puesto que es preciso «estimar» y «ponderar» los hechos. Cuando el historiador habla del pasado, expresa la idea (no el concepto) que se ha formado del mismo; pues, del tiempo pasado, quedan sólo sus huellas o ideas en el arte, en los monumentos, en las costumbres, en las tradiciones y, sobre todo —esta fue una de las grandes aportaciones de Ranke— en los documentos escrupulosamente criticados.

9. LA VARIEDAD

La única pasión de Ranke consistía, según Theodor Schieder, en su fruición por la variedad, *die Freude an dem einzelnen Leben* (la alegría de la vida individual). Pasión cuyo correlato como historiador era su doctrina de la

⁵¹ Para E. Callot, de hecho, «la historia es la narración inteligible de los acontecimientos desaparecidos, y, por consiguiente, reclama el doble privilegio de la autenticidad y la comprensión, de la certeza y de la claridad; es, como toda ciencia, una racionalización de lo real. Una historia que no fuera más que pura reviviscencia del pasado, negaría la materia misma de lo histórico al excluir el pasado como tal, y, al reintegrarnos a la situación contemporánea se reduciría a una crónica que no es la historia sino el documento de la historia. Una historia que no fuese más que pura reconstrucción, se confundiría con la filosofía de la historia (en el sentido clásico del término), que es una «planificación» sino una finalización de la historia, y, aparentemente, haría desvanecer su sustancia, que es la masa de acontecimientos en su forma y en su encadenamiento auténticos, para sustituirlos por un esquema puramente racional e intemporal. *Ambigüités et antinomies de l'histoire et de sa philosophie*, Paris, Marcel Rivière, 1962. I.a, II, IV, p. 88. Ranke era un narrador y un literato.

⁵² *Cómo se escribe la historia. Ensayo de epistemología*. Madrid, Fragua 1972.

individuación histórica. De acuerdo con Montaigne, en que la vida humana es «un movimiento desigual, irregular y multiforme», el conocimiento histórico consiste en el discernimiento individuante de las tramas históricas; en ordenar los fenómenos singulares en unidades que viven temporalmente⁵³.

Ahora bien, la ordenación exige una finalidad. En palabras de Huizinga, «mientras el pasado suministra sus materias y la mirada está fija hacia atrás, mientras que el espíritu es consciente de no poder profetizar en realidad ni siquiera un minuto del porvenir, es, no obstante, este eterno porvenir mismo quien mueve aquel espíritu. La pregunta de la historia es siempre: ¿Para qué? ¿Adónde? Hásela de llamar la ciencia finalista por excelencia»⁵⁴. El modo de pensar histórico de Ranke es finalista en el sentido de Huizinga, no en el de la finalidad que le atribuye arbitrariamente el historicismo (idealista o materialista, que son lo mismo) a las ideas, sino por *la teleología intrínseca que se infiere de los hechos*. En sus magistrales biografías⁵⁵, la finalidad se desprende del *pathos* de responsabilidad que cabe esperar en el personaje por tratarse de acciones humanas, puesto que el hombre es un ser moral.

Alle ist allgemeine und individuelle Geistiges Leben (todo es vida espiritual general e individual) y la universalización, la conexión con lo universal, la posibilidad de encajar hechos e ideas en lo universal, inconfundible con la atribución a la historia de un destino determinado e inexorable, viene a ser el principio de falsación (Popper) de Ranke. La aprehensión del *Geist* arriesga en general en el idealismo alemán la colaboración de la abstracción intuitiva con la razón, pues, como decía Meinecke, «el historiador dejaría de serlo si desatendiese el deber de indagar todas las conexiones cognoscibles de este transcurso horizontal»⁵⁶. Pero el positivismo de Ranke de atenerse a los hechos tal como han sido, garantiza contra el riesgo de caer en el idealismo. La finalidad histórica se desprende del significado de hechos e ideas según el *êthos* del *Zeitgeist*, de modo que la historia escrita no moraliza: se atiene al *êthos* o moralidad colectiva del tiempo descrito.

10. LA VERDAD HISTÓRICA

La doctrina de Ranke, ciertamente apenas elaborada como teoría, responde a su afán de objetividad. Dilthey repetía una opinión general, cuando decía que «nadie ha logrado representar tan brillantemente como Ranke el carácter de la Historia como ciencia objetiva»⁵⁷.

⁵³ T. h. Schieder, *La historia como ciencia*. III, p. 92.

⁵⁴ *Sobre el estado actual de la ciencia histórica*. Madrid, R. Occidente, 1934. III, pp. 79-80.

⁵⁵ Vid. la selección de Wenceslao Roces, *Grandes figuras de la historia*. México-Barcelona, Grijalbo 1971. En las biografías de Ranke, influyó seguramente su vivencia desde muy joven, de la novela que fue ciertamente la vida de Napoleón, sobre cuya figura histórica compartía sin duda la opinión de Goethe (y de Hegel), para quien era «el alma del mundo».

⁵⁶ *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Stuttgart, Oldenburg 1959. «Deutung eines Rankeswortes», p. 138.

⁵⁷ Cit en. Th. Schieder, *Begegnungen mit der Geschichte*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1962. «Das historische Weltbild Leopold von Ranke», p. 124.

a) La verdad es la forma en que se expresa la realidad. Ahora bien, la peculiaridad de la verdad histórica consiste en que es como las nubes, que poseen forma únicamente en la lejanía. Hechos e ideas no son por sí solos más que «el fundamento necesario de la historia, su materia prima pero no la historia misma»⁵⁸, puesto que la verdad interna descansa únicamente en la *Zusammenhang* (conexión) causal interior, que los relaciona con lo universal.

Su poco apreciado Hegel decía *die Wahrheit ist das Ganze*, la verdad es o está en el todo. No estaba lejos de lo que dijo el propio Ranke en cierta ocasión: «Estoy cada vez más convencido de que, a fin de cuentas, en historia no se podrá escribir más que la historia universal. Todos nuestros esfuerzos tienden a ponerlo en claro. El detalle nunca aparece mejor que cuando está captado en sus relaciones con el conjunto». Y en la introducción a su postrera *Weltgeschichte*, escribió: «la tarea de la ciencia histórica consiste precisamente» en poner lo específico en una conexión general, en reconocer esta conexión, en demostrar la marcha de los grandes acontecimientos que vinculan y dominan a todos los pueblos». Los hechos históricos en sus circunstancias singulares son para Ranke, poco más que el resultado de la *tradición* y la investigación puestas de acuerdo y aceptados en la medida en que encajan en la articulación del todo.

Se trata de reducir pluralidades fácticas a síntesis unitarias; a formas que tienen su sentido en sí mismas; a ideas abarcadoras capaces de explicar qué querían hacer los hombres en función de su percepción del mundo como una totalidad. Ideas inferidas de las tendencias dominantes, que dan su sentido—su moralidad—, a los actos humanos, a las instituciones y a las formas de vida, síntesis unitarias que no son sistemas de vida, sino ideas que, como una suerte de logotipos, representan formas de vida política.

b) Decía Voegelin, que la reducción del pensamiento al “sistema” es una forma gnóstica de pensar, a la que respondería por cierto la nueva ciencia sistemática de la política de Hobbes, decisiva en la trayectoria de la cultura y la civilización europeas. En el sistema, la verdad es intrínseca al sistema, que la impone como la verdad absoluta, la única verdad tolerable. En cambio, «en la [auténtica] ciencia política se trata, más allá de la corrección de las proposiciones, de la verdad de la existencia»⁵⁹, que es externa al orden o régimen político.

⁵⁸ Th. Schieder, *Begegnungen...* “Das historische..”, p. 124.

⁵⁹ E. Voegelin, *El asesinato de Dios y otros escritos políticos*. Buenos Aires, Hydra 2009. “Ciencia, política y gnosis”. I, p. 87. Sobre algunas consecuencias del reduccionismo del orden político al “sistema” como un producto de la “geometría política”, D. Castellano, *La naturaleza de la política*. Barcelona, Scire 2006.

11. LA HISTORIA COMO PROCESO

Metamorfosis, *Gestalt*, *Form* y *Figur* son conceptos goetheanos siempre presentes en Ranke.

Las metamorfosis son procesos⁶⁰. La palabra *Realität* suele significar en Schelling, a quien consideraba Ranke uno de sus maestros filosóficos, el resultado final, como algo muerto, desrealizado, en contraposición a *Wirklichkeit*, realidad efectiva viva, y los procesos combinan lo desrealizado, la *Realität* en que se apoya lo nuevo emergente, lo «real», lo vivo, la realidad vital, actual, efectiva, *Wirklichkeit*. Lo que hace el historiador según Ranke, viene a consistir en espacializar los tiempos al correlacionar las ideas en la espiritualidad de la trama de la que nace lo histórico. No se trata empero de tiempos mecánicos, sin contradicciones, sometidos a la ley de la inercia, sino de tiempos vividos, de la vida del conjunto con sus contrastes.

Lo primero que se percibe es la *Figur*, la apariencia sensible del todo, cuya forma o esencia individuada describe Ranke con un estilo tan acabado según los entendidos, que, su manera de interrelacionar lo general y lo individual, le da un aire peculiar a la literatura rankeana. La causa es que «lo universal jamás es para él un concepto general y universalmente válido; por ejemplo, la libertad... es la forma más elevada de lo individual, de lo específico, según se presenta en las tendencias generales de una época, o la de aquellas esferas en que descansan todas las individualidades históricas, como los Estados y los pueblos»⁶¹.

Ranke fue el primero en exponer plenamente, que la conexión o articulación histórica singular constituye el fundamento del saber histórico y una de sus metas supremas. Sus limitaciones deberíanse precisamente según Dilthey a no haber visto más que este fin⁶².

12. LA VIDA DE LAS FORMAS

Die Idee der Menschheit, Gott gab ihr Ausdruck in den verschiedenen Völkern: Dios, decía Ranke, expresa su idea de la humanidad en la diversidad de los pueblos y la verdad histórica, que depende de la idea de Dios sobre la humanidad (no en el sentido comteano del *Grand-Être*), se encuentra en las formas de vida, formas existenciales, en las que son idénticas la verdad y la vitalidad.

⁶⁰ Werner Stark distinguía tres herramientas —metáforas— fundamentales para pensar la vida colectiva: la mecanicista, la organicista y la procesual. Esta última serían las metamorfosis de Goethe. Vid. *The Fundamental Forms of Social Thought. An Essay in Aid of Deeper Understanding of History of Ideas*. Londres, Routledge, 1962.

⁶¹ Meinecke, *Zur Geschichte der Geschichtsschreibung*. Munich, Oldelbourg 1968. "Rankes politisches Gespräch", p. 82.

⁶² *Op. y loc. cit.* II, 3, p. 123.

a) Las formas no se ajustan a las cronologías⁶³. La historia universal es como el despliegue espiritual del orden natural por creación en una trama compleja e infinita de conexiones. «El secreto de la historia reside precisamente en que no toda época es capaz de todo; la vida de la humanidad está formada por todas las épocas, sin que se manifieste íntegra en ninguna de ellas por separado»⁶⁴. El hombre concreto es moral por naturaleza y la moral es única y universal. Pero se realiza históricamente como eticidad o civilidad, según la conjunción de circunstancias de tiempo y lugar, siendo la tendencia dominante la que da su carácter o *êthos* a las formas de vida concretas.

b) Las grandes formas entendidas como *Gestalten* serían las épocas, formas resultantes del nexo interno entre las ideas de los hechos: de la forma viva o metamorfosis (*Form*), que expresaba el *êthos* o moral colectiva en el pasado al que se refieren. Moral y vida son consustanciales —*lex moralis in corde conscripta* (San Agustín)— y, sin perjuicio de la intervención del elemento demoníaco, la historia está impregnada de moralidad. De ahí el otro famoso axioma de Ranke: *jedes Epoche ist unmittelbar zu Gott* (cada época se relaciona directamente con Dios).

La inmediatez de todas las épocas respecto a Dios se compadece muy bien con la idea de un nexo histórico universal (Herder decía «orden esencial»), observa Gadamer comentando un texto del juvenil *Lutherfragmente* de Ranke. Ese nexo expresa la realidad histórica tal como es, y lo auténticamente histórico surge, de acuerdo con el joven Ranke, «según leyes causales estrictas: lo que se ha seguido, representa el efecto y el modo de lo que le ha precedido, en una ley clara y común»⁶⁵.

c) La caracterización o individuación de las épocas depende de la habilidad del historiador para captar los nexos, tal como decía Humboldt y hacía magistralmente Ranke. Las ideas se despliegan en el tiempo sobre la materia, el espacio histórico propiamente dicho o geográfico, el territorio, la etnia, etc. Es decir, las formas de la vida histórica son el resultado de combinar el tiempo, el elemento dinámico de una posibilidad histórica, con la otra forma kantiana *a priori* de la sensibilidad, el espacio, lo estático.

Así pues, el valor de cada época radica para Ranke *in ihrer Existenz selbst* (en su misma existencia): si existe, vale. Como el hombre es un ser moral, la conciencia moral es siempre la misma y *die Wahrheit kann nur eine sein* (la

⁶³ La comprensión no se atiene a las fechas. Recomendaba Huizinga: «la única salida para escapar al dilema de una división exacta en períodos, consiste, en renunciar sabiamente a toda pretensión de exactitud. Los términos correspondientes a las diversas épocas deben emplearse con moderación y modestia». *El concepto de la historia*. México, FCE 1946. «Problemas de historia de la cultura». V, p. 81.

⁶⁴ *Pueblos y Estados...*, p. 474.

⁶⁵ *Op. y loc. cit.*, p. 259.

verdad sólo puede ser una): las generaciones posteriores no tienen derecho a juzgar a las anteriores, cuyo tiempo ya no existe, con los criterios del *êthos* o moralidad colectiva del suyo. Ranke tenía quizá presente el evangelio de San Juan: «el Espíritu de la verdad os guiará siempre hasta la verdad completa» (16, 13). El *êthos*, la interpretación de la ley moral sancionada por la religión, es distinto en cada cultura o civilización y varía históricamente. Su verdad es incompleta, una parte de la verdad. Pero por eso, las generaciones posteriores podrán ser acaso más conscientes, por lo que tienen o debieran tener más responsabilidad conforme a la experiencia histórica, y eso es todo: no son moralmente mejores que las anteriores.

13. CONCLUSIÓN

El pensamiento histórico de Guillermo von Humboldt (1757-1835) precedió al de Ranke⁶⁶. Ambos intentaron perfilarlo reduciéndolo a un concepto nítido y, según Ernst Cassirer llegaron a ser por eso pensadores filosóficos. Existe para ambos un hiato entre lo particular (el fenómeno) y lo universal — lo formal (la idea)—, que cabe salvar mediante un salto⁶⁷.

Humboldt, preocupado desde muy temprano por «el conocimiento filosófico absoluto del hombre», completa a Ranke expresándose tal vez con mayor claridad. «La tarea del historiador, escribe Humboldt, consiste en la exposición de lo acontecido. Cuanto más pura y completamente lo logre, tanto más perfectamente cumplirá aquella tarea. La simple exposición es a la vez la primera e inexcusable exigencia de su asunto y lo más a que puede aspirar. Considerada así, el historiador se limita aparentemente a concebir y reproducir, sin hacer nada por su cuenta y creadoramente». Esto aclara la expresión de Ranke sobre la moralidad de las épocas. «Lo sucedido, prosigue Humboldt, sólo resulta visible en parte en el mundo sensible, teniendo lo demás que ser sentido, inferido, adivinado [la *anschauliche Abstraktion*]. Lo que aparece está disperso, es incoherente, está aislado; lo que liga a este ser fragmentario, lo que pone lo individual a su verdadera luz, lo que da su forma (*Gestalt*) al todo, eso permanece oculto a la consideración directa»⁶⁸.

El historiador, una vez que ha determinado lo necesario, debe esforzarse en someter al dominio de la forma, no la materia prima como el poeta, sino las ideas conservadas en el espíritu según las leyes de la necesidad. Puede

⁶⁶ Vid. especialmente el ensayo de 1821 *Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers*, en diversas ediciones.

⁶⁷ E. Cassirer, *El problema del conocimiento*. IV. México, FCE, 2ª. ed. 1963. I, II, II, pp. 289 ss.

⁶⁸ *Studien Aufgabe*. Frankfurt, Fischer 1971. 25, p. 289. El ensayo "Sobre las tareas del historiador" completa otro anterior, más breve, probablemente de 1818, titulado *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte*, incluido en la misma edición. Vid. un resumen de lo esencial de este escrito en la Intr. a Goethe, *Escritos políticos*. Madrid, Ed. Nacional 1982.

seguir dos caminos para aproximarse a la verdad histórica: «la averiguación exacta, crítica, sin tomar partido, de lo acontecido, y la vinculación de lo investigado. Quien siga sólo el primero de estos caminos, yerra el conocimiento de la verdad; en cambio, quien lo descuide ateniéndose al segundo, «corre peligro de falsificar lo individual». En suma, «el historiador digno de este nombre, tiene que exponer todo lo acontecido como parte de un todo, o, lo que es lo mismo, exponer en cada uno la forma de la historia en general».

La obviedad de Isaiah Berlin «la historia la hacen los historiadores» cobra sentido si su causa final es la Historia Universal como consecuencia directa *velis nolis* del origen y la raíz cristiana de ese modo de pensar. El hombre es un animal histórico (Zubiri), porque vive *en* la Historia (San Agustín).