



HISTORIOGRAFÍA E HISTORIOLOGÍA
O META-HISTORIA
(EN LA PERSPECTIVA DEL RACIO-VITALISMO)

Jorge Acevedo Guerra

Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

“En la actualidad la historia, en calidad de ciencia, ha llegado a colocarse en un trance de redefinición de sus objetivos, métodos y alcances, que está afectando a prácticamente todas sus manifestaciones. [...] De este modo, actualmente existe un diálogo fluido entre historia y filosofía, entre la historia y el humanismo, más que eso la historia ha vuelto a ser humanista, al recabar en el propósito de reestudiar al hombre desde los estratos más profundos de su existencia” (Rolando Mellafe. “La Historia, el Humanismo y América”. *Revista Chilena de Humanidades* N° 2, Santiago, 1982; p. 49).

I

La disciplina intelectual que, por sobre todas las demás, se ocupa del hombre es la historia. Este tipo de conocimiento se encuentra, según Ortega, en camino de alcanzar el rango de ciencia. Para lograrlo tendría, en primer término, que asumir en *forma plenamente consciente* su dimensión *a priori*, el conjunto de categorías desde las cuales interpreta los hechos históricos. De esta suerte, el comportamiento teórico de la historiografía se asemejaría al de la física, el prototipo de las ciencias, la ciencia ejemplar.

Al empuñar sus supuestos o conceptos fundamentales de una nueva manera, la historia quedaría en condiciones de cooperar de un modo más eficaz en la

adopción de una actitud auténticamente histórica por parte del hombre actual, en el proceso de apropiación creadora del pasado.

Este proceso es dimensión imprescindible de otro más amplio: el de la humanización del hombre. La historiología o meta-historia, *a priori* de la historiografía proporcionada por la filosofía, repercutiría, pues, de manera decisiva en la conservación y crecimiento de lo humano.

“Aunque no haya sido formulada hasta ahora, puede valer casi como ley en la historia de la filosofía —dice Ortega— que todo filósofo original hace su filosofía *para* otra cosa: quiero decir para fundamentar alguna otra disciplina humana. A veces ésta es, a su vez, una disciplina intelectual, una ciencia. Así, en Descartes bien claro aparece que su filosofía es el camino más corto para fundar la física. En Aristóteles se trata ante todo de fundar la Biología, y tras ella la Cosmología y la Matemática. En Platón, en cambio, el propósito es fundar una disciplina práctica, no teórica: la Política como Moral Pública, etc.”¹.

La filosofía de Descartes nos remite a la Física. La de Aristóteles, a la Biología y, también, a la Cosmología y la Matemática. La de Platón, a la Política entendida como Moral Pública. Y el pensamiento del propio Ortega, podríamos preguntarnos, ¿a dónde nos conduce? ¿De qué manera se da en su caso la cuasiley que enuncia? Pienso que la respuesta sería ésta: buena parte del esfuerzo teórico orteguiano se encamina hacia la constitución de la historia como ciencia.

Al intentar dar una fundamentación sólida a la historiografía, Ortega busca, a la par, hacer posible que el hombre actual adopte una *actitud histórica* en su vivir, esto es, que asuma creadoramente el pasado. De este modo, la historia de las sociedades evitaría ser esa ilustre lucha entre paralíticos y epilépticos, a la que nuestro pensador alude en el “Prólogo para franceses” de *La rebelión de las masas*².

La filosofía de Ortega se orienta, pues, hacia la fundación —o, más bien, *nueva* fundación— de una disciplina intelectual: la historia. Pero este esfuerzo tiene, a la postre, una finalidad práctica, no teórica: permitirnos vivir de una manera genuinamente histórica, sin despreciar el pasado ni anquilosarnos en él.

Un síntoma externo de que lo que digo es así, está dado en los títulos de varias obras de este pensador: *España Invertebrada* (1921), “El origen deportivo del Estado” (1924), *Las Atlántidas* (1924), “La interpretación bélica de la historia” (1925), “Sobre la muerte de Roma” (1926), “La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la Historiología” (1928), “Hegel y América” (1928), *En torno a Galileo* (1933) —libro cuyo subtítulo es “Esquema de la crisis”—, *Historia como sistema* (1935), “Del Imperio Romano” (1940), *Meditación del Pueblo Joven* (publicado en 1958, reúne textos de 1916 a 1953; la conferencia que da el título al volumen es de

¹Cfr. *La idea de principio en Leibniz*. Obras Completas, volumen VIII, p. 156, nota 2. Ed. Revista de Occidente, Madrid.

²O.C. IV, 138.

1939), “Una Interpretación de la Historia Universal. En torno a Toynbee” (1960; recoge un curso de 1948-1949), *Meditación de Europa* (el texto principal del libro es de 1949), “Pasado y Porvenir para el hombre actual” (conferencia de 1951), *Sobre la razón histórica* (1979; recoge un curso de 1940 y otro de 1944), etc.

Otro síntoma, claro está, no externo, de la predominante preocupación de Ortega por la historia reside en que ha postulado, frente a la razón pura preponderante en la tradición filosófica, un nuevo modo de pensar, otra manera de afrontar intelectualmente el Universo: la razón vital. Pues bien, la razón vital se realiza como razón *histórica*³.

En *Historia como sistema* señala el filósofo que para comprender algo humano —un modo de pensar, una forma de gobierno, una manera de amar—, para que la vida personal o colectiva se vuelva un poco transparente es preciso contar una historia. El razonamiento que esclarece más radicalmente lo humano no sería ni inductivo ni deductivo, sino narrativo (O.C. VI, 40).

La razón histórica o narrativa fue concebida por Ortega como una concreción de la razón vital. Ésta es definida como una disciplina que, al *estudiar la estructura general de la vida humana*, nos proporciona una arquitectura de momentos abstractos con una serie de *leere Stelle* (lugares vacíos), que son llenados cuando transitamos desde su nivel de abstracción al de la razón histórica (Carta a E.R. Curtius; *Epistolario*, Madrid, 1974; p. 111 s.). Echemos mano de proposiciones pertenecientes a la ‘teoría general de la vida humana’ que el propio Ortega utiliza como ejemplos: “A) Toda vida humana vive desde o dentro de ciertas creencias sobre lo que es el mundo y el hombre. B) Para el hombre vivir es hallarse consignado inexorablemente a un mundo físico y a un mundo social o colectivo. C) El mundo social está constituido por un sistema de vigencias colectivas —creencias, normas, tablas de valores, etc.— que son independientes del individuo pero con las cuales inexorablemente tiene que contar y, por tanto, constituyen su vida, aunque no la constituyen exclusivamente. En A las creencias, en B el mundo físico y social, en C las vigencias son *leere Stelle* (lugares vacíos) que la proposición no llena sino que, al revés, invita a llenar” (*Ibid.*, 116 s.). Esta “impleción” sólo puede realizarse si se recurre a la razón histórica, modo de pensar que la razón vital “por sí misma reclama y postula y en que viene a efectuarse” (*Ibid.*, 112). La razón histórica —que es una razón *a posteriori*— es, pues, a la razón vital —cuya conceptualización es *a priori*—, como la física es a la mecánica racional o como las fórmulas algebraicas, al cálculo concreto (Cfr. *Goya*; O.C. VII, 550).

En su principal obra sociológica, *El hombre y la gente*, indica el filósofo que *etimología* es el nombre concreto de lo que más abstractamente suele llamar razón histórica, y que la historia universal puede entenderse como una gigantesca etimología (O.C. VII, 220). Luego, la razón narrativa podría denominarse también, dentro de su perspectiva, razón etimológica o, con las debidas precisiones, razón semántica (Cfr. el *Leibniz*; O.C. VIII, 175).

³Véase, por ejemplo, *Historia como sistema*. O.C., VI, 23; 45 ss.

La palabra *historia* puede referirse a la realidad y al conocimiento⁴. En el primer caso, somos remitidos a la historia de las sociedades y a la historicidad de la vida humana (lo uno y lo otro son inseparables y se condicionan mutuamente⁵). En el segundo, al conocimiento de la realidad histórica, a la “ciencia” histórica o historiografía.

Centremos nuestra atención en el segundo de estos significados y digamos que Ortega postula un galileísmo de la historia. ¿En qué puede consistir este galileísmo que el filósofo propone a los historiadores? Aproximémonos a su dilucidación.

El prototipo de las ciencias es la física moderna. Se ha pensado —y a esta idea han adherido, inclusive, algunos “científicos”— que las ciencias físico-matemáticas se caracterizan por a) dejar a un lado toda idea *a priori*, b) ateniéndose sólo a lo que revelan los experimentos. Se creía, además, que; c) el experimento es observación y que; d) ésta consiste en percepción sensible que; e) capta los fenómenos manifiestos, dados. f) Las leyes físico-matemáticas, los principios generales de la física son, para esta concepción de la ciencia, “derivados de la inducción a que se somete lo observado”⁶.

¿Corresponde tal descripción de la moderna ciencia de la naturaleza a lo que hacen actualmente los físicos y a la labor de Galileo, uno de los instauradores de esta disciplina?

Para contestar esta interrogante, citemos las palabras con que Galileo inicia la Jornada Cuarta de su libro *Diálogo de las nuevas ciencias o Diálogos y demostraciones acerca de dos nuevas ciencias atinentes a la Mecánica y al movimiento local* (estas nuevas ciencias son la física moderna). Dice Galileo: “Concibo por obra de mi mente un móvil lanzado sobre un plano horizontal y quitando todo impedimento”. Ortega comenta: “Es decir, se trata de un móvil imaginario en un plano idealmente horizontal y sin estorbo alguno —pero esos estorbos, impedimentos que Galileo imaginariamente quita al móvil, son los hechos—, ya que todo cuerpo observable se mueve entre impedimentos, rozando otros cuerpos y por ellos rozado. Comienza, pues, por construir idealmente, mentalmente, una realidad. Sólo cuando tiene ya lista su imaginaria realidad observa los hechos, mejor dicho, observa qué relación guardan los hechos con la imaginada realidad”⁷.

Tenemos, por tanto, que Galileo no deja de lado lo *a priori*; todo lo contrario: comienza —como dice Ortega— por construir idealmente, mentalmente, una

⁴Consúltese, de Ortega, “Prospecto del Instituto de Humanidades”. O.C. vii, 16. Véase, también, de Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Ed. Revista de Occidente. (Biblioteca de Ciencias Históricas), Madrid, 1974; trad. de José Gaos, p. 137: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke in 20 Bänden. Band 12. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1980, p. 83).

⁵Véase, de Julián Marías, *La estructura social*, Parágrafo 2. Obras Completas, volumen vi. Ed. Revista de Occidente, Madrid.

⁶Cfr., de Ortega, “Bronca en la física”. O.C. v, 274.

⁷En torno a Galileo, O.C. v, 17.

realidad. Más aún: lo observable es negado: los planos que se perciben sensiblemente —que nunca son absolutamente horizontales— y los cuerpos que se captan del mismo modo —que son afectados por el roce— son reemplazados por entidades ideales. Desde lo que descubramos acerca de estas entidades imaginarias podremos interpretar los cuerpos que normalmente percibimos de manera sensible.

Augusto Pescador, en su artículo “Galileo y los orígenes del pensamiento epistemológico”, se refiere al mismo texto analizado por Ortega; es claro, ambas interpretaciones coinciden.

Según Pescador, “la imposibilidad de una ciencia rigurosamente empírica cobra una lucidez ejemplar en el contraste entre Aristóteles y Galileo en lo que se refiere a la mecánica, a las leyes del movimiento. Para Aristóteles el movimiento es un cambio. Hay cambios de cualidad como la transformación de un color en otro y hay cambios de lugar de una cosa, de un móvil. Los movimientos pueden ser de varias clases, pero todos ellos se caracterizan por ser temporalmente limitados —excepto el movimiento celeste— por tener comienzo, duración y fin y esto lo confirma la experiencia [...]. Por ejemplo, si lanzamos una bola ésta recorre una trayectoria y se detiene. Dentro de la Tierra no hay más que movimientos que suponen un cambio de lugar, que van de un reposo a otro reposo. Nunca la experiencia nos llevará más allá de lo experimentado”.

Pero si así aparece el movimiento en el ámbito de la física antigua, algo distinto ocurre en la perspectiva de la física moderna. Como ya indicamos, al referirse al movimiento de los proyectiles en la Jornada Cuarta de sus “Diálogos acerca de dos nuevas ciencias”, Galileo dice: *Me imagino un móvil lanzado sobre un plano horizontal, libre de todo impedimento*. “Imaginar —comenta Pescador— no es experimentar, no hay ninguna experiencia sensible en la imaginación de un móvil libre de todo impedimento, pues en la experiencia todo movimiento está sujeto a resistencia. Lo que hace Galileo es idealizar las experiencias, imaginando idealmente lo que no se puede ver. Si se suprimiera toda resistencia el cuerpo no se detendría, pero esto es deducible, no es observable. Si a menor resistencia el cuerpo con el mismo impulso recorre más distancia, si no se opusiera ninguna resistencia al movimiento el móvil no se detendría. La ley de inercia proviene de una experiencia imaginaria, por tanto, que no es experiencia”⁸.

Los escolásticos, los aristotélicos, los adversarios de Galileo se oponían a éste basándose, justamente, en lo que, de manera errónea, se ha creído que caracteriza a la física moderna: el experimento⁹; “las objeciones más fuertes que

⁸“Cuadernos de Filosofía”, Concepción, 1970; N° 1, p. 72.

⁹Bogumil Jasinski se refiere a este tópico al decirnos que “la historia de la ciencia exacta y muy particularmente en referencia al así llamado nacimiento de la ciencia moderna, está generalmente tratada como un proceso autárquico, basado ante todo en el crecimiento de la importancia del experimento, tomado poco en cuenta en la Antigüedad” (‘Sobre algunos puntos en la historia de la ciencia exacta en relación con la historia general del espíritu’. “Teoría”, N° 7, Santiago, 1976; p. 17. Lo cursivo es mío).

los aristotélicos oponían a Galileo —señala Ortega— consistían en motejarle por no ajustarse estrictamente a lo que se observa, al experimento¹⁰.

Al confrontar la concepción aristotélica de la caída de los cuerpos con la de Galileo, Heidegger cuenta una anécdota muy significativa. “Según la concepción aristotélica —dice el pensador de Friburgo—, los cuerpos se mueven según su naturaleza, los pesados hacia abajo, los livianos hacia arriba. Cuando ambos caen, los pesados caen con más rapidez que los livianos, ya que estos tienen la tendencia de moverse hacia arriba. Galileo logró un conocimiento decisivo al descubrir que todos los cuerpos caen con igual rapidez, y que la diferencia de los tiempos de caída proviene sólo de la resistencia del aire, no de las diferentes naturalezas de los cuerpos, ni tampoco de sus correspondientes relaciones particulares con sus lugares particulares. Galileo para comprobar su afirmación hizo un experimento en la torre inclinada de Pisa, ciudad donde era profesor de matemáticas. En su experimento, cuerpos de diferente peso al caer desde la torre, no empleaban tiempos iguales en su caída, y llegaban con pequeños intervalos. Galileo afirmó su principio *contra* la apariencia de la experiencia. Pero los testigos del experimento sintieron aún mayor desconfianza ante la afirmación de Galileo, e insistieron con más obstinación en la opinión antigua. A causa de este experimento se agudizó tanto la oposición a Galileo, que tuvo que renunciar a su cátedra y abandonar Pisa¹¹.”

Galileo está muy lejos de ser el descubridor y el campeón de los experimentos. Por el contrario, el experimento de que hemos hablado significó su ruina como profesor de matemáticas en Pisa. Por otra parte, en Grecia y en la Edad Media *ya* se había experimentado¹².

Muy certeramente afirma Ortega que “nada hubiera sorprendido tanto a Galileo, Descartes y demás instauradores de la *nuova scienza* como saber que cuatro siglos más tarde iban a ser considerados como los descubridores y entusiastas del ‘experimento’ ”¹³; “la innovación substancial de Galileo —indica el pensador— no fue el “experimento”, si por ello se entiende la observación del hecho. Fue, por el contrario, la adjunción al puro empirismo que observa el hecho de una disciplina ultra-empírica: el “análisis de la naturaleza”. El análisis no observa lo que se ve, no busca el dato, sino precisamente lo contrario: construye una figura conceptual (*mente concipio*) con la cual compara el fenómeno sensible. Pareja articulación del análisis puro con la observación impura es la física¹⁴.”

El experimento tiene un papel secundario: confirmar lo que, previamente, el físico ha descubierto de una manera puramente conceptual. “La física es [...]

¹⁰“Bronca en la física”. O.C. v, 274.

¹¹*La pregunta por la cosa*. Ed. Sur, Bs. As., 89 s. Trad. de E. García B. y Z. Szankay (“*Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*”. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1962; 69 s.).

¹²Véase “La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la Historiología”. O.C. iv, 526.

¹³*Ibid.*, 528, en nota.

¹⁴*Ibid.*, 526 s.

—dice Ortega— un saber *a priori*, confirmado por un saber *a posteriori*. Esta confirmación es, ciertamente, necesaria y constituye uno de los ingredientes de la teoría física. Pero conste —agrega nuestro pensador— que se trata sólo de una confirmación. Por tanto, no se trata de que el contenido de las ideas físicas sea extraído de los fenómenos; las ideas físicas son autógenas y autónomas. Pero no constituyen verdad física sino cuando el sistema de ellas es comparado con un cierto sistema de observaciones. Entre ambos sistemas no existe apenas semejanza, pero debe haber correspondencia. El papel del experimento se reduce a asegurar esta correspondencia”.

En nota al texto recién citado, Ortega añade lo siguiente: “Según Weyl, esta correspondencia no llega a consistir ni siquiera en un paralelismo, de suerte que ‘cada enumerado particular tenga un sentido verificable en la intuición’”. En la ciencia natural, “la verdad forma un sistema que sólo puede ser comprobado en su integridad”. *Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft*, p. 111. En algún pequeño artículo Weyl formula más enérgicamente este diagnóstico, diciendo que el *corpus* de la física toca sólo con algunos de sus puntos el mundo de la experiencia, es decir, de los “hechos”¹⁵.

Debemos agregar algo más, aún: la experimentación no es *mera* observación; y la observación en que conocemos algo no es *simple* percepción sensible, apertura espontánea a los fenómenos manifiestos. El experimento sería observación *si* en ésta incluimos, como ingrediente decisivo suyo, un elemento imaginativo, de invención, *a priori*. “La observación —afirma Ortega—, la de Galileo como la del hombre paleolítico, es imposible sin invención previa. Los hechos no nos dicen nada espontáneamente. Esperan a que nosotros les dirijamos preguntas de este tipo: ¿Sois A o sois B? Pero A y B son imaginaciones nuestras, invenciones”¹⁶.

El físico inglés Herbert Dingler planteaba el siguiente problema en la polémica con sus colegas Eddington, Milne, Dirac y otros, a través de la revista *Nature*, en la década del 30: “La cuestión que ahora está ante nosotros es si el *fundamento* de la ciencia debe ser la observación o la invención”¹⁷. La respuesta a este dilema estaba dada ya por la actividad misma de los primeros físicos —entre ellos, Galileo—, por lo que, de hecho, realizaban¹⁸. Es la invención, la construcción *a priori*¹⁹ el fundamento de la ciencia, no la observación, aunque ésta juegue, *a la postre*, un papel importante, decisivo.

¹⁵*Ibid.*, 527. Véase, además, respecto de la tesis de Weyl, *La idea de principio en Leibniz*, Parágrafo 4. O.C. VIII, 78 ss.

¹⁶“Bronca en la física”. O.C. v, 283.

¹⁷Citado por Ortega en O.C. v, 275.

¹⁸La actitud teórica de los primeros físicos *se ha acentuado* considerablemente en nuestro siglo. Al respecto, véase lo que dice Ortega de las físicas-geometrías actuales en O.C., v, 279 ss. (“Bronca en la física”).

¹⁹Ortega afirma: “Ciencia no significa jamás ‘empírica’, observación, dato *a posteriori*, sino todo lo contrario: construcción *a priori*” (“La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la Historiología”. O.C. iv, 527.

Recurramos ahora a un filósofo de las ciencias que durante su juventud permaneció ligado al movimiento del empirismo lógico: Carl Hempel. ¿Defenderá, quizás, la primacía del experimento y de la inducción? ¿Rechazará este investigador, que perteneció al “Grupo de Berlín”²⁰, toda idea *a priori* y cualquiera intervención de la fantasía en el ámbito de la ciencia natural? Contra lo que podría presumirse, en el Capítulo 2 de su *Filosofía de la Ciencia Natural*²¹ podemos leer esto: “No hay [...] ‘reglas de inducción’ generalmente aplicables por medio de los cuales se puedan derivar o inferir mecánicamente hipótesis o teorías a partir de los datos empíricos. La transición de los datos a la teoría requiere imaginación creativa. Las hipótesis y teorías científicas no se *derivan* de los hechos observados, sino que se *inventan* para dar cuenta de ellos. Son conjeturas relativas a las conexiones que se pueden establecer entre los fenómenos que se están estudiando, a las uniformidades y regularidades que subyacen a estos. Las ‘conjeturas felices’ de este tipo requieren gran inventiva, especialmente si suponen una desviación radical de los modos corrientes del pensamiento científico”²².

La ciencia busca dar cuenta de determinados fenómenos. Para eso, selecciona en primer lugar los datos que vengan al caso. El criterio de selección no está dado en los hechos; por el contrario, se inventa para poder manejarse entre los innumerables datos. A continuación, la ciencia busca: 1. Conexiones entre los fenómenos que se está estudiando. 2. Uniformidades entre ellos. 3. Regularidades que hay bajo los fenómenos. Esta triple búsqueda va orientada por conjeturas que no proporcionan los datos, que, más bien, se imaginan, fantasean o inventan para dar cuenta de ellos, para explicarlos, esto es, para llevar a buen término la búsqueda de que hablamos.

En suma: “El descubrimiento de [...] teorías importantes, fructíferas, en la ciencia empírica, requiere habilidad inventiva; exige capacidad imaginativa, penetrante, de hacer conjeturas”²³.

¿En qué consistirá, pues, el galileísmo de la historia de que habla Ortega? La respuesta diría: en que los historiadores den cabida *conscientemente* a los elementos imaginativos, de invención en el ámbito de su quehacer. En primer término, tendrían que manejar *dándose clara cuenta de ello* (puesto que *de hecho* lo hacen) una teoría de la vida humana que, al serles proporcionada por la filosofía —y, ciertamente, de un modo depurado—, tendría un carácter *a priori* en la historiografía.

Dice Ortega: “El caso es que todo historiador se acerca a los datos, a los hechos, llevando ya en su mente, dése o no cuenta de ello, una idea más o menos precisa de lo que es la vida humana; esto es, de cuáles son las necesidades, las posibilidades y la línea general de comportamientos característicos del

²⁰Representante en la capital alemana del neopositivismo del Círculo de Viena.

²¹Publicada por E. Alianza, Madrid, 1973. Trad. de Alfredo Deaño.

²²Cfr., p. 33.

²³Véase la p. 35 de la obra de Hempel antes citada.

hombre. Delante de tal noticia que un documento le proporciona se detendrá diciendo: Esto no es verosímil, es decir, esto no le puede pasar a un hombre, la vida humana excluye como imposibles ciertos tipos de comportamiento. Pero no sólo esto: llega a más. Declara como inverosímiles ciertos actos de un hombre no porque en absoluto lo sean, sino porque contradicen excesivamente otros datos de la vida de ese hombre. Y entonces dice: esto es inverosímil en un hombre del siglo x, aunque sería muy natural en un hombre del siglo xix. ¿No advierten ustedes cómo el historiador más enemigo de la filosofía decreta la realidad o irrealidad de un hecho sometiéndolo, como a una instancia suprema, a la idea que él tiene de una vida humana como totalidad y organismo?

“Lo que yo pido a los historiadores —agrega Ortega— no es más sino que tomen en serio eso mismo que hacen, que de hecho practican, y en vez de construir la historia sin darse cuenta de lo que hacen se preocupen de construir-la deliberadamente, partiendo de una idea más rigurosa de la estructura general que tiene nuestra vida y que actúa idéntica en todos los lugares y en todos los tiempos”²⁴.

En otras palabras, Ortega postula que a la base de la historiografía opere la historiología, que él considera la disciplina de humanidades fundamental²⁵. La historiología o metahistoria tendría que enfrentar estas tres interrogantes básicas: 1. ¿Cuál es la textura ontológica de la realidad histórica? 2. ¿De qué ingredientes radicales se compone? 3. ¿Cuáles son sus dimensiones primarias?²⁶. Por cierto, estas tres preguntas son, en el fondo, una sola.

Es preciso, sin embargo, señalar lo siguiente: una vez que hemos reconocido lo que la historia tiene de común con la física y con toda otra ciencia empírica —a saber, ser construcción y no mera descripción de datos—, tendríamos que pasar a acentuar su radical diferencia.

En efecto, lo que la física tiene de conocimiento —dice Ortega— “es algo meramente negativo: como conocimiento se limita a ‘salvar las apariencias’, esto es, a no contradecirlas. Pero su contenido positivo no se refiere propiamente a la realidad, no intenta definir ésta, sino más bien construir un sistema de manipulaciones subjetivas que sea coherente. Algo es real para la física cuando da ocasión a que se ejecuten ciertas operaciones de medida. Sustituye la realidad cósmica por el rito humano de la métrica”²⁷.

Por el contrario, “la historia no es manipulación, sino descubrimiento de realidades: *alétheia*. Por eso tiene que partir de la realidad misma y mantenerse

²⁴En torno a Galileo. O.C. v, 19 s. Ya Hegel observaba que “el historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente” (*Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, ed. cit., p. 45: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. cit., p. 23).

²⁵Véase “Prospecto del Instituto de Humanidades”. O.C. vii, 18.

²⁶Consúltese “La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la Historiología”. O.C. iv, 539.

²⁷*Ibid.*, 532.

en contacto ininterrumpido con ella, en actos de comprensión y no simplemente en operaciones mecánicas que sustituyen a aquélla”²⁸.

Pero en esta indagación sólo queríamos acercar la física —la ciencia ejemplar— a la historia. Quede, pues, para otra oportunidad la tarea de separarlas diferenciándolas.

II

Un historiador chileno que tomó muy en cuenta la postura gnoseológica de Edward Hallett Carr¹ ha llegado, recorriendo otro camino, a conclusiones parecidas a las de Ortega. En el campo historiográfico hallamos, pues, una confirmación de la tesis del filósofo.

Genaro Godoy publicó en la revista *Dilemas*² un penetrante artículo sobre ‘El estudio de la historia como deber moral’. En él esboza una metafísica de la historia fáctica y una teoría del conocimiento historiográfico que incluye una perspicaz visión del desarrollo de la conciencia histórica (este doble bosquejo fundamenta el imperativo ético que sirve de título a su escrito).

Godoy se opone a los empiristas o positivistas ingenuos que hicieron suya la famosa consigna de Ranke según la cual *el historiador debe mostrar lo que realmente aconteció*. Había que dejar de lado, pues, toda interpretación, ya que interpretar la realidad es transformarla y tal modificación es desfigurarla. La conciencia —se creía— tiene que limitarse a reflejar pasivamente el objeto para que se produzca un efectivo conocimiento de él. Los hechos, por tanto, eran lo único sustantivo; a ellos debía atenerse estrictamente el científico. La *interpretación* de los hechos, por el contrario, era lo accesorio y adjetivo, un agregado postizo carente de genuina importancia. Nuestro autor muestra que basándose en esta postura no es posible llegar a elaborar una ciencia histórica que merezca el nombre de tal; partiendo de ella se alcanza el nivel de la mera crónica, del simple reportaje. En rigor, ni eso. Las actividades del cronista y del reportero implican, cada una a su manera, cierta *selección* de los hechos y una presentación *ordenada* de ellos. Lo uno y lo otro son *formas de interpretación* que condicionan decisivamente esas tareas. Esto significa que los historiadores que querían exponer los acontecimientos en su pura desnudez no lo lograban y ni siquiera se percataban de ello, ya que no tenían, en general, una conciencia clara de la estructura de su propia labor. Los preconceptos metafísicos y gnoseológicos de que eran presa, y que actuaban en un plano infraintelectual de sus personas, los condujeron a tan incómoda situación.

²⁸*Ibid.*, 532 s.

¹Véase, de este autor, *¿Qué es la historia?* Ed. Seix Barral, Barcelona, 1978 (*What is history?*, Londres, 1961).

²Nº 13, Santiago, 1977, pp. 20 ss.

Coincidiendo con la filosofía actual, el historiador cae en la cuenta de que a la realidad le es esencialmente inherente *darse en una perspectiva*, la cual implica siempre una interpretación de lo que se le ofrece o, más bien, de lo que se *constituye con ella*. Se ve impelido, entonces, a asumir esa dimensión de su faena que, además de ser imprescindible, puede otorgar el carácter de ciencia a la historiografía: el *interpretar*. Y esta asunción le exige plantearse una serie de incisivas interrogantes. Por lo pronto, las siguientes: ¿desde dónde es preciso efectuar la interpretación? ¿Cómo podemos sustraernos a lo arbitrario—entendido como lo caprichoso, lo frívolo— al elegir las categorías interpretativas?

Para responder estas preguntas tenemos que referirnos a tres de las tesis metafísicas que acerca de la historicidad de la vida humana sustenta Godoy. Me limito a enumerarlas, dejando tácitos los matices que precisarían su alcance. 1. Nosotros, los hombres *presentes*, somos una y misma cosa con nuestro pasado. 2. De ese pasado ha brotado nuestro *presente*. 3. De nuestro *presente* ha de emerger nuestro futuro.

Siendo el presente la dimensión temporal en la que confluyen las demás, nos aparece con un rango privilegiado. De él, de su peculiar perfil, de su particular problematismo tienen que surgir las pautas y normas, conceptos y categorías desde donde podremos interpretar el pasado. La presión que sobre nosotros ejercen las cuestiones que nuestro tiempo nos pone delante debe ser aquello que otorgue dirección y sentido a la exploración del pretérito. Sólo así cabe librarse de caer en fantasías caprichosas al hacer historia.

Y en esto constatamos un curioso círculo. Si queremos investigar nuestro pasado, somos remitidos de manera necesaria, como a una instancia que encauza y orienta, al presente. Pero ocurre que nuestro interés por el pasado no es gratuito; no nos ocupamos de él por él mismo, ni por afán de erudición, ni por ejercitar la memoria. Al procurar desentrañar, a través de la interpretación, el significado oculto de los hechos pretéritos, lo que buscamos, en último término, es aclarar el presente, nuestra propia vida. Y habría que agregar esto: en la medida en que el mañana surge del hoy, ese esclarecimiento ilumina el porvenir. *El asiduo trato del historiador con el ayer posee, en el fondo, carácter futurizante, prospectivo*. Y lo tiene por lo menos en el sentido de que al indicarnos lo que no hay que hacer, lo que es preciso evitar, nos libera de *lo que fue*.

En resumen, el estudio de la historia no es uno cualquiera, ni es equiparable con otros que abordan sectores acotadísimos —y en cierta perspectiva, derivados, secundarios— de la vida humana. Es esta misma, íntegra y en uno de sus niveles más importantes de concreción o facticidad, el tema histórico.

Genaro Godoy declara que no coincide con aquellos que separan la historia de la filosofía. Postularía, pues, sin decirlo expresamente, que la filosofía debe jugar un papel relevante en la configuración de la ciencia histórica. En efecto, cuando el historiador actual se apoya en el presente para dirigir su atención al pretérito, encuentra en aquél no sólo la presión didáctica de su problematismo sino también, las categorías que los pensadores que se han dedicado a analizar

la estructura de la existencia del hombre pueden aportarle³. Las ideas —*filosóficas*, por cierto— de temporalidad, historicidad, cultura, vigencia social, generaciones, cambio, crisis, etc., son —o serán—, sin duda, conceptos operacionales de gran alcance dentro de la dimensión *a priori* de la historiografía⁴.

³Pienso que otro historiador chileno, Mario Góngora, también estaría de acuerdo con lo que planteo. Al respecto, véase su escrito, publicado póstumamente, "La enseñanza de la historia en la Universidad". Allí se lee: "Poner en contacto a los estudiantes con esta línea de pensadores (la que yo llamaría la de los grandes diagnosticadores y pronosticadores de la Historia Contemporánea, los que apelan a la conciencia histórica actual), tal vez desde Nietzsche hasta Spengler, Ortega, Jaspers, Toynbee y otros, sería una tarea *necesaria de emprender ahora*" (*Revista Universitaria* N° 22 (Universidad Católica de Chile), Santiago, diciembre de 1987, p. 63).

⁴Este escrito forma parte de una investigación patrocinada por el D.T.I. de la Universidad de Chile (Proyecto H-2641-8822).