

WILHELM DILTHEY

EL MUNDO HISTÓRICO

Traducción, prólogo y notas de
EUGENIO ÍMAZ



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

DEMARCACION DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU *

EN LAS ÚLTIMAS décadas han tenido lugar interesantes debates en torno a la naturaleza de las ciencias del espíritu y, en especial, de la historia. ¿Cómo es posible separar las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza? ¿Dónde radica la esencia de la historia y su diferencia de otras ciencias? ¿Es posible alcanzar un saber histórico objetivo? Sin pretender intervenir polémicamente entre los diversos puntos de vista, expongo a continuación algunas observaciones pertinentes.

1. Comienzo con la cuestión de cómo es posible delimitar las ciencias naturales con respecto a la otra clase de ciencias, ya se escoja para designar a estas últimas la denominación de "ciencias del espíritu" o de "ciencias culturales". La respuesta a la cuestión no es asunto de especulación, pues tiene su fundamento firme en un gran hecho. Junto a las ciencias naturales se ha desenvuelto espontáneamente, impuesto por las tareas mismas de la vida, un grupo de conocimientos que se hallan enlazados entre sí por razones de afinidad y de fundación recíproca. La historia, la economía política, las ciencias del derecho y del estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte y de la música, la concepción filosófica del mundo, ya sean como teoría, ya como conocimiento del transcurso histórico, componen tales ciencias.

¿Dónde reside el parentesco entre las mismas? Trataré de llegar a algo último que les sea común. Todas estas ciencias se refieren a los hombres, a sus relaciones entre sí y con la naturaleza exterior. Prescindido de momento de toda explicación gnoseológica acerca del valor de realidad de esta aportación que nos presenta la experiencia. Semejante explicación podremos pedirla más tarde; porque conceptos tales como realidad, objetividad, pueden explicarse, por lo que se refiere

* Representa el tercer boceto sobre el mismo tema. Los otros dos Groethuysen los publica en el apéndice. En el prólogo explicamos nuestra disposición. Ya se verá en el trabajo que sigue una cuarta elaboración del mismo tema. [T.]

a su validez en las ciencias del espíritu, sólo a base de previos trabajos analíticos. ¿Qué es lo común a todas estas ciencias en su relación con los hombres, en la relación entre éstos y con la naturaleza exterior? - Todas se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión. La vivencia y la comprensión de toda clase de expresiones de vivencias fundamentan todos los juicios, conceptos, conocimientos que son propios de las ciencias del espíritu. Así surge una trama del saber en la que lo vivido, lo comprendido y su representación en el pensar conceptual se hallan enlazados entre sí. Y esta trama se da en todo el grupo de ciencias que constituyen el *factum* que se halla en la base de la teoría de las ciencias del espíritu. Todas las propiedades que, con razón, han sido destacadas como constitutivas de la esencia de estas ciencias, se derivan de esa su naturaleza común. Así, por ejemplo, la relación peculiar que, dentro de este grupo, guarda lo singular, lo individual, lo que ocurre una sola vez, con las uniformidades de tipo universal. Así, la relación especial en que se halla la conexión causal con los valores que se realizan dentro de ella. Pero tenemos todavía más: todos los conceptos directivos con los que opera este grupo de ciencias son diferentes de los conceptos paralelos de la ciencia natural. En las primeras, la "realidad" tiene un sentido diferente que en nuestro saber natural cuando la predicamos de sus objetos físicos. Las "categorías" contenidas en la vivencia y la comprensión y que hacen posible la representación de éstas en la ciencia, son también de otro género. La "objetividad" del saber que persiguen tiene también otro sentido; los "métodos" que nos acercan en las ciencias del espíritu al ideal de la objetividad del saber muestran diferencias esenciales con aquellos otros que cumplen el mismo cometido en el conocimiento de la naturaleza. Tenemos, pues, que este grupo de ciencias constituye un campo propio que se halla bajo leyes propias, fundadas en la naturaleza de lo vivible, expresable y comprensible.

Veamos de aclarar esta determinación conceptual. El acontecer completo y cerrado, claramente delimitado, que se halla contenido en toda parte de la historia lo mismo que en todo concepto científico-espiritual es el transcurso de vida. Constituye éste una conexión demarcada por el nacimiento y la muerte. Para la percepción externa aparece como existencia de la persona, constituye el curso de su vida. Esta existencia lleva consigo la propiedad de una subsistencia ininterrumpida. Pero independientemente de esto tenemos un nexo vivible que enlaza

a los miembros del curso vital desde el nacimiento hasta la muerte. Una decisión determina una acción que se extiende por muchos años; acción interrumpida con frecuencia y largamente por acontecimientos vitales de otra índole. Pero sin que tenga lugar una nueva decisión en la misma dirección, aquélla sigue actuando sobre nuestra acción. El trabajo en torno a una determinada conexión de ideas puede extenderse por tiempos diferentes, y un problema de tiempos atrás puede ser reasumido por nosotros. Un plan de vida persiste sin necesidad de que volvamos a examinarlo y conecta entre sí decisiones, actos, resistencias, deseos, esperanzas de la más variada índole. En una palabra, existen conexiones que, con entera independencia de la sucesión en el tiempo, de las relaciones directas de condicionalidad, enlazan en unidad las partes de un curso vital. Así vivimos la unidad del curso vital y en estas vivencias encuentra su seguridad.

2. En el curso vital se contiene el carácter de temporalidad de la vida; la expresión "curso" señala precisamente esto. El tiempo no es sólo una línea que se compondría de partes equivalentes, un sistema de relaciones, de sucesiones, de coetaneidad, de duración. Si pensamos el tiempo con abstracción de aquello que lo llena, entonces sus partes son equivalentes. En esta continuidad también la parte más pequeña es lineal, es un mero transcurso; no se encuentra un "es" ni en la parte más pequeña. Pero el tiempo concreto consiste más bien en la precipitación incesante del presente en la cual "lo presente" se está haciendo pasado y lo futuro presente. "Actualidad" no es sino concreción de un momento del tiempo con realidad, es vivencia, en contraposición con el recuerdo de la misma, o con el desear, esperar, temer algo "vivable" en el futuro. Esta llenazón con realidad es la que subsiste siempre, de modo continuo, en la precipitación incesante del tiempo, mientras que lo que constituye el contenido de la vivencia cambia constantemente. Esta decantación progresiva de la realidad en la línea del tiempo, que constituye el carácter del presente, a diferencia de la representación de lo vivido o de lo que se ha de vivir, este sumirse constante del presente hacia atrás, en un pasado, y este hacerse presente de lo que apenas si hemos acabado de esperar, querer o temer y que sólo se hallaba en la región de lo representado, he aquí lo que constituye el carácter del "tiempo real". Es expresión de este carácter que nosotros vivimos siempre en el presente, expresión que lleva además consigo la corruptibilidad constante

de nuestra vida. Y en este precipitarse de la concreción del momento temporal con realidad reside también que el presente suceda y persista sin cisura alguna en medio de la sucesión de las vivencias cuando su continuidad no queda interrumpida por el sueño u otros estados parecidos. Sólo en el presente se colma el tiempo, hay, por lo tanto, plenitud de vida. La nave de nuestra vida es arrebatada por una corriente incesante y hay presente allí donde en medio de la corriente vivimos, padecemos, queremos, recordamos, en una palabra, donde vivimos la plenitud de nuestra realidad. Pero viajamos sin cesar con esa corriente, y en el mismo momento en el cual lo futuro se hace presente ya se hunde éste en el pasado. Podemos experimentar siempre la diferencia que existe entre la vivencia, a la que pertenece también la vivencia del recuerdo o de la expectativa de un futuro o de la voluntad para realizarlo, y las representaciones de un pasado o de un futuro que se presentan en la vivencia. Precisamente en las relaciones entre este presente, el pasado y el futuro consiste el carácter del curso de nuestra vida.^{3.2} Pero como el presente nunca es, sino que aun la fracción más pequeña de ese avance continuo en el tiempo incluye presente y recuerdo de aquello que acaba apenas de ser presente, resulta que no es posible experimentar lo presente como tal.^{3.3} A esto se añade que la conexión de lo recordado con lo presente, la persistencia de la realidad cualitativamente determinada, la actuación de lo pasado, como fuerza, en lo presente comunica a lo recordado un carácter peculiar de "presencia". Y la "presencia" consiste en el resultar incluido lo pasado en nuestra vivencia; aquello que de esta suerte constituye en la corriente del tiempo una unidad vivencial porque tiene un significado unitario en el curso de la vida compone la unidad más pequeña que podemos designar como vivencia. Pero por encima de esto, el uso del lenguaje* designa también como vivencia a toda unidad, ideal, más amplia de partes de vida que tiene un significado en el curso de la vida y emplea también este concepto en el caso en que los momentos se hallan separados por acontecimientos interruptores.

3.2 Tropezamos, pues, con la categoría de "significado". La relación que implica determina y articula la captación del curso de

* Del lenguaje alemán, claro está. *Erlebnis*, vivencia. La expresión alemana es mejor que cualquiera otra similar que pudiéramos encontrar en castellano: experiencia humana, por ejemplo. Por eso se adoptó, hace tiempo, la traducción literal. [T.]

nuestra vida; también constituye el punto de vista desde el cual capmos y representamos la sucesión y coetaneidad de los cursos vitales en la historia, destacando lo significante por su significado, configurando cada acontecer; de una manera general, es la categoría peculiar a la vida y al mundo histórico; es inherente a la vida como la relación peculiar que rige entre sus partes, y allí hasta donde alcanza la vida le sigue esta relación y la hace representable.»

Poseo la trama peculiar de mi vida, según la naturaleza del tiempo, sólo cuando rememoro su transcurso. Toda una larga serie de sucesos coopera en mi recuerdo y ninguno de ellos es reproducible por sí. Ya en la memoria se lleva a cabo una selección, y el principio de esta selección reside en el significado que correspondía a cada una de las vivencias singulares para la comprensión de la conexión del curso de mi vida cuando "pasaron", o en el que cobraron en la estimación de tiempos posteriores o en el que, estando todavía frescas en el recuerdo, recibieron de una consideración nueva de mi conexión vital, y ahora que rememoro, de todo aquello que todavía puedo reproducir sólo ocupará un lugar en la conerión de mi vida lo que tiene un significado para esa conexión, tal como hoy la veo. Precisamente en virtud de mi actual captación de mi vida, cada parte significante de la misma recibe, a la luz de esta captación, la forma bajo la cual es aprehendida hoy por mí. Pues, de este modo, entra en relación con otras partes significantes; pertenece a una conexión que se halla determinada por las relaciones de los momentos significantes de la vida con mi interpretación actual de la misma. Estas referencias significativas constituyen la vivencia actual y la impregnán. Con motivo de la vista renovada de una persona para mí importante, esta vivencia se llena de lo significante en encuentros anteriores: las vivencias anteriores han confluído en una unidad más fuerte que surge de su relación con lo actual. Puedo tener la sensación, puedo sentir como si jamás me hubiera separado de esta persona, tan íntima y peculiar es esta relación. He visitado con frecuencia una galería de pinturas; de aquello que para mí fué significante surge ahora, cualquiera que sea el tiempo que separe mi visita actual de la anterior, toda la plenitud de la actual vivencia artística.

La expresión de esto la tenemos en la autobiografía. Se trata de una interpretación de la vida en su misteriosa urdimbre de contingencia, destino y carácter. Allí donde posamos nuestra mirada, la

conciencia trabaja para entendérselas con la vida. Sufrimos con nuestras suertes diversas y con nuestro ser y así nos obligan a arreglárnoslas con ellos comprendiéndolos. Misteriosamente nos atrae el pasado al objeto de averiguar el significado de sus momentos. Pero la interpretación que les damos no nos acaba de satisfacer. Nunca dominaremos del todo eso que llamamos casualidad: aquello que fué significante para nuestra vida, en el sentido de magnífico o terrible, parece penetrar siempre por la puerta del azar.

La misma relación entre el significado de las vivencias singulares y el sentido de todo el curso de la vida preside a la poesía. Pero gobierna una libertad muy diferente, porque la fantasía configura aquí los sucesos por la conciencia de su significado para la vida, con independencia de la coerción de la realidad. Y si preguntamos por la ley bajo la cual tiene lugar esta transformación, nos encontramos con el establecimiento de una conexión significativa. El cantar de gesta * surge cuando, partiendo de una relación vitalmente significante, que designamos como motivo, un material histórico es absorbido por la exhibición de su significación. Toda aquella parte de lo acontecido que no representa un "momento" necesario para la exhibición de lo significativo queda sacrificado. La epopeya representa un estado de agregación superior, en el cual los cantos de gesta singulares que pertenecen a una conexión mayor, alcanzan, mediante la relación que sus motivos guardan con una conexión significativa más amplia, una dignidad superior para la captación del significado de la vida. Una etapa superior todavía en la interpretación de la vida se contiene en la epopeya caballeresca.

Y vuelve a surgir una forma superior de interpretación con el drama. Y una relación de concentración, para la expresión más aguda de la interpretación de la vida, la tenemos en la tragedia...

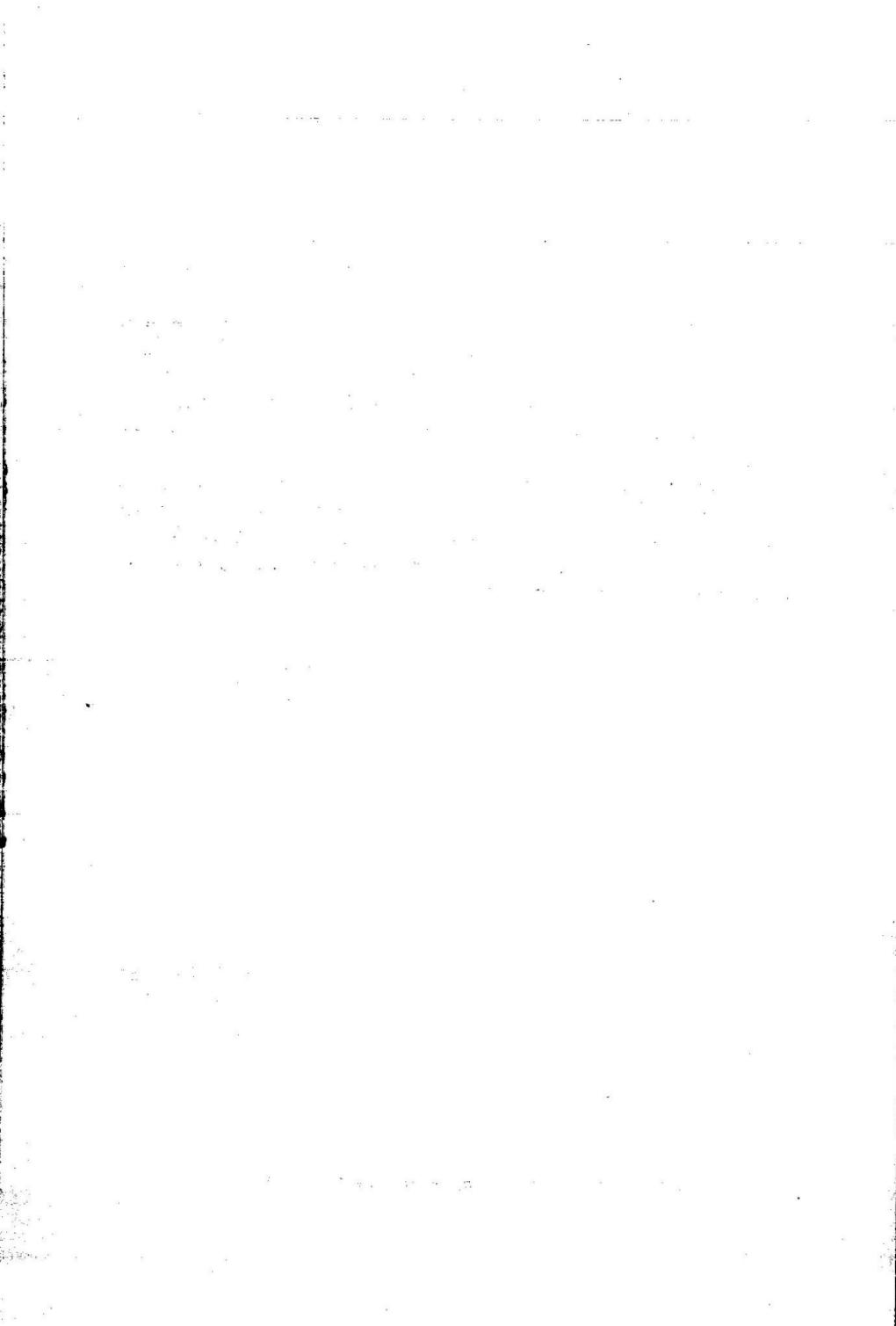
También en las artes plásticas rige la misma circunstancia del significado del detalle para la comprensión de un nexo vivencial. En esto descansa precisamente la conexión interna que une a las diferentes artes de una época determinada, la comprensión mediante el significado del detalle y la técnica, que de él depende, en todos los campos. Porque el arte plástico se distingue de la fotografía o de la reproducción en cera porque acarrea la comprensión de lo signifi-

* *Heldenlied*, cantar de gesta. *Heldenepos*, epopeya, compuesta de diversos cantos; *ritterliche Epos*, epopeya caballeresca. [T.]

cante, lo hace prevalecer. En la multiplicidad de las vivencias momentáneas de nuestra percepción de paisajes, interiores o del rostro humano, cambia constantemente la captación de los momentos significantes. Pero lo que se ofrece no es una representación objetiva, sino una referencia vital. Un bosque, al atardecer, se yergue poderoso y hasta casi terrible ante el espectador; las casitas en el valle, con sus lucecitas, despiertan la impresión de una confiada intimidad, porque así se desprende de la relación que guardan con la vida. Las imágenes de la vida de una persona se hallan múltiplemente condicionadas por nuestra relación con ella. Y esto se destaca todavía con más fuerza en las imágenes cuyo centro lo constituye la comprensión de un suceso.

Todos los cambios que las artes plásticas experimentan en su decurso, en nada cambian esta relación según la cual toda obra de arte plástica establece la comprensión de algo que se nos da en el espacio gracias a las relaciones de significado entre sus partes, y sólo el modo de esta relación es diferente...*

* En este punto se interrumpe el manuscrito. [T.]



ESTRUCTURACION DEL MUNDO HISTORICO *

La parte principal del trabajo que sigue la constituyen diferentes ensayos en torno al tema de la demarcación de las ciencias del espíritu, la conexión estructural del saber, la vivencia y la comprensión, leídos en la Academia de Ciencias durante varios años, hasta el 20 de enero de 1910. Entre ellos el que versa sobre la conexión estructural del saber se basa en el estudio sobre la conexión estructural psíquica leído el 2 de marzo de 1905 (e impreso en el 16 de ese mismo mes como memoria de la Academia); no se ha hecho más que resumir y completar un poco en esta ocasión. Entre los ensayos no impresos que se recogen en este trabajo se ha reproducido, tal cual, el que se refiere a la delimitación de las ciencias del espíritu y han sido ampliados los que se refieren a la vivencia y a la comprensión. Por lo demás, lo aquí expuesto se enlaza con mis lecciones de lógica y de sistema de la filosofía.

I

DEMARCACION DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

SE TRATA DE separar provisionalmente las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza mediante características ciertas. En las últimas décadas han tenido lugar interesante debates acerca de las ciencias de la naturaleza y de las ciencias del espíritu y, sobre todo, en torno a la historia. Sin propósito de tomar parte en este debate, expongo aquí un ensayo un poco discrepante acerca de la naturaleza de las ciencias del espíritu y del modo de distinguirlas de las ciencias naturales. Se llegará a captar íntegramente la diferencia a medida que se avance en la investigación.

* El título completo es "Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu", ya dado por nosotros a esta sección del libro. [T.]

1. Parto del hecho amplísimo que constituye el fundamento sólido de todo razonamiento acerca de las ciencias del espíritu. Junto a las ciencias de la naturaleza se ha desarrollado, espontáneamente, por imposición de la misma vida, un grupo de conocimientos unidos entre sí por la comunidad de su objeto. Tales ciencias son la historia, la economía política, la ciencia del derecho y del estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, de la arquitectura y de la música, de los sistemas y concepciones filosóficas del mundo, finalmente, la psicología. Todas estas ciencias se refieren a una misma realidad: el género humano. Describen y relatan, enjuician y forman conceptos y teorías en relación con esta realidad.

Lo que suele separarse como físico y psíquico se presenta indistintamente en esa realidad. Contiene la conexión viva de ambos. Somos también naturaleza y la naturaleza opera en nosotros, inconscientemente, en impulsos oscuros; estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes y palabras y tienen su objetividad en instituciones, estados, iglesias, institutos científicos: precisamente dentro de estas conexiones se mueve la historia.

Esto no excluye, como es natural, que las ciencias del espíritu se sirvan también de la diferencia entre lo físico y lo psíquico allí donde sus fines lo reclamen. Sólo que no deberán perder de vista que en ese caso trabajan con abstracciones y no con seres reales, y que esas abstracciones sólo tienen validez dentro de los límites del punto de vista para el que han sido trazadas. Voy a marcar el punto de vista desde el cual la exposición que sigue distinguirá entre lo psíquico y lo físico y fijará el sentido que se ha de prestar a estas expresiones. Lo inmediatamente dado son las vivencias. Pero éstas, como he tratado de demostrar en otra ocasión,* se encuentran trabadas en una conexión que se mantiene a lo largo de todo el curso de la vida, en medio de todos sus cambios; sobre su base nace lo que en otra ocasión he descrito como "conexión adquirida de la vida anímica"; abarca nuestras representaciones, nuestras fijaciones de valor y de fines y consiste en una unión de estos miembros.¹ Y en cada uno de estos

* Véase el nº 4 de "La conexión estructural psíquica", p. 14 [T.]

¹ Acerca de la conexión adquirida de la vida psíquica, *Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn*. Discurso 1886, pp. 13 ss. La imaginación del poeta en *Philosophische Aufsätze*, dedicados a Zeller, 1887, pp. 55 ss. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Obras completas, vi).

aspectos la conexión adquirida se ofrece en enlaces propios, en relaciones de representaciones, en estimaciones de valor, en ordenamiento de fines. Poseemos esta conexión, actúa constantemente en nosotros, las representaciones y estados que se encuentran en la conciencia se orientan por ella, nuestras impresiones son apercibidas a través de ella, que regula también nuestros afectos; así, pues, se halla presente y actúa siempre sin que tengamos conciencia de ella. No creo que pueda objetarse nada al hecho de que destaquemos en el hombre, mediante la abstracción, esta conexión de vivencias dentro del curso de una vida, y que se la convierta, como "lo psíquico", en sujeto lógico de juicios y de explicaciones teóricas. Se justifica la formación de este concepto porque con él, destacado como sujeto lógico, se hacen posibles juicios y teorías que son necesarios en las ciencias del espíritu. Igualmente legítimo es el concepto de "lo físico". En la vivencia se presentan impresiones, imágenes. Los objetos físicos son aquello que, para los fines prácticos, se coloca debajo de esas impresiones, y mediante su "posición" permiten "construir" estas impresiones. Ambos conceptos pueden ser utilizados siempre que tengamos conciencia de que han sido abstraídos del hecho "hombre"; no designan realidades íntegras, sino que constituyen abstracciones legítimamente formadas.

Los sujetos de los juicios anunciados en las ciencias indicadas son de diversa amplitud: individuos, familias, asociaciones más complicadas, naciones, épocas, movimientos históricos o series evolutivas, organizaciones sociales, sistemas culturales y otras secciones parciales del todo de la humanidad, finalmente, la humanidad misma. Acerca de todo esto se puede relatar, pueden ser objeto de descripción, pueden desarrollarse teorías pertinentes. Pero todo ello se refiere a la misma realidad: humanidad o realidad histórico-social-humana. Y así surge, en primer lugar, la posibilidad de delimitar este grupo de ciencias por su relación común con el mismo hecho, lo humano, y de separarlas de las ciencias de la naturaleza. Además, de esta referencia común se origina una relación de función recíproca de los juicios enunciados acerca de los sujetos lógicos contenidos en la realidad humana. Las dos grandes clases de las ciencias indicadas, el estudio de la historia hasta llegar a la descripción de la situación social actual y las ciencias sistemáticas del espíritu, se hallan recíprocamente referidas en cada uno de sus puntos y constituyen así una conexión firme.

2. Pero si esta determinación conceptual de las ciencias del espíritu contiene expresiones justas sobre la misma, no por eso agota su naturaleza. Es menester buscar el tipo de relación que se da en las ciencias del espíritu con respecto a la realidad "humanidad". Sólo así podremos establecer con precisión su objeto. Pues resulta claro que no es posible diferenciar con corrección lógica las dos clases de "ciencias del espíritu" y "ciencias de la naturaleza" mediante la circunscripción de dos campos de hechos diversos que les corresponderían. Porque también la fisiología trata de un aspecto del hombre y es, sin embargo, una ciencia natural. No podemos encontrar, por lo tanto, en los hechos mismos la razón que autorice la división entre ambos grupos. Las ciencias del espíritu deben comportarse con el aspecto físico del hombre de manera diferente que con el aspecto psíquico, y esto ocurre de hecho.

En las ciencias que nos interesan actúa una tendencia que se funda en la cosa misma. El estudio del lenguaje incluye tanto la fisiología de los órganos de la palabra como la teoría del significado de las palabras y del sentido de las frases. El hecho de una guerra moderna comprende lo mismo los efectos químicos de la pólvora que las cualidades morales del soldado que se debate en su atmósfera. Pero es connatural al grupo de ciencias que nos ocupa una tendencia, que se va desarrollando cada vez más a medida que avanzan, y mediante la cual el aspecto físico de los fenómenos queda reducido al mero papel de condiciones, de medios de entendimiento. Esta tendencia está orientada hacia la *autognosis*, representa la marcha de la "comprensión" desde fuera hacia dentro. Esta tendencia utiliza toda manifestación de vida para captar "lo interior" que la produce. Leemos en la historia realizaciones económicas, colonizaciones, guerras, fundaciones de estados. Llenan nuestra alma con grandes imágenes y nos ilustran acerca del mundo histórico que nos rodea; pero en estas noticias nos mueve sobre todo algo que es inaccesible a los sentidos, algo que únicamente es "vivable", algo de donde proceden los hechos exteriores, que les es inmanente y sobre lo que repercuten; y esta tendencia no se apoya, en un modo de consideración de la vida desde fuera, sino que se funda en la vida misma. Porque en estas cosas que "se pueden vivir" se halla comprendido todo valor de la vida, en torno a ellas gira todo el alboroto exterior de la historia. Aquí se nos presentan fines de los que nada sabe la naturaleza. La voluntad opera

un desarrollo, una configuración. Y sólo en este mundo espiritual creador, responsable, que se mueve soberanamente en nosotros, y sólo en él, encuentra la vida su valor, su fin y su significado.

Podría decirse que en todos los trabajos científicos se hacen valer dos grandes tendencias.

El hombre se encuentra condicionado por la naturaleza. Esta abarca también los raros hechos psíquicos que aparecen de vez en cuando. Así considerados, ofrecen el aspecto de interpolaciones en el gran texto del mundo físico. Al mismo tiempo la representación del mundo que descansa en la extensión espacial representa la sede original del todo conocimiento de uniformidades y, desde un principio, nos vemos obligados a contar con ella. Nos adueñamos de este mundo físico mediante el estudio de sus leyes. Estas leyes pueden ser encontradas a medida que el carácter "vivencial" de nuestras impresiones de la naturaleza, la conexión en que nosotros, que también somos naturaleza, nos hallamos con ella, el sentimiento vivo con que la gozamos, se va desplazando para que prevalezca la captación abstracta de la misma según relaciones de espacio, tiempo, masa y movimiento. Todos estos factores actúan en el sentido de que el hombre se elimine a sí mismo para, con estas impresiones, poder "construir" este gran objeto "naturaleza" como un orden según leyes. Se le convierte entonces al hombre en centro de la realidad.

Pero el mismo hombre retorna de ella a la vida, a sí mismo. Este retorno del hombre a la vivencia, a través de la cual la naturaleza se le presenta primeramente, ahí, en la vida, que es donde únicamente aparece el sentido, el valor y el fin, constituye la otra gran tendencia que condiciona el trabajo científico. Surge así un segundo frente. Todo aquello con que tropieza el hombre, lo que él crea y lo que obra, los sistemas de fines en los que va consumiendo su vida, las organizaciones exteriores de la sociedad en las que se agrupan los individuos, todo esto recibe su unidad desde este centro. De lo que se da sensiblemente en la historia humana, la comprensión retorna a aquello que no cae nunca bajo los sentidos y que, sin embargo, opera y se expresa exteriormente.

Y así como la primera tendencia se endereza a captar hasta lo psíquico mismo en el lenguaje propio del pensar científico-natural, sometiéndolo a sus conceptos y a sus métodos, y enajenándolo así de sí mismo, la segunda tendencia se manifiesta por ese retroceso del

curso sensible exterior del acontecer humano a algo que no cae bajo los sentidos, para captar, para "comprender" aquello que se manifiesta en el curso exterior. La historia nos muestra cómo las ciencias que hacen referencia al hombre se hallan comprendidas en un proceso de aproximación constante a la meta lejana de una reflexión del hombre sobre sí mismo, de un percatarse de sí, de una autognosis.

Y también esta tendencia rebasa el mundo humano y llega a la naturaleza misma y pretende "comprenderla", cuando sólo puede ser "construida" y no "comprendida", mediante conceptos que se fundan en la conexión psíquica, como ha ocurrido con Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Lotze y sus sucesores, tratando de sonsacarle su "sentido", que nunca nos podrá revelar.

En este punto descubrimos el sentido de la pareja conceptual "externo" e "interno" y la legitimidad de su aplicación. Designan la relación que existe, en la "comprensión", entre la manifestación sensible exterior de la vida y lo que la produjo, lo que se manifestó en ella. Sólo allí donde existe comprensión se da esta relación de lo externo con lo interno, como sólo allí donde hay conocimiento natural se da la relación de los fenómenos con aquello mediante lo cual son "construidos".

3. Llegamos ahora al punto en que podemos lograr una determinación más precisa acerca de la naturaleza y conexión del grupo de ciencias que nos interesa.

Distinguimos en un principio lo humano de la naturaleza orgánica más próxima a él, y más lejos, de lo inorgánico. Representaba una separación de partes en la totalidad de la tierra. Estas partes constituyen etapas, y lo humano, como aquella etapa en que se presentan el concepto, los valores, la realización de fines, la responsabilidad, la conciencia del sentido de la vida, había que separarlo de la etapa de la existencia animal. Fijamos la propiedad más general común a nuestro grupo de ciencias por la referencia que hacen al hombre, a lo humano. En esta referencia se basa la conexión de estas ciencias. Luego examinamos la naturaleza peculiar de la relación que se da entre la realidad "hombre", "humanidad" y estas ciencias. Esta realidad no puede caracterizarse sencillamente como el objeto común de estas ciencias, sino que tal objeto surge en virtud de una actitud especial con respecto a lo humano, pero que no viene desde fuera, sino que se base en su propia esencia. Ya se trate de estados, iglesias, ins-

tituciones, costumbres, libros, obras de arte, etc., tales realidades contienen siempre, lo mismo que el hombre, la referencia de un aspecto sensible exterior a otro que se sustrae a los sentidos y que es, por lo tanto, interno.

Ahora nos toca perfilar esto que designamos como interno. Es un error corriente comenzar nuestro conocimiento desde este aspecto interno del curso de la vida psíquica, por la psicología. Trataré de esclarecer este error mediante las siguientes consideraciones.

Todo el aparato de códigos, jueces, abogados, litigantes, tal como se presenta en una época determinada y en un determinado lugar, constituye, en primer lugar, la expresión de un sistema de fines de disposiciones jurídicas en cuya virtud opera ese aparato. Ese "nexo final" se encamina a la vinculación externa de las voluntades en una medida unívoca que objetiva las condiciones coactivamente realizable para la perfección de las relaciones de la vida y delimita las esferas de poder de los individuos en sus relaciones recíprocas, con las cosas y con la voluntad general. Por eso las formas del derecho deben ser imperativas y tras ellas se esconde el poder de una comunidad para imponerlas. La comprensión histórica del derecho que se dé en una comunidad semejante, en una época determinada, consistirá en el regreso de ese aparato externo a la sistemática espiritual de los imperativos jurídicos producida por esa voluntad colectiva, coercible por ella, y que encuentra su existencia exterior en ese aparato. En ese sentido trata Ihering del "espíritu del derecho romano". La comprensión de este espíritu no es conocimiento psicológico. Consiste en retroceder hacia una formación espiritual con una estructura y legalidad peculiares. En esto descansa tanto la interpretación de un pasaje del *Corpus juris* como el conocimiento del derecho romano y la comparación entre los diferentes derechos en la ciencia jurídica. Así tenemos que su objeto no coincide con los hechos exteriores por los que y en los que se refleja el derecho. Sólo en la medida que estos hechos realizan el derecho constituyen objeto de la ciencia jurídica. La aprehensión del criminal, las enfermedades de los testigos o el aparato de la ejecución capital pertenecen, como tales, a la patología o a la ciencia técnica.

Lo mismo ocurre con la estética. Ante mí tengo la obra de un poeta. Se compone de letras, ha sido compuesta por los cajistas e impresa por las máquinas. Pero la historia literaria y la poética sólo tienen que ver con la relación de esta conexión significativa de

palabras con aquello que expresa. Y esto es lo decisivo, que no se trata de los procesos internos en el poeta, sino de una conexión creada dentro de él pero que se le puede desprender. La conexión de un drama consiste en una relación peculiar del asunto, la inspiración poética, el motivo, la fábula y los medios de representación. Cada uno de estos factores realiza una contribución a la estructura de la obra. Y estas contribuciones se hallan entrelazadas por una ley interna de la poesía. Así, pues, el objeto pertinente a la historia literaria o a la poética es muy diferente de los procesos psíquicos en el poeta o en su lector. Se realiza aquí una conexión espiritual que se presenta en el mundo del "sentido" y que nosotros comprendemos retornando a él.

Estos ejemplos ilustran en qué consiste el objeto de las ciencias que nos ocupan, qué es lo que constituye su esencia y cómo se diferencian de las ciencias de la naturaleza. Tampoco éstas tienen su objeto en las impresiones, tales como se presentan en las vivencias, sino en los objetos que crea el conocimiento para hacer que estas impresiones sean "construibles". En un caso como en otro el objeto se crea sobre la ley de los hechos mismos. En esto coinciden ambos grupos de ciencias, pero la diferencia radica en la tendencia dentro de la cual se constituye su objeto. Radica en el método que constituye a cada grupo. En un caso se produce un "objeto espiritual" en el "comprender", en el otro un "objeto físico" en el "conocer".

Y ahora sí que podemos pronunciar la expresión "ciencias del espíritu". Ya su sentido nos es claro. Cuando a partir del siglo XVIII surgió la necesidad de encontrar un nombre común para este grupo de ciencias, fueron designadas como *sciences morales* o como "ciencias del espíritu" o, finalmente, como "ciencias culturales". Ya esta misma variedad de nombres nos indica que ninguno de ellos es completamente adecuado para lo que se quiere expresar. En este lugar no haré sino señalar el sentido en el que yo empleo la expresión "ciencias del espíritu". Es el mismo con el que Montesquieu habla del "espíritu de las leyes", Hegel de "espíritu objetivo" y Ihering de "espíritu del derecho romano". En otro lugar me explicaré sobre las ventajas de esta expresión con respecto a las que se han empleado hasta ahora.

4. Y ahora podemos cumplir con la última exigencia que nos impone la determinación esencial de las ciencias del espíritu. Ahora

es cuando podemos separarlas de las ciencias naturales mediante características perfectamente claras. Son éstas las supuestas por la actitud señalada del espíritu mediante la cual se constituye el objeto de las ciencias del espíritu a diferencia del conocimiento científico-natural. Lo humano, captado por la percepción y el conocimiento, sería para nosotros un hecho físico y en este aspecto únicamente accesible al conocimiento científico-natural. Pero surge como objeto de las ciencias del espíritu en la medida en que "se viven" estados humanos, en la medida en que se expresan en "manifestaciones de vida" y en la medida en que estas expresiones son "comprendidas". Y, ciertamente, esta conexión de vida, expresión y comprensión no abarca sólo los adegmanes, los gestos y las palabras, con los cuales se comunican los hombres, o las creaciones espirituales perdurables, en las que se abren a la comprensión las honduras del creador, o las objetivaciones constantes del espíritu en formaciones sociales, mediante las cuales se transparenta lo común del ser humano y se nos ofrese con intuitiva certeza, sino que también la misma unidad vital psicofísica se conoce a sí misma para esta relación doble entre vivencias y comprensión, se percata de sí misma en el presente, se encuentra a sí misma en el recuerdo como algo pasado; pero en la medida en que trata de retener y captar sus estados, en la medida en que encamina la atención hacia sí misma, se echan de ver también los estrechos límites de semejante método introspectivo de conocimiento de sí mismo: únicamente sus acciones, sus manifestaciones de vida fijadas, los efectos de ellas sobre los demás, instruyen al hombre acerca de sí mismo; así aprende a conocerse a sí mismo por el rodeo de la comprensión. Nos enteramos de lo que fuimos una vez, de cómo nos desarrollamos y nos convertimos en lo que somos por el modo como actuamos, y nos enteramos de los planes de vida que tuvimos, de nuestra acción en un oficio, por medio de viejas cartas olvidadas o de juicios sobre nosotros que se pronunciaron hace mucho tiempo. En una palabra, se trata del hecho del comprender mediante el cual la vida se esclarece a sí misma en su hondura y, por otra parte, nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros a medida que vamos colocando nuestra propia vida "vivida" por nosotros en toda clase de expresión de vida propia y ajena. Así, pues, tenemos que la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu. Las ciencias del espíritu se fundan, por lo tanto, en esta conexión de vida, expresión y comprensión.

sión. Aquí es donde logramos una clara señal mediante la cual llevar a cabo la demarcación de las ciencias del espíritu. Una ciencia corresponde al grupo de las ciencias del espíritu cuando su objeto nos es accesible mediante la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión.

De esta naturaleza común de las ciencias en cuestión se derivan todas las propiedades que han sido destacadas en las explicaciones acerca de las ciencias del espíritu, de las ciencias culturales o de la Historia, cuando se ha tratado de explicar su naturaleza. Así, la relación especial que guarda en este campo lo singular, lo individual, lo de una sola vez, con las uniformidades generales. Lo mismo la unión que existe en este campo entre enunciados sobre la realidad, juicios de valor y conceptos de fin. Además: "la captación de lo singular, de lo individual, constituye en ellas una meta última no menos que el desarrollo de uniformidades abstractas".* Pero todavía hay más consecuencias: hay que distinguir todos los conceptos directivos con los que opera este grupo de ciencias de los que se utilizan en el terreno de la ciencia natural.

Así, pues, tenemos que la tendencia mediante la cual retornamos de lo humano, del espíritu objetivo realizado por él, a lo creador, valioso, actuante, manifestante, objetivante, junto con todas las consecuencias que de ello se derivan, es lo que nos autoriza, más que nada, a designar como ciencias del espíritu aquellas en que esta tendencia actúa.

II

ESTRUCTURACION DISTINTA DE LAS CIENCIAS DE LA NATURALEZA Y DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

ORIENTACIÓN HISTÓRICA

2. EN LAS ciencias del espíritu **se lleva a cabo la estructuración del mundo histórico.** Con esta expresión figurada designo la conexión ideal según la cual, sobre la base de la vivencia y de la comprensión, y en una serie gradual de realizaciones, encuentra su existencia el saber objetivo acerca del mundo histórico.

* Vid. *Introducción a las ciencias del espíritu*, libro primero, vi. Ed. Fondo de Cultura Económica. [T.]

¿Cuál es, ahora, la conexión en que se halla una teoría de este tipo con las ciencias que le son más próximas? En primer lugar, esta estructuración ideal del mundo espiritual y el saber histórico acerca del decurso histórico en el que ha ido surgiendo poco a poco el mundo espiritual se condicionan recíprocamente. Se hallan separados, pero encuentran en el mundo espiritual su objeto común y en esto se funda su relación interna. El decurso en el cual se desenvolvió el saber acerca de este mundo, nos proporciona un hilo conductor para la comprensión de la estructura ideal del mismo y esta estructura permite una comprensión más profunda de la historia de las ciencias del espíritu.

El fundamento de una teoría semejante lo constituye la visión de la estructura del saber, de las formas del pensamiento y de los métodos científicos. Por eso entresacaremos de la teoría lógica sólo lo necesario a nuestro propósito. Esta teoría envolvería a nuestra investigación en sus mismos comienzos en unos debates interminables.

Finalmente, tenemos también una relación entre esta teoría de la estructuración de las ciencias del espíritu con la crítica de la facultad cognoscitiva. Al tratar de esclarecer esta relación es cuando se revela el significado pleno de nuestro objeto. La crítica del conocimiento, lo mismo que la lógica, es un análisis de la conexión de las ciencias. En la teoría del conocimiento el análisis retrocede de esta conexión a las condiciones según las cuales es posible la ciencia. Pero tropezamos ahora con una circunstancia que es determinante de la marcha de la teoría del conocimiento y de su situación actual: Las ciencias naturales ofrecieron primeramente el objeto en que se llevó a cabo este análisis. La misma marcha de las ciencias implicaba que fueran las ciencias de la naturaleza las primeras en constituirse. Sólo en el siglo pasado han entrado las ciencias del espíritu en una etapa que permite utilizarlas para la teoría del conocimiento. Así ocurre que el estudio de la estructura de ambos grupos de ciencias debe preceder a una fundamentación epistemológica conexa: prepara, en conjunto y en detalle, la teoría gnoseológica conexa. Ese estudio se halla bajo el punto de vista del problema del conocimiento y trabaja para su solución.

2. Cuando los pueblos modernos de Europa, maduros ya por el Humanismo y la Reforma, entran, en la segunda mitad del siglo xvi, en el estudio autónomo de las ciencias empíricas, pasando

del estadio de la metafísica y de la teología, este tránsito se realiza de modo más completo de lo que ocurrió en otra ocasión, después del siglo III antes de Cristo, entre las gentes griegas. También entonces la matemática, la mecánica, la astronomía y la geografía matemática se emanciparon de la lógica y de la metafísica; formaron un nexo según su relación de dependencia, pero en esta estructuración de las ciencias de la naturaleza ni la inducción ni el experimento cobraron el lugar y significación que les corresponde ni se desarrollaron en toda su fecundidad. Sólo en las ciudades mercantiles e industriales, sin esclavos, de las naciones modernas, lo mismo que en las cortes, academias y universidades de sus grandes estados militares, necesitados de dinero, tuvieron lugar de modo poderoso las intervenciones conscientes en la naturaleza, el trabajo mecánico, la invención, el descubrimiento, la experimentación; se aliaron con la construcción matemática y así se produjo un análisis efectivo de la naturaleza. Gracias a la acción conjunta de Keplero, Galileo, Bacon y Descartes en la primera mitad del siglo XVII, se constituyó la ciencia matemática de la naturaleza como un conocimiento del orden de la naturaleza según leyes. Y mediante un número creciente de investigadores, ha desplegado en ese mismo siglo toda su capacidad de rendimiento. Ella fué también el objeto cuyo análisis llevó a cabo la teoría del conocimiento de fines del XVII y del siglo XVIII con hombres como Locke, Berkeley, Hume, d'Alembert, Lambert y, sobre todo, Kant.

La estructuración de las ciencias de la naturaleza se halla condicionada por el modo en que se da su objeto, es decir, la naturaleza. Se presentan las imágenes en cambio constante, son referidas a objetos, estos objetos llenan y ocupan la conciencia empírica y constituyen así el objeto de la ciencia natural descriptiva. Pero ya la conciencia empírica nota que las cualidades sensibles que se presentan con las imágenes dependen del punto de mira, de la distancia, de la iluminación. Cada vez con más claridad, van mostrando la física y la fisiología el carácter fenoménico de estas cualidades sensibles. Y surge así la tarea de pensar los objetos en forma que se pueda concebir el cambio de los fenómenos y las uniformidades que en este cambio se hacen cada vez más patentes. Los conceptos mediante los cuales se realiza este propósito son "construcciones auxiliares" creadas por el pensamiento a este fin. Así, pues, la naturaleza nos es algo extraño, trascendente al sujeto que la capta, algo

que, mediante construcciones de ayuda, levantamos sobre lo fenométricamente dado e interpolamos en ello.

Pero en este modo en que se nos da la naturaleza se encuentran, a su vez, los medios de someterla al pensamiento y de ponerla al servicio de la vida. La articulación de los sentidos condiciona la comparabilidad de las impresiones en cada sistema de multiplicidad sensible. En esto descansa la posibilidad de un análisis de la naturaleza. En cada campo particular de fenómenos sensibles en recíproca relación se dan regularidades en la sucesión o en la coexistencia. Al colocar bajo estas regularidades soportes invariables del acontecer, las reducimos a un orden según leyes de la pensada multiplicidad de las cosas.

La tarea puede resolverse, únicamente, cuando a las regularidades de los fenómenos, comprobadas por la inducción y el experimento, se añade otra propiedad de lo dado. Todo lo físico tiene una magnitud: puede ser contado; se extiende en el tiempo; en su mayor parte llena también un espacio y puede ser medido; en lo espacial se producen movimientos mensurables, y si los fenómenos del oído no incluyen extensiones espaciales y movimientos, podemos subsumirles éstos y el enlace que establecemos entre fuertes impresiones sonoras y la percepción de conmociones del aire nos lleva a ello. Así la construcción matemática y la mecánica son medios para reducir los fenómenos sensibles, mediante hipótesis, a movimientos de soportes invariables de los mismos, según leyes también invariables. Toda expresión como, por ejemplo, soporte del acontecer, algo, realidad, sustancia, no hace sino designar el conocimiento de sujetos lógicos trascendentales de los que se predica la relación legal, matemática y mecánica. Se trata sólo de conceptos límites, son un algo que hace posible los enunciados de las ciencias naturales, un punto de partida para tales proposiciones.

Esto condiciona todavía más la estructura de las ciencias naturales.

En la naturaleza el espacio y el número se nos ofrecen como las condiciones de las determinaciones cualitativas y de los movimientos, y el movimiento es entonces la condición general para el desplazamiento de las partículas o para las vibraciones del aire o del éter que la química y la física ponen como base de los cambios. Esta circunstancia tiene como consecuencia las relaciones de las ciencias en el conocimiento natural. Cada una de estas ciencias encuentra sus supuestos

en la que le antecede, pero cobra existencia cuando estos supuestos se aplican a un nuevo campo de hechos y a las relaciones contenidas en ellos. Este orden natural de las ciencias ha sido expuesto por primera vez, según creo, por Hobbes. El objeto de la ciencia natural —Hobbes va, como es sabido, más lejos, e incluye también las ciencias del espíritu en esta conexión— lo constituyen, según él, los cuerpos, y la propiedad suya más fundamental son las relaciones de espacio y número que establece la matemática. De ellas depende la mecánica, y al explicar la luz, el color, el sonido y el calor por los movimientos de corpúsculos materiales, surge la física. Este es el esquema que ha sido desarrollado a compás de la marcha del trabajo científico y que ha sido puesto en relación por Comte con la historia de las ciencias. A medida que la matemática ha ido descubriendo el campo sin límites de las construcciones libres, sobrepasa cada vez más los límites de su tarea inmediata, a saber, fundamentar las ciencias de la naturaleza; pero esto en nada cambia la circunstancia implicada por los mismos objetos y según la cual tenemos en las leyes de las magnitudes espaciales y numéricas los supuestos de la mecánica; mediante los progresos de la matemática no hacen sino ampliarse las posibilidades de deducción. La misma relación encontramos entre la mecánica y la física y la química. Y también cuando el cuerpo vivo se presenta como un complejo nuevo de hechos, su estudio encuentra su base en verdades físico-químicas. Por doquier la misma estructuración estratificada de las ciencias de la naturaleza. Cada una de estas capas constituye un dominio cerrado y, sin embargo, cada una de ellas está sostenida y condicionada por la que está debajo. Desde la biología para abajo, cada ciencia natural contiene las relaciones legales que se dan en las capas científicas inferiores, hasta llegar al fondo matemático general, y marchando para arriba, lo nuevo que no se encontraba en la capa inferior se presenta en cada capa superior como otra facticidad más, nueva mirada desde abajo.

Hay que distinguir del grupo de las ciencias naturales en las que se logra el conocimiento de las leyes naturales, aquel otro en que se describe la articulación del mundo en su unicidad, en que se constata su evolución en el tiempo y se aplican las leyes naturales logradas en el primer grupo para explicar su contextura sobre el supuesto de una disposición original. En la medida en que se encaminan a la constatación, determinación matemática y descripción de la constitución efectiva y del transcurso histórico, descansan sobre el primer grupo.

También, en este caso, la investigación de la naturaleza depende de la estructura del conocimiento legal-natural.

Como la teoría del conocimiento encontró su objeto preferente en esta estructura de las ciencias naturales, de aquí surgió el nexo de sus problemas. El sujeto pensante y los objetos sensibles que se le enfrentan se hallan separados entre sí; los objetos sensibles ofrecen un carácter fenoménico y mientras la teoría del conocimiento permanezca en los dominios del saber natural no podrá superar jamás este carácter fenoménico de la realidad que se le enfrenta. En el orden según leyes que las ciencias de la naturaleza colocan debajo de los fenómenos sensibles, las cualidades sensibles se hallan representadas por formas de movimiento que se refieren a estas cualidades. Y ni en el caso en que los hechos sensibles, con cuya aceptación y representación comenzó el saber natural, se conviertan en objeto de la fisiología comparada, ninguna investigación histórico-evolutiva podrá hacernos comprender cómo una de estas contribuciones de los sentidos desemboca en la otra. Se puede postular muy bien semejante transformación de una sensación cutánea en una sensación acústica o de color, pero no en manera alguna representarla. No hay "comprensión" posible de este mundo, y podremos colocar en él valor, significado y sentido sólo por analogía con nosotros mismos y sólo cuando empieza a manifestarse una vida anímica en el mundo orgánico. Sí guese también de la estructura de las ciencias naturales que en ellas las definiciones y los axiomas, que constituyen su fundamento, el carácter de necesidad que les es propio y la ley causal cobran una significación especial para la teoría del conocimiento.

Y como la estructura de las ciencias naturales permitía una doble interpretación, se desarrollaron, empujadas por direcciones epistemológicas de la Edad Media, dos corrientes de la teoría del conocimiento de las que cada una perseguía posibilidades diferentes.

Los axiomas, sobre los que se basaba esta estructura, se combinaron, en una de las direcciones indicadas, con una lógica que fundaba la conexión mental adecuada en fórmulas que habían alcanzado el máximo grado de abstracción con respecto a la materia del pensamiento. Leyes del pensamiento y formas del pensamiento, abstracciones extremadas, fueron concebidas como fundamentadoras de la conexión del saber. En esta dirección se halla la formulación del principio de razón suficiente por Leibniz. Cuando Kant cogió todo el material de la matemática y de la lógica y buscó sus condiciones en la concien-

cia, surgió su teoría del *a priori*. Por este origen de su teoría se ve, con toda la claridad posible, que este *a priori* quiere señalar, en primer lugar, una relación fundamentadora. Lógicos importantes como Schleiermacher, Lotze y Sigwart han simplificado y transformado este modo de considerar el asunto y ofrecen intentos muy diferentes de solución.

La otra dirección tiene su punto de partida común en las uniformidades que nos muestran la inducción y el experimento y en las predicciones y aplicaciones fundadas sobre aquéllas. Dentro de esta dirección se han desarrollado posibilidades muy diferentes —especialmente en lo que se refiere a la concepción de los fundamentos matemáticos y mecánicos del conocimiento— por Avenarius, Mach, los pragmatistas y Poincaré. Esta dirección de la teoría del conocimiento se ha diversificado en una gran variedad de supuestos hipotéticos.

3. Así como en la primera mitad del siglo XVII se constituyeron en rápido desarrollo las ciencias de la naturaleza, así también tenemos un período no muy amplio, que abarca a Wolf, Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Hegel y Schleiermacher, Bopp y Jacobo Grimm, que ha sido fundamental para las ciencias del espíritu. Tratemos de abarcar el nexo interno de este movimiento. Su gran contribución metódica consistió en la fundación de las ciencias del espíritu sobre las realidades socio-históricas. Esto hizo posible una nueva organización de las ciencias del espíritu en la cual la filología, la crítica, la historiografía, el desarrollo del método comparado en las ciencias sistemáticas del espíritu y la aplicación de la idea de desarrollo a todos los campos del mundo espiritual constituyeron por primera vez una recíproca relación interna. El problema de las ciencias del espíritu entró así en una nueva etapa y todo paso que se ha dado en la solución de este problema y que se habrá de dar todavía depende del ahondamiento en esta nueva conexión de hecho de las ciencias del espíritu, dentro de cuyo marco caen todas las aportaciones ulteriores de las ciencias del espíritu.

El desenvolvimiento que ahora vamos a exponer estaba preparado por el siglo XVIII. Por entonces nació la concepción histórico-universal de cada una de las partes de la historia. Las ideas directivas de la Ilustración procedían de la ciencia natural y fueron las que, por primera vez, implantaron en el curso histórico una conexión científicamente fundada: solidaridad de las naciones en medio de sus luchas

de poder, el progreso común de las mismas fundado en la validez universal de las verdades científicas, en cuya virtud van incrementando éstas constantemente y montándose unas sobre otras y, finalmente, el señorío creciente del hombre sobre la tierra gracias a ese conocimiento. Las grandes monarquías europeas fueron consideradas como los grandes sostenes de este progreso. Cuando se vió después cómo se desarrollaba sobre esa base la industria, el comercio, el bienestar, la civilización, el gusto y las artes, junto con las ciencias, todo este complejo de progresos fué comprendido como progreso de la cultura, se describieron sus épocas y se trazaron cortes en ella, se sometieron a investigación especial sus diversos aspectos, que fueron relacionados entre sí en el conjunto de cada época. Voltaire, Hume, Gibbon son los representantes típicos de este nuevo modo de considerar las cosas. Y si en cada uno de los aspectos de la cultura se supuso la realización de reglas que se derivaban de su construcción racional, de todos modos se fué preparando poco a poco la concepción histórica de los campos culturales.

Pues como la Ilustración concebía cada parte de la cultura como determinada por un fin y sometida a las reglas a que está vinculado el logro de ese fin, pronto pasó a ver en épocas pasadas la realización de sus reglas. Arnold, Semler, Böhmer y la escuela del derecho eclesiástico, lo mismo que Lessing, investigaron el cristianismo primitivo y su constitución como el tipo verdadero de la religiosidad cristiana y de sus órdenes exteriores; Winckelmann y Lessing encontraron realizado en Grecia su ideal regular del arte y de la poesía. Detrás del estudio de la persona moral vinculada por el deber de perfección, surgió en la psicología y en la poesía el hombre mismo, con su realidad irracional e individual. Y si es verdad que en la época de la Ilustración la idea del progreso imponía a éste una meta racionalmente determinable, si no fueron reconocidas en su contenido y valor propias las etapas anteriores de esta marcha, si el fin del estado fué fijado por Schloëzer en la formación de grandes estados con una administración benefactora y cultural centralizada e intensiva, por Kant en la comunidad de paz de los estados realizadores del derecho, y si, de la misma manera, bajo la limitación de los ideales de la época, se prescribieron metas racionales finitas a la teología natural, y también, como lo hicieron Winckelmann y Lessing, a otras grandes fuerzas de la cultura, Herder, por su parte, revolucionó esta historiografía guia-

da por el concepto de "meta", propio del entendimiento, mediante el reconocimiento del valor propio que realiza cada nación y cada época de la misma. De esta suerte el siglo XVIII se encuentra en el umbral de la nueva época de las ciencias del espíritu. Partiendo de Voltaire y Montesquieu, Hume y Gibbon, y pasando por Kant, Herder y Fichte, podemos trazar el camino que nos lleva a la gran época en la que las ciencias del espíritu conquistan su lugar junto a las ciencias de la naturaleza.

Alemania fué el escenario de esta constitución de un segundo nexo de ciencias. El país del centro, de la cultura interior, había conservado eficazmente dentro de sí, a partir de la Reforma, las fuerzas del pasado europeo, la cultura griega, la jurisprudencia romana, el cristianismo primitivo: habían sido acogidos por el "maestro de Alemania", Melanchthon. Por eso pudo crecer en suelo alemán la inteligencia más completa y más natural de estas fuerzas. El período en que esto ocurrió había alumbrado en la poesía, en la música y en la filosofía profundidades de la vida adonde no había llegado hasta entonces ninguna nación. Semejantes épocas de oro de la vida espiritual provocan en las mentes históricas una mayor fuerza y riqueza de la vivencia, una fuerza potenciada para comprender las formas más diversas de la existencia. Precisamente el romanticismo, con el que la nueva ciencia del espíritu estaba en tan estrecha relación, sobre todo los dos Schlegel y Novalis, unió a una nueva libertad de la vida la penetración en todo lo extranjero. En los Schlegel se amplió el horizonte del goce y de la comprensión a toda la riqueza de las creaciones en el lenguaje y en la literatura. Crearon una nueva concepción de las obras literarias mediante la investigación de su forma interna.

Y sobre estas ideas de forma interna, de composición, descansaba la reconstrucción del nexo de las obras platonicas llevada a cabo por Schleiermacher y, más tarde, la comprensión, lograda por él en primer lugar, de la forma interna de las *Epístolas* de Pablo. En este modo riguroso de considerar la forma encontró también un nuevo recurso la crítica histórica. Y, con este instrumento, Schleiermacher ha tratado en su *Hermenéutica* los procesos de la producción del escritor y de su comprensión, y Böckh los ha desarrollado en su *Encyclopédia*, acontecimiento de la mayor significación para el desarrollo de la metodología.

Guillermo de Humboldt se halla en medio de los románticos, un poco extraño por la amplitud y hermetismo de su persona, en el sen-

tido de Kant, sin embargo, afín a ellos por el rasgo de disfrute y comprensión de todo género de vida, por una filología fundada en esto, por un experimentar con los nuevos problemas de las ciencias del espíritu, cuya tendencia era tan sistemática como el proyecto de encyclopedie de Federico Schlegel. Y, en una gran cercanía espiritual con Humboldt, tenemos a Fr. A. Wolf, que estableció un nuevo ideal para la filología, según el cual ésta, bien asentada en el lenguaje, abarca toda la cultura de una nación para alcanzar, finalmente, la comprensión de todas sus grandes creaciones espirituales. En este sentido han sido filólogos Niebuhr y Mommsen, Böckh y Otfried Müller, Jacobo Grimm y Müllenhoff y de este concepto riguroso ha venido una gran bendición para las ciencias del espíritu. Así surgió un conocimiento histórico de las naciones metódicamente fundado, que abarcaba toda su vida, y la comprensión de su lugar en la historia, desarrollándose así la idea de nacionalidad.

A partir de este momento es cuando empieza a cobrar su verdadero sentido el estudio de las más remotas épocas, accesibles, de cada uno de los pueblos. La fuerza creadora de los mismos, que actúa en la religión, en las costumbres y en el derecho, su reducción al "espíritu común" que en esas épocas se ocupa en los pequeños cuerpos políticos, con gran uniformidad de los individuos, en creaciones comunes. Estos fueron los grandes descubrimientos de la escuela histórica, que han condicionado toda su concepción acerca del desarrollo de las naciones.

Y para las épocas llenas de mitos y de leyendas, la crítica histórica supuso el complemento necesario para su inteligencia. También en este campo fué guía Fr. A. Wolf. Al investigar la poesía homérica llegó al supuesto de que la poesía épica de los griegos había surgido antes del nacimiento de la Ilíada y la Odisea en formaciones más pequeñas y había sido transmitida oralmente. Representa el comienzo de una crítica analítica de la poesía épica de las naciones. Siguiendo los carriles de Wolf, procedió Niebuhr de la crítica de la tradición a la reconstrucción de la historia romana más antigua. A la hipótesis de antiguas canciones, en el sentido de la crítica homérica, se juntó un segundo principio para la explicación de la tradición, a saber, la dependencia de los informadores con respecto a los partidos y la incapacidad de épocas posteriores para comprender las circunstancias antiguas, un principio explicativo del que hizo el uso más fecundo Christian Baur, el gran crítico de la tradición cristiana. La crítica de

Niebuhr se halla, así, estrechamente ligada con la nueva construcción de la historia romana.

Comprendió los tiempos más antiguos de Roma basándose en la idea fundamental de un espíritu nacional común, que opera en las costumbres, en el derecho y en la tradición poética de la historia y que origina la estructura específica de cada pueblo. Y también en este punto se hizo valer la influencia de la vida en las ciencias del espíritu. A los recursos filológicos se añadieron sus conocimientos de economía, derecho y vida constitucional adquiridos en puestos importantes, y la comparación de desarrollos análogos. La idea de la historia del derecho de Savigny, que encontró su expresión más fuerte en su teoría del derecho consuetudinario, partía de las mismas intuiciones. "Todo el derecho nace en esa forma que el uso corriente del lenguaje denomina derecho consuetudinario". "Es engendrado por la costumbre y por la fe popular, y luego por la jurisprudencia; por lo tanto, mediante fuerzas internas, que operan en silencio, no por el arbitrio de un legislador". Y con estas ideas coincidían las grandes concepciones de Jacobo Grimm acerca del desarrollo del espíritu alemán en el lenguaje, en el derecho y en la religión. De aquí surgió otro descubrimiento de esta época.

Siguiendo la inspiración de la Ilustración, el sistema natural de las ciencias del espíritu veía en la religión, el derecho, la moral y el arte un progreso que marcha desde una ausencia bárbara de normas hacia una conexión racional de fines fundada en la naturaleza humana. Porque, según ese sistema, en la naturaleza humana se dan relaciones legales, expresables en conceptos rigurosos, que producen por todas partes, uniformemente, las mismas grandes líneas de la vida económica, del orden jurídico, de la ley moral, de la fe racional, de las reglas estéticas. Cuando la humanidad cobra conciencia de estas relaciones y trata de someter a ellas su vida en la economía, en el derecho, en la religión y en el arte, se emancipa, y es cada vez más capaz de dirigir el progreso de la sociedad mediante el conocimiento científico. Pero lo que había tenido éxito en las ciencias de la naturaleza, el establecimiento de un sistema conceptual de validez universal, sería tarea imposible en las ciencias del espíritu. Se imponía la naturaleza diferente del objeto de cada uno de los dos campos científicos. Y así, este sistema natural se dispersó en diferentes direcciones que tenían, sin embargo, en su base el mismo fundamento científico, o la misma falta de él. La gran época de las ciencias del espíritu ha impuesto, en

lucha con el sistema conceptual del siglo XVIII, el carácter histórico de las ciencias de la economía, del derecho, de la religión y del arte. Se desarrollaban a base de la fuerza creadora de las naciones.

Así surgió una nueva visión de la historia. Los *Discursos* de Schleiermacher acerca de la religión descubrieron por primera vez en el campo de la religiosidad la importancia de la "conciencia de comunidad" y su expresión en la comunicación que porta la conciencia comunal. En este descubrimiento descansa su concepción del cristianismo primitivo, su crítica de los Evangelios y su fijación del sujeto de la religiosidad, de los enunciados religiosos y del dogma en la "conciencia comunal", que representa el punto de vista de su dogmática. Sabemos ahora¹ cómo bajo la influencia de los *Discursos* surgió el concepto de Hegel acerca de la "conciencia total" como portadora de la historia y cuyos avances hacen posible el desarrollo de la misma. No sin alguna influencia del movimiento filosófico, la escuela histórica llegó a un resultado afín al retroceder a las viejas épocas de los pueblos y encontrar en ellos el creador "espíritu común" que produce el patrimonio nacional de costumbres, derechos, mitos, poesía épica, que luego condiciona todo el desarrollo de las naciones. El lenguaje, las costumbres, la constitución, el derecho —así formulaba Savigny² esta concepción fundamental— "no tienen ninguna existencia separada, son únicamente las fuerzas y actividades diversas de un mismo pueblo, ligadas inseparablemente por naturaleza". "Lo que los convierte en un todo es la convicción común del pueblo". "Esta época juvenil de los pueblos es pobre en conceptos pero goza de una conciencia clara de sus estados y circunstancias, los siente y vive de manera total y completa". "Este estado natural, claro, se conserva también preferentemente en el derecho civil". El cuerpo de este derecho son "acciones simbólicas en las que han de nacer o desaparecer relaciones jurídicas". "Su gravedad y su dignidad corresponde a la importancia de las relaciones jurídicas mismas". Constituyen "la auténtica gramática del derecho en este período". El desarrollo del derecho se verifica en una trazón orgánica; "al aumentar la cultura se van separando cada vez más las actividades del pueblo y lo que antes era llevado a cabo en común corresponde ahora a estamentos distintos"; nace

¹ V. "Historia juvenil de Hegel" [Publicado en el volumen *Hegel y el idealismo* por el Fondo de Cultura Económica, México, 1944.]

² *Beruf für Gesetzgebung*, pp. 5 ss.

el estamento especial de los juristas; representa al pueblo en su función jurídica; la formación de conceptos se convierte en el instrumento del desarrollo del derecho: concibe principios directivos, es decir, determinaciones dentro de las que se da lo restante; en su invención descansa el carácter científico de la jurisprudencia y ésta se convierte cada vez más en base del desarrollo del derecho mediante la legislación. Jacobo Grimm ha encontrado una evolución orgánica análoga en el lenguaje. En una gran continuidad se ha podido desarrollar así el estudio de las naciones y de los diversos aspectos de su vida.

Con esta mirada de gran alcance de la escuela histórica se alió un progreso metódico de la mayor importancia. A partir de la escuela aristotélica, la elaboración de los métodos comparados en la biología de plantas y animales había constituido el punto de partida para su aplicación a las ciencias del espíritu. Mediante este método la vieja ciencia política llegó a ser en la Antigüedad la disciplina más desarrollada dentro de las ciencias del espíritu. Ahora bien, al rechazar la escuela histórica en las ciencias del espíritu la deducción de verdades universales por medio del pensar constructivo y abstracto, no le quedó sino el método comparado para poder llegar a verdades de la mayor generalidad. Aplicó este método al lenguaje, a los mitos, a la épica nacional, y la comparación del derecho romano con el germánico, cuya ciencia florecía por entonces, constituyó el punto de partida para la elaboración del mismo método en el campo del derecho. También en esto encontramos una relación interesante con el estado de la biología por entonces. Cuvier partió de un concepto de la combinación de las partes de un tipo animal que permitía construir, con los restos de animales desaparecidos, la estructura de los mismos. Un método semejante empleó Niebuhr, y Francisco Bopp y Jacobo Grimm han aplicado el mismo método, con el mismo espíritu de los grandes biólogos, al lenguaje. El afán de los primeros años de Humboldt, de penetrar en la intimidad de las naciones, fué realizado por fin con los recursos que aportaba el estudio comparado de las lenguas. A ésta dirección se adhirió en Francia el gran analítico de la vida política, Tocqueville: ha buscado, en el sentido de Aristóteles, funciones, conexión y desarrollo del cuerpo político. Un modo único de consideración, casi diría morfológico, inspira todas estas generalizaciones y conduce a conceptos de inédita hondura. Segundo este punto de vista, las verdades generales no constituyen el fundamento de las ciencias del espíritu, sino su resultado último.

Los límites de la escuela histórica residen en no haber logrado ninguna relación con la historia universal. La *Historia universal* de Juan von Müller, que se apoyó especialmente en las *Ideas* de Herder, especialmente flojas en este punto, reveló la total insuficiencia de los recursos empleados para la solución de esta tarea. En este punto interviene Hegel, al mismo tiempo que la escuela histórica y actuando en el mismo lugar en que ésta tenía su centro.

Era uno de los genios históricos más grandes de todas las épocas. En la profundidad tranquila de su ser acumuló las grandes fuerzas del mundo histórico. El tema en que se desarrollaron sus ideas fué la historia del espíritu religioso. La escuela histórica ha promovido el riguroso método filológico y ha aplicado el método comparado. Hegel creó un método completamente nuevo. Bajo la influencia de sus vivencias religioso-metafísicas, en trato constante con las fuentes pero retornando siempre a la más profunda intimidad religiosa, descubrió un desarrollo de la religiosidad en el cual la etapa inferior de la conciencia religiosa común engendra una etapa superior por las fuerzas que le son inherentes, etapa que contiene a la anterior. El siglo XVIII había buscado el progreso de la humanidad producido por el incremento del conocimiento acerca de la naturaleza y por el señorío sobre ella que en él se funda; Hegel arremetió con el desarrollo de la interioridad religiosa. El siglo XVIII veía en este progreso de las ciencias la solidaridad del género humano; Hegel descubrió en el ámbito de la religiosidad una "conciencia total" como sujeto del desarrollo. Los conceptos con los que el siglo XVIII había captado la historia de la humanidad hacían referencia a la felicidad, a la perfección y a los fines adoptados por el entendimiento para alcanzar esas metas; Hegel participaba en esa intención de expresar, mediante un sistema universal de conceptos, la existencia humana en sus diversos aspectos; pero ni siquiera la escuela histórica ha combatido con mayor efecto la captación por puro "entendimiento" de la realidad histórico-humana; el sistema conceptual que buscaba no debía formular ni regular abstractamente los aspectos de la vida: perseguía una nueva conexión de conceptos por la cual se pudiera concebir el desarrollo en toda su amplitud. Extendió su método desde el desarrollo religioso hasta la metafísica, y de aquí a todos los campos de la vida, y todo el reino de la historia se convirtió en su objeto. Buscaba por todas partes en la historia actividad, avance, y éste en cada punto encuentra su esencia en las relaciones entre conceptos. Así, la ciencia

histórica desembocaba en filosofía. Esta transformación fué posible porque la especulación alemana de la época se estaba enfrentando con el problema del mundo espiritual. El análisis de Kant había encontrado en las profundidades de la conciencia formas de la inteligencia como la intuición sensible, las categorías, los esquemas de los conceptos puros del entendimiento, los conceptos de la reflexión, las ideas teóricas de la razón, la ley moral, el juicio, y había fijado su estructura. Cada una de estas formas de la inteligencia era, en el fondo, actividad. Pero esto se vió, sobre todo, cuando Fichte hizo nacer el mundo de la conciencia por posición, contraposición y composición, descubriendo por todas partes energía, progreso. Como la historia se realiza en la conciencia, habrá que encontrar en aquélla, según Hegel, la misma cooperación de actividades que hace posible el desarrollo en el sujeto supraindividual, con la posición, la contraposición y la unidad superior. Así se había creado la base para la tarea de Hegel, consistente en expresar en conceptos las formas de la conciencia y en captar el desarrollo del espíritu a través de ellas como un sistema de relaciones conceptuales. Este desarrollo se haría comprensible mediante una lógica superior a la del entendimiento: fué la obra más difícil de su vida. Los hilos para el desenvolvimiento de las categorías los tomó de Kant, el gran descubridor de los diferentes órdenes de referencia, por no decir de las diversas formas estructurales del saber. La realización de esta conexión de ideas en la realidad alcanzaba, según Hegel, su cima en la historia universal. Así ha intelectualizado el mundo histórico. En oposición con la escuela histórica ha encontrado el fundamento universal de la ciencia sistemática del espíritu en el sistema de la razón que el espíritu realiza, más todavía, ha incorporado todo aquello que el racionalismo del siglo XVIII había excluido de la conexión racional —existencia individual, figura particular de la vida, contingencia y arbitrariedad— a la sistemática de la razón mediante los recursos de esa lógica superior.

De la cooperación de todos estos factores ha surgido la comprensión del mundo histórico por Ranke.

Era un gran artista. De una manera callada, constante, sin lucha, le surge su visión de la "historia universal desconocida". El temple contemplativo de Goethe y su punto de vista artístico frente al mundo tienen en él a la historia como objeto propio. Por eso quiere exponer, tan sólo, lo que ha sido. Con la pura fidelidad, y la perfecta técnica del crítico, que debe a Niebuhr, llega a dar expre-

sión a lo que se halla encerrado en los archivos y en la literatura. Esta naturaleza de artista no siente ninguna necesidad de acudir a la conexión de los factores históricos que se halla tras los acontecimientos, al modo como lo habían hecho los grandes investigadores de la escuela histórica: temía perder en tales profundidades no sólo su seguridad sino también su alegría por la variedad de los fenómenos que se movían a la luz del sol, como le había ocurrido a Niebuhr. Se detiene antes de llegar al análisis y al pensamiento conceptual en torno a las conexiones que operan en la historia. Este es el límite de su historiografía. Todavía le atrae mucho menos el orden conceptual incoloro de las categorías históricas a la manera hegeliana de concebir el mundo histórico. “¡Qué encierra más verdad, qué es lo que nos lleva más cerca del conocimiento del ser esencial, la marcha de las ideas especulativas o la captación de las situaciones de la humanidad, de las que emerge siempre de una manera viva el sentir que nos es congénito? Me decido por lo último, porque se halla sometido menos al peligro del error”. Este es el primer rasgo nuevo en Ranke: fué el primero en expresar plenamente que la representación de la conexión singular de la historia constituye el fundamento de todo el saber histórico y una meta suprema del mismo. Por lo menos una de sus metas, pues las limitaciones de Ranke residen en no haber visto más que este fin, sin prejuzgar, sin embargo, los otros. Aquí se separan las direcciones.

Su sesgo poético frente al mundo histórico ha sentido con la mayor fuerza, y expresado con la mayor intensidad, el destino, la tragedia de la vida, todo el brillo del mundo y el sentimiento de seguridad que viene de la acción. En esta combinación de la conciencia de la vida, propia del poeta, con la historia se emparenta con Herodoto, con su modelo Tucídides, con Juan Müller y con Carlyle. La mirada sobre la vida, como desde una altura que la domina, iba vinculada en este espíritu, tan próximo al de Goethe, con la captación de lo histórico desde un punto de vista que abarca su totalidad. Su horizonte lo constituye la historia universal; considera cada objeto desde este punto de vista; en esto coincide con todo el desarrollo de la historiografía desde Voltaire hasta Hegel y Niebuhr; pero le caracteriza también un rasgo especial, por el modo como supo lograr nuevas visiones acerca de las relaciones entre los afanes políticos de poder, el desarrollo interior de los estados y la cultura espiritual, fijándose en la colaboración y antagonismo de las naciones.

Este punto de vista histórico-universal aparece en él desde muy joven; nos habla una vez de su "viejo propósito de buscar la conseja de la historia universal, aquella marcha de los acontecimientos y de los desenvolvimientos de nuestra especie que hay que considerar como su contenido propio, como su centro y como su esencia". La historia universal representa el tema favorito de sus lecciones. Siempre tenía presente la conexión de sus diversos trabajos y fué también el objeto de la última obra que emprendió entrado en los ochenta años.

El artista que había en él pedía la representación de toda la amplitud sensible del acontecer. Podía llegar a esto cuando hacía valer su consideración histórico-universal en un objeto particular. En la elección de este objeto no sólo decide el interés con que le ganan las "relaciones" de los embajadores venecianos, sino también su sentido por lo que se agita desnudo a la luz del sol y una simpatía interna por las épocas llenas de los afanes de poder de los grandes estados y de príncipes destacados. "Se me fragua poco a poco una historia de los momentos más importantes de la época moderna, sin poner casi nada por mi parte, y el oficio de mi vida habrá de consistir en llevarla a términos de evidencia y en escribirla". Así se convirtió en objeto de su arte de narrador el relato de la formación de los estados modernos, su lucha por el poder, las repercusiones de ésta sobre su estado interior, en toda una serie de historias nacionales.

En estas obras se manifiesta una voluntad y una fuerza de objetividad histórica que no tiene parangón. La simpatía universal por los valores históricos, la alegría por la diversidad de las manifestaciones históricas, la receptividad multiforme por todo lo que es vida, tal como era propia de un Herder, tal como operaba en un Juan Müller hasta el desfallecimiento del espíritu receptivo frente a las fuerzas históricas, esta cualidad tan peculiar del espíritu alemán columaba el alma de Ranke. Trabajó no sin alguna influencia de Hegel, pero sobre todo en oposición con él; ha elaborado recursos de tipo púramente histórico para colocar la riqueza infinita del acontecer en una trama histórica objetiva sin apelar, sin embargo, a una construcción histórico-filosófica. Esto marca el rasgo fundamental de su historiografía. Quiere abarcar la realidad tal como es. Le inspiraba aquel sentido de la realidad, que es el único capaz de levantar el edificio del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu. Nadie ha logrado representar tan brillantemente como Ranke el carácter de la Historia como una ciencia objetiva, en oposición con esas exigencias

que se hacen a menudo al historiador de actuar directamente sobre la vida, tomando posición en sus luchas. Podemos ejercer una acción verdadera sobre el presente si primero nos abstemos de ello y nos elevamos a la ciencia objetiva libre. Esta meta le llevó también a la elaboración de todos los medios de la crítica. El espíritu de Niebuhr continuaba en él, como nos lo muestra el apéndice crítico que acompaña a su primera gran obra.

Junto a Ranke tenemos otros dos grandes historiadores que descubren nuevas perspectivas para la estructuración del mundo histórico.

Carlyle muestra la misma voluntad irrefrenable para penetrar en la realidad, pero por otro lado. Busca el hombre histórico, el héroe. Si Ranke es todo ojos y vive en el mundo de los objetos, la historiografía de Carlyle se apoya en el forcejeo con el problema de la vida interior; así se completan los dos como esas dos direcciones de la poesía, de las que una parte de los objetos y la otra del desarrollo del propio ser. La lucha que Carlyle había llevado dentro de sí mismo la traslada a la historia. Por eso su novela autobiográfico-filosófica constituye la clave de su historiografía. Su genialidad unilateral y singularísima era de tipo intuitivo. Toda grandeza nace, según él, de la acción de las fuerzas aunadoras y organizadoras de la fe y del trabajo. Crea las formas exteriores de la sociedad en la vida económica, en el derecho y en la constitución política. Denomina épocas positivas a aquellas en las que operan de manera autónoma y justa las fuerzas coordinadoras, designación en la que fué precedido por los fisiócratas. Luego que las épocas positivas han producido, sobre la base de la fe, una trama sólida de instituciones, el pensamiento progresivo disuelve este contenido y comienzan las épocas negativas. No se puede negar la afinidad de esta concepción con la de la escuela histórica alemana y con la filosofía de la historia de Schelling. El espíritu intuitivo de Carlyle despliega su máximo poder al aplicar estas ideas a la descripción de las grandes figuras históricas, los plasmadores de la vida y de la sociedad a base de la fe. Ha leído en sus almas con más profundidad que nadie antes de él: actualiza la intimidad de su voluntad en cada uno de sus gestos, ademanes, tono de voz. No es posible entender al poeta o al pensador, al político o al genio religioso a base de hechos aislados, sino partiendo de esa fuerza simple que posee capaz de dominear a los hombres por medio de la fe. En todo esto se manifiesta con la mayor claridad la influencia de Fichte.

La tercera cabeza entre los historiadores originales de la época de

Ranke es Tocqueville. Representa entre ellos al analítico y, después de Aristóteles y Maquiavelo, es el más grande de todos los analizadores del mundo político. Mientras Ranke y su escuela explotaban los archivos con una penosa pulcritud para captar así el entresijo de las acciones diplomáticas que envolvía a toda Europa en la época moderna, a Tocqueville esos archivos le sirven para un fin nuevo. Busca en ellos lo consistente, lo que es significativo para la comprensión de la estructura política interna de las naciones: su análisis se orienta a la cooperación de las funciones en un cuerpo político moderno y es el primero que, con el cuidado y la exactitud del cirujano, ha sabido emplear toda porción de la vida política decantada en la literatura, en los archivos y en la vida misma, para el estudio de estas relaciones estructurales eternas y duraderas. Ha ofrecido el primer análisis verdadero de la democracia norteamericana. La idea de que en esta democracia existe el "movimiento", la "tendencia" continua, irresistible, de provocar un orden democrático en todos los estados, surge en él del desarrollo de la sociedad en los diferentes países. Esta idea suya se ha visto confirmada después en todas las partes del mundo por los acontecimientos. Como una auténtica cabeza de historiador y de político, no ve en esta marcha de la sociedad ni un progreso ni algo dañoso en todos sus aspectos. El arte político debe contar con esa dirección y acomodar en cada país el orden político conveniente a esta dirección de la sociedad. Y en otros libros suyos penetró Tocqueville en la conexión real del orden político francés en el siglo XVIII y durante la Revolución. Una ciencia política de este tipo permitía también aplicaciones a la práctica política. Se mostró particularmente fecundo el desarrollo del principio aristotélico de que la constitución sana de todo estado descansa en la proporción justa de las aportaciones y de los derechos y que la inversión de esta relación, que transforma los derechos en privilegios, tiene que provocar la liquidación. Otra importante aplicación de sus análisis a la práctica, reside en el conocimiento de los peligros inherentes a una centralización exagerada y las bendiciones del régimen autonómico. Así pudo derivar de la historia generalizaciones fecundas y de un análisis nuevo de las realidades pasadas surgió una nueva relación, más honda, con el presente.

Me atrevería a decir que en todo este desarrollo ha tenido lugar el orto de la conciencia histórica. Esta considera todos los fenómenos de la vida espiritual como productos del desarrollo histórico. Bajo su

influencia, las ciencias sistemáticas del espíritu se fundaron en la historia evolutiva y en el método comparado. Al convertir Hegel la idea de desarrollo en punto central de las ciencias del espíritu, que se hallan bajo el esquema de la marcha en el tiempo, enlazó de este modo la mirada hacia el pasado con el progreso en el futuro, con el ideal. La Historia cobró una nueva dignidad. Hasta el presente la conciencia histórica así creada se ha ido extendiendo, en historiadores de rango, a nuevos dominios y a nuevos problemas, y ha transformado las ciencias que tratan de la sociedad. Este desarrollo importante, en el que la tendencia de procurarse un saber objetivo, cada vez más puro y riguroso, del mundo espiritual, tanto en las ciencias sociales como en la Historia, se va abriendo paso en lucha con el predominio de los afanes políticos y sociales, y no ha menester que nos detengamos ahora en él, pues sus problemas son el tema mismo de las investigaciones que siguen.

A la teoría incumbe expresar en conceptos y fundar gnoseológicamente la conexión de las ciencias del espíritu así surgida. Y si partimos de Ranke y unimos a él la escuela histórica, surge un segundo problema. Ranke coloca en sus grandes obras históricas el sentido, la significación, el valor de las épocas y de las naciones en estas mismas. Se hallan como centradas en sí mismas. En sus obras, la realidad histórica nunca es medida por el patrón de un valor absoluto o de una idea fundamental o de una finalidad última. Si preguntamos ahora por la relación interna que en la gradación de individuo, "comunidad", comunidades, hace posible este centramiento de la historia en sí misma, topamos con los estudios de la escuela histórica. Este pensamiento histórico reclama ser fundado gnoseológicamente y aclarado mediante conceptos, pero no ser transformado en algo trascendental o metafísico en virtud de una relación cualquiera con un absoluto.

4. Desde fines del siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX las ciencias del espíritu, partiendo de Alemania, han alcanzado poco a poco, al establecer la verdadera conexión de sus temas, la etapa que permite penetrar en los problemas lógicos y epistemológicos. El mundo histórico, como un objeto unitario, y la conciencia histórica, como una relación unitaria, surgen a la vista. Todos los progresos internos de las ciencias del espíritu, por muy importantes que fueran, no hicieron más que ensanchar aquella conexión lograda gradualmente a partir de la Ilustración, y mediante la cual se colocaba toda investigación

histórica particular bajo el punto de vista histórico-universal, se fundaban las ciencias del espíritu sobre la historia así entendida y se enlazaban en un todo la filosofía, la crítica, la historiografía, los métodos comparados y la historia evolutiva. Así la Historia se hizo filosófica, cobró con Voltaire, Montesquieu, Kant, Herder, Schiller y Hegel una nueva dignidad y significación, y merced a la escuela histórica, recibió su fundamento la meditación sobre ella en la gran conexión apuntada. Desde entonces hasta el momento presente, la teoría de la historia ha venido aplicando lentamente en esa conexión la visión de la escuela histórica y nos hallamos en la actualidad en medio de la solución de esta tarea. Pero cualesquiera que sean las posiciones adoptadas, todas se orientan por el gran *factum* de la nueva estructura de las ciencias del espíritu.

El desarrollo de la historiografía en la época moderna ha ido acompañado siempre de obras que se ocupaban del estudio de la historia, y su número fué creciendo en todos los países cultos durante la época de la Ilustración. Especialmente a fines del siglo XVII comienza la batalla del escepticismo contra toda clase de saber, también contra la tradición histórica, y así surgieron fuertes estímulos para consideraciones de orden metodológico. Junto a estos trabajos, encaminados a fundamentar el saber histórico, en las universidades se imponían las encyclopedias de la ciencia histórica. Pero ¡qué distancia la que existe hasta entre el intento de un Wachsmuth de establecer una teoría de la historia, que surge en 1820 de las alturas de la moderna historiografía, y la obra contemporánea de Humboldt, impregnada por el espíritu de la nueva historiografía! Aquí tenemos una frontera neta.

La nueva teoría de la historia encuentra sus dos puntos de partida en el idealismo filosófico alemán y en la transformación de la ciencia histórica. Hay que partir de lo primero.

Fué problema de Kant cómo sería posible encontrar una conexión unitaria, "una marcha regular" en el decurso histórico. No pregunta, con propósitos epistemológicos, por las condiciones de la conexión que se da en la ciencia en cuestión, sino que su pregunta se encamina a saber cómo de la ley moral a la que se halla sometido todo obrar, se pueden derivar principios *a priori* para la captación de la materia histórica. El curso histórico es un miembro de la gran conexión natural, pero ésta, a partir de la presencia de los organismos, no puede ser sometida a un conocimiento de su orden según las leyes causales, sino

que es accesible únicamente a la consideración teleológica. Así niega Kant la posibilidad de encontrar leyes causales en la sociedad y en la historia y trata, por el contrario, de poner en relación la meta del progreso, tal como la había fijado la Ilustración en la perfección, en la felicidad, en el desarrollo de nuestras capacidades, de nuestra razón, de la cultura en general, con el *a priori* de la ley moral, estableciendo así, *a priori*, el sentido y la significación de la conexión teleológica. Con esto Kant lleva a cabo, sencillamente, una transformación del "deber de perfección", adoptado por la escuela de Wolff como principio teleológico del progreso histórico, en su *a priori* de la ley moral. Y también la oposición entre las ciencias empíricas y las filosóficas que encontramos en Wolff reaparece en la oposición entre la concepción empírica, antropológica del género humano y la concepción *a priori* exigida por la razón práctica. La consideración teleológica de la historia como el progreso en el desarrollo de aquellas disposiciones naturales que se encaminan al uso de la razón, el señorío de las mismas en una sociedad que practica el derecho de una manera general, el acceso a una "constitución civil perfectamente justa" como la "tarea máxima que la naturaleza ha impuesto a la especie humana", he aquí el hilo conductor *a priori* por el que se puede explicar el juego, tan confuso, de las cosas humanas. Con más fuerza que en sus "ideas para una historia universal", que se hallan "limitadas" por la "disposición" y por la "intención cosmopolita", se pone de relieve en otros lugares cómo la sociedad jurídica y pacífica que debe superar las relaciones de poder encuentra su justificación ante la razón porque sería un estado surgido de un reconocimiento del deber y no un "mero bien físico", y mediante su constitución se verificaría un "gran paso hacia la moralidad". La significación de Kant en este campo reside en haber aplicado a la Historia el punto de vista filosófico trascendental fundado por él y por Fichte, inaugurando así una concepción permanente de la Historia cuya esencia consiste en el establecimiento de un patrón absoluto, fundado en la naturaleza misma de la razón, y que sirve de valor o de norma, encuentra su fuerza en que señala a la acción una dirección determinada hacia un ideal fijo, que se justifica por su tendencia moral, y aprecia cada fracción de la historia por su acomodación al cumplimiento de este ideal.

De este punto de vista de principio surgen otras determinaciones importantes. El señorío de la razón se realiza sólo en la especie.

Pero esta finalidad no se alcanza por la cooperación pacífica de los individuos. "El hombre quiere concordia; pero la naturaleza sabe mejor lo que es bueno para la especie y quiere disensión". Alcanza su propósito, precisamente, por el movimiento de las pasiones, del egoísmo, del antagonismo de las fuerzas.

La influencia de las ideas de Kant coincide con las disposiciones y el curso de la vida de Federico Christian Schlosser. En su historiografía este punto de vista se impone. Colocó todo trabajo histórico particular bajo el punto de vista histórico-universal; sometió a la personalidad histórica a un concepto moral rígido, destruyendo así el sentido por el brillo de la vida histórica y el encanto individual de las grandes personalidades. No le fué posible superar el dualismo existente entre este juicio moral y el reconocimiento de la tendencia amoral de los estados hacia el poder y la grandeza política sin escrúpulos. Como Schlosser, lo mismo que Kant, busca el centro de la historia en la cultura, la consideración histórico-cultural representa la tendencia fundamental de su manera de tratar la historia y la historia de la vida espiritual constituye la parte más brillante de su trabajo; se puede decir muy bien que la exposición que hace Gervinus de la literatura alemana en el siglo XVIII descansa fundamentalmente sobre ella. Schlosser hace valer el valor de la profunda y callada interioridad frente a todo el boato del mundo y, lo que es más, su Historia persigue el fin de educar a su pueblo en el sentido de una concepción práctica del mundo.*

El punto de vista de la filosofía trascendental marcha de lo dado a sus condiciones *a priori*. Fichte mantiene este punto de vista frente a la filosofía de la historia de Hegel: lo fáctico, lo histórico, no puede ser metafisizado nunca, el abismo entre ello y las ideas no puede ser llenado mediante conceptos, lo absoluto no puede ser disuelto en el río de la historia, como si fuera la conexión ideal de la misma, mediante conceptos. Las ideas se ciernen sobre este mundo como las estrellas que señalan al hombre el camino.

Desde este punto de vista realiza Fichte un importante progreso en la concepción histórica. Su desarrollo transcurre desde la ilustración kantiana hasta el orto, arriba esbozado, de la conciencia histórica. En la época que media entre la catástrofe de Jena y el comienzo de la

* Para más detalles véase mi ensayo sobre Schlosser en los *Preussischen Jahrbüchern*, vol. 9.

guerra de liberación, pudo vivir la concentración de todos los intereses del espíritu alemán en el mundo histórico y en el estado. Por la misma época ocurre en el campo de la ciencia la orientación del romanticismo hacia la historia, la construcción de la última por Schelling, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y los comienzos de su lógica. Estas eran las circunstancias dentro de las cuales aborda Fichte el problema de averiguar cómo es comprensible la historia partiendo del orden ideal. Pero en la misma medida que Kant, es decir, en ninguna, se plantea el problema gnoseológico de cómo sea posible el saber acerca de la conexión de lo histórico contenido en la ciencia histórica existente de hecho. Más bien somete desde un principio la suma de los acontecimientos históricos al punto de vista de valoración *a priori* de su principio moral, que constituye la idea fundamental en todas sus investigaciones filosófico-históricas, hasta el último paso representado por la "deducción del objeto de la Historia humana". Desde este punto de vista aparece la historia como una conexión fundada por la acción libre del yo absoluto y que transcurre en el desarrollo temporal del género humano, en el que, con arreglo al plan divino universal, se realiza la educación de la humanidad. "Para el filósofo, el universo de la razón se despliega puro del pensamiento en cuanto tal". Y "la filosofía ha terminado" allí donde "ha terminado lo conceptual". El filósofo de la historia "busca, por lo tanto, a través de toda la corriente del tiempo, aquello, únicamente, en que la humanidad es impulsada hacia su fin, descuidando y despreciando todo lo demás". Por lo tanto, partiendo de un valor absoluto, se realiza una selección de la materia histórica y se establece una conexión. El "historiador empírico", "el analista", por el contrario, parte de la existencia fáctica del presente. Trata de captar con la mayor precisión este estado y de descubrir los supuestos de su presencia en hechos anteriores. Su tarea consiste en acopiar cuidadosamente los hechos históricos y mostrar su sucesión y su *nexo efectivo** en el tiempo. "La historia es mera empirie; no tiene que suministrarnos sino hechos, y todas sus demostraciones no pueden ser sino hechos". Estas comprobaciones del historiador no le sirven a la deducción filosófica como demostración sino, únicamente, como ilustración. En el campo de estos dos métodos no puede residir más que lo que Fichte ha designado una vez

* *Wirkungszusammenhang*, lo traducimos por el *nexus effectivus* kantiano (ver *Critica del juicio*), pero con las reservas indicadas en otra nota. [T.]

como "lógica de la verdad histórica", que no puede significar tampoco un análisis metodológico consciente de la ciencia histórica. Pero hay que reconocer que, por el camino de su deducción teleológica, encontró pensamientos importantes. Distinguió entre la Física, que tiene por objeto lo permanente y periódicamente recurrente de la existencia, y la Historia, cuyo objeto es el transcurso en el tiempo. Pero este transcurso era para él, desde el punto de vista de su *Doctrina de la ciencia*, desarrollo: el concepto de desarrollo de Hegel se basaba en el de Fichte.* Ya la "doctrina de la ciencia" teórica y práctica pretendía exponer la dialéctica interna de la marcha de la realidad tal como resulta de la capacidad creadora del yo; pretendía perseguir en el yo la marcha de los acontecimientos y esbozar una historia pragmática del espíritu humano. El concepto de desarrollo se había centrado en la circunstancia de que, en el yo, todo es actividad, toda actividad comienza por dentro y su realización es condición de la actividad siguiente. En la "deducción" de 1813 se debate Fichte con la misma intuición de la fuerza libre del yo en oposición a la naturaleza, que es inerte y muerta. La historia muestra una conexión teleológicamente necesaria, cada uno de cuyos miembros es producido por la libertad y que se orienta por la ley moral. Cada uno de los miembros de esta serie es algo fáctico, de una vez, individual. El valor que Kant colocó en la persona, en la medida que en ella se realiza la ley moral, recayó para Fichte, lo mismo que para Schleiermacher, en la individualidad; si la concepción racionalista vió el valor de la persona únicamente en la realización de la ley moral universal y lo individual se le convirtió en un ingrediente empírico, contingente, Fichte asoció con mayor profundidad la significación de lo individual con el problema de la Historia: alió a la dirección hacia el fin de la especie el valor de lo individual, sirviéndose de la profunda idea de que los individuos creadores captan aquel fin desde un aspecto hasta entonces oculto, le dan una nueva forma y, así, su existencia individual se eleva a la categoría de un "momento" precioso en la conexión del todo histórico. El temple heroico de Fichte, la tarea de la época y su problema histórico confluyen en una nueva estimación del valor de la acción y del hombre que actúa. Pero comprendió a la vez el heroísmo del vidente religioso, del artista, del pensador. En este aspecto preparó a Carlyle.

* Ver "Historia juvenil de Hegel" [inserto en *Hegel y el idealismo*. Fondo de Cultura Económica, 1944.]

Lo fáctico y singular de la historia cobra una nueva significación al ser concebido como la contribución de la facultad creadora y de la libertad. Y al comprender así, desde este punto de vista, la irracionalidad de lo histórico, tiene que atribuir un valor a lo irracional mismo, en virtud de su naturaleza como acción de la libertad y de su relación con la cultura y el orden moral.

Junto a estas teorías acerca de la historia, que hacen valer el punto de vista de la filosofía trascendental, también se desarrollaron, por el mismo tiempo, otras direcciones que se han asegurado un valor permanente. Desde el punto de vista de la investigación natural, surgen trabajos en Francia y en Inglaterra de los que, los franceses sobre todo, se apoyan en la evolución del universo, en la historia de la tierra, en el nacimiento de plantas y animales sobre ella, en el parentesco del tipo de los animales superiores con el del hombre, finalmente, en la conexión legal de la historia humana y el señalamiento del progreso intelectual y social en ella, mientras que los ingleses toman como fundamento la nueva psicología asociacionista y su aplicación a la sociedad. Más tarde expondremos su desarrollo en Comte y Mill. Otra dirección representan, por el mismo tiempo, los monistas alemanes, Schelling, Schleiermacher y Hegel, quienes intentan someter el discurso histórico a una construcción conceptual.

Y a partir de los años veintes tenemos en Alemania una época en la cual la escuela histórica despliega el nexo de su método peculiar, el idealismo elabora sus diversas formas y la unión de ambos círculos de ideas penetra en toda la literatura científico-espiritual. Por entonces han surgido del campo mismo del gran movimiento de la investigación histórica varios trabajos acerca de la teoría de la historia. Así como los estudios históricos han influido diversamente en las direcciones filosóficas, también, en sentido contrario, se hace valer en los historiólogos una influencia considerable de la filosofía trascendental de Hegel y de Schleiermacher. Se orientan hacia la fuerza creadora que actúa en el hombre; la captan en el espíritu común y en las comunidades organizadas; buscan, por encima de la acción conjunta de las naciones, una conexión de la historia fundada en lo invisible. De aquí nace, en las consideraciones generales de Humboldt, Gervinus, Droysen y otros, el concepto de las "ideas" en la historia.

El famoso ensayo de Humboldt acerca de la misión del historiador, arranca del principio de la filosofía trascendental: lo que actúa

en la historia universal se mueve también en el interior del hombre. El punto de partida de Humboldt se halla en el individuo. La época buscaba una nueva cultura en la plasmación de la personalidad; al encontrar realizada una tal cultura en el mundo griego, nació el ideal de la humanidad griega; pero este ideal recibió, en sus representantes más destacados, tales como Humboldt, Schiller, Hölderlin, Federico Schlegel en su primer período, una nueva hondura gracias a la filosofía trascendental. El valor propio de la persona se había definido por la escuela de Leibniz como perfección, en la de Kant aparece como dignidad de la persona como fin propio, y en la de Fichte como energía plástica, formadora; en cada una de estas formas, ese ideal encontraba en el trasfondo de la existencia individual una normatividad de validez universal del ser humano, de su formación y de su fin. En esto descansaba en Humboldt, lo mismo que en seguida en Schleiermacher, la idea de la unidad trascendental de la naturaleza humana en todos los individuos, sobre la que se basan las comunidades organizadas y el espíritu común, que se individualiza en razas, naciones, personas individuales, y que actúa en estas formas como la suprema fuerza plasmadora. Y al colocar en relación con lo invisible la fuerza creadora de esta humanidad que se realiza en los individuos, nace la creencia de la realización del ideal congénito a la humanidad mediante la historia. "La meta de la historia no puede consistir sino en la realización de las ideas que tienen que ser expresadas por los hombres, en todas las direcciones, en todas las formas en las que la forma finita pueda unirse con la idea". De aquí resulta el concepto de Humboldt acerca de las "ideas" en la historia. Son fuerzas creadoras que se fundan en la "validez universal" trascendental de la naturaleza humana. Atraviesan, como la luz atraviesa la atmósfera terrestre, las necesidades, las pasiones y el aparente azar. Reparamos en ellas en las "protoideas" eternas de belleza, de verdad y de justicia; prestan al curso histórico fuerza y finalidad; se manifiestan como direcciones que hacen presa irresistiblemente en las masas, como fuentes de energía que, en su amplitud y en su excelsitud, no pueden ser derivadas de las circunstancias que las acompañan. Cuando el historiador investiga la configuración y transformaciones del suelo, los cambios de clima, las aptitudes espirituales y el sentir de las naciones, las más peculiares todavía de los individuos, las influencias del arte y de la ciencia, las repercusiones profundas y extensas de las institu-

ciones civiles, queda todavía un principio no directamente visible pero poderoso, que presta a aquellas fuerzas impulso y movimiento: las "ideas". En último término encuentran su fundamento en el gobierno divino del mundo. El hombre de acción tiene que arrimarse a la tendencia que contiene la idea para poder lograr efectos históricos positivos. También es misión suprema del historiador captar esas ideas. Así como la libre imitación del artista se halla guiada por ideas, así también el historiador tratará de captar ideas por encima de la acción de las fuerzas finitas en el acontecer. Es artista quien señala esta conexión invisible de los acontecimientos. En medio del gran movimiento de las ciencias del espíritu, publica Humboldt su ensayo al comienzo de los años veintes. Al dar expresión a los diversos factores que actuaban en aquel movimiento, ejerció un efecto extraordinario.

En el año 1837 aparecen los *Grundzüge der Historik*, de Gerinus; ofrece un conocimiento amplio de la literatura histórica, de sus formas y direcciones, pero su núcleo lo constituye el mismo espíritu histórico y la misma visión fundamental de las ideas históricas que "impregnán invisiblemente los acontecimientos y las manifestaciones externas": la Providencia se manifiesta en ellas; y el oficio propio del historiador consiste en rastrear su naturaleza y sus efectos. También las ideas de Ranke acerca de la historia, que se van desenvolviendo paralelamente a sus trabajos, son afines a las de Humboldt. Las ideas son, para él, las tendencias que apuntan en las situaciones históricas, "son energías morales", siempre unilaterales; encarnan en las grandes personalidades y actúan a través de ellas: pero, en el cenit mismo de su poder, provocan antagonismos y son víctimas así de la suerte de toda fuerza finita. No pueden ser expresadas en conceptos; "pero sí pueden ser vistas, percibidas", tenemos la posibilidad de simpatizar con su existencia. Al subordinar el curso de la historia al punto de vista del regimiento divino del mundo, se convierten en los "pensamientos de Dios en el mundo". En ellos se halla el secreto de la historia universal. En consciente oposición con Ranke y, sin embargo, íntimamente emparentado por el idealismo común de la época, surge en 1868 la obra de Droysen. Más profundamente que Humboldt se halla impregnado Droysen de la especulación de la época, del concepto de las ideas que actúan en la historia, de una teleología exterior de la conexión histórica que produce el cosmos de

las ideas morales. Subordina la historia al orden moral de las cosas; esto se hallaba en contradicción con la visión despreocupada del curso real del mundo; era expresión de la fe en la conexión ideal absoluta de las cosas en Dios.

En estos trabajos encontramos visiones importantes; Droysen ha sido el primero en aplicar la teoría hermenéutica de Schleiermacher y de Böckh a la metódica. Pero estos pensadores no han alcanzado una estructuración teórica de las ciencias del espíritu. Humboldt vive con la conciencia de la nueva profundidad de la ciencia alemana del espíritu, que se retrotrae a la validez universal del espíritu; así concibe que el historiador, a pesar de su vinculación a lo dado, crea, sin embargo, desde su intimidad; conoce su parentesco con el artista. Y todo lo que fué trabajado en la investigación histórica se halla como comprendido y concentrado de alguna manera en el estrecho marco de su ensayo. Pero se le ha escapado la articulación de su profunda intuición total. La razón última de esto reside en no haber colocado el problema de la historia en conexión con la tarea gnoseológica que nos plantea ella; esta cuestión le hubiera conducido a la investigación más amplia de la estructuración del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu y, de aquí, al conocimiento de la posibilidad de un saber objetivo en estas ciencias. Su trabajo tiene por objeto, en resumidas cuentas, cuál sea el aspecto que ofrece la historia con los supuestos de la concepción idealista del mundo y cómo debe, por consiguiente, ser escrita. Su teoría de las ideas no es más que la "explicación" de este punto de vista. Precisamente lo que hay de retardatario en esa ingerencia de una fe religiosa y de una metafísica idealista en la ciencia histórica, fué convertido en centro de la concepción histórica por Humboldt y los pensadores que le siguieron. En lugar de acudir a los supuestos gnoseológicos de la escuela histórica y los del idealismo desde Kant a Hegel, y reconocer el carácter incompatible de estos supuestos, no han hecho sino combinar estos puntos de vista sin crítica alguna. No se les presentó la conexión existente entre las ciencias del espíritu, recién constituidas, el problema de una crítica de la razón histórica y la edificación de un mundo histórico en las ciencias del espíritu.

La tarea inmediata consistiría en hacer valer con respecto a la historia ese planteamiento puramente gnoseológico, y apartar de ella los intentos de una construcción filosófica del curso histórico como

la ensayada por Fichte con sus cinco épocas y por Hegel con sus etapas del desarrollo. Ese planteamiento del problema tenía que separarse del de los filósofos de la historia para que pudiera desarrollar así, de una manera consecuente, las diversas posiciones que los teóricos del conocimiento y los lógicos podían adoptar en este campo. Desde los últimos decenios del siglo pasado hasta el presente se han desarrollado los puntos de vista más diversos para resolver la tarea indicada. Posiciones adoptadas anteriormente se transforman, surgen posiciones nuevas y, si las abarcamos en conjunto, veremos un antagonismo supremo. O bien se trata de resolver la cuestión partiendo del idealismo alemán, tal como se desarrolló desde Kant hasta Hegel, o se busca en la realidad misma del mundo espiritual la conexión de la historia.

En la primera posición, dos direcciones principalmente se han ocupado de la cuestión, condicionadas por la marcha de la especulación alemana. La primera se apoya en Kant y Fichte. Su punto de partida se halla en la conciencia general o supraindividual, en la que el método trascendental descubre un absoluto, tal como normas o valores. La determinación de este absoluto y de su relación con la comprensión de la historia es muy diversa dentro de esta poderosa e influyente escuela. Los dos últimos supuestos a que había llegado el análisis trascendental de Kant, el *a priori* teórico y práctico, se concentraron, siguiendo la vía de Fichte, en un absoluto unitario. Podía ser concebido como norma, como idea o como valor. El problema podría consistir en levantar el mundo espiritual partiendo del *a priori* o en encontrar el principio de selección y de conexión para el círculo más limitado del curso histórico individual.

Frente a esta dirección del idealismo alemán, la aportación genial de Hegel, en lo que respecta a la historia, se ha visto postergada. Su posición metafísica sucumbió a la crítica de la teoría del conocimiento. En las ciencias sistemáticas del espíritu, por el contrario, se realiza hasta nuestros días el enlace de sus grandes ideas con la investigación positiva. En la historiografía sigue influyendo precisamente en el ordenamiento de las etapas del espíritu. Y se acerca el día en que se apreciará como merece su intento de formar una trama de conceptos capaz de domar la corriente incesante de la historia.

En oposición con esta teoría surgió otra que rechaza todo principio trascendental y metafísico en la comprensión del mundo espiri-

tual. Niega el valor de los métodos trascendentales y metafísicos. Niega todo saber acerca de un valor incondicional, de una norma absolutamente válida, de un plan divino o de una conexión racional fundada en lo absoluto. Al reconocer así, sin empacho alguno, la relatividad de todo acontecer humano, histórico, convierte en misión suya alcanzar sobre el material de lo dado un saber objetivo acerca de la realidad espiritual y de la conexión de sus partes. Para resolver esta tarea no dispone sino de la combinación de los diversos géneros de lo dado y de los diversos métodos.

Dentro del grupo que ha tratado de fundamentar teóricamente este punto de vista con toda sus consecuencias, también se han originado muy distintas direcciones. Una oposición, que ya separó a las escuelas de Comte y Mill, determina también la diversidad en la estructuración del mundo histórico. La conexión del mundo espiritual se nos da, por un lado, en la existencia psíquica individual y, por otro, en el curso histórico y en los estados sociales. Cuando la investigación combina de diverso modo, según la idea que tenga de su importancia, estos dos tipos de datos, surge toda una variedad de direcciones en la concepción de las ciencias del espíritu. Se extiende desde aquellos que tratan de salir adelante sin psicología alguna hasta aquellos que reconocen a ésta en las ciencias del espíritu el lugar que a la mecánica corresponde en las ciencias de la naturaleza. Otras diferencias se hacen valer en los fundamentos gnoseológicos y lógicos de la estructura, en la organización de la psicología o de la ciencia de las unidades vitales, en la determinación de las regularidades que surgen, en las relaciones sociales, entre estas unidades. Y de estas diferencias dependen, en fin de cuentas, las múltiples soluciones de las cuestiones últimas referentes a las leyes históricas y sociales, al progreso, al ordenamiento en el transcurso histórico.

5. Trato de fijar ahora la tarea que, dentro de este movimiento científico, se ha impuesto la investigación que estoy llevando a cabo acerca de la edificación del mundo histórico en las ciencias del espíritu. Esta tarea enlaza con el primer volumen de mi *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883).* Este trabajo arrancó de la tarea de hacer una crítica de la razón histórica. Se plantaba dentro del hecho de las ciencias del espíritu, tal como lo establecía, especialmente, la

* Este volumen ha sido publicado ya por el Fondo de Cultura Económica. [T.]

conexión de estas ciencias creada por la escuela histórica y marchaba a la busca de su fundamento gnoseológico. En esta labor de cimentación se oponía al intelectualismo de la teoría del conocimiento entonces dominante. "La ocupación histórica y psicológica con el hombre entero me llevó a colocar a éste, en toda la diversidad de sus fuerzas, a este ser volitivo, afectivo y representativo en la base del conocimiento y de sus conceptos (tales como mundo exterior, tiempo, sustancia, causa)".* Por eso sus puntos de partida eran la "vida" y la "comprensión" (pp. 17, 135 ss. de la ed. española) de la relación, contenida en la vida, entre realidad, valor y fin, e intentó exponer el lugar autónomo de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza, mostrar los rasgos fundamentales de la conexión lógico-gnoseológica de este todo completo y resaltar la significación de la captación de lo singular en la Historia. Trato ahora de fundar, con mayor penetración, el punto de vista de mi libro al investigar, partiendo del problema gnoseológico, la estructuración del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu. La conexión entre el problema del conocimiento y esa estructura reside en que el análisis de esta última nos lleva a una cooperación de actividades que se hacen accesibles, mediante tal análisis, a la investigación gnoseológica.

Voy a señalar brevemente la línea que nos debe conducir de lo explicado hasta ahora al conocimiento de esta estructura, para hacer patente ya la oposición entre la estructura de las ciencias naturales y la de las ciencias del espíritu. El hecho de las ciencias del espíritu, tal como se presentan en la época de su constitución, ha sido descrito ya; también vimos cómo estas ciencias se fundan en la vivencia y en la comprensión; partiendo de aquí captaremos su estructura, tal como se contiene en ese hecho de su constitución independiente merced a la escuela histórica, y podremos ver así la diferencia entre los dos modos diferentes de estructura. Se convierte, pues, en tema primordial de este trabajo la peculiaridad en la edificación de las ciencias del espíritu.

Esta edificación parte de la vivencia, va de la realidad a la realidad; consiste en un ahondamiento cada vez más profundo de la realidad histórica, en un recoger cada vez más de ella, en expandirse más sobre ella. No existe ningún supuesto hipotético por el que pondríamos algo debajo de lo dado, pues el comprender penetra en las manifestaciones de vida ajenas por una trasposición basada en la plenitud

* V. *Introducción a las ciencias del espíritu*, prólogo.

de las propias vivencias. La naturaleza, como vimos, forma parte de la historia únicamente en aquello en que actúa sobre nosotros y en que nosotros podemos actuar sobre ella. El reino propio de la historia es también exterior; sin embargo, los sonidos que componen la pieza musical, el lienzo sobre el que se pinta un cuadro, la audiencia en que se pronuncia una sentencia, la prisión en que se cumple la condena, de la naturaleza reciben tan sólo su material; por el contrario, toda operación científico-espiritual que se realice con esos hechos exteriores, tiene que ver únicamente con el sentido y el significado que cobran por la acción del espíritu; está al servicio de la comprensión que capta ese sentido, ese significado. Y ahora pasamos más allá de lo dicho hasta ahora. Este comprender no sólo designa la actitud metódica peculiar que adoptamos frente a tales objetos; entre la ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza no se trata únicamente de una diferencia en la posición del sujeto con respecto al objeto, en un tipo de actitud, en un método, sino que el método comprensivo está fundado realmente en el hecho de que lo exterior en que consiste su objeto se diferencia del objeto de la ciencia natural de un modo absoluto. El espíritu se ha objetivado en ello. Se han formado fines, se han realizado valores en ello, y precisamente este algo espiritual que se ha incorporado al objeto es lo que capta la comprensión. Entre el objeto y yo existe una relación de vida. Su apropiación a un fin se funda en mi adopción de fines, su belleza y bondad en mi estimación, su carácter inteligible en mi inteligencia. Además, las realidades no se presentan sólo en mi vivencia y en mi comprensión: constituyen la conexión del mundo representativo en el cual lo exteriormente dado se enlaza con el curso de mi vida; yo vivo en este mundo representativo y su validez objetiva me está garantizada por el intercambio constante con la vivencia y la comprensión de los otros; finalmente, los conceptos, los juicios universales, las teorías generales, no son hipótesis acerca de algo a lo cual referimos las impresiones externas, sino "descendientes" de la vivencia y de la comprensión. Y así como en éstas se halla presente siempre la actualidad de nuestra vida, también en las proposiciones más abstractas de esta ciencia resuena la plenitud de la vida.

Podemos, pues, resumir la relación entre las dos clases de ciencia y la diferencia esencial de su estructura propia, conocida hasta ahora. La base de las ciencias del espíritu es la naturaleza. La naturaleza no es

sólo el escenario de la historia; los fenómenos físicos, las necesidades que le son inherentes y los efectos que parten de ellos constituyen la base de todas las relaciones, de todo hacer y padecer, de toda acción y reacción en el mundo histórico, y el mundo físico constituye, también, el material íntegro para todo el reino en el que el espíritu ha acuñado sus fines, sus valores, su ser: pero sobre esta base emerge la realidad en la cual van penetrando, cada vez más, las ciencias del espíritu, desde dos lados, desde la vivencia del estado propio y desde la comprensión de lo espiritual objetivado en el mundo exterior. Y con esto tenemos ya la diferencia entre ambos tipos de ciencias. En la naturaleza exterior ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos, una conexión debajo de los fenómenos. Por el contrario, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta pero la conexión anímica y la histórica son vivas, saturadas de vida. Las ciencias de la naturaleza completan los fenómenos mediante una interpolación de pensamiento; y si las propiedades de los cuerpos orgánicos y el principio de individuación en el mundo orgánico se han resistido hasta ahora a tal manera de concebir, sin embargo, el postulado de una tal concepción actúa en ellos siempre y sólo faltan para su realización los eslabones causales; el ideal sigue siendo encontrar estos eslabones, y aquella concepción que pretenda introducir un nuevo principio explicativo en este campo intermedio entre la naturaleza inorgánica y el espíritu, se encontrará en una lucha ineludible con ese ideal. Las ciencias del espíritu, por el contrario, ponen orden, mientras se ocupan principalmente en retrotraer la realidad histórico-social-humana exterior a la vida espiritual de la que brotó. Así como en las ciencias de la naturaleza se buscan para la "individuación" razones explicativas hipotéticas, en las ciencias del espíritu se experimentan las causas de la misma en lo vivo.

De aquí resulta la posición respecto a la teoría del conocimiento que han de adoptar las investigaciones que siguen acerca de la estructuración del mundo histórico en las ciencias del espíritu. El problema central de la teoría del conocimiento, referida exclusivamente a las ciencias de la naturaleza, consiste en la cimentación de las verdades abstractas, de su carácter de necesidad, de la ley causal, y en la relación de seguridad de las inferencias inductivas con sus fundamentos abstractos. Pero como la teoría del conocimiento fundada en las ciencias de la naturaleza se ha diversificado en las direcciones más dife-

rentes, de suerte que pudiera parecer a muchos que va a correr la misma suerte que la metafísica, y como, por otra parte, la mirada que hemos lanzado sobre el edificio de las ciencias del espíritu nos señala también una gran diversidad en las posiciones que adopta el conocimiento con respecto a su objeto, parece que el progreso de la teoría general del conocimiento depende de que arremeta el problema de las ciencias del espíritu. Esto exige de nosotros que, partiendo del problema de la teoría del conocimiento, se estudie la estructuración del mundo histórico dentro de las ciencias del espíritu; entonces es cuando se podrá someter la teoría general del conocimiento a una revisión en virtud de los resultados que aporte este estudio.

III

PROPOSICIONES GENERALES ACERCA DE LA CONEXIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

La fundación de las ciencias del espíritu tiene que resolver tres tareas diferentes. Determinar, en primer lugar, el carácter general de la conexión en la cual surge en este campo un saber de valor universal sobre la base de lo dado. Se trata de la estructura lógica universal de las ciencias del espíritu.* Luego es menester explicar la estructuración del mundo espiritual a través de cada uno de los campos, tal como se lleva a cabo en las ciencias del espíritu mediante la interpenetración de sus resultados. Esta es la segunda tarea, y en el curso de su solución resaltará poco a poco la metodología de las ciencias del espíritu mediante la abstracción operada sobre sus métodos. Finalmente, se pregunta cuál sea el valor cognoscitivo de estos resultados de las ciencias del espíritu y en qué medida es posible un saber científico-espiritual objetivo mediante la acción conjunta de ellos.

Entre las dos últimas tareas existe una relación más íntima. La separación de los resultados hace posible el examen de su valor cognoscitivo, y éste nos muestra en qué medida se eleva a saber la realidad científico-espiritual y la conexión real contenida en ella: de este modo conquistaremos un fundamento gnoseológico en nuestro campo,

* Ver "Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften" en las *Memorias de la Academia prusiana de ciencias*. [En este libro en el nº 4, 1, de "La conexión estructural psíquica".]

y se abrirá la perspectiva de una conexión general de la teoría del conocimiento que arrancaría de las ciencias del espíritu.

Nuestro problema inmediato, por lo tanto, es el del carácter general de la conexión que se ofrece en las ciencias del espíritu. El punto de partida lo constituirá la teoría estructural de la captación de objetos en general. Nos muestra que en toda captación hay una línea que marcha de lo dado a las relaciones fundamentales de la realidad que se revelan al pensamiento conceptual tras lo dado. Las mismas formas del pensamiento y las mismas clases de actividades mentales que les están subordinadas hacen posible la conexión científica en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu. De este fundamento nacen luego, al aplicar aquellas formas y actividades mentales a las tareas específicas de las ciencias del espíritu y bajo sus condiciones también específicas, sus métodos peculiares. Y como las tareas de las ciencias sugirieron los métodos para la solución, resulta que los diversos métodos forman una conexión interna condicionada por la finalidad del saber, por la meta que persigue.

SECCIÓN PRIMERA. LA CAPTACIÓN DE LOS OBJETOS

La captación de los objetos constituye un sistema de relaciones en el que están comprendidas percepciones y vivencias, representaciones recordadas, juicios, conceptos, conclusiones y sus combinaciones. Es común a todas estas actividades, en el sistema de la captación objetiva, que en ellas no se dan más que relaciones entre hechos. Así, en el silogismo se dan únicamente los contenidos y sus relaciones, y ninguna conciencia de operaciones mentales le acompaña. El método que coloca en la base de lo así dado, como condiciones de la conciencia, actos singulares que son pensados a tono con las relaciones reales, y de esta suerte deriva de su "co-operación" el hecho de la captación de los objetos, contiene un hipótesis no verificable.

Dentro de esta captación objetiva, las diversas vivencias son miembros de un todo que se halla condicionado por la conexión psíquica. En esta conexión psíquica el conocimiento objetivo de la realidad constituye la condición para la fijación justa de los valores y para la acción adecuada. Así, tenemos que el percibir, representar, juzgar, concluir, constituyen actividades que cooperan en una teología de la conexión captadora que ocupa luego su lugar en la conexión de la vida.

SEGUNDA PARTE: EL CONOCIMIENTO DE LA CONEXION HISTORICO-UNIVERSAL

INTRODUCCION

1. *La Historia*

Desaparecen las relaciones firmes de la autobiografía. Abandonamos el río del curso de la vida y nos sumergimos en el mar infinito.

1. Persiste la diversidad de los puntos de vista procedentes del valor, del significado, del fin, pero cambia el modo de combinación.

2. El sujeto en el cual y para el cual se da el significado de la vida se hace ahora cuestionable. ¿Existe una felicidad sólo para el individuo (Lotze)?

3. Si se coloca un sujeto singular, una persona, etc., surge cada vez un punto de vista peculiar desde el cual se capta el significado, el sentido, etc. Sobre esto Simmel. Consecuencia falsa de verdades diversas. Pero estos puntos de vista diversos nos llevan en la Historia universal, por medio de las ciencias sistemáticas, a la objetividad.

Captabilidad de la historia. Exterioridad e interioridad, coetaneidad, sucesión. Se añade el problema de la exposición: hacer patente, visible el curso temporal de una serie en sí infinitamente fragmentable. Se "vive" aunque propiamente no se "vive"...

La Historia nos hace libres al elevarnos sobre la condicionalidad del punto de vista significativo surgido en nuestro curso de vida. Pero, al mismo tiempo, su significado es más inseguro. La reflexión sobre la vida nos hace profundos, la Historia libres.

Pero en este mar infinito tomamos como medios de orientación, los recursos que nos prestan la vivencia, la comprensión, la autobiografía, la biografía. Se trata de las categorías que han surgido en la reflexión sobre la vida como los recursos mentales para su captación. En

el comprender se nos da ya la categoría del todo. El curso del tiempo, el curso de la vida, es relación de las partes con un todo. En la biografía surge la categoría de la existencia individual cualitativamente determinada. Pero como la existencia individual se halla condicionada desde fuera y reacciona hacia fuera, tenemos las categorías del hacer y del padecer. Toda existencia individual determinada es, en la historia, fuerza y se halla, a la vez, en interacción con otras fuerzas. Como la existencia individual transcurre en un curso de vida, como la limitación, el sufrimiento, la presión experimentada en los diversos momentos de la misma provoca la marcha hacia otro estado que, por el momento, le es más adecuado, como en esta marcha encuentra su dicha, y acaso su dicha consista en la marcha misma, y en cada estado se mantiene y, al mismo tiempo, cambia, como la ley que en ella actúa constituye la regla interna de estos cambios y lo adquirido cada vez determina el futuro desde dentro, de todo esto nacen las categorías históricas del ser (*Wessen*) y del desarrollo. El ser designa en esta ocasión, únicamente, la permanencia en el cambio y el desarrollo la forma de decurso determinada por la ley de una creciente "conexión psíquica" adquirida. La vivencia o la captación del hombre singular no nos da noticia alguna acerca de un desarrollo como progreso.

2. La nueva tarea

Miremos hacia atrás. Entre las categorías especialmente características de las ciencias del espíritu se da una conexión interna. (Véase en *Obras Completas*, IV, mi estudio sobre Hegel).*

Las relaciones de esas categorías entre sí constituyen esa conexión mediante la cual se llega a la comprensión de la existencia singular cualitativamente determinada, es decir, del individuo. En estas relaciones consideramos ahora la conexión según la cual el comprender aprehende una realidad dada según su significado. Es una existencia singular cualitativamente determinada. Muestra ésta, desde la expresión hasta el sujeto de todas las expresiones, una relación del todo con las partes. Esta es conexión. La conexión es estructura. Así se explican el ser y el desarrollo. Y al aplicar esta relación, que se da en toda existencia singular, a todas las expresiones de la misma, surge, bajo las categorías de valor, significado, fin, la comprensión de este

* Cf. *Hegel y el idealismo*, Fondo de Cultura Económica. [T.]

individuo. En esta comprensión el individuo es reconstruido como una conexión espiritual por medio de los conceptos indicados...

PRIMER PROYECTO DE UNA CONTINUACION

1. *La relación fundamental: La estructura de la formación histórica*

Al afrontar ahora las formaciones históricas encontramos en ellas, empíricamente, una unidad y una conexión. En su virtud se nos convierten en objetos de un orden más amplio. Toda formación actúa en el nexo histórico mediante una fuerza que le es inherente. Tiene su propio ser o esencia, en ella tiene lugar un desarrollo que lleva consigo una ley nueva que va más allá del desarrollo del individuo. Así surgen nuevas tareas:

¿Cómo es posible demarcarlas mediante el concepto?

El círculo vicioso de la formación conceptual.

¿Qué elaboraciones experimentan las categorías y conceptos que han surgido en la existencia individual?

¿Cómo es posible en este terreno un conocimiento objetivo?

Introducción en la historia universal. Al pasar ahora a la historia se nos presenta, como el problema primero, la relación entre la vida y la historia. A este problema nos lleva la marcha emprendida por nosotros. En todo punto, dentro del ámbito espacial o temporal de la historia, se halla presente un alma viva, actuante, dotada de fuerzas formativas, afectable por infinitas acciones. Todo documento de primera clase es expresión de un alma semejante. El hecho de que tales documentos de no importa qué presente sean tan escasos, es consecuencia de la selección que lleva a cabo la historia, como recuerdo, entre la selva de lo escrito. Convierte en polvo y ceniza todo lo que no tiene significado alguno. Aquí tropezamos de nuevo con la categoría del significado. Pero, en el fondo, todo es significativo, porque, como expresión de no importa qué corazón humano en pulsación, nos hace ver aquello que, en un presente, constitúa una posibilidad de una vivencia. Pues de esto se trata, de rebuscar el alma y de cómo, bajo las condiciones de un tiempo y un espacio, se halla vinculada siempre a determinadas posibilidades, un caso entre las posibilidades infinitas, ilimitadas que acarrea el curso histórico.

Miremos a los historiadores y veremos cómo, bajo el concepto de representar una época a través de ciertos hombres, mantienen también una relación con la gran masa sumergida en el recuerdo humano. Macaulay y otros ingleses se acercan más a este problema.

La conexión lógica en las ciencias del espíritu. El punto de partida lo constituye la vivencia. Se trata de una conexión estructural y en toda "representación" científico-espiritual de la vida se halla presente siempre esa conexión de vida. Se halla presente cuando escucho un relato, cuando leo una acción histórica, cuando pienso una conexión conceptual, ya sea la económica del trabajo o del valor, la jurídica del código, la política de una constitución. Siempre se da esta conexión de vida que opera su comprensión. Las "representaciones" la evocan e, igualmente, el fluir del tiempo, que atraviesa toda realidad humana, opera también en la captación. Este fluir es el mismo en el mundo histórico que en mí mismo, que lo contemplo. Y un ardid del espíritu consiste en concentrarlo y acelerarlo y en poseer, sin embargo, el módulo de la duración en el curso mismo de la vida. Así, el autor dramático hace pasar en unas pocas horas, en un orden temporal ideal, lo que duró años.

El mundo histórico y el significado. Del vivir surgen las categorías históricas de valor y de fin. Pero ya en el sujeto que vive y que mira hacia atrás se presenta el significado en el proceso de su comprender y trae consigo la conexión como forma categorial.

En la medida en que en la historia se presentan conexiones empleamos sencillamente el concepto de significado. Se trata de aplicar el concepto de significado en toda la libertad de la realidad. Allí donde ha transcurrido vida y es comprendida, tenemos historia. Y allí donde hay historia hay significado en toda su variedad. Tenemos significado cuando un individuo representa algo más amplio, lo concentra, por decirlo así, en sí mismo y lo hace más patente en su manifestación individual. Lo tenemos también cuando se produce un cierto cambio de la conexión en virtud de un acontecimiento o de una persona o de una comunidad (jamás tenemos en la historia un mero complejo de consecuencias como una suma.)

El valor y la historia. I. También en el mundo histórico tene-

mos la relación de los valores con el relampagueo constante, con la luz viva y el apagamiento de las afecciones de los ánimos. Tampoco en este terreno el valor tiene una realidad que no se halle en conexión con esto. Aparece una confusa e ilimitada diversidad, un horizonte infinito, como cuando al anochecer miramos hacia una gran ciudad extraña cuyas luces parpadean, se refuerzan, se debilitan hasta perderse en una lejanía invisible. Pero toda esta oscilación corresponde a un mundo objetivo que nos es totalmente ajeno, desprendido de nosotros también en el espacio y en el tiempo. Así se va desarrollando el concepto de la intuición y el concepto del valor en sentido histórico. La vida de los individuos se halla consumada. Su valor peculiar puede ser abarcado totalmente. Se presenta una nueva estimación de valores, que ya nada tiene que ver con actitudes prácticas. Poseemos ya el patrón de los "valores propios" más grandes de que tenemos noticia: la línea de gradación a partir del hombre medio, y cuanto más hacia atrás llegue en el pasado nuestra mirada, tanto más firmes y objetivos son esos valores; el efecto de la distancia histórica es el mismo que produce la distancia de las personas en la obra de arte. Desaparece hasta la posibilidad de comparar nuestro propio destino y nuestros valores con lo histórico.

2. En esta riqueza de los valores históricos aparece, en primer lugar, la diferencia entre las cosas, que son tan sólo valores de utilidad, y los valores de la persona o propios que van unidos a la conciencia de sí mismos. Estos valores constituyen el material del mundo histórico. Son como los tonos con los que se traba el tejido de las melodías del universo espiritual. Cada uno de ellos toma un lugar en ese tejido por la relación que guarda con los demás. Pero no sólo posee las dimensiones del sonido, intensidad, altura y timbre, sino qué, como el individuo, es algo indefinible, único, no sólo por la relación en que se encuentra sino por su propia naturaleza.

Vida es la plenitud, la diversidad, la interacción en todo lo uniforme que estos individuos viven. Por su materia es una misma cosa con la historia. En todo punto de la historia hay vida. Y la historia se compone de vida de todas clases en las relaciones más variadas. La Historia es, no más que la vida captada desde el punto de vista del todo de la humanidad, que constituye una conexión.

Estos individuos que, como valores autónomos forman vida e his-

toria, con sus fines, con su significado, son en primer lugar, fuerzas actuantes y conscientes, impregnadas de valores, fuerzas que se refieren a los valores de utilidad de las cosas, fuerzas formadoras de fines. Y, así, el mundo histórico resulta lleno de fines, es, considerado meramente como diversidad de fuerzas, un mundo lleno de fines.

Y también los fines, desde el momento en que un sujeto mira al futuro, pondera valores y se decide sobre bienes, experimentan un desarrollo. También en este caso dentro del proceso en que el sujeto adopta el fin, la aparición del fin dentro de la economía espiritual se desprende y emancipa del proceso; vienen a ser fuerzas actuantes autónomas dentro de esa economía. El fenómeno inmediato es que los fines operan, sin que se tenga conciencia de ellos y en grandes extensiones. En el mundo histórico actúan pasiones, estados de ánimo: permanecen vinculados a la interioridad de la persona; otra cosa ocurre con el fin.

Vivencia, comprensión, nexo efectivo. El primer conocimiento que nos traen la vivencia y la comprensión es la presencia en ellas de la conexión. Comprendemos únicamente conexión. Conexión y comprensión se corresponden mutuamente.

Esta conexión es un nexo efectivo. En la unidad psíquica de vida, en la historia, en los sistemas culturales y en las organizaciones, todo se halla comprendido en cambio constante y estos cambios son otras tantas efectuaciones de lo efectivo, de lo actuante, ya tenga lugar esta relación en un individuo, gracias a su estructura, o en circunstancias más complicadas. Nada cambia en ello el que un nexo efectivo pueda tener el carácter de teleología inmanente, porque ésta no es más que una forma del actuar.

En la historia y en la sociedad se da por doquier la relación entre el todo y las partes y ésta es la que determina la forma del actuar en el mundo histórico. Y tropezamos aquí con elementos primeros que no son independientes por lo mismo que no pueden funcionar sin relación con el todo.

Si los cuerpos orgánicos constituyen también todos, en este sentido, cuyas partes no funcionan con independencia sino en su relación con el todo, las unidades humanas psicofísicas constituyen todos en un sentido particular. Es singular todo lo dado, ya sea orgánico, inorgánico o espiritual. El hecho de captar mentalmente el proceso psico-físico añadiría a éste un nuevo rasgo, pero no señalaría íntegramente lo

que caracteriza a esta conexión. La conexión psíquica es estructural. Es un nexo efectivo en el que lo actuante persiste como hecho psíquico y es referido a lo actuado. Este nexo efectivo se extiende a las relaciones del pensar con la captación de lo dado, de la asignación de valores a lo dado, de la adopción de fines respecto a la asignación de valores y, dentro de cada una de estas esferas, a las relaciones particulares del mismo tipo contenidas en el tema especial que constituye cada esfera. Todo este nexo efectivo actúa teológicamente en la creación de valores y en la realización de bienes y fines. Entre los valores desempeña un papel especial el "valor propio" de la persona. Su carácter consiste en que la unidad de vida se alegra con ciertas propiedades, tiene el sentimiento de sí "por poseerlas"; y como estas propiedades se hallan entrelazadas en un núcleo ideal basado en la conexión de la persona, el valor propio resulta individual. Surge siempre de la conexión particular de esta persona singular, por la que ésta es como es y se siente y goza de esta manera. Mediante la estimación de los demás se potencia esta relación. Así el individuo se halla centrado en sí mismo. Por otra parte, cada comunidad desarrolla también valores, todo movimiento histórico lleva esa misma intención y efecto, y así surge, en la situación histórica y social, la relación según la cual el valor propio, el sentido de la existencia propia, presta significado a cada uno de los procesos anímicos y, por otra parte, la unidad psicofísica cobra un significado para el todo especialmente en los nexos finales. Esta conexión significativa es la que capta el historiador. No es valorada de nuevo, sino reconocida como realidad. Pero, como tal realidad, constituye significación, interés de los individuos, conexión de los "momentos" importantes entre sí, en una palabra, articulación en el curso temporal.

Conexión histórica. Hegel plantea el problema de encontrar una conexión de conceptos que la eleve a conciencia. La misma conexión en los diversos aspectos metafísico, filosófico-natural y científico-espíritual. Son las etapas ideales del espíritu, en las que el yo se encuentra como espíritu, se objetiva en el mundo exterior y se conoce a sí mismo como espíritu absoluto.

Aquí tenemos la intelectualización de la historia. Porque no sólo es conocida mediante conceptos, sino que estos conceptos constituyen su esencia, y en ello descansa su conocimiento adecuado. Han sido descubiertos, al fin, el espíritu y la historia. Y no ofrecen misterio alguno.

La posición del verdadero historiador es bien diferente.

Mas tampoco se agota con la descripción de la riqueza individual de los fenómenos históricos. Si no hiciera más que esto, no tendríamos conocimiento de los mismos. Los individuos, como tales, se hallan separados entre sí. Quedaría incomprendido el ser más hondo de la historia, según el cual objetiva el espíritu de la humanidad.

En la comprensión de un producto histórico como expresión de algo interno tenemos algo que no es una identidad lógica sino la circunstancia única de una "mismidad" en individuos diferentes. Estos individuos no se entienden por su igualdad, sólo los conceptos son iguales entre sí y pueden, por tanto, intercambiarse. Se comprenden porque el individuo alberga posibilidades, dentro de ciertos límites, de revivir, valiéndose de las expresiones y de las acciones de un individuo muy diferente, los estados internos que corresponden a las mismas. Pues abriga posibilidades que van más allá de lo que él mismo puede realizar como vida propia. Todos vivimos en las adquiridas firmezas de nuestro ser. Pero como en el recuerdo y en la voluntad de futuro disponemos de muchas posibilidades de vida, que es en lo que descansa la conciencia de libertad, nuestra fantasía vuela más allá de aquello que vivimos nosotros mismos o podemos realizar.

Escepticismo histórico. i) No puede poseer significado o valor algo que no puede ser comprendido. Un árbol no puede tener un significado.

La teoría de Simmel acerca de la Historia, de que su conformación es necesaria porque no se pueden recorrer todas las partes, es errónea, pues un gran número de partes puede ser representado por una síntesis.

En una Historia de los cambios del mundo nunca tropiezo en la selección con un "momento", el cual, etc. Por esto la diferencia entre la Historia de los objetos naturales y de lo humano.

La razón principal del escéptico es siempre que el nexo efectivo debido a motivos ofrece un carácter dudoso; pues el individuo conoce sus motivos de modo muy dudoso y los demás están todavía más lejos de este conocimiento. Sólo en proporciones muy limitadas se puede comprobar en qué grado actúan en acciones decisivas el interés propio, la ambición, el ansia de poder, la vanidad. Hasta las mismas manifestaciones habladas o escritas son muy cuestionables. Y esto, precisa-

mente, constituye el campo propio de lo que el conocedor de los hombres y la gente de mundo consideran como Historia verdadera. Los franceses, especialmente, muestran su superioridad en el conocimiento de hombres y cosas al someter las grandes acciones a pequeños motivos egoístas. Están acostumbrados a esto por el método pragmático, que persigue la relación entre el motivo, la acción y el efecto, cuando no aplican teorías políticas o la ponderación de fuerzas político-militares. Así tenemos las "memorias", con su caza de motivos y su afán de empequeñecer. Encontramos también en el espíritu francés una lucidez para los motivos personales, para las cuestiones de dinero, de posición social, que resulta incomprensible al sentido objetivo y moral del alemán y a su consiguiente ingenuidad sobre los motivos personales.

El carácter de la historiografía pragmática consiste en buscar el nexo efectivo pero dentro de los límites de la conexión entre motivo, acción y efecto histórico. Típico, en este sentido, el llamado moralismo de Schlosser, que es, efectivamente, un historiador pragmático con ingrediente de ese afán francés de empequeñecimiento, pero sobre la base del enjuiciamiento moral.

2. El escepticismo histórico puede ser superado únicamente si el método no ha menester tener en cuenta las comprobación de motivos.

3. El escepticismo histórico es superado cuando, en lugar del refinamiento psicológico, tenemos la comprensión de las formaciones espirituales. Estas se hallan presentes como objetivaciones exteriores y pueden convertirse, por lo tanto, en objeto de una comprensión técnica.

4. Son de tres clases. El grado máximo de seguridad nos lo proporciona la comprensión en el campo de la interpretación del espíritu científico. Posibilidad de intercambio.

Un segundo grado corresponde a los productos de la sabiduría de la vida, de la religión, del arte, de la filosofía. Son, en parte, expresión de la propia conexión de vida o representan, en parte, una conexión de vida.

El tercero y más difícil caso lo constituye el campo de la acción y de la adopción de fines. La relación entre la adopción de fines, el hallazgo de medios y la acción, es racional y transparente, pero otra cosa ocurre con los motivos que determinan la adopción de fines. Las

acciones con efectos sobre la generalidad, que se hacen históricas, no van acompañadas por la conciencia de los motivos. Pero si se hallan en una clara conexión con las necesidades objetivas implicadas por los sistemas de fines * y las organizaciones exteriores; además, los motivos son del todo indiferentes en cuanto a sus efectos: éstos dependen, únicamente, de las representaciones de fines y de las posibilidades de medios. Así tenemos que las ciencias sistemáticas del espíritu, que se refieren al mundo de la acción, constituyen el fundamento para una comprensión segura del mundo de la acción.

En este punto se complica el método comprensivo al acoger la comparación, etc.

La posibilidad de un conocimiento objetivo en las ciencias del espíritu. El problema de cómo sea posible un conocimiento objetivo en las ciencias del espíritu se revierte en la cuestión de cómo puede ser realizado en la historia. ¿Cómo es posible la Historia? En este planteamiento del problema entra, como supuesto, un concepto de la Historia. Ya vimos que este concepto depende del de la vida. Vida histórica es una parte de la vida general. Pero ésta es lo que "se da" en la vivencia y en el comprender. En este sentido, la vida se extiende a todo el campo del espíritu objetivo en cuanto nos es accesible por medio de la vivencia. La vida es el hecho fundamental que debe constituir el punto de partida de la filosofía. Es lo conocido por dentro, aquello más allá de lo cual no se puede ir. La vida no puede ser llevada ante el tribunal de la razón. Es histórica la vida en cuanto es captada en su marcha en el tiempo y en el nexo efectivo que así surge. La posibilidad de esto reside en la "reproducción" de este decurso en el recuerdo, que no reproduce lo singular sino la conexión, sus etapas. Lo que el recuerdo aporta en la captación del curso de la vida, es aportado en la Historia por medio de las manifestaciones de vida que abarca el espíritu objetivo, por medio del enlace según su marcha y sus efectos. Esto es Historia.

La primera condición para edificar el mundo histórico es, por consiguiente, la depuración de los confusos y desfigurados recuerdos del género humano sobre sí mismo mediante la crítica, que se halla en correlación con la interpretación. Por tal razón la ciencia funda-

* Los sistemas culturales, la religión, el astro, el derecho, etc., son conexiones de fines. [T.]

mental de la Historia es la filología en su sentido formal, como estudio científico de los lenguajes en que se decanta la tradición, recopilación de los testimonios humanos, depuración de errores en los mismos, ordenamiento cronológico y combinación, que establecen una relación interna entre estos testimonios. La filología, en este sentido, no constituye un medio auxiliar de la Historia, sino que señala un primer ámbito de su método.

La objetividad de la Historia es sólo posible cuando, entre los diversos puntos de vista desde los cuales se puede establecer la conexión de su todo y destacar los miembros que le son necesarios, hay un punto de vista que capta esta conexión tal como ha tenido lugar.

Introduzco en primer lugar el concepto de significado. La conexión de la historia es la de la vida misma en la medida en que ésta produce una conexión bajo las condiciones de su medio natural. Un miembro que pertenece a la conexión del todo tiene, por referencia a éste, un significado en la medida en que realiza una relación con este todo contenida en la vida. Porque la mera relación del todo con la parte no implica necesariamente que la parte tenga un significado para el todo. Esto encierra, a lo que parece, un enigma indescifrable. Tenemos que construir el todo con las partes y, sin embargo, en el todo debe residir el "momento" por el cual se atribuye significado a la parte y ésta cobra su lugar.

Pero ya vimos que aquí radica lo que pone en movimiento el trabajo histórico y que éste transcurre en la dependencia recíproca de las determinaciones logradas, en nuestro caso el todo y las partes. Lo que la vida sea, nos lo enseñará la historia. Y ésta se halla reportada a la vida, cuyo curso en el tiempo es, y por esto tiene su contenido en ella.

Habría una salida de este círculo vicioso si existieran normas, fines o valores absolutos que sirvieran de patrones a la consideración histórica.

La historia misma realiza principios cuya validez, sin embargo, surge de la "explicación" de las relaciones contenidas en la vida. Una relación semejante es la de obligatoriedad, que se apoya en el contrato, y el reconocimiento de la dignidad y el valor de cada individuo, considerado como hombre. Estas verdades tienen validez universal

porque hacen posible una regulación en cualquier punto del mundo histórico.

2. *La estructura de toda conexión histórica*

El problema de la Historia consiste en saber cómo es posible que, estando un yo separado de otro yo y no teniendo lugar más que interacción de fuerzas, surja de estos individuos un sujeto que actúa y padece como un yo. Los sistemas, las direcciones, los movimientos, las organizaciones, he aquí otras tantas "comunidades", todos conexos en los cuales, en modo diferente, los individuos cooperan como partes.

1. Naturaleza de esta cooperación, según los diversos modos de la misma... La primera diferencia es que los individuos nunca participan por entero en estos entrelazados sino sólo con una parte de sí mismos.

2. Todas ellas se diferencian... La conexión suya se distingue de la del yo por el modo en que en aquélla se presenta el tiempo y el espacio. Dispone, siempre, de espacio donde expandirse; en ellas son acogidas cada vez mayor número de personas, en espacios cada vez más amplios. Pueden superar soluciones de continuidad, los individuos aparecen unidos a pesar de que se hallan muy separados; a través de los espacios intermedios, los individuos pueden constituir una conexión. (Véase lo referente a "estructura".)

De igual modo, se extienden a lo largo del tiempo y cada una de tales conexiones dispone para su despliegue de un largo y hasta de un ilimitado tiempo. El tiempo, con la fuerza formativa que le inhiere, va realizando su obra en esas conexiones calladamente y, sin embargo, de un modo fuerte.

3. Como conexiones que son en las que cooperan los individuos, que se han convertido en sus partes, se pueden comparar a la conexión psíquica; tampoco se nos dan como sustancias y, en uno y otro caso, las partes actúan conjuntamente por una ley que les es peculiar. Y, a diferencia del mundo inorgánico, esta conexión no se nos ofrece únicamente desde fuera, resultando así misteriosa en definitiva, sino que, de alguna manera, es vivida. El modo en que puede ser vivida es muy diverso. Así, puede aparecer como conciencia de participar, con otras personas, en el mismo sentimiento fundamental, o del mismo fin común o de estar sometido a la misma aportación; siempre se halla presente la conciencia idéntica en la que los individuos se corresponden mutuamente. Por eso se hacen

valer, en este caso, las mismas categorías propias de toda conexión psíquica. Se da la relación del todo con sus partes, y esta es la primera determinación del modo como las conexiones psíquicas se nos ofrecen históricamente. Pero al mismo tiempo es menester establecer la diferencia que se presenta en este tipo de conexión.

Cada conexión de este tipo posee una estructura según la cual sus partes constituyen un todo. Ahora bien, el modo de esta estructura es diferente de la que ofrece la conexión psíquica. Y también dentro de las conexiones históricas se nos presentan diferencias que es menester destacar.

De aquí resulta el derecho que asiste a la crítica de la razón histórica para trasplantar el concepto de estructura a estas formaciones.

Cada individuo es una fuerza singular. ¿Cuál es la relación según la cual las diversas partes de individuos diferentes, que son homogéneas entre sí, cooperan en una fuerza total? Esto presupone que la conexión se halla contenida, constitutivamente, en estas partes homogéneas de los individuos. (Véase mi *Introducción a las ciencias del espíritu*.)

4. En la medida en que las partes homogéneas llevan, en su conexión con la vida de las personas individuales, la dirección hacia algo que habrá de ser realizado en el futuro, semejante conexión histórica realiza algo que radica en el futuro. En este punto la categoría de fin de los seres individuales puede ser transferida a semejante conexión histórica, pero con un sentido muy diferente que si se tratara de seres individuales.

5. Todavía es más difícil saber en qué sentido una conexión histórica es engendradora de valor.

6. En toda conexión que se constituye en el tiempo hay un recuerdo del transcurso. El transcurso es propiedad fundamental de toda conexión histórica y el transcurso anímico implica el recuerdo de sus etapas en algún grado. Categoría de significado.

3. *Los sujetos de la predicción histórica*

Nuevos sujetos cobran existencia singular. ¿En qué sentido hablamos de estos sujetos? ¿Dónde descansa la legitimación crítica para tratarlos como soportes de predicción?

Nacimiento de la conciencia de conexión y de comunidad a tra-

vés de la historia. Si la comunidad es sujeto tenemos que habrá que determinar qué es lo que de nuevo se ve en el mundo espiritual desde este punto de vista, y entonces surge la cuestión: ¿cómo se convierte semejante comunidad en un sujeto que actúa unitariamente como un individuo?

A ello contribuyen el pasado, la cooperación actual y el futuro. Aquí vemos cómo la Historia, sobre cuya utilidad se discute tanto, actúa productivamente por la vida común de la humanidad como conciencia de las comunidades acerca de la historia de su vida, como recuerdo de las mismas sobre su curso. Cuando estudiamos la Historia de las comunidades debemos pensar, a la inversa, que esta Historia, como memoria de la humanidad, actúa en sentido formador de comunidad. Y recíprocamente también, la conciencia de comunidad crea, a base del sentimiento de unidad, los héroes epónimos, los fundadores de estados y de religiones. Tan fuerte es nuestra relación con el pasado, tan fuerte la transferencia de la unidad de nuestro propio curso de vida a la vida conjunta de los individuos en formas de comunidad.

4. *Los sujetos histórico-concretos de raza, pueblo, etc.*

5. *Los sistemas culturales **

Círculo vicioso en su determinación.

¿Dónde se halla su unidad?

Su conexión peculiar.

Relación entre sistemas culturales y organizaciones.

Sólo por abstracción pueden ser separados entre sí.

La hermenéutica de la organización sistemática. También de las organizaciones, lo mismo que de las obras singulares, es menester hacer una rigurosa interpretación técnica. De una tal intepretación se trata y no de una explicación de las organizaciones por sus orígenes, de una reducción a las causas que las generan. Las escuelas se disputan entre la explicación racional, la psicológica o la histórica. Lo posible de cada una de ellas presupone la hermenéutica de cada una de las

* Véase a este respecto la *Introducción a las ciencias del espíritu*, libro primero, XII, y en lo que se refiere a la organización exterior, *ibidem*, XIII. [T.]

organizaciones y la comparación entre las afines. Pero sigue siendo una cuestión trascendente.

Es posible la hermenéutica porque entre pueblo y estado, fieles e iglesia, vida científica y universidad, se da una relación que origina un espíritu común, una forma unitaria de vida de una conexión estructural en la que se expresan. Rige, por lo tanto, una relación de las partes con el todo en la que las partes reciben del todo el significado y el todo de las partes el sentido, y estas categorías de la interpretación encuentran su correlato en la conexión estructural de la organización a cuyo tenor ésta realiza teleológicamente un fin.

¿Dónde se halla, sin embargo, lo específico en la estructura de las organizaciones y en las categorías de su comprensión? La mera existencia de organizaciones no posee como tal ningún valor. Al fin corresponde, en la conexión estructural, la aportación, la función, etc.

6. La vida económica

7. El derecho y su organización en la comunidad

8. La articulación de la sociedad

9. Costumbres, ethos e ideal de vida

10. La religión y su organización

Religiosidad. Entre todas las vivencias sobre las que se funda la objetivación y la organización del espíritu la religiosidad adopta una posición particular, central. Esto nos muestra la historia. Pero también nos percatamos de ello en la reflexión antropológica. Nos hallamos en la raíz misma en que coinciden la vivencia y el comprender del poeta, del artista, del religioso y del filósofo. En todos éstos nacen, formándose sobre las experiencias de la vida misma, formaciones que la exceden. Y en cada caso tenemos que en la vida misma se halla el "momento" que nos conduce por encima de ella. El rasgo peculiar de la religiosidad consiste en que la vida vivida entra en relación con lo invisible. Esto, en la vida misma se cierne y actúa sobre ella. Pero esta relación surge de la realidad de la experiencia de la vida que se potencia en las grandes individualidades religiosas. En el genio religioso no tenemos un sueño del más allá soñado por el alma sen-

timental, sino que la vida misma, experimentada en su propia índole, verdadera y fuerte en su propia dureza, mezcla tan particular de dolor y de dicha, nos reporta hacia algo que penetra desde fuera, que entra en los propios fondos, irrumpiendo en ellos como algo extraño que procediera de lo invisible. Ningún alivio artificial suaviza en estas naturalezas nada artificiosas la presión de la vida, de la realidad que penetra en cada existencia. La muerte acompaña como una sombra cada momento de la vida de Calvino. Tras la experiencia de la beatitud en la fe mediante la elección divina, siente siempre el protestante el terrible pensamiento que procede de la condenación sin causa de las demás almas. A las naturalezas activas les logra dar una tranquilidad interior el convertirse en instrumentos de Dios. Pero los contemplativos, los pacíficos de la época de la Reforma buscan otro camino. Y cuanto con mayor fuerza vive un hombre en su propio ser, desprendiéndose de los afanes del mundo, de las complicaciones sociales, tanto más le espantan las frivolidades en cada uno de nosotros. Se siente más solitario y apartado de los demás hombres. Quisiera superar esta soledad y apartamiento. Por esto se remonta a lo invisible, tratando de unirse a las almas en amor y comprensión, y a la vida misma en su ser profundo.

Lo decisivo es siempre que al genio religioso no se le ofrece ninguna escapada a la vida superficial, al olvido cotidiano de lo recordado y de lo futuro, ni refugio alguno en la fantasía. Y ninguna satisfacción en la activa ocupación secular que también implica, sin embargo, un olvido de la muerte y de la salud del alma.

1. Como los objetos religiosos constituyen el supuesto para la vivencia y, por lo tanto, la religión está constituida por la red de la tradición...

2. Cuando ésa se rompe queda, no obstante, en la naturaleza de la vivencia y del comprender, el significado de la vida, el deslizarse los fines hacia lo invisible, el afán de completar los valores.

La religión surge del trato con lo invisible. Pero las formas de religiosidad no se dan con sólo esto. Más bien ese trato se ve acompañado por la conformación de la persona en unidad aplacada (beatitud): he aquí la realidad de verdad. Partes experimentadas de esta conformación que es vivida en la experiencia religiosa. Sus vivencias no son sólo doctrinales, pero tampoco sólo sentimentales, sino que

surgen en personas que realizan la misión de la vida en forma propia. Por lo tanto, los intentos de adoptar fines, las ilusiones acerca de los valores realizados con ellos, el hallazgo de nuevos valores, la determinación del sentido de las circunstancias de la vida, en general, constituyen el fundamento de la forma concreta de una religión.

Es difícil entender la religión porque todos sus modos de expresión y los productos permanentes en que se nos ofrece como dogma, fe, superstición, arte religioso, concepción religiosa del mundo, tienen menester de una interpretación que capte los movimientos de ánimo que se encuentran a la raíz de esos productos.

1. Todo lo que la vida contiene objetivamente y también su correlato el mundo puede ser objeto de una asignación de valor religioso.

2. Esta asignación no es nunca, sin embargo, algo original o primario. El valor religioso no es como el valor de la vida, etc., un complejo axiológico del todo independiente. Por el contrario, presupone experiencias dentro de las asignaciones de valor en la vida que acentúan, a base de un temple especial de ánimo, la presión del mundo que nos rodea (Pascal), la imposibilidad de superarlo, su irreabilidad, fragilidad, corruptibilidad, vagorosidad y, por otra parte, contiene una necesidad positiva de solidez del mundo, de confianza, de paz. Pero todo esto no es todavía temple religioso. Pues este temple se hace religioso cuando encuentra en lo invisible el medio para edificar con solidez el mundo del ánimo, sobre la base de estos sentimientos. Así surge el concepto de la necesidad religiosa, que no es sino aquella necesidad que encuentra su satisfacción en la religión. Cuando no precede a la religión o no actúa como "momento" constitutivo y determinante de la vida religiosa, la religión no es más que tradición, costumbre. Y toda naturaleza religiosa saca de la índole de su ánimo, que condiciona las valoraciones de la vida, la fuerza para su concepciones originales.

11. *El arte*

12. *Las ciencias*

13. *Concepción del mundo y filosofía*

La interpretación de los sistemas filosóficos. El caso más sencillo: una obra capital. Problema: relación de la exposición sistemá-

tica con el sentido, según el significado de las partes, el valor peculiar de las verdades, etc. Recurso: historia evolutiva.

2. Platón y Leibniz. En estos casos la captación del sentido de las obras y de la relación significativa de las mismas con el todo supone, ya que no se trata de partes adaptadas al todo, una historia evolutiva que permite estimar el significado de cada una de las obras con respecto al todo.

Las ciencias del espíritu y una filosofía de la vida. I. a) En el intelecto y en el impulso radica un afán inherente a la vida anímica. La corroboración de este afán es alegría.

b) La estructura de la vida anímica actúa teológicamente, es decir, en un afán de desarrollo.

c) Surge una satisfacción duradera, independiente de la vida propia, sólo en la coincidencia entre este afán y grandes objetividades que garantizan una satisfacción.

d) Esta conexión de vida se halla bajo la condición de la honestidad y de la moral. Consiste en que tenemos conciencia, como deber, del cumplimiento de las obligaciones recíprocas. Investigaciones trascendentales en torno a su *a priori* no traen resultado alguno.

II. El pensamiento filosófico del presente tiene hambre y sed de vida. Quiere volver al incremento de la alegría de la vida, al arte, etc.

La conexión de la historia de la metafísica y de la religión con la cultura. Ciencia comparada de la cultura. i Una cultura tiene su característica en el hecho de que, portada por ciertas organizaciones, alcanza una cima duradera en la cual los diversos sistemas singulares se hallan entrelazados en una estructura armónica, ocurriendo luego disoluciones en razón de circunstancias a investigar.

No hay que separar el contenido de la forma en la cual la estructura armónica alcanza su punto címero. Los conceptos vitales como obligación, función, representación artística de la vida mediante proporción, luz y sombra, goce del orden sonoro en la melodía, en la armonía, relación trágica entre carácter, acción, culpa y destino, contienen todos una conformación de los contenidos de la vida. Teoría de esta conformación.

Los contenidos, es decir, las realidades o cualidades son concebidos en la vida misma según su significado. Esta concepción logra su expresión en el arte, etc. ¿Cuál es esta relación?

2. Desde la cima de la cual hay que partir siempre (este es el punto de vista metódico más importante), se ha desarrollado una posición de la conciencia en la cual los valores, el significado, el sentido de la vida han cobrado una expresión determinada a base de la relación de los elementos de la cultura según su estructura. Este sentido de la vida encuentra su expresión en la conexión interna de la reflexión antropológica con las formaciones de la vida que se nos ofrecen en la poesía, en la religión, en la filosofía. En ese sentido se hallan relacionados entre sí el sentimiento del presente, el recuerdo y el futuro. Contiene sentido en el recuerdo, sentimiento de la vida como sentimiento de los valores en el presente e ideal (bien). La limitación de cada cultura provoca ya, a la altura de la misma, la exigencia de un futuro.

14. *La conexión de las organizaciones en el estado*

15. *Las naciones como soportes de poder, de cultura, etc.*

16. *La humanidad y la historia universal*

Interacción de las naciones. Movimientos espirituales. Epocas.

Revolución. Los cambios que se presentan en el mundo histórico se pueden diferenciar en tipos fundamentales. Pueden ser considerados en el estrecho círculo de un sistema cultural o en el sistema cultural y la organización de una sola nación o dentro de un todo más amplio y, ciertamente, afectando a los diversos aspectos de su vida. También pueden considerarse en la medida en que abarcan espacios de tiempo más o menos grandes. Estos diversos modos de consideración están condicionados por la naturaleza del movimiento en cuestión. Este se extiende en círculos de amplitud diversa y se realiza en espacios de tiempo diferentes.

Pero es menester tener en cuenta el modo peculiar de cada uno de estos cambios unitarios, para comprender así la amplitud espacial y la temporal.

Vemos otra vez que si es posible destacar un cambio se debe a que una unidad significativa enlaza entre sí series de cambios. Pues,

en sí mismos, todos los cambios se hallan enlazados causalmente entre sí de la misma manera, y causalmente no es posible separar la fundación del Imperio alemán o la Revolución francesa de aquello que antes o después ha ocurrido en el círculo correspondiente. Pero tampoco semejante agrupamiento es posible partiendo de los contenidos y de sus relaciones puramente reales.

Para resolver la cuestión voy a partir del sistema de cambios que se suele designar como revolución. Su rasgo general consiste en que un movimiento, largo tiempo sofocado, quebranta de repente el orden jurídico existente y se extiende en amplios círculos en virtud de la fuerza que le es inherente.

Y se distinguen todavía aquellas revoluciones en que los intereses oprimidos se alían con una masa de ideas acumuladas durante largo tiempo y de este modo tales revoluciones cobran un significado propio. Sus efectos no alcanzan sólo al radio a que llegan sus intereses sino que, más allá de éstos, siguen operando como realización de una masa de ideas y de un ideal.

De esta naturaleza son esas manifestaciones enormes que conocemos por la Reforma y la Revolución francesa. La realización de ideas por ellas tiene repercusión en lejanías donde intereses parejos se encuentran todavía adormecidos. Por eso su significado no queda agotado por las consecuencias efectivas dentro del círculo de intereses de donde partieron.

En ambos casos tenemos que preceden a la explosión, por un lado, una masa de ideas que se desarrolla lentamente y, por otro, una larga opresión dentro de una organización. El poder de esta organización opriime las tendencias que hay en ella hacia un cambio. En un caso, la organización de la iglesia, en otro la del estado.

Cuando la revolución estalla pertenece, dentro de un desarrollo cultural rico, a un sistema determinado, se apodera de los espíritus con exclusividad, de suerte que se posponen todos los demás intereses...

El espíritu como producto de la interiorización y su objetivación en la historia. 1. El error de Hegel consiste en haber construido de modo inmanente las etapas del espíritu, siendo así que surgen de la cooperación de este "momento" con la situación histórica. En su inteligible interioridad es ya producto del movimiento "legal" del mundo social.

2. De aquí resulta la interna afinidad entre los dos.

3. La objetivación es el otro problema de la ciencia histórica.

Se lleva a cabo:

a) en la expresión, como arte y literatura;

b) en la representación intelectual;

c) en las organizaciones en las que el cambio cobra permanencia y un modo de acción regulado, ordenado, continuo, incesante;

d) en el derecho. El derecho es el conjunto de reglas coercitivas con las que se condicionan las acciones exteriores. Así, pues, se objetiva en él la concepción: a) de los valores de que necesita la sociedad, su gradación en el derecho penal, etc.; b) de la forma regulada condicionada por la vida económico-social, etc.

e) objetivación en el sistema de enseñanza. Lugar especial que le corresponde. Partiendo de un ideal de la vida, se trata de obtener un resultado por medio del educador y del sistema en las nuevas generaciones. No se trata de acciones sino de algo que, cuando la educación ha sido obtenida, queda como hábito. Y, ciertamente, el ideal de una época dada, de un pueblo, se halla vivo en la clase de los educadores. Tampoco puede exponerse racionalmente y sólo mediante el arte del educador es realizado.

f) en la objetivación que representan las organizaciones eclesiásticas. Lo objetivado es aquello que se ha desarrollado en el trato con lo invisible: experiencia religiosa, dogmas que han surgido de ella, formas de la vida religiosa.

Resumiendo. La investigación histórica, por lo tanto, tiene que exponer 1) el proceso de interiorización en el mundo histórico dado sobre la base de la etapa anterior; 2) el proceso de la exteriorización.

La fuerza motriz en la historia. Este problema se encuentra por primera vez en el primer período de Hegel pero falta la fundamentación y el desarrollo psicológicos. Siempre hay algo de insatisfacción en una situación cultural y así surge el afán de ir más allá de ella.

La comprensión histórico-universal. Tiene como supuestos la autobiografía, la biografía, la Historia de las naciones, de los sistemas culturales, de las organizaciones. Cada una de estas historias posee un punto central propio, con respecto al cual se comportan los acontecimientos, y de aquí los valores, los fines, la significación resultantes de esta relación.

En la relación entre estos "momentos" descansa la posibilidad de una aproximación a una Historia universal objetiva.

Esto se habrá de ver en la Historia de la historiografía, en la cual ésta llega a cobrar conciencia de sí misma.

Sección primera Tucídides. Considera su objeto como un nexo efectivo en el cual el arte militar, el arte político interior y exterior, la cultura, la política, las luchas constitucionales, cooperan en el sentido de una decisión acerca del poder sobre Grecia. Con este punto de vista se encuentra a tono el concepto de Eduardo Meyer, que ve en Tucídides su ideal y que partiendo de los puntos últimamente alcanzados, construye retrospectivamente la serie de causas que han determinado este estado final. En éste tenemos el principio de selección y de formación (la dirección) y los discursos contienen en los puntos decisivos el complejo de motivaciones, como los monólogos en los grandes dramas. Así también las misiones de los embajadores.

La sección siguiente la representa Polibio. En éste el pensamiento acerca de la organización política se alía con el pragmatismo de Tucídides. El significado de los momentos se establece, en este caso, por medio de las relaciones entre la organización política de Roma, su dominio universal y el peso... para su logro. Rara vez un historiador ha podido dotar a una materia tan universal de una unidad significativa tan firme.

La teoría histórico-universal de la Edad Media no cabe sacarla exclusivamente de Otón de Freisinga. Ya Dante apunta más lejos cuando trasciende su conexión con Santo Tomás. El fundamento lo constituye la relación entre Dios y la conexión teleológica del mundo establecida por la filosofía, etc. Por primera vez se establece el principio de una conexión histórico-universal y ésta es considerada como una conexión significativa o de fin. Con respecto al estado, se subordina a esta conexión toda la doctrina aristotélica y la del Imperio romano, así como la del reino de Dios, de donde resulta una conexión más sistemática y completa.

Con esto el pensar histórico-universal vuelve a colocarse en una situación más alta. Su falla consiste en que esta teoría se halla fundada en la metafísica religiosa y los sistemas culturales se subordinan a ambas organizaciones.

Se produce un enriquecimiento del pensar histórico cuando se van desarrollando poco a poco: *a)* las teorías de las constituciones y de las relaciones internas entre constitución y poder de la organización (Maquiavelo, Guicciardini); *b)* el estudio de las conexiones de fin (diferenciación creciente de las mismas y el sistema natural), la cultura como esplendor de las artes y de la literatura primero, luego como la línea del desarrollo religioso y, finalmente, como progreso de las ciencias, de la solidaridad; *c)* desarrollo de las naciones como sujetos de la historia y sus relaciones recíprocas (escuela histórica).

La etapa posterior del pensamiento histórico descansa en que se abarca la relación de estos "momentos" analíticamente separados y teóricamente desarrollados.

El nexo efectivo en la coexistencia y sucesión del acontecer humano no es el de la Historia universal. Tomemos un ejemplo. En este nexo efectivo no se debería pasar por alto el hecho del número y la capacidad de los hijos de Lutero o de Schiller, y si empleamos el concepto del valor de los hechos para la vida de estos dos habría que reconocer que tales hechos fueron muy valiosos.

A esta Historia de la historiografía habrá que añadir en los diversos puntos:

1. Punto de partida de la idea del progreso en la vivencia histórica del progreso de las ciencias y el señorío sobre la naturaleza. Esta vivencia tuvo que producirse, por primera vez, en la época de los descubrimientos. De una golpe se cambió la relación con la antigüedad. Se caminó más lejos que ella. Todo el saber de la antigüedad tenía dimensiones enanas; las "formas" son substituidas por "leyes", etc. Con Bacon esta experiencia histórica se eleva a conciencia filosófica. Para él los antiguos, históricamente considerados, se le presentan como verdaderos niños de la humanidad, mientras que los contemporáneos son los verdaderos adultos que ensanchan las experiencias, suprimen los prejuicios y llevan a cabo la generalización de la ley. Efecto en los diferentes países. Leibniz.

¿En qué grado está acogido esto en el sentimiento vital de la época? ¿En qué grado cambia la conciencia histórica? No hay puentes. Se rompen las relaciones con el pasado. Descartes: "Esta es mi biblioteca".

2. La Ilustración religiosa representa otra vivencia histórica del progreso. Y no sólo se experimentó de un modo negativo la disolución de la vieja fe, sino que surgió al mismo tiempo un nuevo contenido positivo de la fe. Se trata de un desarrollo del cristianismo.

Leibniz es el primer pensador en quien se verifica este ensanchamiento de la conciencia histórica. Como documento a este respecto tenemos su introducción a la *Teodicea*. Otros testimonios en la correspondencia con Bossuet y otros sabios católicos. Declara que es insuficiente toda apelación a la Biblia o a la confesión católica. A esto corresponde, como he mostrado, la disolución del dogma de la justificación, Lessing.

En Leibniz tenemos, por lo tanto, que al progreso en el sistema cultural de la ciencia natural se añade el de la religiosidad. Es imposible penetrar en el alma de Leibniz. Nunca ha tenido tratos con su propia profundidad. Vivía en la multiforme objetividad legal del mundo. Sus propios intentos de fundamentar los dogmas los hubiera defendido tan sólo como posibilidad. Lo que vivió religiosamente se hallaba en conexión con la Ilustración y esto es algo nuevo.

Pero aquí tenemos los límites de la época. Es imposible que un espíritu libre, que tenía que habérselas con los estados enanos de Hannover y Brandemburgo, viera en ellos, al compararlos con la antigüedad, al pensar en el Imperio romano, una etapa superior de desarrollo.

En el sentimiento vital de Leibniz surge constantemente, en manifestaciones ocasionales, como un sistema: la vida consiste en ser activo, en progresar. La dicha no es sino el sentimiento de este progresar. Ya Hobbes, al que había estudiado tan a fondo, enunció el mismo principio. En Leibniz operaba siempre junto a su gran conciencia del riquísimo mundo sometido a ley. Encuentra su existencia en el enlace entre los dos. Así, la conciencia que tiene de sí misma es la de progreso y desarrollo. Pero el mundo mismo, este conjunto de desarrollos monádicos, permanece para él, según la metafísica de la época, como algo substraído al tiempo en virtud de la conexión legal.

3. Dos acontecimientos han superado los obstáculos que se oponían al desarrollo del concepto de una evolución que abarcara todos los dominios y que hacía tiempo que llamaba a las puertas de la conciencia histórica: la guerra de independencia norteamericana y, dos.

décadas después, la Revolución francesa. En un campo nuevo del espíritu, el más importante, en el de la realización de las ideas en la economía, el derecho y el estado, se había verificado un progreso que, excedía a todo lo pasado. La humanidad llegó a tener conciencia de sus fuerzas interiores. El derecho natural se realizó en América del Norte y todo el complejo de las ideas modernas en la Revolución francesa. Ahora se mostró que el movimiento que, partiendo de las ideas superiores, marcha a las grandes formas de la vida, no tiene ningún límite.

Schlözer con su desprecio de los pequeños estados griegos, etc.

17. *Naturaleza del sistema. Objetivo del libro*

La relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu.

Si abarcamos el conjunto de las determinaciones que corresponden a las ciencias del espíritu tendremos que la diferencia fundamental entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu radica en sus métodos, en su fuerza y en sus límites. Las ciencias de la naturaleza se componen de enunciados exactos entre los cuales se da la relación de completarse para formar el todo del mundo físico. El progreso que se verifica en sus proposiciones corre en el sentido de la ampliación del ámbito de este mundo o en la generalidad de su conocimiento. Pero nunca en la rectificación del fundamento de las verdades primariamente adquiridas mediante verdades ulteriores. Más bien las verdades primeras son, como las expresiones más directas de un hecho, las menos hipotéticas; cuanto más avanza la generalización tanto más se incrementa el factor hipotético. Siempre se trata de proposiciones que expresan un hecho.

El fundamento que antecede a la misma ciencia natural se halla en las imágenes que se presentan en los sentidos y que, como tales, son claras y distintas, y por otro lado, en la construcción, lógicamente controlable, de las representaciones generales a partir de aquellas imágenes. La expresión de la representación general en el pensamiento es el objeto. En este punto nos damos cuenta cuán cerca se hallan la representación general y el objeto del pensamiento. El investigador de la naturaleza acoge la realidad del objeto, tal como se da en la resistencia, etc., sin otra prueba. Cuando se eleva a conciencia crítica designa al objeto, por referencia a su presencia sensible,

como fenómeno, y cada trozo de éste mantiene siempre el carácter fenoménico.

Así tenemos que la misión natural del investigador en este campo no consiste en la captación de leyes sino, más bien: 1) hay que expresar una realidad delimitándola de alguna manera, por ejemplo, la órbita de Marte; 2) esta tarea conduce a resolverla mediante el análisis, captando la legalidad de lo homogéneo; 3) finalmente es menester obtener una síntesis.

Las ciencias del espíritu, por el contrario, etc.

La relación del estudio de las ciencias del espíritu y de su teoría con los problemas del presente. No vamos del sistema a la vida sino que partimos del análisis de la vida. Pero este problema comprende, como realidad suya, toda la extensión del mundo histórico-social en toda la intensidad del saber antropológico.

Este problema se nos presenta junto al conocimiento científico-natural. La relación entre los dos conocimientos no es ni la de dos realidades ni la de dos métodos.

De los dos juntos surge la cuestión de la filosofía: qué actitud realizable en la vida resulta de la verdad de la vida así captada.

La respuesta depende de una armonía de las ciencias de la naturaleza y del espíritu. A esto no puede renunciar mi libro si pretende tener un resultado para el presente. Esto exige enfrentarse con la cuestión por principios y nada tiene que ver con un sistema.

Todo sistema presupone el carácter completo y la objetividad de lo lógico-epistemológico. Sólo es posible, como en Leibniz, como arte combinatoria. Entonces el sistema es hipótesis.

Todos los sistemas más recientes no hacen sino ofrecernos la demostración escolar de que un pensador ha logrado, por encima de lo vivido, una bella perfección de ocupaciones. Pero ya no actúan sobre la vida.

SEGUNDO PROYECTO DE UNA CONTINUACION

1. *El problema de la Historia*

El hombre histórico. a) El significado de las ciencias del espíritu y de su teoría no puede residir, primeramente, sino en que nos ayuden en lo que tenemos que hacer en el mundo, en lo que pode-

mos hacer de nosotros mismos, en lo que podemos abordar con el mundo y el mundo con nosotros.

La respuesta a estas cuestiones presupone dos cosas: la ciencia natural crea un mundo mediante sus categorías, las ciencias del espíritu otro. Es imposible que el espíritu permanezca en esta dualidad. Los sistemas filosóficos tratan de superarla ¡inútilmente! pues su esencia reside precisamente bien en que, como ha ocurrido a partir de Descartes, construyen la naturaleza, y desde ella, determinan la naturaleza del espíritu, con lo que éste no es para ellos más que una conexión funcional o una conexión legal de partes. En ambos casos tenemos una falsa separación entre el contenido y la forma del espíritu. Los contenidos son lo accidental, que lo atraviesan. Pero el espíritu es un ser histórico, es decir, que se halla colmado del recuerdo de todo el género humano, que vive en él en abreviaturas, y puede estar lleno de ese recuerdo porque él mismo lo ha engendrado.

O bien arrancamos de nosotros mismos, como ocurre a partir de Kant, considerados como un yo, etc. Y tampoco en este caso llegamos al ser histórico "hombre", por lo mismo que el contenido, etc.

Estos sistemas no nos sirven. Lo que necesitamos es abarcar en nosotros la relación interna entre estos dos mundos. Al recorrer visiones cambiantes del mundo, sintiéndonos ora como naturaleza, oscuros, llenos de instintos, vinculados a la tierra, etc.

Así, pues, el problema de la Historia se enuncia ¿cómo puede captar nuestro comprender los fenómenos históricos? ¿Cómo puede la inteligencia en este campo apoderarse de los objetos? La relación es muy distinta que en el conocimiento natural: se trata de un adentrarse (*Innewerden*). Las grandes formaciones históricas del espíritu se hallan en nosotros como pequeños espíritus. . .

b) ¿Cómo es posible el saber histórico? 1) Comprender. La transferencia del sujeto en el objeto no debe entenderse sencillamente como un llenar de interioridad lo dado por medio de la semejanza.

e) El problema fundamental es:

a') Como pequeños espíritus están las abreviaturas de contenidos. . . La Historia es quien las colma o "cumple". Aquí se encuentran en su tamaño natural; pero el problema es más hondo.

b') Vengan de donde vinieren, el caso es que en la vida del sujeto actúan categorías histórico-sociales: vinculación reciproca, deber, derecho, organización. En ellas se albergan contenidos, en los

que únicamente tienen existencia. Así, pues, se cumple la exigencia de que las formas no estén separadas de los contenidos. Superación de esta falsa oposición. Estas categorías, formas, conceptos, están realizados en grande en el mundo objetivo de la historia.

Comienzo: el mundo histórico se halla siempre ahí y el individuo no sólo lo contempla desde fuera sino que se halla entrelazado en él (a este respecto: proposiciones de la *Introducción a las ciencias del espíritu*). No es posible separar estas relaciones. Lo que quedaría no sería más que la condición inaprehensible de la cual, abstrayendo el curso histórico, habría que tomar, para todas las épocas, junto con lo dado, las condiciones de este curso. El mismo problema insoluble que el de la posibilidad de conocimiento antes o con independencia del conocer mismo. Somos en primer lugar seres históricos antes de ser contempladores de la historia y sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo.

Espíritu objetivo. Todas las ciencias del espíritu descansan en el estudio de la historia transcurrida hasta lo existente en la actualidad, como límite de aquello que cae en nuestra experiencia en torno al objeto humanidad. Se halla comprendido en esto lo vivido, lo comprendido y lo que puede ser elevado a conciencia desde el pasado. En todo esto buscamos el hombre, y así también la psicología es un buscar al hombre en lo vivido y comprendido, en las expresiones y actuaciones que tenemos delante. Por eso he señalado yo como tema fundamental de toda reflexión sobre las ciencias del espíritu una crítica de la razón histórica. La razón histórica tiene que resolver la tarea que no aparece todavía por completo en el horizonte de la crítica kantiana de la razón. El problema de ésta lo determinó Kant apoyándose en Aristóteles: el conocimiento se lleva a cabo en el juicio...

Debemos salir de la atmósfera tenue y pura de la crítica kantiana de la razón para dar satisfacción así a la índole bien diferente de los objetos históricos. Se presentan ahora las siguientes cuestiones: yo vivo mis propios estados, yo me hallo entrelazado en las interacciones de la sociedad como un cruce de sus diversos sistemas.* Estos sistemas han surgido de la misma naturaleza humana que yo vivo en mí y que comprendo en otros. El lenguaje, en el cual pienso, ha surgido en el tiempo, mis conceptos han crecido dentro de él. Por lo tanto, soy un

* Sistemas culturales y de organización. [T.]

ser histórico hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo. Así tenemos el primer elemento importante para la solución del problema del conocimiento de la historia: la primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace. Son posibles los juicios sintéticos universales de la Historia. No es posible establecer los principios de la ciencia histórica en proposiciones abstractas que expresan equivalencias porque, a tono con la naturaleza de su objeto, tienen que descansar en relaciones fundadas en la vivencia. En la vivencia se halla la totalidad de nuestro ser. Esta vivencia la reproducimos en el comprender. Aquí tenemos, en primer lugar, el principio de la afinidad de los individuos entre sí.

El concepto histórico. El hombre se conoce sólo en la Historia y no mediante introspección. En el fondo todos lo buscamos en la Historia. O, con más amplitud, también en ella buscamos lo humano, como la religión, etc. Queremos saber qué es esto. Si hubiera una ciencia del hombre sería ésta la antropología, que pretende comprender la totalidad de las vivencias según la conexión estructural. El individuo no realiza más que una posibilidad de su desarrollo, que podía tomar otra dirección desde las estaciones de su voluntad. El hombre se nos da tan sólo bajo la condición de posibilidades realizadas. También en los sistemas culturales buscamos una estructura antropológicamente determinada en la cual se realiza una α . Denominamos esto el ser, pero no se trata aquí sino de una palabra para designar un método espiritual que constituye una conexión conceptual en este dominio. Las posibilidades en este dominio tampoco quedan agotadas con esto.

El horizonte se amplía. Aunque el historiador disponga de una materia limitada, miles de hilos nos conducen cada vez más lejos en la ilimitación de todos los recuerdos del género humano. Comienza la historiografía cuando partiendo hacia atrás desde el presente y el Estado propio se vive, se expone lo que todavía vive en el recuerdo de la generación actual; es recuerdo hasta en un sentido propio. O los anales nos describen lo que ha ocurrido con la marcha de los años. A medida que avanza la historia se amplía la mirada más allá del propio Estado y cada vez mayor cantidad del pasado va penetrando en el reino de los muertos de la memoria. Ha quedado expresión de todo, después que la vida lo ha abandonado. Expresiones más direc-

tas en las que las almas han dicho lo que eran y luego relatos de acciones y estados de los individuos, de las comunidades, de los Estados. Y el historiador se encuentra en medio de esta escombrera de residuos de cosas pasadas, de manifestaciones de las almas en hechos, palabras, sonidos, imágenes, de almas que hace tiempo desaparecieron. ¿Quién ha de conjurarlas? Todo el trabajo para evocarlas consiste en la interpretación de los vestigios que nos han quedado de ellas. Piénsese en un hombre que no tuviera ningún recuerdo de su propio pasado, sino que pensara u obrara valiéndose tan sólo de lo que el pasado suyo ha operado en él, sin tener conciencia de ninguna parte del mismo. Esta sería la situación de las naciones, de las comunidades, de la humanidad misma si no fuera posible completar los restos, interpretar las expresiones, colocar los relatos de hechos aislados en la conexión en que nacieron. Toda interpretación es arte hermenéutica.

El problema es qué forma adoptará ésta cuando se halle desprendida de la existencia individual, cuando haya que hacer enunciados sobre sujetos que son en algún sentido conexiones de personas, sistemas culturales, naciones o estados.

Se trata en primer lugar del método para, cuando no encontramos un límite en la unidad personal de vida, poder dar con una demarcación firme dentro de la interacción ilimitada de las existencias individuales. Algo así como si se quisiera trazar líneas en una corriente incesante, figuras que tuvieran consistencia. Parece que entre esta realidad y el entendimiento no existe ninguna congruencia para la captación, puesto que el concepto separa lo que en el río de la vida aparece ligado; representa algo que tiene validez con independencia de la mente que lo expresa, por lo tanto, es universal y para siempre. Pero el río de la vida es de carácter único. Cada onda en él nace y desaparece. Esta dificultad constituye el problema auténtico del método histórico desde que Hegel opuso al conocimiento por el entendimiento, propio de la época de la Ilustración, la naturaleza del mundo histórico humano. Pero el problema se puede resolver; no es menester que busquemos refugio en la intuición y que renunciemos a los conceptos, pero de todos modos es menester transformar los conceptos históricos y los psicológicos. La intuición genial de Fichte consistió en formar semejantes conceptos para la vida del alma, en general para el espíritu. En lugar de la sustancia tenemos en ellos la energía;

las actividades que se presentan en el espíritu se hallan en relación con las anteriores y en oposición con las coetáneas y así se produce un progresar, y a través del tiempo, de la energía que actúa en él, se hace posible la unidad que se diferencia. Pero sólo este esquema de la dinámica del alma fué su aportación, pues su desarrollo padeció de los conceptos kantianos en vez de apoyarse en la realidad. Herbart, lo mismo que Hegel, no ha llegado al aire libre del mundo histórico real. Pero, de todos modos, significó el comienzo de una transformación de todo el pensar acerca del mundo histórico —en una íntima conexión, que con el romanticismo se hace más patente, con Niebuhr, más tarde con Ranke, a través de Hegel, en una palabra, con el nacimiento de la moderna historiografía. Pero nos libramos de la confusión de conceptos en que se debatía la antítesis entre realidad histórica y el conocimiento del entendimiento según conceptos que siguen el principio identidad, que fué propio de aquella época, encrándonos con la naturaleza misma de los conceptos históricos. Su carácter lógico reside en la independencia de lo enunciado con respecto al sujeto que lo enuncia y al momento en que se enuncia: su validez, por lo tanto, es independiente del lugar psicológico y del tiempo. Pero su contenido es un acontecer, un transcurso de algún tipo; el juicio es independiente del tiempo, pero aquello que se predica es un transcurso en el tiempo. Todavía más: no todos los conceptos históricos se han formado adecuadamente desde este punto de vista, pero sólo en la medida en que lo sean deben ocupar un lugar en la captación del mundo histórico. Al mismo tiempo los conceptos existentes tienen que ser transformados repetidamente, de tal manera que den expresión a lo mudable, a lo dinámico.

En el fondo el problema es parecido al de las matemáticas superiores, que tratan de dominar los cambios de la naturaleza. Cada parte de la historia, por ejemplo una época, no puede ser captada mediante conceptos que expresen algo rígido, por tanto, no puede ser captada en un sistema relacional de cualidades firmes. Conceptos tales eran para la época de la Ilustración el "absolutismo" en el estado y la "ilustración" en el mundo espiritual. En primer lugar, no captamos con esto en modo alguno la naturaleza diferencial del tiempo; se trata más bien de un sistema de relaciones cuyas partes son dinámicas, con lo cual muestran, en su interacción, cambios cualitati-

tivos constantes. Las relaciones mismas, por lo mismo que descansan en la acción recíproca de fuerzas, son cambiantes, es decir, cada una de ellas contiene una regla de cambios. Aplico esto a la época de la Ilustración. El orden social que se da hasta fines del siglo xvi y comienzos del xvii, se hace imposible en Alemania porque las oposiciones de los intereses singulares de la aristocracia, los estamentos, el gobierno, de las provincias entre sí y en relación con el todo no dejan que se produzca una unidad estable de la voluntad estatal, un cuidado común por el todo, la prosecución constante de los fines estatales. Son distintos los tiempos en que, en Inglaterra, Francia e Italia, se deja sentir esta misma insuficiencia de la existencia política. Era intolerable hacia fuera, porque el empeño por el poder entre estos estados en competencia se hacía valer de modo muy diferente que en cualquier época anterior. Habían crecido unos junto a otros. La herencia y la guerra habían determinado sobre todo su forma. No se hallaban todavía unificados por una literatura y por un lenguaje común desarrollado con ella. Algo semejante creó por primera vez Dante para los italianos. Con esto surgió el empeño por la unidad nacional, pero este empeño no encontró posibilidad alguna de satisfacción en la política pugnaz de los tiranos y de las repúblicas, a tenor de la situación de las fuerzas. De otra manera ocurrieron las cosas en Inglaterra, donde una literatura unitaria, etc., y luego en Francia. Y lo decisivo para Alemania fué que, estados tan grandes como la monarquía universal española y el poderío francés, ejercieron una terrible presión en un país que fué el último en recibir la misión de constituirse en unidad...

Surge ahora la cuestión de cómo es posible que una conexión que no ha sido producida como tal en una cabeza, que, por lo tanto, no ha sido vivida directamente ni puede ser reducida a la vivencia de una persona, se constituye como tal en el historiador, basándose en las expresiones y en los juicios sobre ella. Esto presupone que se puedan formar sujetos lógicos que no son sujetos psicológicos. Debe haber medio para perfilarlos, debe haber una legitimación para considerarlos como unidades o como conexiones.

Buscamos almas; es lo último a donde hemos llegado después de un largo desarrollo de la historiografía. Y aquí surge el gran problema: ciertamente, todo es acción recíproca de unidades psíquicas,

pero ¿por dónde encontrar almas allí donde no hay un alma individual? El fundamento más hondo es la vida y lo que emerge de ella, logro de la vitalidad, como la melodía de la vida anímica que disuelve toda rigidez de la regla.

En el siglo XVIII, un tránsito, en primer lugar, de la vida del alma a la psicología.

2. *Las naciones*

La historia nacional. En este caso el sujeto que vive la unidad, el significado de los acontecimientos exteriores —como significantes, valiosos para una interioridad— o el fin no se da de la misma manera que en el individuo y tampoco son el mismo sujeto el que vive y el que capta, sino que el individuo se enfrenta al pueblo, aun perteneciendo a él, como espectador. En este caso el comprender resulta distinto en virtud de sus propias categorías.

La cuestión de en qué modo es posible delimitar el sujeto, pueblo, nación, como realidad —cuestión muy distinta de esa otra de cómo es “vivido” el sujeto— sólo se puede aclarar en la medida en que lo permite el hecho de que el concepto mismo y su delimitación son históricamente relativos. La unidad del sujeto “pueblo” varía por completo según los factores que lo constituyen. ¿Cuándo se formó la unidad nacional alemana que se constituyó luego políticamente bajo Luis el alemán? En la Edad Media la unidad de lenguaje es sólo relativa, a consecuencia de la variedad de los dialectos en las diversas estirpes. Como nación se suele entender una unión firme, económica, social, política de las partes.

Ahora bien, la unidad del sujeto descansa, en último término, en la relación de la unidad del sujeto, que se funda en factores reales, con la conciencia de copertenencia, con la conciencia nacional, con el sentimiento nacional.

Esta conciencia de copertenencia está condicionada por los mismos factores que se hacen valer en la conciencia que el individuo tiene de sí.

Se sienten vivencias como pertinentes a todos. También dentro de una conexión de fin, dentro de una organización religiosa, ocurre esto. Pero este sentimiento de comunidad se compone de una cierta clase de vivencias. Por el contrario, en una nación todo género de vivencias comunes se encuentran en una relación consciente con la comunidad nacional. La comunidad se refiere, en todos los aspectos

de la vida, a los individuos que pertenecen a ella. Así resulta que toda vivencia fuerte es vivida como un cambio de valor de la comunidad. Pero esta misma vivencia de copertenencia se hace valer en el momento en que se captan fines que pertenecen a esta conexión nacional. Todos estos individuos que persiguen sus propios fines, cada uno por sí, a menudo en recíproca competencia, o fines familiares o de asociaciones, encuàntren, sin embargo, en la conexión nacional un campo de finalidades comunes. En este campo actúan como un solo sujeto. Realizan el fin que les prescribe el nexo nacional con conciencia de copertenencia. En él se forma la conciencia de un bien supremo que le corresponde en el momento. Suele ello ocurrir bajo la influencia de un estado de ánimo general o bajo la dirección de un gran hombre, como en tiempos de Lutero o de Bismarck. En la adopción común del fin se siente la copertenencia. Luego los acontecimientos externos, los destinos y las acciones se miden por el fin que en la vida de la nación constituye por esa época lo interno. Como ninguna nación cuenta con su muerte, los planes y fines ocupan otros lugares que en la vida del individuo. Mantienen sólo una relación temporal, relativa con la interioridad de la nación. Esta es capaz de ilimitadas posibilidades.

También toda formación es pasajera. Siempre tenemos a la puerta ese completarse una determinada dirección en la formación por la oposición que surge de la conciencia de insatisfacción.

Así el concepto de desarrollo recibe aquí un sentido mucho más amplio; pero también más indeterminado. Las "legalidades" que la antropología parece encontrar en las relaciones de pasión, ilusión, razón o idea o señorío sobre sí mismo, desaparecen aquí por completo. Cada generación olvida las experiencias de las anteriores.

Por ahora estos hechos nos permiten sacar una consecuencia decisiva. Los filósofos plantean el problema de si no estará la meta de cada hombre en sí mismo, de si el valor de la vida no se realizará en la existencia individual tan sólo. En este planteamiento del problema tenemos que se sobrepasa toda experiencia y se llega a una metafísica vacía de la historia; con esto quiero decir que rechazo la filosofía de la historia, pues tanto esa afirmación como la contraria de una meta determinable en el desarrollo de las naciones o de la humanidad, no pertenecen a la ciencia. Lo que constituye la realidad son las vivien-

cias comunes de una nación, los fines y recuerdos comunes. Componen una adopción de fines por los individuos, etc., en la que éstos se hallan determinados por una copertenencia. Es algo que se sobrentiende sin más, pero que tampoco tiene mayores consecuencias, que todo esto tiene lugar en individuos singulares. Igual ocurre con la afirmación de que la satisfacción por los fines realizados, la conciencia de la comunidad de las vivencias, el estar imbuidos de los mismos recuerdos comunes sólo puede ocurrir en los individuos. Pero no se sigue de aquí que lo que ocurre en los individuos sea sólo para su satisfacción. Por el contrario, el hecho parece ser que el individuo quiere los fines nacionales como propios, experimenta las vivencias nacionales como suyas, considera como suyos los recuerdos de tales vivencias, que le mueven y le colman. No podemos ir más allá de esta realidad, que consiste precisamente en la conciencia del valor, del significado, del fin, del bien, mediante problemáticos razonamientos psicológicos. Cómo ocurre que encontramos significado de la vida en esto, o en la realización de un significado cuyo sujeto es el curso de nuestra propia vida, no se nos da en la realidad. Ocuparse de ello, con infinitas suposiciones, constituye uno de los muchos excesos de la psicología explicativa, abuso paralelo al que supone el hecho de, en vez de describir la vivencia religiosa tal como se muestra en la historia, dedicarse a extraer hipótesis de la blandura de la propia vivencia religiosa, reduciéndola a razones de egoísmo y de propia satisfacción.

Pero también se producen excesos condenables cuando se constituyen hipótesis positivas acerca de la relación de la conciencia propia con respecto a una unidad real que la sobrepasaría, ya sea que esta unidad se considere desde un punto de vista de psicología de los pueblos o de un modo transcendente. Hipótesis tan inadmisibles como la que afirma la acción real de la divinidad en la conciencia individual.

Inferir del hecho de la conciencia de copertenencia y de la validez universal en el pensar y en el deber la existencia de un sujeto supraempírico que se manifestaría en la conciencia individual señala el viraje de la especulación kantiana al método constructivo transcendental. Este método coloca como base del hecho de la conexión, de la copertenencia, de la intercambiabilidad de lugar por los conceptos, de la vinculación por obligatoriedad, una conexión "real" que explicaría todas estas relaciones. La creación de este método transcendental significa la muerte de la Historia, pues excluye el aden-

trarse en las realidades dadas mediante conceptos históricos fecundos. Es igualmente condenable ese otro exceso que coloca como base de las copertenencias de tipo histórico sujetos en algún sentido reales en lugar de convertirlos en sujetos lógicos, portadores de los predicados, diferentes de los sujetos de la psicología individual. Herbart, que fué el primero en concebir la idea de buscar relaciones legales de las comunidades que fueran distintas de las que se encuentran en el alma individual, estaba muy lejos de semejante supuesto.

Conexión del espíritu alemán. 1. Políticamente. Conexión con la Edad Media a través de Lutero. El cargo, la articulación de los oficios en la ciudad y en el campo. Semejanza con Federico el Grande. Oposición con Francia y con Italia: el concepto romano de dominación: la *polis* y los ciudadanos gobernantes como cuerpo de dominación.

2. Así se constituye en la Alemania protestante la ciencia del cargo, de la obligación, de la tarea objetiva. Todo funcionario, desde la empresa industrial hasta el funcionario de ferrocarriles, se halla inspirado por la idea del deber del cargo objetivamente determinado. Origen de esta contextura administrativa. También las ciudades se acomodan a este tipo. En esto reside el poder peculiar del espíritu alemán. También en este caso Lutero sostiene la tradición.

Oposición: las corporaciones de los comunes, los parlamentos como entidades autónomas, el arrendador de contribuciones con sus funcionarios, todos bajo el concepto monárquico de dominación.

3. El arte se inspira en la fuerza no en la belleza, formas compactas, música que viene de lo hondo, pensamiento que parte de la totalidad.

Oposición: el espíritu racional francés. Encuentra en el siglo xv una expresión brillante mientras que en Alemania la filosofía burguesa de la vida no encuentra expresión. Grandes corrientes contrarias que, con el jansenismo, se aproximan tanto al espíritu alemán.

4. A partir de Lutero y de Zwinglio una línea para la expresión de la personalidad unitaria (Diderot como tipo francés), la vida espiritual alemana se va levantando desde Lutero en una línea que persiste hasta hoy.

3. *Las épocas*

El problema es ahora saber cuál sea el orden de las categorías que hace posible el conocimiento de una gran conexión histórica. Qué nuevos conceptos se presentan en el nuevo objeto, en qué grado siguen siendo directivos los conceptos de valor, significado y fin que hemos alcanzado a propósito del individuo, en una palabra, cómo puede lograrse en este dominio más amplio una aproximación al conocimiento objetivo por medio de juicios cuyos sujetos no son ya personas individuales.

1.—Los nuevos sujetos de los juicios. Expresan realidades. Método para su delimitación. Ahora sirviéndose de las ciencias del espíritu. Otras clases: movimientos, épocas.

2.—El concepto de estructura. La estructura de una época histórica.

Ejemplo: los germanos antes de la invasión.

Busco el acceso al fenómeno complicado de la Ilustración alemana.

Ninguna época es fácil de captar. El método consiste siempre en formar conceptos que expresan el ser propio de la época. Dentro de cada uno de estos conceptos debe caer la serie de los hechos y ninguno podrá contraponérsele. Si abarcan la totalidad de la época; los designaremos como categorías históricas. Dentro del ámbito más estrecho de la época se comportan como las categorías generales de la vida con respecto a ésta, siempre y en todas partes. Constituyen una conexión que expresa la conexión de la vida misma. Surgen por intuición.

Uno de los problemas más hondos lo constituye la relación según la cual se condicionan y completan las diferentes corrientes de una nación. Así en el siglo XVI el realismo, la sátira, la grotesca, la fantasía; en el siglo XVII el realismo, el sentimiento trágico de la vida, la crítica y la sátira.

4. *El progreso*

Al hablar de la historia damos por supuesto para la comprensión histórica el hecho de que existe un significado de los diversos momentos históricos y un sentido del curso histórico. Con arreglo a este supuesto, a pesar de que el fin de su existencia reside en el individuo mismo, tendrá que darse en la historia un progreso de la fe-

lidad individual, una expansión de la felicidad en los muchos. Esta es, en conjunto, la concepción de los historiadores ingleses modernos. Pero esta concepción nos lleva más allá. Aunque el incremento de la vida individual de generación en generación sea concebido como el efecto mecánico de la acumulación de valores, de todos modos resulta que se establece un modo de efectividad que implica por su naturaleza el incremento. Y con esto tenemos ya que está actuando en la historia una circunstancia en cuya virtud su curso tendría un sentido; pues esta palabra no señala sino el "supuesto" según el cual se puede comprender el curso histórico pero no afirmación alguna acerca de una fuerza que se podría distinguir del modo mismo de efectividad y que asignaría su significado a cada parte singular del curso histórico como una esencia inherente a este curso.

Con esto tenemos únicamente la condición bajo la cual se puede comprender la historia, y su producto y resultado es Historia universal. Pero no hacemos supuesto alguna acerca de no importa qué agente unitario que sería inmanente a la historia o su condición real, y que podría desarrollarse luego en la filosofía de la historia como providencia o fin inmanente o fuerza histórica plasmadora.

5. *La conexión histórico-universal*

a) *El camino que va de lo fáctico a lo ideal, en el cual el acontecer cobra conexión.* Las épocas se diferencian entre sí por su estructura. La Edad Media... contiene un nexo de ideas afines que rigen en los diversos dominios. Ideas de lealtad en el feudalismo, imitación de Cristo como obediencia, cuyo contenido lo constituye la allendidad del espíritu frente a la naturaleza, en virtud del hecho de la abnegación. Gradación teleológica en la ciencia. Pero hay que reconocer que el transfondo de estas ideas lo constituye el poder, que no puede ser sobrepujado por este mundo superior.

Y ocurre siempre así. La facticidad de la raza, del espacio, de las relaciones de los poderes constituye el fondo que no se puede espiritualizar jamás. Representa un sueño de Hegel la afirmación de que las épocas representan una etapa del desarrollo de la razón. La exposición de una época presupone siempre una mirada clara para esta facticidad.

Pero se da también un nexo interno que nos lleva de las cir-

cunstancias condicionantes, las facticidades, la lucha de los poderes al desarrollo de los ideales, etc.

1. Toda situación dada en la serie infinita, condiciona un cambio, porque las necesidades que provocan la actividad de las energías existentes nunca pueden ser satisfechas, nunca queda ahita el hambre por toda clase de satisfacciones.

2. Toda forma de la vida histórica es finita y contiene, por lo tanto, una mezcla de fuerza alegre y de presión, de ensanchamiento de la existencia y de estrechez, de satisfacción y de insatisfacción, lo que provoca tensiones de fuerza y una nueva distribución, surgiendo así constantemente acciones.

Resumiendo: sólo en muy pocos puntos de la vida histórica encontramos un reposo pasajero. Sus causas son diferentes: equilibrio, fuerzas que se contraponen, etc. La historia es movimiento.

3. Pero en la misma marcha se encierra una dicha. Se resuelve la tensión, se realiza el ideal, etc.

Entre las muertas necesidades de hecho y la vida espiritual su prema tenemos la formación constante de la organización, de la institución, de la actuación regulada de la fuerza. El entendimiento crea mecanismos al servicio de la satisfacción de las necesidades. Los perfecciona constantemente. El fin que el entendimiento establece, este mecanismo lo realiza. Entre tales mecanismos tenemos lo mismo ferrocarriles que ejércitos, fábricas al igual que mejoramientos de constituciones. Representan el dominio propio del entendimiento que busca medios para los fines y cuenta con los efectos como causas.

Y aquí se nos muestra una combinación que nos descubre propiamente el ser de la historia. Su fundamento lo constituye la facticidad irracional y de ésta procede, por un lado, la distribución de la tensión hasta los mecanismos y, por otra, la diferenciación según naciones, costumbres, pensamiento, hasta llegar al individuo, donde descansa ya la historia espiritual propiamente dicha.

b) *Realidad, valores, cultura.* Los acontecimientos cobran significado en cuanto son referidos a una conexión para la que significan algo. Ahora bien; si formo el concepto de un nexo de valores que, siendo supraindividual, está fundado transcendentalmente —pues es transcendental toda determinación que tiene su fundamento en lo supraindividual—, se pregunta entonces si verdaderamente es posible

este método y si de este modo tendremos puntos de referencia para lo empírico que posean un carácter absoluto aunque sea puramente formal. Si se suprime la fundamentación por medio de la filosofía transcendental, entonces no habrá método alguno para establecer normas, valores o fines absolutos. No habrá más que valores con pretensión de validez absoluta pero que llevan, por su origen, la marca de relatividad.

Atribuimos de hecho un significado valiéndonos de alguna conexión de tipo real o ideal por referencia a la cual un hombre o un acontecimiento cobran ese carácter. Si no hago más que formar un trozo del nexo efectivo como tal, al estilo de Meyer, y lo mido por relación al presente, tengo que disponer de antemano de un patrón para éste que determine lo que es importante en él, pues de lo contrario tendría importancia todo lo que fuera causa de algún modo en la serie infinita de estados actuales. Un "momento" es por lo menos claro: encuentro que tiene importancia, significación en el presente aquello que es fecundo para el futuro, para mi actuación en ese sentido, para la marcha de la sociedad en él.

Y, desde esta mi posición práctica, veo con la mayor claridad que, cuando trato de regular el futuro, parto de juicios de validez universal acerca de lo que hay que realizar. En el presente no se contienen estados sino más bien procesos, nexos efectivos. Estos contienen la proyección hacia el futuro de algo que hay que realizar. La afirmación de Bismarck de que, por su religión y por su estado, se hallaba colocado en un lugar en el que el servicio a este estado era más importante que todas las tareas culturales, tiene para él una validez universal gracias al fundamento religioso. Resulta que debemos proceder lo mismo en sentido retrospectivo. En una época se desarrollan normas, valores, fines generales en correspondencia con los cuales habrá que captar el significado de las acciones. Hay una diferencia entre si tales normas, etc., se establecen con sus limitaciones o de un modo incondicional. Pero parece que hasta en una misma nación existe un antagonismo sobre valores.

De esta suerte llegamos, más a fondo, a la afirmación de que el desarrollo de tales ideas se mueve antagónicamente (Kant, Hegel), en antagonismos que se contienen en el curso de la formación de las instituciones, etc., y cuya relación recíproca hace siempre posible una nueva posición más libre. En primer lugar, con respecto a las naciones,

no tenemos valores que valgan para todas ellas. En el Imperio romano se desarrolla una concepción aristocrática de lo humano como portador de la *humanitas*. En el cristianismo también lo humano o la humanidad como sujeto valioso. Transformación en la Ilustración. La historia misma es la fuerza productiva que engendra las determinaciones de valor, los ideales, los fines con los que se mide el significado de hombres y de acontecimientos.

En su marcha esta trama ofrece una doble dirección: hacia la formación de épocas o hacia el progreso de la humanidad.

c) *El problema del valor en la historia.* Dícese que de esta suerte tenemos la conciencia de la relatividad de la historia. Sin duda ninguna, la relatividad corresponde a cada manifestación histórica, pues es finita. Pero ya en la relación de lo finito con lo absoluto tenemos...

Dicho de otro modo ¿es que lo expresado por las categorías teóricas pertenece, únicamente, como "momento" al movimiento histórico? Esto quiere decir: lo valioso, etc., ¿existe en la historia únicamente en la medida en que nace, actúa y perece en esta conexión?

¿Existe una determinación de valor desprendida de este curso histórico?

El problema último de una crítica de la razón histórica reza: en la Historia tenemos, por doquier, formación, selección en la búsqueda del nexo interno. Una marcha según las relaciones de finitud, dolor, fuerza, oposición, acumulación, es lo que une una parte de la historia con otra, y fuerza, valor, significado y fin constituyen los miembros en los que prende la conexión de la historia. Pero ¿la conexión experimentada, el valor, el significado, el fin experimentados constituyen la última palabra del historiador?

El camino que emprendo se define con las siguientes proposiciones:

1. De la vida surge el concepto de valor.
2. El patrón de todo juicio, etc., lo encontramos en los conceptos relativos de valor, significado y fin de nación y de época.
3. La tarea que se presenta consiste en exponer cómo estos conceptos relativos se han convertido en algo absoluto.
4. En pocas palabras esto quiere decir el reconocimiento com-

pleteo de la inmanencia hasta de aquellos valores y normas que se presentan como absolutos en la conciencia histórica.

6. *Conclusión del tratado*

La conciencia histórica de la finitud de toda manifestación histórica, de todo estado humano y social, de la relatividad de todo género de creencia constituye el último paso para la liberación del hombre. Así logra el hombre la soberanía para poder arrebatar a cada vivencia su contenido, entregarse a ella despreocupadamente, como si no existiera ningún sistema de filosofía o de fe que pudieran vincular al hombre. La vida se libra del conocimiento mediante conceptos; el espíritu se hace soberano frente a las telas de araña del pensamiento dogmático. Toda belleza, toda santidad, todo sacrificio, revivido e interpretado, abre perspectivas que descubren una realidad. Y también lo malo, lo terrible, lo odioso en nosotros mismos lo aco-gemos como algo que tiene su lugar en el mundo, una realidad que puede justificarse en la conexión cósmica. Algo que no puede ser puesto de lado. Y, frente a la relatividad, se hace valer la continuidad de la acción creadora como el hecho histórico nuclear.

Así surge de la vivencia, la comprensión, la poesía y la Historia una visión de la vida. Se halla dentro de ella, inseparablemente unida a ella. Nuestra autognosis la eleva a la claridad y a la distinción analítica. Se reconoce que la consideración teleológica del mundo y de la vida es una metafísica que descansa en una visión unilateral, no casual pero si parcial de la vida. La doctrina de un valor objetivo de la vida como metafísica que sobrepasa lo experimentable. Pero se experimenta una conexión de la vida y de la historia en la cual cada parte tiene su significado. La vida y la historia tienen sentido como las letras de una palabra. En la vida y en la historia se dan "momentos" sintácticos como en una partícula o en una conjugación, y tienen su significado. El afán de los hombres de todas clases persigue ese significado. Antes se trató de comprender la vida partiendo del mundo, pero existe tan sólo el camino inverso. Y la vida se nos da únicamente en la vivencia, en la comprensión y en la captación histórica. En la vida no llevamos ningún sentido del mundo. Estamos abiertos a la posibilidad, ya que el sentido y el significado surgen primariamente en el hombre y su historia. Pero no en el hombre individual, sino en el hombre histórico. Pues el hombre es algo histórico...