

REVISTA DE
HISTÓRIA
DAS IDEIAS



HISTÓRIA E LITERATURA

VOLUME 21, 2000

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

HACER HISTORIA, HABLAR SOBRE HISTORIA

Suele contraponerse en el lenguaje coloquial "hacer las cosas" con "hablar sobre ellas", suponiéndose que siempre es mejor hacer las cosas que decirlas, o lo que es lo mismo, actuar que hablar. Esta idea, que suele funcionar como un tópico en el lenguaje coloquial, pero que también ha alcanzado ciertos desarrollos en los campos de la literatura y la filosofía, también puede observarse en el campo de la historia. En él tendríamos que diferenciar un doble sentido, que deriva del doble significado de la palabra Historia. Hacer la historia sería, en primer lugar ser protagonista, individual o colectivamente, de los acontecimientos históricos. Vaya ya por delante que éste no va a ser el sentido que ahora nos interesa. Pero también, y en segundo lugar, siendo éste el significado más usual cuando los que están hablando son historiadores, hacer historia es sinónimo de escribir y publicar obras historiográficas, mientras que hablar sobre la Historia sería consecuentemente dialogar sobre las mismas sin hacerlas, ya sea por falta de intención o por incapacidad.

Si tenemos en cuenta el escaso interés que hasta ahora los historiadores de la mayor parte de los países han venido mostrando por las reflexiones metahistóricas podríamos afirmar que en su gremio efectivamente se considera que es mucho mejor escribir obras historiográficas que dedicarse a su análisis, y que el verdadero

* Universidad de Santiago.

historiador es el que produce grandes obras historiográficas, quedando reducida la reflexión sobre la Historia a determinados espacios marginales, como pueden ser los libros de "pensamientos sobre la Historia" que algunos historiadores escriben al llegar a la madurez, cumpliendo un papel similar al que muchos libros de memorias desempeñan en la etapa final de la carrera de los grandes políticos. En el caso español hasta no hace mucho tiempo el único contacto que un historiador solía tener con la reflexión historiográfica era a través de su memoria de oposiciones, en donde se supone que tenía que desarrollar el "concepto, método y fuentes" de su asignatura.

Nuestra intención será a continuación analizar el tópico: "hacer la Historia *versus* hablar sobre la Historia" con el fin de tratar de comprender la evidente toma de partido de la mayor parte de los historiadores por el hacer frente al decir y también con el objeto de determinar si es posible hablar sobre la Historia con algún sentido.

I

Para adentrarnos en nuestro análisis vamos a establecer un punto de partida y es que lo que hacen todos los historiadores, tanto los que escriben obras historiográficas como los que escriben acerca de ellas, es precisamente hablar o escribir. Lo que nos interesará a continuación será, por lo tanto, establecer una tipología acerca de las distintas formas de hablar que practican los historiadores, y para ello, al enfrentarnos a sus textos será conveniente formularnos las siguientes preguntas.

En un texto histórico:

1. - ¿Quién habla?
2. - ¿ A quién se dirige?
3. - ¿ En calidad de qué habla?
4. - ¿ De qué habla?

Una vez realizado un somero recorrido historiográfico, en el que habrá que irse planteando estas preguntas, será cuando podamos efectivamente comprender si aún sigue teniendo sentido contraponer hacer historia con hablar sobre ella, y si es posible desempeñar esta segunda actividad con algún método.

Podríamos comenzar nuestro análisis por el lenguaje ordinario, en el que se realizan numerosos enunciados históricos cuando utilizamos los verbos en tiempos pasados como por ejemplo, cuando

decimos: "**Juan** ha tenido un accidente". Pero, dado que el tema de nuestra reflexión es concretamente la historiografía, sería quizás más conveniente comenzar por las formas más sencillas de la misma con el fin de poder establecer una genealogía de las formas de hablar actuales. Para ello sería conveniente remontarnos al origen de nuestra tradición occidental, en la que se sitúan nuestros más antiguos arquetipos lingüísticos y literarios, es decir, al mundo griego.

El primer hecho que nos llama la atención al enfrentarnos con la historiografía helénica es que en ella el historiador no es una voz narrativa ausente, condición *sine qua non* para que surja el "discurso de la Historia", de acuerdo con el famoso análisis de Roland Barthes, sino que el historiador suele dejar muy claro quién es, y por lo tanto quién habla en su obra. Así comienza Heródoto sus libros: "Heródoto de Halicarnaso presenta los resultados de sus investigaciones en la siguiente obra, con el doble objetivo de salvar del olvido el pasado de la humanidad y asegurarse de que las extraordinarias proezas de los mundos helénicos y oriental gocen del justo renombre, especialmente los hechos que los arrastraron al mutuo conflicto" (I, 1).

Y del mismo modo Tucídides afirma: "Tucídides de Atenas ha escrito la historia de la guerra entre los peloponesios y los atenienses. Comenzó a escribir apenas estalló la guerra, en la creencia de que este conflicto eclipsaría a todos los anteriores en importancia" (1,1).

La referencia al autor pasó a ser una constante en la mayor parte de las obras historiográficas antiguas redactadas de primera mano, es decir, en aquellas obras históricas que no son el resultado de resumir otros libros de historia anteriores. De modo que la tradición iniciada en el siglo V a.C. siguió vigente, por ejemplo, en el siglo I antes de nuestra era con Dionisio de Halicarnaso, que afirmaba: "En gran parte contra mi voluntad me veo obligado a introducir estas observaciones personales preliminares que son un rasgo demasiado común en los prefacios de las obras históricas" (1,1).

Esta tradición se transmite del mundo griego al mundo judío en el siglo primero de nuestra Era, a través de la figura de Flavio Josefo, quien comienza diciendo: "Mi nombre es Josefo, hijo de Matías. Por mi origen soy hebreo de Jerusalén; por mi profesión sacerdote. Presté servicios contra los romanos en la etapa inicial de la guerra y fui un espectador forzoso de las últimas" (1,1).

Y continuando hasta el final de la Antigüedad como podemos ver en un autor tan tardío como Procopio de Cesárea, que vivió en el

siglo sexto de nuestra Era: "Procopio de Cesárea ha escrito la historia de las diversas guerras que sostuvo Justiniano, Emperador de los romanos, contra los no romanos de Oriente y Occidente. Su objeto ha sido el de impedir que acontecimientos de primera magnitud se vieran expuestos, faltos de registro, a los victoriosos asaltos del tiempo infinito, donde su memoria se desvanecería completamente." (1,1).

Es así, pues, un hecho que en la historiografía de la Antigüedad el historiador considera necesario hacer una presentación de sí mismo, que sea la garantía de la veracidad de su obra. Si ello es así es porque el historiador configura su labor bajo un *paradigma visual*. El historiador es ante todo el que ve y oye los acontecimientos, y es en su calidad de testigo visual por lo que es capaz de ofrecernos un relato fiable. En este sentido podría establecerse un claro paralelismo entre la investigación histórica y la encuesta judicial. En ambos casos se trata de reactualizar un hecho del pasado próximo o remoto, cuyos protagonistas están total o parcialmente ausentes - puede estar presente el asesino, pero ausente la víctima -, o bien, si están presentes, de lo que se tratará es de reconstruir un hecho del pasado: una injuria o una falta que aparece relatada en versiones contradictorias de sus protagonistas o de los testigos del caso.

En el proceso judicial griego es fundamental la comparecencia de los testigos y los diferentes discursos que ellos mismos o la parte acusadora y la parte acusada desarrollan ante el jurado popular, teniendo, por el contrario, una importancia relativamente secundaria la noción de *prueba*⁽¹⁾.

Una prueba es un objeto que nos transmite una información que nos aclara el sentido de la conducta de unas determinadas personas en el pasado. En ella la información está contenida en el objeto, que es válido por sí mismo. Por estar dicho objeto al margen de los discursos de las partes en litigio solemos valorar más su información que la contenida en los discursos de los litigantes, pero en la práctica judicial helénica ello no era así. Y esa quizás sea una de las razones por la que los documentos desempeñaron un papel secundario en la historiografía clásica.

El historiador griego, que como ya hemos visto considera

(1) Sobre este tema puede verse Paulo Butti di Lima, *L'Inchiesta e la prova. Immagine storiografica, pratica giuridica e retorica nella Grecia classica*, Torino, Einaudi, 1996.

necesario identificarse, se considera a sí mismo como un testigo que describe lo que ve⁽²⁾. Por ello el principal debate metodológico que tuvo lugar en la historiografía helénica fue el debate entre el ojo y el oído, entre el valor del testimonio visual directo y el valor del texto. En general podría afirmarse que se dio preferencia al testimonio visual propio, o de otro historiador al que se resume, en el caso de los tratadistas de Historia Universal o de Historias generales. El texto posee un valor secundario, ya sea el de una inscripción o un texto literario. Y además, en último término, también se considera que en la inscripción o en el texto siempre hay un sujeto que habla, ya sea el autor del texto literario, o bien la inscripción misma⁽³⁾, por lo que, podríamos decir que para los griegos la función enunciativa posee una importancia privilegiada.

Tenemos pues claro que en el mundo helénico el historiador se identifica como una persona concreta, haciendo referencia a su ciudad, a su ascendencia o a su profesión, y es que es su propia persona y su calidad de testigo visual lo que sirve como garantía de la veracidad de su información, con lo cual hemos ya contestado a dos de las preguntas que nos formulábamos. En relación con las restantes tendríamos que señalar que el historiador, que por supuesto será un varón, habla a sus conciudadanos con el fin de salvar del olvido un conjunto de hechos que considera no sólo dignos de mención, sino también de rememoración. En este sentido el historiador, como el poeta épico, al actualizar su recuerdo pone de manifiesto la conexión etimológica entre *cilétheia* (verdad) y *aléthos* (negación del olvido).

El historiador habla a sus conciudadanos para que recuerden los hechos del pasado, pero no para que los recuerden como mera curiosidad, sino para que extraigan de ellos una lección moral, de ahí el papel de la *historia magistra vitae* ciceroniano, y una lección que se centrará siempre en el terreno de la política. El conocimiento de la historia y la geografía será de gran utilidad entre los griegos y los romanos para aquellas personas que por su nacimiento, o bien por la magistratura que desempeñan están dedicadas a las labores del gobierno o a la actividad militar. Así lo señala Estrabón en el libro I de

(2) Ver, en este sentido, André Sauge, *De l'épopée à l'histoire. Fondement de la notion d'historié*, Paris, Peter Lang, 1992.

(3) Ver Jesper Svenbro, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988.

su *Geografía*, y en ese sentido autores como Valerio Máximo seleccionarán sus *Hechos y Dichos memorables* para ofrecer al público una selección de los mismos fácilmente digerible, o bien otros como Polieno, recogerán en sus *Stratagemata* tácticas que pueden ser de utilidad para un general en campaña.

Las historiografías griega y romana son básicamente historiografías político-militares. En ambos mundos la Historia no tiene sentido al margen de la polis o de la *Roma Aeterna*. La Historia es un género literario indisoluble del ejercicio y la reflexión sobre la *arché*, sobre el poder. Sus destinatarios serán los hombres, los varones, ciudadanos y guerreros, que viven en el mundo de la ciudad y de la política. Un mundo en el que la oratoria desempeñará un papel fundamental, tanto en el terreno judicial como en el político. Un mundo en el que los hechos sólo tienen sentido enmarcados en un discurso sobre la identidad política y personal, discurso al que estaba llamando a contribuir el género historiográfico⁽⁴⁾.

En esta configuración del saber histórico parece evidente que no tiene mucho sentido contraponer hacer la historia con hablar sobre ella. En primer lugar porque muchos historiadores, como Tucídides, Jenofonte o Flavio Josefo "hacían" la historia como militares o generales. Y en segundo lugar porque para los antiguos la historiografía no es más que una forma de hablar. La Historia no es más que un género literario. La Historia, como señalaba Aristóteles en la *Poética*, no puede formar parte de la filosofía, y por lo tanto queda al margen del reino del pensamiento y de la reflexión. El decir y el hacer se contraponen por lo tanto en el sentido primario de la expresión como *praxis* y *legómena*, como acción política y discurso sobre la misma, lo que, al fin y al cabo, constituye una de sus partes fundamentales. Donde no puede haber contradicción alguna es entre escribir la Historia y pensar acerca de la escritura de la Historia, ya que esa reflexión sobre la escritura le corresponde a la *Poética*, que al fin y al cabo es una de las partes de la filosofía.

Donde sí puede darse una contraposición es entre la vida activa - la vida política - de algunos historiadores, y el género filosófico de vida, el *bios theorethikós*, o la vida contemplativa, que sería lo

(4) Sobre el papel de la oratoria en la polis, ver Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Paris, Mouton, 1981.

característico del filósofo⁽⁵⁾. El historiador antiguo puede ser un viajero y un político, como Heródoto, un magistrado y un militar, como Tucídides y Jenofonte, o un sacerdote metido a soldado y político, como Flavio Josefo, que a raíz de una derrota - Flavio Josefo y Polibio -, un destierro - Jenofonte y quizás Tucídides⁽⁶⁾ - decide simplemente dejar de hacer la historia para pasar a pensar sobre ella y, en consecuencia, escribirla.

El mundo de la historiografía antigua es, pues, sustancialmente diferente al mundo de la historiografía contemporánea. Y será conveniente marcar esta distancia porque la cultura occidental ha venido desarrollando desde el siglo XIX una operación de asimilación de la Grecia antigua y de su historiografía que no ha contribuido precisamente a lograr la comprensión de la historiografía contemporánea.

II

La tradición historiográfica clásica desapareció con el fin del Imperio Romano y con la difusión del cristianismo. En nuestro recorrido genealógico para llegar a comprender el tópico hacer hablar desempeñará la tradición cristiana el papel de un eslabón intermedio entre el mundo antiguo y la Europa contemporánea, puesto que la configuración del saber que se desarrollará en la Europa medieval y moderna aportará algunos nuevos elementos que nos permitirán comprender la situación presente.

Si nos centramos en la tradición historiográfica cristiana a partir del siglo III veremos que comienzan a introducirse dos innovaciones fundamentales en este proceso. Por una parte a la tradición historiográfica clásica, de orientación político-militar, viene a sumarse un género historiográfico nuevo: la *Historia de la Iglesia*, iniciada por Eusebio de Cesárea. La introducción de la Flistoria de la Iglesia supone un cambio fundamental en la concepción de la escritura de la Flistoria, en primer lugar porque se introduce un nuevo sujeto: la

⁽⁵⁾ Sobre la filosofía antigua concebida como género de vida, ver Pierre Hadot, *¿Qué es la Filosofía antigua?*, México, FCE, 1998 (Paris, 1995).

⁽⁶⁾ El exilio de Tucídides, un tópico historiográfico asentado desde la Antigüedad ha sido puesto en duda por Luciano Canfora, *Le mystère Thucydide. Enquête à partir d'Aristote*, Paris, Desjonquieres, 1998.

comunidad eclesial, y en segundo lugar porque dicha comunidad va unida a dos nuevas nociones: la noción de sentido del proceso histórico y la noción de texto sagrado.

La comunidad de los cristianos es, en primer lugar una comunidad que, aunque tiene un origen en un lugar muy definido, se expande por todo el Mediterráneo y el Imperio Romano. Dicha comunidad ideal sólo llegará a convertirse en un aparato institucional coherente cuando se vayan desarrollando los Concilios, y sobre todo cuando se establezca la primacía del obispo de Roma. Hasta entonces las diversas iglesias desarrollaron sus tradiciones locales, sus ritos y fueron creando sus *corpora* de textos sagrados, que no alcanzarán unidad hasta la implantación de un canon de los mismos en el siglo IV d.C. Cuando se desarrolle plenamente este proceso la Iglesia aliada del Imperio, que se definirá como católica, aparecerá constituida como un aparato institucional, que se basa en una historia común, la de sus orígenes, sus avatares a través de las persecuciones y la de su triunfo, y en una tradición que aparece plasmada en un conjunto de textos: los Evangelios y las Epístolas paulinas.

Este *corpus* de textos se suma al Antiguo Testamento, apropiado de la tradición judía por una Iglesia que se define como el *verus Israel*, y que posee en común con los escritos más recientes su naturaleza inspirada. Ambos Testamentos han sido revelados por Dios, sus textos poseen valor por sí mismos, están por encima del lenguaje ordinario y deben ser objeto de conservación, lectura constante y comentario. Los textos sagrados son los depositarios del conjunto de todas las verdades, en tanto que el canon de la literatura pagana es sustituido por el canon cristiano. Ellos son los que nos proporcionan la única visión del mundo válida, y su autoridad es indisociable de la propia autoridad de la Iglesia, única intérprete autorizada por los mismos, ya sea a través de los concilios o a través de sus sabios.

Pero es que además de basarse en un *corpus* de textos sagrados, la historia de la Iglesia se plasma en un conjunto de textos y objetos que sirven como testimonios. Las primeras comunidades cristianas se comunicaban entre sí mediante epístolas, en las que sus fundadores, como San Pablo, iban desarrollando su doctrina y guiando su evolución. En la época de las persecuciones se comienzan a recoger testimonios de los mártires, ya sea a través de la recopilación de las *Actas* de sus juicios, que en algunos casos se habrían conservado, o bien mediante la conservación de sus reliquias, de sus restos.

La reliquia y el acta son dos objetos: un fragmento de un cuerpo, un vestido y un texto escrito que esconden una verdad en sí mismos y poseen valor en sí. Por ello las reliquias se conservan, se coleccionan y se intercambian, y por ello los textos se transmiten o se producen, creándose todo un tipo de literatura: la *hagiografía* en la que los mártires y los santos, reales o imaginarios, desempeñarán un papel fundamental como instrumentos de prestigio de aquellas instituciones: monasterios, catedrales, que, o bien sean depositarios de sus restos, o bien tramen una historia que los ponga en relación con ellos mismos.

Reliquias y textos forman el sustrato a partir del cual no sólo se desarrolla la actividad historiográfica, sino también a partir del cual dicha actividad se entronca con las relaciones sociales y de poder existentes. Del objeto y el texto se puede pasar al mundo real porque el mundo real se fundamenta en la posesión de unos objetos y en el comentario de unos textos. Dichos objetos y dichos textos además hacen referencia al pasado, a los orígenes: Evangelios; al tiempo de las persecuciones: Actas; y al propio desarrollo institucional de la Iglesia: descripción de las herejías, Concilios, etc.

La Historia de la Iglesia se configura, pues, de un modo sustancialmente diferente a la historiografía clásica, ya que no se genera a partir de un testimonio directo en el mismo sentido que en la tradición griega. Los evangelistas se supone que son contemporáneos de Jesús, pero en sus textos no interesa su testimonio personal, sino que su entramado es más complejo, ya que junto a los elementos históricos se encuentran los escriturísticos: la vida de Jesús cumple las profecías de los profetas del Antiguo Testamento, con lo cual el texto predomina sobre el hecho descrito, y además los hechos que se describen no se refieren a una persona cualquiera ni pueden nunca repetirse, como los descritos por los historiadores clásicos, sino que tiene lugar una sola vez en la historia y por parte de un protagonista único. Ese protagonista, esos hechos y esos textos poseen un valor sagrado, que es el origen del sentido del proceso histórico y que sirve de fundamento al orden social existente.

Los autores cristianos, continuando la labor de los filólogos antiguos y la actividad exegética desarrollada en el judaísmo por Filón de Alejandría, desarrollaron la *hermenéutica* de los textos sagrados. En la misma se parte de la existencia de un *corpus* de textos que esconde diferentes tipos de verdades acerca del mundo y del hombre, y entre ellas el secreto del devenir histórico: su sentido, que se identifica con la

"historia de la salvación". Dichos textos, recipientes de la realidad histórica, han de ser además interpretados de acuerdo con un único método, el método correcto y ortodoxo de lectura, y dicho método se encarna además en una institución que es la Iglesia, que desarrolla su tradición interpretativa⁽⁷⁾. El texto es indisoluble de un método de lectura, y a su vez el texto y el método son inseparables de una institución.

Esta configuración del saber es especialmente interesante para nosotros, genealogistas del saber contemporáneo, ya que aquí se encuentra la raíz del "método histórico", o por lo menos una de ellas.

Si examinamos la configuración del saber histórico sobre la Iglesia en el cristianismo de acuerdo con el sistema de nuestras cuatro preguntas iniciales veremos que en relación con la primera: "¿quién habla?" es lógico que el historiador clásico, enunciador del texto histórico enmarcado en el espacio y en el tiempo, sea sustituido por un narrador ausente, que va desde la voz que describe la creación del mundo en el Génesis - en efecto, ¿quién podría haber estado allí? - hasta Eusebio de Cesárea que sustituye su figura y sus posturas doctrinales específicas por la de un sujeto que es capaz de divisar el devenir histórico de la Iglesia desde su fundación por Jesús hasta su triunfo con Constantino.

Naturalmente Eusebio no habla para sus conciudadanos, sino para la comunidad de los creyentes que están dentro de lo que él considera la ortodoxia, con lo que tenemos que sólo una toma de partido inicial puede darnos acceso a la verdad histórica. Y habla en calidad de obispo ortodoxo. Es decir, en tanto que persona que conoce la tradición de los textos sagrados, los interpreta correctamente, y que además se sitúa institucionalmente en la Iglesia y políticamente en el Imperio en el bando de la verdad.

De lo que se habla es evidentemente de la "historia de la salvación". Una historia que, por una parte, se identifica con la Historia universal, tal y como la entendía la tradición pagana, es decir,

⁽⁷⁾ Para un análisis filosófico de la actividad hermenéutica ver Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*, I y II, Salamanca, Sígueme, 1993 (Tübingen, 1975), así como F.D.E. Schlaiermacher, *Herméneutique*, Paris, Du Cerf, 1987. Se trata de la edición de sus cursos de 1819, publicados por primera vez en 1838.

culminando su sentido en la expansión del Imperio Romano, pero que por otra parte la trasciende, desde el momento en el que San Agustín en *De civitate Dei* establece la distinción entre las dos ciudades: la del mundo y la de Dios. Ambas se hallan entremezcladas, pero la *teología de la Historia* agustiniana nos permitirá ir rastreando las huellas de la ciudad de Dios desde los orígenes hasta el juicio final. De este modo podríamos decir que Agustín introduce otra de las nociones fundamentales, la futura tradición historiográfica occidental.

La Historia no es sólo un devenir que se puede describir en un relato, sino un proceso dotado de un sentido profundo. Si manejamos el *corpus* de textos adecuado - en este caso ambos Testamentos - y los interpretamos de acuerdo con el método adecuado u ortodoxo podremos captar este sentido que se esconde en la raíz de los acontecimientos, con lo que la Historia ya no puede ser sin más un género literario que capte el devenir, sino que es el método que nos da la clave del verdadero ser. La teología de la Historia agustiniana no sólo supera a la historiografía, sino también a la filosofía antigua, de la misma forma que el cristianismo había superado al paganismo. La historia sagrada se configura así como un saber de profundidad filosófica, quedando la historia de los acontecimientos, tal y como la describirá Orosio, en un papel subordinado con respecto a ella.

Esta configuración del saber histórico perdurará en Europa a través de la Edad Media y la Edad Moderna, en la cual su más eximio representante será Bossuet, y sólo perderá su vigor cuando el desarrollo de la Ilustración y el nacimiento de la ciencia moderna, entroncándose en ella, lograrán desarrollar un modelo nuevo.

III

Si pretendemos trazar la genealogía del tiempo presente en el terreno historiográfico deberemos partir, junto de todo lo examinado anteriormente, de dos nociones básicas para comprender el actual discurso de la Historia. La primera de ellas será la noción del devenir histórico entendido ya no en términos agustinianos, y por lo tanto de carácter transcendente, sino en términos estrictamente humanos, y por lo tanto de carácter inmanente.

Es de todos sabido que con el desarrollo del humanismo se dio un retorno a la tradición historiográfica clásica. Y es sabido que los pensadores que inician la tradición moderna de análisis del poder, como

Maquiavelo y sus *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio*, y Thomas Hobbes y su traducción de Tucídides, volvieron a beber en la tradición historiográfica griega y latina con el fin de poder emanciparse del peso de la tradición historiográfica agustiniana. Esta vuelta a la tradición clásica estuvo marcada por el intento de concebir el devenir histórico como un proceso meramente humano, y por lo tanto exclusivamente terrenal, y en el que su sentido viniese dado por los acontecimientos mismos y no por circunstancias transcendentales ajenas a ellos.

Esta tradición historiográfica humanista se verá completada en la Ilustración cuando, a partir de Voltaire, se desarrolle la *Filosofía de la Historia*, una respuesta volteriana al *Discurso sobre la Historia Universal* de Bossuet. El fin de la filosofía de la Historia sería precisamente el de, trascendiendo de la mera descripción de los acontecimientos, buscar un sentido oculto en los mismo que pudiera formularse como una o un conjunto de leyes del devenir histórico, cuyo nuevo protagonista, la humanidad, encuentra pleno sentido histórico al desarrollo de su vida sobre la Tierra gracias a la ley del *Progreso*, que en Voltaire, Condorcet o Turgot actúa como una ley estructuradora del devenir histórico.

Pero esta formulación del saber histórico no hubiera sido posible si paralelamente no se hubiese desarrollado la física moderna, sobre todo a partir de su canónica formulación newtoniana. El desarrollo de la física matemática, conseguido gracias a la conceptualización del mundo con mera *res extensa*, y gracias a la reducción de los cuerpos del mundo físico a un conjunto de propiedades formalizables matemáticamente, permitió desarrollar la idea del *método científico*. A partir de finales del siglo XVII el "seguro camino de la ciencia", por usar la expresión tan del gusto de I. Kant, permitirá desarrollar diferentes tipos de conocimientos de acuerdo con unas reglas absolutamente seguras, cuyo conocimiento, emparejado con la observación minuciosa de los hechos, ha de ser la firme garantía de nuestros éxitos. La física moderna aún, pues, observación o descripción y análisis, y gracias a ambos puede además lograr la predicción, como en el caso del cometa Halley, cuyo retomo fue considerado como una confirmación definitiva de la física newtoniana.

En el campo de las ciencias del hombre ya a partir del siglo XVIII, autores como D. Hume y su *Tratado sobre la naturaleza humana* intentaron desarrollar una ciencia del hombre equivalente a la física

de Newton, y su tradición será continuada en el siglo XIX por autores que pretendieron crear nuevas ciencias, como la sociología comteana, que vendría a sustituir a la vieja Historia y supondría además el ser la cumbre de la pirámide de las ciencias descrita en el *Cours de Philosophie Positive*, dictado a partir de 1830.

Pero esta transfiguración de la Historia en la que vendría a definirse como *ciencia* no va a tener lugar en el pasado siglo siguiendo las huellas de D. Hume - que por lo demás escribió también una historia política bastante convencional, como su *Historia de Inglaterra bajo la casa Tudor* -, sino partiendo del *historicismo alemán*.

Los historicistas alemanes, encabezados por L. von Ranke⁽⁸⁾, van a configurar a la Historia como un saber que se denomina a sí mismo como científico gracias a un doble proceso externo - en el cual su participación sería limitada - e interno, del que serán protagonistas. El proceso exterior es inseparable de la configuración del Estado-nación, que tomará a la Historia como el fundamento ontológico de su existencia, al perder su fundamentación teológica a partir de la Ilustración, y en el que se desarrollará paralelamente el proceso de institucionalización de la Historia en la enseñanza, a todos los niveles, y en la investigación del patrimonio monumental y documental.

A nivel interior, un nivel que es inseparable del anterior, el saber histórico adquirirá en el siglo XIX una nueva configuración gracias a la introducción de dos nociones: la de documento, o lo que podríamos llamar la "revolución documental", y la de método científico.

Es evidente que la noción de documento no es una invención del siglo pasado, ya hemos visto que existía en la Antigüedad, así como el uso que de ella hacían los autores cristianos. Lo que será ahora novedoso será la construcción de todo el saber histórico a partir del uso sistemático de los documentos, previamente tamizados por la crítica documental, que de fe de su autenticidad. La crítica documental había nacido en el siglo XVII dentro del campo de la historia de la Iglesia con el fin de distinguir en el campo de la hagiografía los documentos auténticos de las numerosísimas falsificaciones. Sus mismos métodos, también aplicados por los filólogos clásicos - uno de los cuales había

(8) Sobre él ver Leonard Krieger, *Ranke. The meaning of History*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1977.

sido Ranke -, serán ahora aplicados a todo tipo de fuentes, creando así una base inmovible sobre la que reconstruir el saber histórico.

A pesar de suponer esto un corte también es conveniente señalar aquí la existencia de una gran continuidad entre la concepción cristiana del *texto* y la concepción del texto en el discurso histórico contemporáneo. En ambos casos se utiliza la noción de *corpus* textual y se cree que existe una correspondencia entre ese *corpus* y la realidad. La realidad se esconde en el cuerpo de los textos, que son no sólo una condición necesaria para el conocimiento de la misma, sino también una condición suficiente, con conocerlos a ellos basta. Al igual que el texto sagrado escondía todas las verdades posibles, el texto histórico también las guarda en su seno.

El texto es el lugar de la verdad, pero para ponerla de manifiesto es necesario leerlo e interpretarlo. Hay así métodos de lectura y traducción, si el texto está en una lengua ajena. Pero también debe haber métodos hermenéuticos, o de interpretación, que son lo que constituyen las artes de lo que algunos llaman el "oficio del historiador". Pero, ¿cuáles son estos métodos?

En la tradición cristiana la operación hermenéutica se entendía como una operación de lectura. El historiador, al igual que el exégeta de los textos sagrados también lee, pero él cree que hace algo más que leer, puesto que partiendo de la lectura de las fuentes y traspasando sus informaciones a su propio texto el historiador evoca o resucita el pasado.

Es curioso comprobar que hasta fechas muy recientes, concretamente hasta que en los últimos veinte años se ha venido produciendo el desarrollo de narrativismo, los historiadores han obviado la importancia que la lectura de los documentos y la escritura del texto histórico poseen. Los historicistas alemanes, y más concreto Ranke, siguen trabajando con el *paradigma visual* que, como vimos, era característico de la historiografía clásica. El historiador ve el pasado a través de los documentos y trasvasa esa visión directamente a su texto, sin que ningún obstáculo: lingüístico, ideológico o psicológico se interponga en este recorrido. En sus metáforas Ranke llegó a comparar la misión del historiador a una misión sacerdotal y la visión panóptica del mismo con la visión divina. De hecho sólo Dios sería el auténtico historiador, puesto que únicamente él puede contemplar todo el conjunto del devenir histórico y dar cuenta de su sentido.

No es cuestión de entrar ahora en el complejo proceso de la

elaboración del conocimiento histórico, que va desde el establecimiento y la lectura de unas fuentes hasta la interpretación del sentido de la Historia⁽⁹⁾. Pero lo que sí nos interesará destacar es que la fase final de ese proceso consiste en la elaboración de un texto, normalmente escrito, y que en ese texto no existe una correspondencia biunívoca entre los enunciados y sus referentes.

Un enunciado histórico no se refiere sin más a un hecho real, al que describe, como cuando decimos: "el gato está encima de la alfombra". Sino que en él debemos distinguir tres niveles diferentes de significación. Un enunciado histórico - que normalmente es el resultado de la lectura de uno o varios documentos o del análisis de un conjunto de objetos - posee, en primer lugar un *significado*. Así cuando decimos: "la Wehrmacht fue derrotada en Stalingrado" nos estamos refiriendo al resultado concreto de una batalla específica que tuvo lugar en un momento y lugar concretos. Pero si incluimos la batalla de Stalingrado en el marco que le da sentido: la Segunda Guerra Mundial, podremos pasar del significado del enunciado a su segundo nivel de significado, el del *sentido*. Un acontecimiento histórico sólo llega a alcanzar la naturaleza de tal si está incluido en un relato⁽¹⁰⁾. Ello no quiere decir que el relato cree a los acontecimientos a partir de la nada. Entre ellos y el relato existe una relación dialéctica. Pero podría afirmarse que en ella el relato posee una cierta prioridad, en tanto que es en el relato donde se sitúa el lenguaje, es en él en donde el historiador habla. Un hecho no enunciado, un hecho reducido al reino del silencio no podrá ser nunca un acontecimiento histórico si no se traspasa la barrera del lenguaje.

Pero, además de estos dos niveles debemos distinguir otro tercero. Se trata de la *referencia simbólica* del enunciado, que lo pone en conexión con el conjunto de los sistemas de valores, símbolos y sentimientos propios de diferentes comunidades nacionales, étnicas, religiosas, culturales o de género. Stalingrado para los alemanes evoca un conjunto de sentimiento e ideas opuestos a los que evoca para los

O He intentado analizar este proceso en mi libro *Fundamentación lógica de la Historia*, Madrid, Akal, 1991.

⁽¹⁰⁾ Ver, en este sentido, Miguel Morey, *El orden de los acontecimientos. Sobre el saber narrativo*, Barcelona, Península, 1988; y el conjunto de trabajos de Paul Ricoeur recogidos en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

soviéticos, y a los que puede evocar para quien contemple la guerra desde una perspectiva antimilitarista, por ejemplo.

Estos tres niveles de significación desestabilizan el significado de los enunciados históricos y los convierten en enunciados abiertos o borrosos, en los que resulta especialmente difícil establecer sus significados en forma unívoca. Ello quiere decir que la idea de que existe un método histórico es difícilmente sostenible, ya que la posibilidad de interpretaciones permanece constantemente abierta. Cada texto puede leerse de diferentes maneras, no existe una única hermenéutica para su lectura, y partiendo de esas lecturas caben diferentes reconstrucciones racionales del pasado, y también, por qué no decirlo, algunas francamente irracionales.

Pero ¿por qué los historiadores creen que existe un método que les permite hacer historia y los diferencia de los que se limitan a hablar de ella? En el caso de la historia de la Iglesia habíamos visto que la clave para una lectura correcta de los textos sagrados venía dada por un compromiso previo: el que situaba al lector dentro de la tradición ortodoxa. Y esa lectura era solidaria de un tipo determinado de interpretación. En el caso del historiador ocurre algo semejante. El historiador es capaz de realizar la lectura correcta de un texto porque se sitúa en una tradición hermenéutica correcta que, al igual que en el caso del fiel cristiano, viene determinada por su pertenencia a una determinada comunidad: en este caso la llamada comunidad científica, a través de sus diferentes escuelas historiográficas.

El texto es el lugar de la verdad, en él está su materia, su posibilidad de enunciación, pero esa potencia sólo se hace acto, si seguimos la tradición aristotélica, si conseguimos dar forma a la materia produciendo un discurso que sea aceptado en el seno de una comunidad de historiadores. Por una parte podría afirmarse, de acuerdo con la tradición realista que la verdad está ahí fuera (en el mundo y en el texto). Pero por otra parte deberemos reconocer que el mundo no produce enunciados, quienes los producimos somos los hablantes y nuestras comunidades lingüísticas, que creamos la verdad a partir del consenso.

La verdad en un texto histórico se articula también en diferentes niveles. En primer lugar tendríamos que suponer que un enunciado histórico es verdadero por su capacidad de referirse a un hecho acontecido en unas determinadas coordenadas espacio-temporales. Pero esa verdad, que en la Antigüedad enunciaba el testigo

visual queda vedada para el historiador actual, que se define por su trabajo mediante las fuentes. El segundo tipo de verdad sería aquella que se genera en un discurso perteneciente a una determinada tradición hermenéutica. Y el tercer tipo estaría constituido por la noción de verdad entendida como el consenso de una comunidad científica. Los historiadores, sin embargo, parecen preferir una concepción óptica de la verdad, tal y como la concebía Martin Heidegger⁽¹¹⁾. Ellos creen poder enunciar y saborear las cosas mismas. Sin embargo, a partir de lo que hemos visto tendríamos que señalar que eso no es más que una ilusión, creada quizás por la capacidad que posee el relato histórico de producir el "efecto realidad", descrito por Roland Barthes. Y que además cumple una misión ideológica, en tanto que así el relato histórico contribuye a producir una determinada concepción social de la realidad, que se verá avalada por el apoyo que los diferentes poderes políticos contribuyen a darle mediante su difusión a través de la enseñanza y los diferentes discursos y medios de propaganda, que son indisociables del ejercicio del poder.

Los historiadores que "hacen Historia" están, por lo tanto, seguros de su oficio por tres razones. En primer lugar porque creen, con muy buen sentido, que hay una realidad que les sirve como referente. En segundo lugar porque creen poder tener acceso a esa realidad a través de las fuentes históricas, cuya transmisión parece estar presidida por una especie de ley providencial que se encarga de que transmitan globalmente el número suficiente de fuentes como para hacer el conocimiento histórico posible. Esas fuentes son el conjunto o el *corpus* de los textos. Y por último, la Historia puede hacerse porque esos *corpora* pueden ser leídos e interpretados mediante un método.

Frente a esta postura nosotros creemos que la Historia es básicamente un *modo de hablar* acerca del pasado que puede desarrollarse oralmente, en la historiografía clásica y en la historia oral actual, o bien mediante el uso de fuentes documentales, arqueológicas o artísticas. El uso de las fuentes complica la forma de hablar, ya que no se tratará entonces de contar lo que se vio o lo que se recuerda, sino de ver cómo lo han contado otros, de leer o interpretar diferentes discursos para así crear un discurso propio sobre un referente por definición inaccesible.

⁽¹¹⁾ Ver *La pregunta por la cosa*, Buenos Aires, Memphis, 1992 (Tübingen, 1963).

Hemos reducido la Historia a un modo de hablar, lo que es lógico si tenemos en cuenta que el lenguaje articulado es lo que diferencia al hombre de los animales. De ese modo arrebatamos al historiador profesional su seguridad ontológica y dejamos su labor reducida a una conversación racional entre individuos y grupos, obligándolo a abandonar, quizás, ese desdén con el que los que "hacen Historia" tratan a esos "metahistoriadores" que se dedican únicamente a hablar sobre cómo se escribe la Historia. Convendría quizás plantearse, para cerrar el círculo, qué significa entonces hablar sobre la Historia, y si de ello cabe esperar que surja alguna comunidad académica.

IV

Para empezar deberán reconocer los historiadores que quienes se limitan a hablar sobre la Historia disponen al igual que ellos de un conjunto de textos, de un *corpus*, que en este caso no está formado por el conjunto de las fuentes que se refieren a la realidad - suponiendo que ello siempre sea así -, sino por el conjunto de los textos historiográficos, que a su vez se refieren a las fuentes.

El problema viene en un segundo momento, cuando tratamos de establecer cómo se lee un texto historiográfico. Ya que, para un historiador, un texto historiográfico puede leerse de dos maneras: a)- como una manifestación del propio método, si se analiza su manejo de las fuentes y su metodología - esta sería la lectura de las notas y la comprensión de las referencias historiográficas -, o b)- como una manifestación de la realidad histórica, que aprehendemos al llevar a cabo la lectura del texto. De este modo queda escamoteado tanto el texto historiográfico como la operación de lectura, puesto que un texto ya no es un texto: o bien es un método, o bien es la realidad misma.

Frente a esta postura lo que tendremos que reivindicar - sin negar que estas afirmaciones son parcialmente ciertas - es el propio carácter textual de la obra historiográfica, que en nuestra perspectiva aparecerá considerada como objeto de estudio. Pero una vez reconocido esto es cuando surge el verdadero problema: ¿puede hablarse de un método para analizar las obras historiográficas?, y en su caso ¿de qué método se trata? Ante esta pregunta suelen darse en la actualidad dos respuestas antitéticas. Para la primera de ellas, si la Historia es una ciencia, el método que nos permite analizar las obras historiográficas

sería la filosofía de la ciencia. Y para la segunda si dichas obras son básicamente textos-serían las disciplinas de la retórica o la crítica literaria las que darían cuenta de las obras históricas.

Si ello fuera así nos encontraríamos con que, por encima de los historiadores se alzarían las comunidades científicas de los filósofos de la ciencia o de los teóricos de la literatura, que serían las que, en último término, vendrían a dar cuenta de lo que es en realidad una obra historiográfica.

JMo puede ser cuestión entrar ahora a examinar las pretensiones de validez de estas dos propuestas, antes de establecer la que ofrecemos. Pero lo que sí será conveniente es señalar con respecto a la primera que la filosofía de la ciencia actual se caracteriza por no ser capaz de resolver adecuadamente el problema de los criterios de demarcación, o lo que es lo mismo, de establecer un conjunto de condiciones mínimas que permitan distinguir una ciencia de aquello que no lo es. Por esa razón cobra auge la sociología de la ciencia y la etnometodología, que centran su atención en el análisis de las comunidades de los científicos, sus valores, sus creencias y sus métodos de trabajo concretos⁽¹²⁾.

Por otra parte parece también evidente en el panorama de la filosofía de la ciencia actual que dicha disciplina no contribuye apenas en nada a la modificación de la práctica de los científicos, sino que se limita a analizarla. La Historia no puede esperar nada para su renovación de la filosofía de la ciencia, sino únicamente llegar a ser consciente de cuál es su funcionamiento interno.

En lo que se refiere a la teoría de la literatura parece claro, a pesar de las pretensiones hegemónicas de los críticos literarios - sobre todo en los EE.UU. - que la mera teoría de la literatura no puede dar cuenta de todas las dimensiones de la labor del historiador, así como tampoco de la obra literaria. El llamado *Nuevo Historicismo* ha puesto de manifiesto en este campo cómo para la comprensión de las obras literarias es necesario hacer referencia al contexto histórico en el que

⁽¹²⁾ Como panoramas actuales pueden verse, Javier Echeverría, *Filosofía de la ciencia*, Madrid, Akal, 1995, y Emilio Lamo de Espinosa, José María González García y Cristóbal Torres Albero, *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1994, así como José A. Diez y C. Ulises Moulines, *Fundamentos de la Filosofía de la Ciencia*, Barcelona, Ariel, 1997.

esos textos alcanzan el sentido⁽¹³⁾. Las relaciones sociales y económicas, el mundo de los valores, las creencias y la psicología colectivas son fundamentales para alcanzar una comprensión plena del texto literario. Con mayor razón podríamos decir lo mismo del texto histórico, en cuya producción el historiador, además de por las figuras del lenguaje y los tipos de trama, analizados por Hayden White⁽¹⁴⁾, está condicionado por su referencia constante a las fuentes y por el manejo de unos métodos que deben lograr suscitar el consenso de sus colegas.

Tendremos, pues, que darles la razón a los historiadores practicantes: quienes hablan sobre la historia de la historiografía no poseen un método, y quizás por ello no sean una comunidad científica. De hecho es cierto que los teóricos de la Historia poseen orígenes diversos, o bien se trata de historiadores, lo que en la actualidad no es la tendencia mayoritaria, o bien de filósofos, de críticos literarios - lo que suele ocurrir en los narrativistas -, y en cualquier caso es muy raro encontrar un profesional a tiempo completo que trabaje en esta rama del conocimiento histórico, estando además cada tipo de historiografía mayoritariamente cultivada por los especialistas de la época correspondiente.

Si el método de la Historia podía definirse como borroso, ¿qué cabe esperar del método de la Historia de la historiografía? El grado de confusión es mayor, si cabe, en cuanto que hay varias disciplinas que pretenden además actuar en el mismo campo. Veamos cuáles.

En el nivel más bajo tendríamos la Historiografía, o Historia de la historiografía que debería trabajar a un nivel más concreto y elevarse un poco por encima del simple estudio bibliográfico de los trabajos sobre una época o de un determinado problema. Dicha disciplina analizaría históricamente la producción historiográfica, sus condicionamientos sociales, ideológicos y de todo tipo, así como el impacto histórico de las obras historiográficas. Ahora bien, para hacerlo necesita contar con algún tipo de teoría acerca del tipo de procesos y obras que está analizando, y por ello la historiografía a veces se entremezcla con la metodología de la Historia.

⁽¹³⁾ Sobre este movimiento ver Paul Hamilton, *Historicism*, London, Routledge, 1996 y H. Haram Veaser (ed.), *The New Historicism*, London, Routledge, 1989.

⁽¹⁴⁾ Sobre estas limitaciones ver mi trabajo "L'architecture de la imagination", *Storia della Storiografia*, 25, 1994, pp. 103-120.

La metodología de la Historia, además de poseer una dimensión normativa, o lo que es lo mismo, de estar formada por un conjunto de reglas que explican cómo se debe hacer Historia según los cánones, tiene también una dimensión historiográfica porque para formular estas recetas tiene que partir del *corpus* de obras historiográficas existentes. Y tiene una dimensión teórica porque toda empresa normativa necesita para desarrollarse de un modelo teórico que sirva como ejemplo.

Pero entonces ¿dónde se situaría la *teoría*? En algunas ocasiones la palabra teoría se utiliza en un sentido epistemológico, de modo que la teoría y la epistemología de la Historia vendrían a ser lo mismo, acercándose esa epistemología de la Historia a la epistemología general o la filosofía de la ciencia. Pero en otros casos, y eso solía ocurrir dentro de la tradición del materialismo histórico, la palabra teoría se refería no al aspecto descriptivo de la Historia, sino a su aspecto interpretativo, a la ciencia de la Historia definida como una disciplina específica y así denominada "materialismo histórico". Ciencia que recoge la tradición de la filosofía de la Historia hegeliana, que pretende dar las claves para la comprensión del proceso histórico, y que en ocasiones puede llegar a estar casi divorciada de la labor historiográfica, como denunció en su tiempo E. P. Thompson⁽¹⁵⁾.

Es evidente que este sentido del término no nos interesa en este momento, puesto que su estudio requeriría analizar la idea de la sociología o la economía políticas como *ciencias* del devenir histórico y como superación de la historiografía. Lo que sí nos interesa destacar es que también en este sentido el término "teoría" posee un componente epistemológico, lo que ocurre es que esa epistemología se encuadraría dentro de una tradición filosófica concreta que sería el materialismo dialéctico.

Tenemos, por lo tanto, un campo de estudio, común a la Historia de la Historiografía, la metodología y la teoría de la Historia, en el que partiendo de las obras historiográficas se trataría de comprender sus mecanismos de producción, difusión y asimilación, su estructura interna, así como de elaborar normas para su producción, y por último de conocimiento. Para analizar ésta se requerirían conocimientos

⁽¹⁵⁾ En *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981 (Worcester, 1978).

históricos, pero también conocimientos de otro tipo, fundamentalmente filosóficos y literarios.

Pero, ¿es esta situación satisfactoria? Aparentemente no, ya que los historiadores privilegian hacer Historia frente a pensar o hablar sobre ella, por considerar que ese tipo de reflexiones no se realiza con el suficiente método y porque su objeto no se corresponde con la labor propia del historiador que sería la de contar y analizar los acontecimientos. El historiador actual, al contrario que el historiador antiguo, cuando le formulamos nuestras cuatro preguntas considera que no es procedente preguntar quién habla, ya que o bien no habla nadie en un texto de Historia, o bien metafóricamente quien habla es el pasado mismo. De igual quien hable porque como existe un método lo que dice el historiador podría decirlo otro cualquiera. Precisamente de eso es de lo que se trata, de anular el sujeto parlante y sustituirlo por un narrador ausente.

El historiador habla como profesional para sus colegas, o como patriota, en el caso de la historia nacional o como miembro comprometido en una lucha política por el socialismo, por la igualdad entre los géneros, etc. Y en esos casos su figura como militante anula su importancia como persona. En cuanto a los temas de que habla, ya no se tratará únicamente de lo político-militar, también puede incluir lo social, lo económico o lo intelectual. Pero, en contra de lo que opinan los historiadores el cambio de temáticas, la ontología del discurso histórico, no cambia su fundamento último, su estructura profunda. En esta situación ¿cómo se situarían aquellos que hablan acerca de la Historia? En principio no sabemos quiénes son: historiadores cansados de su oficio, filósofos, críticos literarios, ensayistas. Es difícil que lleguen a constituir una comunidad de diálogo, y consecuentemente más difícil que lleguen a constituir una comunidad científica, ya que, a su vez, todos ellos forman parte de otras comunidades: de los filósofos, críticos literarios, historiadores, etc.

Aunque tienen un objeto en común: los textos historiográficos, no tienen un método para acercarse a ellos. Lo tendrían si hubiese una teoría de la Historia perfectamente formalizada. Como no la hay tendrán que trabajar con metáforas y así considerar a la Historia como si fuera una ciencia y aplicar la filosofía de la ciencia, o como un texto literario y aplicar la crítica literaria. Y esa indefinición y esa falta de método no hace más que agravar su situación.

Por otra parte a quiénes se dirigen. En primer lugar a los otros

historiadores, que no les hacen mucho caso. En segundo lugar a los filósofos y a los críticos literarios, si se consideran similares a ellos. Básicamente a sí mismos, a una comunidad inexistente formada por historiadores descarriados, escépticos o cansados, por filósofos con inquietudes históricas, lo que los hace filósofos un poco *light*, por críticos literarios con afanes de expandir su disciplina y por algunos estudiantes de Historia que, o bien intentan orientarse, o bien no están dispuestos a dejarse encaminar por las sendas trilladas. Constituir una comunidad científica sobre estas bases resulta un poco arriesgado. Pero quizás el problema no resida ahí, sino en todo lo contrario.

Las comunidades científicas se constituyen históricamente cuando un determinado saber alcanza un desarrollo sistemático importante en otros ámbitos. Piénsese, por ejemplo, en el papel desempeñado por la *Royal Society*, situada totalmente al margen del entramado universitario, en la constitución de la ciencia moderna. Lo prioritario no es, pues, constituir una comunidad científica sino acotar un campo de investigación a partir del cual pueda constituirse en el futuro una comunidad científica nueva.

Pero, ¿es posible crear un campo donde se puede con método hablar sobre la Historia? Para contestar a esta pregunta tendríamos que empezar por decir que, en primer lugar, deberíamos romper la dicotomía entre hacer y hablar en el campo de la Historia. La Historia construye sus objetos a partir de la constitución de sus *corpora* documentales, desarrolla diferentes métodos de lectura de los textos e interpretación de los mismos, métodos a veces contradictorios que no se dejan reducir a un factor común. La Historia es un conocimiento borroso - en el sentido en el que se utiliza el término al hablar de lógica borrosa - precisamente en función de la complejidad de los fenómenos que estudia. Por esa razón no puede ser un conocimiento cerrado, no puede ser una ciencia, sino un saber en fase constituyente. El carácter cerrado del saber histórico es una ilusión óptica de los historiadores, que confunden los usos de sus corporaciones con normas de validez universal, y que son incapaces de dar cuenta, no sólo de devenir histórico, sino ni siquiera del devenir de su propia disciplina influenciada constantemente por circunstancias políticas, ideológicas, religiosas, de género y de todo tipo. A la mayor parte de los historiadores habría que aplicarles las célebres palabras de Jesús en la cruz: "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen". En esta situación querer hacer Historia sin hablar de ella es una propuesta suicida, que podría

llevar a la propia superación del saber histórico precisamente por circunstancias históricas, porque deje de cumplir las funciones ideológicas que desde el siglo pasado se le han asignado.

Hablar de Historia debería suponer, por el contrario, superar los compartimentos académicos que se autodenominan comunidades científicas y romper las barreras entre un conjunto de disciplinas que a veces trabajan con los mismos textos, pero leyéndolos con perspectivas mutuamente excluyentes. Hablar de Historia sólo es posible si se conoce la Historia, sus fuentes y sus métodos, pero también los fundamentos de otras ciencias sociales, y si se es consciente de la importancia que los problemas filosóficos tradicionales del pensamiento occidental siguen teniendo aún en el momento presente en el campo de la Historia y de las ciencias humanas.

Los conjuntos borrosos se caracterizan por no tener límites claramente definidos. A este tipo de conjuntos pertenecen la filosofía, la Historia y las ciencias sociales y humanas. Es a partir no de los núcleos de estos saberes, sino de sus contornos, de donde puede partir la reflexión teórica, o del diálogo sobre los mismos⁽¹⁶⁾. De hecho diferentes movimientos intelectuales, como el marxismo, el postmodernismo, etc., afectan por igual a la filosofía, la crítica literaria, la historia, la historia del arte o la antropología. Será, pues, en estas zonas borrosas comunes a todos estos saberes en donde habría que asentarse, si ello no fuera una contradicción. Quizás deberíamos simplemente vagar por ellas y al conversar con los caminantes que yerren por los mismos caminos poder establecer un diálogo que nos permita si no conocer el final de la ruta sí al menos entendernos mientras caminamos por esos *Holzwege* heideggerianos, cuyo valor consiste precisamente en que no llevan a ninguna parte. Es en esos caminos donde el filósofo, el historiador y los científicos sociales pueden encontrarse al salir de sus casas, y es en ellos donde podrán respirar el aire que les permita seguir viviendo, quizás sea en esos paseos donde puedan llegar a conocerse nuevas especies que aún puedan mantener viva nuestra ansia de conocimiento. En ellos podremos descubrir que la clave de muchas cuestiones historiográficas está en el planteamiento de viejos problemas

⁽¹⁶⁾ Sobre la lógica borrosa ver, Bart Kosko, *Pensamiento borroso*, Barcelona, Crítica, 1995 (New York, 1993).

filosóficos⁽¹⁷⁾, y que la misma filosofía y la historia comparten sus problemas fundamentales con conjuntos más amplios de saberes formados por las ciencias sociales y humanas.

⁽¹⁷⁾ Como he puesto de manifiesto en varios de mis libros. Para el interés historiográfico del problema filosófico del mal o el argumento ontológico ver mi libro *Genealogía de la Historia. Ensayos de Historia teórica*, III, Madrid, Akal, 1999, pp. 226-241 y 361-382.