

REVISTA DE  
**HISTÓRIA**  
DAS IDEIAS



RELIGIÕES E CULTURAS

VOLUME 36. 2.<sup>a</sup> SÉRIE - 2018

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

**LA RESURRECCIÓN DEL PASADO SEGÚN ALEXANDRE HERCULANO: UNA REFORMULACIÓN SECULAR DE LA HERMENÉUTICA FIGURAL BÍBLICA<sup>(1)</sup>**  
**THE RESURRECTION OF THE PAST ACCORDING TO ALEXANDRE HERCULANO: A SECULAR RE-ENACTMENT OF FIGURAL BIBLICAL HERMENEUTICS**

RICARDO LEDESMA ALONSO

ricardoledesmaalonso@comunidad.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México

Colegio de Historia, Facultad de Filosofía y Letras

ORCID: 0000-0002-7863-6389

Texto recibido em / Text submitted on: 07/09/2017

Texto aprovado em / Text approved on: 03/12/2017

**Resumen:**

Como la mayor parte de los críticos lo ha reconocido, el concepto literario e historiográfico de «resurrección del pasado» de Herculano no implicó ninguna postura epistemológica «restaurativa» respecto al Medioevo portugués, sino más bien una «comprensiva». El presente artículo argumenta que esta última postura está íntimamente relacionada con la raíz cristiana

---

(1) Este artículo fue elaborado en base al capítulo IV de la tesis doctoral que actualmente me encuentro desarrollando en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, la cual lleva por título «Alexandre Herculano: nación, historia, lenguaje».

del propio concepto de «resurrección». Considero aquí que la «resurrección del pasado» herculaniana – sinónimo de «comprensión histórica» en el vocabulario del autor – fue una reformulación secular de la hermenéutica figural que estructuró los textos bíblicos. Primero, describo la naturaleza romántica, y por ende, cristiana, del concepto de «resurrección del pasado». Enseguida, hago un análisis de la estructura de la «comprensión histórica» de Herculano. Al final estudio las semejanzas de esta última con respecto a la interpretación figural bíblica. Este artículo busca alentar la discusión acerca del papel del pensamiento bíblico en el nacimiento de la conciencia histórica moderna.

**Palabras clave:**

Alexandre Herculano, resurrección del pasado, hermenéutica figural bíblica, comprensión histórica, Historia de Portugal.

**Abstract:**

As most scholars have recognized, Herculano's literary and historiographical concept of «resurrection of the past» did not imply a «restorative» epistemological attitude, but of a «comprehensive» one, towards Portuguese Middle Ages. This paper argues that this attitude is intimately related to the Christian roots of the concept of «resurrection». Here it is asserted that Herculano's «resurrection of the past» – synonyme of «historical understanding», in the author's vocabulary – was a secular re-enactment of the figural hermeneutics that gave form to the Bible. First, I describe the romantic nature, and therefore Christian, of the concept of «resurrection of the past». Second, I analyze the structure of Herculano's «historical understanding». Finally, I study the resemblances between this structure and that one of the biblical figural interpretation. This paper aims to encourage the discussion about the role of biblical thought in the birth of the modern historical conscience.

**Keywords:**

Alexandre Herculano, Resurrection of the Past, Figural Biblical Hermeneutics, Historical Understanding, History of Portugal.

## **Introducción**

A lo largo de los últimos ciento cincuenta años, las interpretaciones sobre la compleja relación entre el pasado, el presente y el futuro de Portugal elaborada por Herculano en sus distintas facetas de poeta, novelista e historiador, han oscilado entre dos extremos: aquéllas que caracterizan esa relación en términos de un «pasadismo melancólico», y aquéllas que afirman su «presentismo absoluto». Entre los críticos que sostuvieron que el «pasadismo melancólico» fue el rasgo fundamental del pensamiento histórico de Herculano, cabe resaltar el caso de Oliveira Martins. Fue él, por ejemplo, quien le concibió como un estoico que, en lugar de intervenir activamente en la solución de los problemas de su tiempo, decidió alejarse de la escena político-social, refugiándose en el estudio del pasado. El autor de *Portugal Contemporâneo* fue, además, el creador de aquel argumento – repetido hasta nuestros días – que afirma que Herculano se retiró a su quinta de Vale de Lobos porque ya no quería saber más nada de la vida social y política portuguesa. (Oliveira Martins 1986: 227-261). Por otro lado, la posición que afirma que el rasgo fundamental del pensamiento histórico de Herculano es el «presentismo» la ilustran los críticos José-Augusto França y Jorge Borges de Macedo. Éstos afirmaron que Herculano confundió «al pasado y al presente (y también al futuro, para el cual lanzaba miradas proféticas) en una misma visión apasionada de justiciero» (Macedo 1975: CXI; França 1975-1977: 306). En medio de estas dos posturas antagónicas se encuentra la de críticos como Fernando Catroga, Albin Beau, Joaquim Barradas de Carvalho, Carlos Reis, Maria de Natividade Pires y Eduardo Lourenço, entre otros, quienes han sostenido que el interés de Herculano por el pasado no fue «una fuga de la realidad» sino «otro camino para el análisis del presente [y del futuro]» (Beau 1964: 139-140; Carvalho 1971: 72; Reis e Pires 1993: 106; Catroga 1996: 40; Lourenço 2012: 31).

El presente artículo retoma esta última postura interpretativa respecto al pensamiento histórico de Herculano. Al igual que los críticos mencionados, sostengo que el autor portugués jamás pretendió perderse en un pasado medieval idealizado, ni mucho menos restaurarlo en su presente, sino comprenderlo en su «verdad», y considero que su concepto de «resurrección del pasado» es la manifestación más acabada de esta pretensión. Mi tesis principal es que esto se debe a la impronta bíblica de dicho concepto. A continuación se verá que la «resurrección» hercu-

laniana del pasado consistió en una hermenéutica encaminada hacia el reconocimiento de la unidad significativa y teleológica de la vida pasada, presente y futura; en otras palabras, en una forma particular de interpretar los hechos históricos la cual, de manera implícita, actualizaba el proceder imaginativo de la interpretación figural manifiesta en los textos bíblicos y en las obras de autores cristianos como san Agustín.

### **La impronta cristiana del concepto romántico de la «Resurrección del Pasado»**

Un análisis del concepto herculaniano de la «resurrección del pasado» debería comenzar por reconocer el origen romántico-cristiano del mismo<sup>(2)</sup>. Como bien se sabe, los románticos fueron pensadores bastante versados en la tradición teológica cristiana. De hecho, críticos como M. H. Abrams han llegado a sostener que el romanticismo no fue otra cosa que la «asimilación y reinterpretación de ideas religiosas [cristianas]» por parte de los pensadores seculares de finales del siglo XVIII y de comienzos del XIX (Abrams 1973: 12-13). La plausibilidad de la tesis de Abrams resulta evidente, por ejemplo, en la interpretación de Jules Michelet sobre la Revolución francesa como «resurrección del pueblo» y «nuevo Evangelio»<sup>(3)</sup>. El caso de Herculano da la impresión de demostrar también esa tesis. Como se verá a continuación, para definir las operaciones intelectuales implicadas en el conocimiento del pasado, y bajo la influencia probable de Herder y Walter Scott, el autor portugués se apropió de, y secularizó el concepto tradicional cristiano de «resurrección»:

---

(2) De todos cuantos se han ocupado del análisis del concepto romántico de «resurrección» del pasado, entre ellos Michel de Certeau, Paul Ricoeur y Roland Barthes, quizá sólo Lionel Gossman resaltó la impronta cristiana del mismo. Es igualmente importante subrayar que la mayor parte de los autores analizaron el uso que Jules Michelet hizo de este concepto. *Vide* Michel de Certeau, *La escritura de la Historia* (México: Universidad Iberoamericana, 1999, p. 116-117), Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008, p. 471-476), Roland Barthes, *Michelet* (México: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 93-112) y Lionel Gossman, *Between History and Literature* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1990, p. 202-204).

(3) Cf. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution Française* (Paris: Librairie Abel Pilon, 1883, p. 289).

Después, pasado el tiempo, intenté todavía un último esfuerzo para reconstruir mi vida intelectual; para subyugar el inmenso desaliento que me había invadido el espíritu; para renovar ese mundo de ideas que constituye la resurrección del pasado, el cual yo había intentado erigir, como Lázaro, del polvo sepulcral de los archivos, y sobre el cual los poderes públicos habían repuesto el sudario<sup>(4)</sup>.

En las líneas de este breve fragmento extraído de la «Advertência» a la tercera edición (1863) de la *História de Portugal*, se puede apreciar que el sentido que Herculano confirió a su concepto de la «resurrección del pasado» no fue el de una alusión superficial a la imagen bíblica de Lázaro rescatado por Cristo del sueño sepulcral. Por el contrario, considero que hay ahí una verdadera apropiación del sentido cristiano de la «resurrección de los muertos»<sup>(5)</sup>. Sostengo esto en base a la definición que el autor hizo de tal concepto como una «renovación» de «un mundo de ideas». Para poder percibir lo que una afirmación como ésta debió al cristianismo, hace falta recordar que la idea cristiana de la «resurrección de los muertos en el Día del Señor» jamás planteó que la acción redentora de Dios tuviera por finalidad rescatar de la muerte a los elegidos para llevarlos de vuelta a la misma vida terrenal de la cual se habían separado. En el Nuevo Testamento se habla, en cambio, de la «resurrección» a una vida eterna, del acceso a una realidad más real que la realidad temporal del ser humano (Küng 2013: 52; Frye 1988: 97). De hecho, en el Evangelio de Mateo, en los Hechos de los Apóstoles y en la Epístola a los Corintios de Pablo, esa otra realidad espiritual – y no meramente corporal – a que, se dice, era posible acceder a través de la «resurrección», aparece definida como *metanoia* (Mt. 3:2, Hch 2:38 y 3:19, 1 Co. 13:8-12). Este concepto cristiano, si bien ha sido traducido a la mayor parte de las lenguas vernáculas como «arrepentimiento», tiene el significado primario de «cambio de punto de vista», de «metamorfosis espiritual», de transfiguración de la vida humana o, mejor

---

(4) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (Lisboa: Livraria Bertrand, 2007, vol. I, p. 42). Todas las traducciones al castellano de pasajes de las obras de Herculano son mías.

(5) En tanto que Herculano fue educado por los padres oratorianos, y conoció con ellos de manera directa la Biblia y, particularmente, los Evangelios, no extraña su receptividad hacia el cristianismo secularizado de la corriente romántica. A esto debe sumarse su acercamiento juvenil a la obra *Der Messias* del poeta pre-romántico alemán Klopstock. Cf. Vitorino Nemésio, *A Mocidade de Herculano: 1810-1832* (Amadora: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003, p. 108-110 y 301-320).

aún, de ascenso hacia una naturaleza superior, hacia una «nueva creación» desvinculada del tiempo y del espacio (Frye 1988: 157-158).

En diversos lugares de su obra literaria e historiográfica, a través de sus reflexiones sobre la actitud que al hombre del presente convenía adoptar frente al pasado, Herculano dio muestras de haber aprehendido y trasladado al plano secular este sentido original cristiano del concepto de «resurrección». A lo largo de su carrera intelectual desarrolló una teoría de la comprensión del pasado como re-significación, la cual no era otra cosa que una suerte de *metanoia* cristiana pero sin su cariz trans o extra-histórico. A su entender, y como se argumentará en las páginas siguientes, la tarea del poeta y del historiador radicaba también en dar nueva vida, verdadera vida, vida histórica, al pasado muerto; en pocas palabras, la «resurrección del pasado» consistía para él en dar sentido al pasado.

Desde sus primeros textos, ya es posible advertir que Herculano tuvo al conocimiento histórico como una búsqueda del sentido verdadero del pasado y no como una mera reproducción de lo que sus restos, los documentos, referían acerca del mismo. Un ejemplo destacado de esta premisa teórico-metodológica del saber histórico se encuentra en las páginas de su artículo «A Velhice», publicado en 1840, en las páginas del periódico *O Panorama*. Reproduzco enseguida algunas de sus líneas:

Pero cuando encuentro un viejo por encima de cuya cabeza pasaron muchas horas de amargura, muchas tempestades de la vida, y le descubro en el rostro cierta serenidad como la de la frente de mármol de esas estatuas que yacen sobre los túmulos de la Edad Media; cuando al recordarle una gran desventura de otrora no hay eco allá dentro; cuando el pasado, el presente y el futuro merecen para él la misma indiferencia helada y fatal, entonces me digo: ¿un muerto, por qué andará en la tierra?

Es porque, también, un harpa cuyas cuerdas estallaron queda ahí hasta que el tiempo la consume. Es porque las cenizas del antiguo árbol del valle, abrasado por el incendio, ahí quedan amontonadas hasta que las derrama el viento.

¿Pero el gemido de las cuerdas al estallar? —¿pero la intensidad del incendio? He ahí lo que tiene para mí aquel terror atractivo, que nos fascina y lleva los ojos a escrutar un abismo oscuro, en el fondo del cual se oiga un largo ruido.

De ahí viene que la presencia de un anciano siempre me atraiga y subyugue. ¿Qué es la vida del mancebo, qué revela por tantos modos sus cóleras y pesares, su amor y alegría, sus temores y esperanzas? Drama misterioso, historia íntima sólo hay en el viejo, que pasó por todas las vicisitudes del existir, y que encerró debajo del sello de bronce de un aspecto impassible, las tempestades que rugen o rugirán en las profundidades del espíritu.

La mocedad es el río, torrente del invierno arrastrando peñas en las aguas turbulentas, arroyuelo en el estío murmurando límpido entre los guijarritos. La vejez es el océano, serena en la superficie mientras remolinos y corrientes se baten debajo de ese dorso tranquilo, mas sin que nadie sepa cuándo y dónde hay tempestad, dónde su fondo es de arena o dónde remolinean las aguas por entre incógnitos bajos<sup>(6)</sup>.

Latente en los párrafos de esta inocua reflexión sobre el tema de la vejez, cabe advertir una profunda meditación sobre los procedimientos hermenéuticos del saber histórico. Esto último lo afirmo en la medida que las imágenes del viejo y del joven dan la impresión de representar, metafóricamente, al pasado y al presente. De entrada, destaco la caracterización que Herculano hizo del «viejo-pasado» como un «cadáver» del cual lo único que quedaba en el presente eran «cenizas» – esto es, meros restos inconexos. Ahora, cabe subrayar que el autor expresó, y de forma muy clara, que ningún interés tenía por ese «pasado-cadáver». El «terror atractivo» que afirmó sentir al contemplarlo lo despertaba algo que estaba más allá de mera la visión de sus restos, es decir, algo más allá de la visión de las «cenizas» del «antiguo árbol del valle» o de las «cuerdas» rotas del «harpa». A mi entender, ese «algo más» era una cuestión al mismo tiempo inmanente y trascendente a los despojos del pasado, a los hechos en sí mismos: me refiero a su sentido – el «gemido de las cuerdas al estallar», la «intensidad del incendio», el «drama misterioso», la «historia íntima», «las tempestades que rugen o rugirán en las profundidades del espíritu». A Herculano le importaba, pues, el sentido de los hechos del pasado, su significado en una línea temporal que se extendía desde el pasado hacia el presente y el futuro, y no los hechos aislados. Y ese sentido era algo que el historiador podía

---

(6) Alexandre Herculano, «A Velhice» [*O Panorama*, n° 170, 01/08/1840, p. 243-244], in *Cenas de um ano da minha vida* (Lisboa: Círculo de Leitores, 1967 p. 75-77).



reconocer a través de la «comprensión histórica». Así lo demostró años más tarde, por ejemplo, en su *História de Portugal*, al afirmar que lo que le parecía fundamental del pasado portugués, «el modo de ser de las clases inferiores en los siglos recorridos desde el comienzo de la reacción cristiana hasta la separación de Portugal», no lo había encontrado tal cual en los documentos, sino que había tenido que «hacerlo surgir» de entre «las tinieblas con que la barbaridad de los documentos, el diminuto número y la obscuridad de las leyes escritas y el silencio de las crónicas nos encubrían la situación en ese período»<sup>(7)</sup>. Las particularidades del procedimiento hermenéutico ideado por Herculano para «resucitar», para «hacer surgir» desde sus «cenizas» y «oscuridad» un pasado significativo, será descrito en las páginas que siguen.

### **La «Resurrección del Pasado» como reconocimiento de una índole-entelequia**

Resultará interesante notar que Herculano concibió la «resurrección del pasado» o «comprensión histórica» en términos muy semejantes a un acto de *poiesis* – si bien, como se sabe, distinguió de manera muy clara que, mientras la historia se preocupaba por encontrar la «verdad», la poesía hablaba sólo de lo «verosímil»<sup>(8)</sup>. Para demostrar esta afirmación, cito a continuación otro fragmento del ya mencionado artículo «A Velhice»:

---

(7) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., 2007, vol. II, p. 234).

(8) Desde sus más tempranas obras de ficción histórica de finales de la década de 1830, Herculano lamentó que este tipo de producciones literarias, a la par de fomentar el nacionalismo y de constituir «la poesía de la historia», dieran pie a «la credulidad del vulgo». Para él, las novelas históricas referían un pasado «verosímil», pero no decían «verdad»; hablaban de «tradiciones», mas no de «hechos»; eran, sí, «la crisálida de la historia», pero no eran la historia. Cf. Alexandre Herculano, «O Bispo negro» (in *Lendas e Narrativas*, Lisboa, vol. II, 1970, p. 80-81). Conforme fue avanzando la década de 1842, le fue siendo cada vez más claro que la novela histórica, más que un verdadero remedio para la enfermedad que padecía Portugal – la anarquía revolucionaria y el despotismo de las masas y de los dictadores –, era sólo un paliativo. Si quería lograr la salvación de su sociedad – pensaba –, ésta había de madurar, salir de su etapa «infantil» y llegar a la «edad grave»; había de abandonar los «preconceptos nacionales» y observar su devenir tal cual era; había, en fin, que procurar la escritura de su historia: «averiguar cuál fue la existencia de las generaciones que pasaron»; encontrar «la verdad histórica [que] es una». Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., 2007, vol. I, p. 47)

Fue entonces que poblé de sucesos su vida pasada [la del viejo], ¡Quién sabe si la imaginación me dijo más verdad de lo que me diría la narración del mendigo! Novela, historia, ¿cuál de estas dos cosas es más verdadera? Ninguna, si lo afirmamos absolutamente de cualquiera de ellas. Cuando el carácter de los individuos o de las naciones es suficientemente conocido, cuando los monumentos y las tradiciones, y las crónicas dibujan ese carácter con un pincel firme, el novelista puede ser más verídico que el historiador; porque está más habituado a recomponer el corazón del pueblo que pasó por el del pueblo que pasa. Entonces de un dicho, o de muchos dichos, deduce un pensamiento o muchos pensamientos, no reducidos al recuerdo positivo, no traducidos, hasta, materialmente; de un hecho o de muchos hechos deduce un afecto o muchos afectos, que no se revelaron. Ésta es la historia íntima de los hombres que ya no son: ésta es la novela del pasado. Quien sabe hacer esto se llama Scott, Hugo, o De Vigny, y vale más, y cuenta más verdades que una docena de historiadores.

Porque éstos recogen y apuran monumentos y documentos, que muchas veces fueron levantados o redactados con la intención de mentir a la posteridad, en cuanto la historia del alma del hombre deducida lógicamente de la suma de sus acciones incontestables, no puede fallar, salvo si la naturaleza pudiese mentir o contradecirse, como mienten y se contradicen los monumentos<sup>(9)</sup>.

De este extracto, lo primero que quiero resaltar es el vínculo que el autor estableció implícitamente entre la comprensión histórica y la *poiesis*. A mi parecer, ese vínculo tuvo por base un deslinde en relación al tipo de historiografía que se escribía en Europa occidental a comienzos del siglo XIX: una de corte erudito, abocada a la descripción sucesiva de acontecimientos extraídos del *corpus* documental, y que no iba más allá de «recoger» y «apurar» monumentos. En otros de sus textos, el propio Herculano definió este tipo de historia como un mero «esqueleto de sucesos políticos y de nombres célebres»<sup>(10)</sup>. No obstante, como bien se sabe, el autor portugués distó de ser enemigo de la crítica documental. De hecho, consideró a ésta como uno de los fundamentos para llegar a la «verdad»,

---

(9) Alexandre Herculano, «A Velhice» (*op. cit.*, p. 73-74).

(10) Cf. Alexandre Herculano, «Historiadores Portuguezes» [1839-1840], in *Opúsculos* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1880, vol. V, p. 9).

es decir, a la descripción de lo sucedido<sup>(11)</sup>. Empero, se negó a creer que el núcleo de esa «verdad» consistiera en una mera mimesis de los acontecimientos que aparecían en los monumentos auténticos. Contrario a esta postura, aseveró que en historia se llegaba a la «verdad» por el camino de la «imaginación» – una «imaginación», claro está, de cuño distinto a la poética. Los párrafos citados evidencian que su autor pensaba que al interior del cúmulo de hechos referidos por los monumentos existía una suerte de verdad interior, una forma o coherencia significativa de los hechos que no se dejaba observar directamente por el historiador. Y a su entender, sólo una «imaginación» histórica cercana, insisto, pero distinta a la *poiesis*, podía detectar la «verdad» latente en las series de hechos pasados. Dicha «imaginación histórica» consistía en la «deducción lógica» del «pensamiento» o «afecto» implicados por un conjunto de acciones.

Ahora, ¿qué eran esos «pensamientos» o «afectos» que Herculano supuso latentes en los hechos del pasado y deducibles a través del estudio de los documentos que los contenían? Al igual que W. von Humboldt, Ranke, Savigny y otros historicistas-románticos del temprano siglo XIX que, como señaló Albin Beau (1964: 193-224), fueron bien conocidos por el autor portugués<sup>(12)</sup>, éste tuvo a los mencionados «pensamientos» por coherencias formales, por unidades orgánicas que aglutinaban y daban sentido a los hechos – eso que los historiadores y los filósofos alemanes definieron como «ideas históricas»<sup>(13)</sup>. Esto en términos abstractos. Ya en concreto, sostuvo que dichas unidades se manifestaban en la realidad bajo la forma de entidades socio-históricas como el Estado, la nación, el lenguaje, el carácter o «índole» de un pueblo y el espíritu de una época. Semejante noción de la forma concreta que guardaban los mencionados «pensamientos» y «afectos» se observa ya en el extracto citado de «A Velhice», particularmente en la referencia que hizo al «carácter» de los individuos o de la nación surgido de la reconstrucción de los hechos referidos por los monumentos.

---

(11) Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit, vol. I, p. 47).

(12) Como lo señaló Albin Beau y lo demuestran las notas a pie de página de las obras historiográficas del Herculano, éste conocía a profundidad los trabajos de Humboldt y de varios de sus discípulos, entre ellos los de Ranke, Savigny y Schaefer. Ahora, si bien el portugués jamás mencionó haber leído el texto de Humboldt «Sobre la tarea del historiador», tengo por cierto que es posible detectar una impronta humboldtiana en su concepción de la hermenéutica histórica.

(13) Cf. Wilhelm von Humboldt, «Sobre la tarea del historiógrafo», in Juan A. Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 95-108).

El rasgo, quizá, más distintivo y fundamental de esos «pensamientos» concretizados en entidades socio-históricas a que aludió Herculano es su carácter temporal. Para mejor entender esta particularidad considero indispensable traer a cuentas la discusión que Frank Ankersmit desarrolló en torno a la naturaleza de las *historische Ideenlehre* del temprano historicismo decimonónico. En su libro *Narrative Logic* (1983) y, también, en su artículo «Historicism: An Attempt at Synthesis» (1995), el filósofo neerlandés argumenta que las «ideas históricas», conceptualizadas durante la primera mitad del siglo XIX, fundamentalmente por Humboldt y por Ranke, surgieron de la inconformidad de esos autores en relación a los principios sustancialistas sobre la realidad socio-histórica asumidos por la filosofía iusnaturalista-ilustrada del siglo XVIII. Esta filosofía, dice Ankersmit, tuvo por premisa ontológica que la realidad social, lo mismo que la natural, era un mundo de objetos que permanecían idénticos en el curso de la historia. El ejemplo básico que utiliza para esclarecer esta afirmación es *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776-1788) de Edward Gibbon. A partir del análisis de esta obra, sostiene que Gibbon creía que la realidad socio-histórica estaba conformada por entidades tales como el «Imperio Romano», las cuales poseían una esencia que persistía a lo largo del tiempo – pues cualquier cambio histórico perceptible en ellas no era tenido por el historiador británico sino como una modificación periférica a su esencia inmutable. Sobre el deslinde emprendido por Humboldt y Ranke con respecto a esta concepción esencialista de la realidad, Ankersmit plantea que no fue total, sino parcial. Efectivamente – apunta –, los autores germanos rompieron con la creencia en una realidad esencialmente inmutable y asumieron que «en el proceso histórico todas las cosas están en un flujo permanente que toca no sólo los aspectos superficiales y contingentes de la realidad histórica, sino también lo que los esencialistas pensaron que era la sustancia de las entidades socio-históricas» (Ankersmit, 1983: 121; *Idem*, 1995: 152). Aún así, desde la perspectiva de Ankersmit, los llamados historicistas persistieron en el tratamiento de esos conjuntos de hechos orgánicamente significativos, las «ideas históricas», en términos de sustancias; sólo que ahora como sustancias sujetas al tiempo y al cambio. Humboldt, Ranke y los historiadores que compartieron su propuesta, entre ellos Herculano, pronto reconocieron que, para alcanzar cierta coherencia en sus recuentos de la realidad particular y cambiante, para que éstos no redundaran en la mera cronología, precisaban de la existencia de ciertas

identidades – los estados, las naciones, las instituciones, el carácter de los pueblos y de las épocas – que persistieran a lo largo del tiempo; en otras palabras, necesitaban configurar ciertos núcleos significativos los cuales, por más paradójico que esto parezca, cambiaran y persistieran en el tiempo. La solución que dieron a este problema fue «la atribución de una ‘entelequia’ a las entidades socio-históricas que investigaron como historiadores» (Ankersmit, 1983: 122-123). Cual si se tratara de organismos vivos semejantes a las plantas o a los propios seres humanos, aquellos autores consideraron inherente a la naturaleza de dichas entidades, que a lo largo de un proceso de desarrollo manifestaran paulatinamente todas las propiedades que, desde su mismo origen, estaba proyectado que tuvieran – así como «la entelequia de la semilla de roble debía pasar por un número de fases diferentes hasta al final convertirse en un árbol alto» (Ankersmit, 1983: 120-122; *Idem*, 1995: 143-152)<sup>(14)</sup>.

Esta explicación sobre la naturaleza de las «ideas históricas» permitirá entender mejor la hermenéutica histórica de Herculano, sobre todo si se tiene en cuenta que ésta tenía por objetivo el reconocimiento de la «índole» del pueblo. Como sus maestros alemanes, a través de esa «idea histórica» de la «índole», «existencia interna» o «forma de organización» del pueblo, este autor pretendió organizar y dar sentido a un conjunto diverso de acontecimientos del pasado portugués. Ahora, en base al extracto de sus *Cartas sobre a História de Portugal* (1842) que presento a continuación, deduzco que Herculano no pensó a esa entidad como una suerte de esencia estática, específica e irreductible de una sociedad inmutable; por el contrario, advierto que la tuvo como una sustancia que permanecía, se distendía y cambiaba en la historia<sup>(15)</sup>:

---

(14) Kenneth Burke explica que el concepto aristotélico de la «entelequia», en tanto que «un objetivo contenido dentro de la entidad» es una analogía «esencialmente biológica». Dicha analogía sugiere que «la semilla ‘implícitamente contiene’ el futuro conforme a su naturaleza, si ocurren en el orden adecuado las condiciones externas para su desenvolvimiento y cumplimiento». (Burke 1970: 246).

(15) El concepto de la «índole» portuguesa de Herculano ha sido ampliamente discutido por diversos críticos, entre otros, por Albin Eduard Beau y Fernando Catroga. En sus respectivos trabajos, estos autores señalan la deuda del historiador portugués frente al concepto del «carácter del pueblo» proveniente de la margen izquierda del Rin. Beau y Catroga subrayan que Herculano entendió a la «índole» del pueblo a la manera que lo hicieron los autores alemanes desde Herder hasta Ranke, pasando por Humboldt y Savigny, esto es, como una totalidad de hechos con caracteres individuales (Beau 1964: 188 y 205; Catroga 1996: 70). Sin embargo, ninguno de los dos hizo énfasis en la naturaleza

Para seguir, no obstante, el orden de lo que ahí dije, me restringiré ahora a algunas consideraciones generales sobre las grandes épocas de nuestra historia. El carácter individual de cada una de ellas, y las diferencias sucesivas que de una para otra van apareciendo a los ojos de quien las estudia, sólo se pueden juzgar y distinguir al tratarlas especialmente. Es el resultado general de ese estudio; es la síntesis de muchos siglos, que para claridad debe preceder al análisis de cada uno de ellos. Tengo fe que semejante análisis nos habrá de confirmar las consideraciones que voy a hacer, y que son, si no me equivoco, el resumen de la filosofía de la historia nacional [...]

En dos grandes ciclos me parece dividirse naturalmente la historia portuguesa, cada uno de los cuales abarca unas pocas fases sociales, o épocas: el primero es aquél en que la nación se constituye; el segundo el de su rápida decadencia: el primero es el de la Edad Media; el segundo el del Renacimiento [...]

Las naciones son en muchas cosas semejantes a los individuos: fácil ha sido instituir, no poéticamente, sino con todo el rigor filosófico, muchas analogías entre la sociedad y el hombre físico. En el individuo, cuya organización es viciosa o incompleta, la edad viril pasa rápida, y casi sin interrupción se decae de la mocedad para la caída de la vejez: es ésta una verdad fisiológica. Dad a cualquier sociedad una organización incompleta, errada, o siquiera extemporánea; torcedle las tendencias de su modo de existir primitivo; destruid los elementos sociales, acordes con ese modo de existir, y una fórmula política en parte diversa; y quedad ciertos de que ese vicio de constitución no tardará en producir su fruto de muerte. La razón, bien como la experiencia de los siglos, da pleno testimonio de esta verdad<sup>(16)</sup>.

La analogía que en estos párrafos se deja ver de la «nación» con un «individuo» humano, y de su historia con una suerte de biografía, resulta

---

temporal del «carácter» o «índole» del pueblo tal y como lo pensaron los historiadores alemanes. Para Catroga, por ejemplo, la «índole de la nación» herculaniana «remitía a una visión esencialista de la historia»; era una suerte de «fundamento a-histórico de la historicidad de la nación». En contradicción con Catroga, en este artículo sostengo la tesis de que Herculano pensó la «índole» portuguesa en términos absolutamente históricos, temporales, como una sustancia-cambiante que se desarrolla en el tiempo.

(16) Alexandre Herculano, «Cartas sobre a História de Portugal», in *Opúsculos* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1886, vol. V, p. 124-136).

maravillosa para ejemplificar el sustancialismo-cambiante historicista de Herculano. De entrada, creo importante apuntar que, de no haber configurado esta analogía, el autor habría caído en el abismo extremo de lo que los críticos del romanticismo han denominado el «Caos de ser», esto es, la comprensión romántica radical del campo histórico como una mera sucesión de momentos individuales sin ninguna conexión entre unos y otros – consecuencia lógica de imaginar como absolutamente individual cada fase del desarrollo de una entidad socio-histórica (White 1973: 146). La lectura de los primeros dos párrafos de este fragmento da la impresión de conducir hacia ese peligro; no obstante, esa amenaza desaparece al advertir que el autor tuvo a cada uno de esos momentos individuales como «épocas» constitutivas del todo orgánico que era la historia de vida de Portugal. Este razonamiento demuestra que Herculano comprendió la «índole» de la nación portuguesa como una entelequia, es decir, como una identidad que cambiaba, sí, a lo largo del tiempo; que pasaba por las distintas etapas de «infancia», «edad viril» y «vejez»; pero que, sin embargo, tenía una esencia común a todas ellas, la cual iba manifestando sus propiedades paulatinamente.

De esta concepción de la «índole portuguesa» como una entelequia que se desarrolla en la historia se desprende una consecuencia de importante valor para la argumentación de la hipótesis principal de este artículo. Me explico a continuación. Como se dijo al inicio de esta discusión, la «resurrección del pasado» planteada por Herculano, cuyo objetivo – ahora ya se sabe – consistía en el reconocimiento de la «índole» de un pueblo, tuvo por premisa básica la intelección del pasado como algo distinto al presente y separado del mismo – como algo «muerto» imposible de ser «restaurado». Esta idea de la distinción y la particularidad del pasado encontró concreción, por ejemplo, en su idea de que las épocas de la historia de Portugal eran conglomerados únicos de acontecimientos individuales con una «índole» particular. Sin embargo – ya se vio –, ese pasado configurado como «índole» de una época específica, para que pudiera resultar significativo, tuvo que ser comprendido como parte del todo más amplio de la «índole portuguesa»; esto es, como parte de una identidad cambiante, semejante a un individuo humano que conserva y desarrolla su identidad a lo largo de los años. Ahora, este procedimiento hermenéutico presuponía una re-unificación cognitiva del pasado, el presente y el futuro, pues se trataba de referir la historia de una sustancia cambiante que se distendía en el tiempo. Así, por más

diferentes que fueran el presente y el futuro de la «índole» portuguesa respecto a su pasado, Herculano asumió que el último era una especie de estado larvario de los otros dos: su presente y su futuro implicaban su pasado; su pasado contenía, en potencia, su presente y su futuro. Y lo más relevante de todo esto es que tal manera de comprender la historia de la «índole portuguesa» se advierte subsidiaria de la añeja interpretación figural-bíblica de la historia.

### **La interpretación figural de la Historia de Portugal**

Imposible pasar por alto que, en sus *Cartas sobre a História de Portugal*, Herculano haya definido al devenir histórico en términos muy semejantes a una «educación del género humano», como la revelación y la realización temporal y progresiva de una determinada verdad:

Mas, si la historia no es un pasatiempo vano; si, como toda ciencia humana, debe tener una causa final objetiva, al contrario del arte que por sí misma es causa, medio y fin de su existencia; si al estudio de la historia patria cada pueblo va buscar la razón de sus costumbres, la santidad de sus instituciones, los títulos de sus derechos; si va buscar allá el conocimiento de los progresos de la civilización nacional, las experiencias lentas y costosas, que sus abuelos hicieron, y con las cuales la sociedad se educó para llegar de frágil infancia a virilidad robusta; si de esas experiencias, y de los ejemplos domésticos, deseamos sacar enseñanza y sabiduría para el presente y el futuro; si en la índole de la sociedad antigua queremos ir a vigorizar el sentimiento de nacionalidad, que, por culpa no sé si nuestra o ajena, está debilitado y casi borrado entre nosotros; no es por cierto en aquella brillante época [el Renacimiento portugués] que hemos de encontrar esos importantes resultados del estudio de la historia; porque la virilidad moral de la nación portuguesa se completó a fines del siglo XV, y su vejez, su decadencia como cuerpo social, debía comenzar inmediatamente<sup>(17)</sup>.

Cual si se tratara de una variación de la idea de la historia planteada por san Agustín en el Capítulo XIV del Libro X de la *Ciudad de Dios* – «La educación

---

(17) Alexandre Herculano, «Cartas sobre a História de Portugal», in *Opúsculos* (op. cit., p. 135).



de la raza humana, representada por el pueblo de Dios, ha avanzado, como un individuo, a través de ciertas épocas, o, mejor aún, eras, de manera que se ha elevado gradualmente de las cosas terrenales a las divinas»<sup>(18)</sup> –, el autor portugués ha sugerido en estas líneas que los pueblos se educan a través de la historia, avanzando en medio de «experiencias largas y costosas», progresando a través de distintas etapas y siempre en pos de alcanzar el desarrollo pleno de la «índole» que les fue conferida desde su mismo origen. Esta caracterización del movimiento «progresivo» de una «índole» en la historia denota su implicación con respecto a la comprensión bíblico figural de la historia<sup>(19)</sup>. Ahora, para poder demostrar la validez de esta última afirmación, resulta indispensable definir en qué consiste precisamente esa clase de interpretación. Enseguida, haré una breve descripción de algunas de las principales características estructurales de la hermenéutica figural bíblica, apoyado sobre todo en los argumentos de Karl Löwith (1949: 7-9), Eric Auerbach (1998: 67-111), Northrop Frye (1988: 104-108) y Malcolm Bull (1998: 24-25).

En una primera acepción, la interpretación figural designa una manera particular de leer la Biblia, de relacionar el Antiguo y el Nuevo Testamento. Sus primeros rastros se los encuentra en las epístolas de Pablo, para luego mostrarse con plenitud en las obras de Tertuliano, Lactancio y Agustín. Frye señala que este código de lectura implica pensar que «En el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento está oculto; en el Nuevo Testamento, el Antiguo Testamento se revela’. Todo lo que sucede en el Antiguo Testamento es un ‘signo’ o presagio de algo que sucederá en el Nuevo Testamento» (Frye 1988, 104). Así, por ejemplo, a partir de una lectura figural de la Biblia, se reconocería, como lo hizo Tertuliano, que Jeremías 11:19 – «¡Y yo que estaba como cordero manso llevado a matadero, sin saber que intrigaban contra mí!: ‘Destruyamos el árbol en su vigor; bórremoslo de la tierra de los vivos, y su nombre no vuelva a mentarse’» – es un presagio del relato de la Pasión de Cristo narrado por el Evangelio de Marcos (Mc 15:1-47). Sin embargo, aseguran Auerbach y Frye, la interpretación figural es, asi-

---

(18) Aurelius Augustin, Bishop of Hippo, *The City of God* (London: T. & T. Clark, 1913, vol. I, libro X, cap. 14, p. 402-403).

(19) Si en este trabajo he preferido utilizar el término latino «figura» empleado por Auerbach, en vez de su equivalente griego, «*typos*», manejado por Frye, ha sido por una cuestión meramente técnica. Es preciso subrayar que ambos términos se refieren al mismo fenómeno hermenéutico. Con todo, considero más prudente usar «figura» ya que fue el concepto empleado por los primeros autores cristianos, me refiero a Tertuliano, Lactancio y Agustín. Cf. Auerbach, 1998: 91-93.

mismo, un «modo de pensar el proceso histórico», en otras palabras, una «interpretación de la historia universal» (Auerbach 1998: 106; Frye 1988: 105). Esta interpretación de la historia, que Pablo y los padres de la Iglesia retomaron de los antiguos profetas de Israel, consiste en la configuración de una conexión entre dos acontecimientos reales, históricos, o que son tenidos por tales, uno pasado y otro presente o futuro. A grandes rasgos, se trata de la comprensión de ese acontecimiento pasado – la «sombra», la «figura» o el «tipo» – no sólo como él mismo, sino también como una anticipación o prefiguración de otro acontecimiento presente o futuro, mientras que este último – la «realización», la «consumación» o el «anti-tipo» – es concebido como incluyendo y cumpliendo al primero. A esto cabe agregar que la relación que se establece entre dichos acontecimientos, lo repito, separados temporalmente pero inmersos en una misma línea temporal, es imaginada como revelada por la divinidad y no deducible del propio acontecer cronológico. Así, como dice Auerbach, se debe pensar a esta concepción de la historia en el marco de dos ejes, uno vertical y otro horizontal: «implica la interpretación de un proceso universal y terrenal por medio de otro [divino]; el primer proceso significa el segundo, y éste consume aquél» (Auerbach 1998: 106).

En el caso de Herculano, la impronta de la interpretación bíblico figural resulta transparente en su comprensión de la historia de Portugal como la marcha de la «índole municipal» del pueblo en pos de un *telos* consistente en su propio perfeccionamiento – no en vano afirmó este autor que a Portugal le era preciso «restaurar, en armonía con la ilustración del siglo, las instituciones municipales, perfeccionarlas sí, pero acordes con su índole, en sus elementos, con las de la Edad Media»<sup>(20)</sup>.

---

(20) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. II, p. 189-190). Si bien es cierto que, en sus cartas a Oliveira Martins, Herculano declaró explícitamente su desagrado respecto a los grandes sistemas de filosofías de la historia, a las cuales calificó como un «género de novela impertinente» (Cf. Alexandre Herculano (s.d.) *Cartas*, Lisboa, Livraria Bertrand, vol. I, p. 228-229), aun así, es posible percibir en el fondo de su actividad historiográfica una conciencia filosófica de la historia. Ya en sus *Cartas sobre a História de Portugal* había delineado abiertamente el esquema de una «filosofía de la historia nacional», estructurada a la Vico como un curso de ascensos y descensos, de épocas creativas como la Edad Media y el periodo de las revoluciones liberales, y de épocas de decadencia como el Renacimiento y el Absolutismo (Cf. Alexandre Herculano, «Cartas sobre a História de Portugal», op. cit., p. 124-136), esquema que llevó a la práctica en sus dos obras mayores: la *História de Portugal*, donde refirió la infancia y juventud de la nación portuguesa, y la *História do Estabelecimento e Origem da Inquisição em Portugal*, donde dio cuenta del periodo de vejez o decrepitud de la misma. Es patente, entonces, que el autor tenía una idea bastante clara sobre dónde comenzaba la historia de Portugal, pero sobre

Tengo por cierto que un ejemplo ilustrará esto de manera más clara. A continuación, un extracto del libro VIII de la *História de Portugal*:

Tal era la organización de la jerarquía judicial y administrativa de los concejos; tal la naturaleza del objeto de las magistraturas y de los cargos municipales en la infancia de la sociedad portuguesa. El lector que nos hubiese seguido en el desenvolvimiento de esta parte importantísima de nuestra historia social, hasta hoy, a decir verdad, desconocida, no dejará de admirar, atento a la rudeza de los tiempos, los progresos de la libertad entre las clases populares durante los siglos XII y XIII. En esos concejos primitivos están, o en germen o desenvueltas hasta cierto punto, pero efectivas y aplicadas en la práctica, buena parte de las instituciones modernamente obtenidas a costa de torrentes de sangre y de sacrificios costosos. A más que frecuentemente la conquista no pase de una ilusión seguida de crueles desengaños<sup>(21)</sup>.

De este párrafo, sobresale, en primera instancia, la conexión que el autor estableció entre dos hechos no contiguos pero ubicados en una misma línea temporal: un acontecimiento pasado, la organización judicial y administrativa de la «infancia de la sociedad portuguesa», y otro presente, o mejor dicho, futuro de ese pasado, me refiero a la organización judicial y administrativa de la sociedad portuguesa pos-revolucionaria. Cabe resaltar que la relación configurada entre estos dos hechos no es causal; no hay ahí, por ejemplo, una caracterización de las instituciones de la sociedad portuguesa moderna como efectos de los concejos medievales. Más bien se percibe una interpretación figural de los mismos: de las palabras del autor se deduce que ciertas instituciones de la sociedad medieval portuguesa anticiparon o presagiaron

---

todo de hacia donde se dirigía – de su *telos*. Lo repito, no de balde se le observa plantear en su ensayo sobre «Mouzinho da Silveira» (1856) que Portugal debía asumir «una manera de ser lógica con sus orígenes», con las «fórmulas sociales» que había tenido en su «cuna» (Cf. Alexandre Herculano, «Mouzinho da Silveira», in *Opúsculos*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1893, vol. II, p. 216). Y aún más, también es posible reconocer que valoró cada hecho individual de la historia de su país en cuanto contribución o impedimento para la consecución de ese *telos*. Por ejemplo, la Edad Media la valoró de forma positiva en la medida que favoreció la realización de la libertad municipal; en cambio, las épocas del Renacimiento, del Absolutismo y de la Pos-revolución las valoró de forma negativa por su ataque a la libertad municipal (Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal*, p. 411-412; Alexandre Herculano, «Os Vínculos», in *Opúsculos*, Lisboa, Livraria Bertrand, 1879, vol. IV, p. 35-36). Todos estos rasgos, a mi parecer, indican que Herculano, efectivamente, configuró a lo largo de sus obras una «filosofía de la historia nacional» – no «espontánea», como afirma Fernando Catroga (1996: 67), sino plenamente consciente.

(21) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. II, p. 500).

aquello que se consumió, aunque fuera de forma parcial, en las instituciones de la moderna sociedad lusa – en las primeras estaba el «germen» que las segundas realizaron. Por si fuera poco, es de subrayar que dicha noción de la anticipación pasada de un hecho futuro se plantea desde un punto de vista no meramente horizontal – proyectado hacia adelante, hacia el futuro –, sino también vertical. Ese eje vertical se manifiesta en la forma de un *telos* que permite comprender a los mencionados hechos como momentos distintos de una misma entelequia que se desarrolla progresivamente en el tiempo, desde un origen germinal hacia la madurez. El *telos* de que hablo es aquello que el autor concibió como el núcleo, la razón de ser, el origen y el destino de la «índole» de la sociedad portuguesa: las «instituciones» promotoras de la «libertad<sup>(22)</sup> entre las clases populares» – es decir, el municipio<sup>(23)</sup>.

---

(22) Cabe subrayar que el concepto de libertad a que este autor hizo siempre referencia fue el de una suerte de «libertad en sociedad». Ciertamente, y como bien lo notó Fernando Catroga (1996: 68), en su *História de Portugal* Herculano refirió que en la base de toda sociedad se encontraban los principios eternos de la libertad y la desigualdad. Sin embargo, es preciso reconocer que no pensó a estos últimos en términos abstractos, sino como entidades concretas inmanentes a «toda sociedad» (Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal*, vol. II, p. 188). Así, se trataba más bien de dos componentes del organismo social, suerte de órganos que variaban en su presentación de una época a otra, de una nación a otra, y que el político, en su actividad de dirección de la sociedad, debía intentar equilibrar a través de instituciones como el municipio. De esto se deduce que Herculano no pensó jamás a la libertad como una entidad ajena a la sociedad; para él la libertad – incluso la libertad de conciencia – sólo era posible en sociedad. Sucede que, en plena oposición al principio roussoniano del hombre natural, libre por naturaleza, concibió que no existía hombre fuera de la sociedad: «El estado social es inseparable del hombre [...] el hombre de naturaleza, soñado por algunos filósofos del siglo pasado como anterior a la sociedad, no pasa de una quimera» (Alexandre Herculano, «Os Vínculos», *op. cit.*, p. 53). Aunado a esto, y también en desacuerdo con el filósofo ginebrino, dicha sociedad no estaba para él conformada por hombres naturalmente iguales; por el contrario, como Guizot lo había afirmado, «la desigualdad» era «la ley» de la sociedad. En sociedad, los hombres diferían «por la cuna, por el genio, por el trabajo, o por un acaso feliz», y era imposible y vano intentar eliminar esas diferencias (Alexandre Herculano, «Os Vínculos», *op. cit.*, p. 47-56; *Idem*, *História de Portugal*, p.189). Ahora, fue precisamente en este contexto social de desigualdad donde Herculano situó la libertad de los individuos. En efecto, él mismo tuvo por cierto, con Locke, Mill, Constant, Guizot y Tocqueville, que la «libertad individual» era «una verdad de conciencia, como Dios», un hecho verdadero e inviolable (Alexandre Herculano, *Cartas*, vol. I, p. 221-213); empero, también sostuvo, con estos mismos autores, que la libertad del individuo no era otra cosa que «el derecho natural de desenvolver su actividad hasta donde no impida el desenvolvimiento de la actividad ajena» (Alexandre Herculano, «Os Vínculos», *op. cit.*, p. 53); lo cual quería decir que el individuo era libre de actuar como le conviniese, siempre y cuando no afectara el actuar de los otros miembros de la sociedad.

(23) A lo largo de su *História de Portugal*, Herculano sostuvo que la «índole» del pueblo portugués estaba dada por su municipalismo. A su entender, en ninguna otra región de Hispania, salvo en su extremo occidental, había predominado tanto la raza mozárabe –

El ejemplo citado no es un caso aislado en la obra de este autor. En textos anteriores, por ejemplo, en sus *Apontamentos para a História dos Bens da Coroa e dos Foraes* (1843-1844), es posible también observar una concepción figural de la estructura del devenir portugués:

Entre la naturaleza del concejo moderno, limitado en su corta acción administrativa, y la de los municipios fundados en los primeros tiempos de la monarquía, las relaciones que existen pasan poco más que por la identidad del nombre. Crisálida de la libertad, ella los despedazó al volar, llena de vida y rica de esperanzas, por la faz de la tierra. Los fueros del hombre libre que otrora tenían una existencia de privilegio – la existencia municipal – cuyo carácter era la exclusión, el celo, y la guerra, no sólo contra las clases altas que podían quebrar aquellos fueros y anular esta existencia, sino contra las otras agresiones políticas análogas, todo eso se convirtió de privilegio en derecho, de vida política local en libertad general, de conflicto de intereses municipales en unidad y armonía de intereses comunes<sup>(24)</sup>.

La naturaleza figural de la concepción herculaniana de la «índole portuguesa» resulta aquí visible a través de la metáfora del municipio medieval como «crisálida de la libertad». Lo que esta imagen da la impresión de sugerir, esto teniendo en cuenta que el autor tuvo a la institución municipal como el epicentro mismo de dicha «índole»<sup>(25)</sup>, es que aquélla era para él una entidad que progresaba en el tiempo. El argumento es el siguiente: el municipio medieval de los primeros tiempos de la monarquía – a su parecer, la forma de organización social elemental de aquel periodo – fue «crisálida de la libertad» porque en su seno nació y se desarrolló esa libertad, no obstante que fuese de forma imperfecta, esto es, como «privilegio», «fuero» y «exclusión». Esa «índole» municipal medieval se advierte, entonces, como una fase de la historia de la «índole» de Portugal, y particularmente como una de «preparación» de los elementos constitutivos que, ocho siglos más

---

grupo social caracterizado por él a la manera de Thierry, esto es, no tanto por su etnia como por su tipo socio-económico: estaba compuesta por hombres de clase media, burgueses, que habían guardado celosamente las instituciones municipales. Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. II, p. 347).

(24) Alexandre Herculano, «Apontamentos para a História dos Bens da Coroa e dos Foraes», in *Opúsculos* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1884, vol. VI, p. 253).

(25) Cf. Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. II, p. 325).

tarde, desplegarían sus alas, redundarían en una fase de mayor plenitud, aunque de ninguna manera definitiva<sup>(26)</sup>. Ahora, tal concepción progresiva de la vida social portuguesa recuerda sobremanera a ese resumen del pensamiento bíblico-figural que es la parábola del grano de mostaza consignada por los evangelios sinópticos (Mt 13:31-32; Mc 4:30-32; Lc 13:18-19). En esa parábola se afirma que el Reino de Dios es semejante al grano de mostaza, pues si bien de inicio se muestra como la más pequeña, humilde e insignificante de las semillas, con el paso del tiempo revela su verdadera importancia, convirtiéndose en la mayor de las hortalizas. Algo análogo parece haber argumentado Herculano en relación al municipio, definido por él como «evangelio primitivo de la libertad moderna»<sup>(27)</sup>: que la «libertad» ya estaba en potencia en su seno, sólo que en aquel entonces era imperfecta, de ahí que fuera preciso que se desarrollara en el tiempo, que desarrollara y revelara todas sus posibilidades a través de distintas etapas, hasta llegar a la madurez.

## Conclusiones

Este artículo fue construido bajo la premisa de que el concepto romántico de «resurrección del pasado» propuesto por Herculano designó un método hermenéutico encaminado al reconocimiento del significado del acontecer histórico. Postulé, entonces, que esta acepción del concepto resultaba perceptible teniendo en cuenta su origen cristiano. Así como el cristianismo planteaba que la interiorización del Evangelio de Cristo daba acceso al hombre a una vida nueva distinta a la terrenal – la salvación –, el proceso hermenéutico implicado por la «resurrección del pasado» consistía en dar una vida nueva al pasado «muerto», en un re-significar los hechos extraídos a partir de la crítica documental.

En base a este razonamiento, y a partir de los propios argumentos del autor, propuse que su hermenéutica de la «resurrección del pasado» estribaba en deducir de, y reconocer en, los acontecimientos del pasado referidos por los documentos, una cierta forma o «verdad interior». Esas formas que el historiador así reconocía en la realidad histórica eran uni-

---

(26) Cf. Alexandre Herculano, «A Voz do Profeta», in *Opúsculos* (Lisboa: Livraria Bertrand, 1873, vol. I, p. 73-75).

(27) Alexandre Herculano, *História de Portugal* (op. cit., vol. I, p. 568-569).

dades orgánicas cuya función radicaba en aglutinar y dar sentido a los hechos que la poblaban. Dichas unidades o «ideas históricas» poseían una expresión concreta como entidades socio-históricas tales como el carácter o «índole» del pueblo: sustancias cambiantes pensadas como entelequias, es decir, como entidades que conservaban y desarrollaban su propia finalidad a través del tiempo.

La intelección de la «resurrección del pasado» herculaniana como un proceso interpretativo encaminado hacia el reconocimiento de una «índole-entelequia» que desarrolla su *telos* en la historia, me llevó a postular que la hermenéutica histórica de este autor estaba emparentada con la interpretación figural o tipológica presente en la Biblia y en los textos de autores cristianos como san Agustín. El análisis de varios fragmentos de la obra de Herculano reveló, efectivamente, que si bien este último abandonó las implicaciones ultra-terrenas de la interpretación figural bíblica, la estructura explicativa de su concepción de la historia estaba fundada en conexiones figurales, esto en tanto que concibió que el pasado de la «índole portuguesa» anticipaba su propio presente y su futuro, al tiempo que ese presente y ese futuro cumplían progresivamente lo anunciado en el pasado.

En su obra *Meaning in History* (1949), Karl Löwith resaltó la imposibilidad de comprender el surgimiento de la conciencia histórica moderna sin tener en cuenta su triple raíz: griega, judía y cristiana (Löwith 1949: 19). Interesado particularmente por la deuda de esa conciencia con respecto a la tradición judía y cristiana, en este artículo intenté abordar el problema de la transformación experimentada por la hermenéutica histórica durante el proceso de secularización por el que atravesó durante el siglo XIX. Así, considero que un trabajo monográfico como éste, dedicado al estudio del fundamento bíblico del concepto de comprensión histórica de Alexandre Herculano, presenta alguna contribución, por mínima que sea, al famoso debate Blumenberg-Löwith sobre la secularización de la conciencia histórica (Bull 1998: 20). El partido que he tomado por la posición del segundo de estos autores es claro. Apoyado en el testimonio proporcionado por el análisis de la obra del poeta e historiador portugués, me atrevo a afirmar que la tesis defendida por Blumenberg en *The Legitimacy of the Modern Age* (1985), esto es, que no hay ninguna continuidad entre la escatología cristiana y la moderna idea de progreso (Bull 1998: 22), se advierte insostenible. Los argumentos aquí desarrollados apoyan la proposición defendida por Löwith de que la irrupción de la



conciencia histórica moderna implicó la recuperación y la secularización de conceptos y de formas de explicación enraizados en la tradición del pensamiento bíblico.

### **Fuentes primarias:**

- Herculano, Alexandre (s.d.) *Cartas*. Lisboa, Livraria Bertrand.  
« – » (1967). *Cenas de um Ano da Minha Vida*. Lisboa: Círculo de Leitores.  
« – » (2007). *História de Portugal*. Lisboa: Livraria Bertrand.  
« – » (1873-1889). *Opúsculos (I-IX)*. Lisboa: Livraria Bertrand.

### **Bibliografía secundaria:**

- Abrams, M. H. (1973). *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York: W. W. Northon & Company.  
Ankersmit, Frank (1995). «Historicism: An Attempt at Synthesis», *History and Theory*, 34, nº 3: 143-161.  
« – » (1983). *Narrative Logic*, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.  
Auerbach, Erich (1998). *Figura. Sacrae Scripturae Sermo Humilis*. Madrid: Editorial Trotta, S. A.  
Barthes, Roland (2004). *Michelet*. México: Fondo de Cultura Económica.  
Beau, Albin Eduard (1964). *Estudos Vol. II* Coimbra: Universidade de Coimbra.  
Bull, Malcolm (comp.), *La teoría del apocalipsis y de los fines del mundo*, trad. María Antonia Neira Bigorra. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.  
Burke, Kenneth (1970). *Rhetoric of Religion. Studies in Logology*, Los Angeles: University of California Press.  
Carvalho, Joaquim Barradas de (1971). *As Ideias Políticas e Sociais de Alexandre Herculano*. Lisboa: Seara Nova.  
Catroga, Fernando (1996). «Alexandre Herculano e o Historicismo Romântico», in Luís Reis Torgal, José Maria Mendes e Fernando Catroga, *História da História em Portugal. Séculos XIX-XX*. Coimbra: Círculo de Leitores.  
Certeau, Michel de (1999). *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.



- França, José-Augusto (1975). *O Romantismo em Portugal. Estudo de Factos Socio-culturais. Tomo I. Los Años de Inocência. Os Anos de Loucura* (1975). Lisboa: Livros Horizonte.
- Frye, Northrop (1988). *El gran código. Una lectura mitológica y literaria de la Biblia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Gossman, Lionel (1990). *Between History and Literature*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Humboldt, Wilhelm von (1980), «Sobre la tarea del historiógrafo», in Juan A. Ortega y Medina, *Teoría y crítica de la historiografía científico-idealista alemana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Küng, Hans (2013). *El Cristianismo. Esencia e Historia*. Madrid: Editorial Trotta.
- Lourenço, Eduardo (2012). *Portugal como Destino. Seguido de Mitología da Saudade*. Lisboa: Gradiva Publicações S. A.
- Löwith, Karl (1949), *Meaning in History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Macedo, Jorge Borges de (1975). «Introdução», in Alexandre Herculano, *História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*. Amadora: Livraria Bertrand.
- Mannheim, Karl (1953). *Essays on Sociology and Social Psychology*. New York: Oxford University Press.
- Martins, J. P. de Oliveira. *Portugal Contemporâneo*. Guimarães, 1986.
- Michelet, Jules (1883). *Histoire de la Révolution Française*. Paris: Librairie Abel Pilon.
- Nemésio, Vitorino (2003). *A Mocidade de Herculano: 1810-1832*. Amadora: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Reis, Carlos e Maria da Natividade Pires (1993). *História Crítica da Literatura Portuguesa. Volume V. O Romantismo*. Lisboa: Editorial Verbo.
- Ricoeur, Paul (2008). *La memoria, la historia y el olvido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- White, Hayden (1973). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.