

## EL PROBLEMA DEL SABER HISTORICO

Por LUIS DIAZ.

El pensamiento histórico de nuestros días es un pensamiento en crisis. Hasta sus más fervientes cultores registran minuciosamente los diferentes aspectos de este fenómeno y destacan su proyección en el vasto clima cultural de occidente. Una crisis en la conciencia histórica y en todos los niveles del conocimiento concurre a determinar, como lógica consecuencia, *la crisis del sentido histórico*.

Para comprender las causas y medir la magnitud del problema es preciso excluir de antemano toda unilateralización de los términos del mismo; pero es lícito destacar sin embargo los rasgos que presentan mayor importancia dentro del complejo cuadro de factores sociales e intelectuales que convergen hacia él.

En el desarrollo del relativismo historicista y en la influencia del pensamiento existencialista encontramos dos de sus aspectos más señalados. Ambos marcan por igual el rumbo de gran parte de la filosofía contemporánea y particularmente del pensamiento histórico. La evolución del primero determinó la introducción del relativismo incluso hasta en aquello que se consideraba más esencial y estable del ser histórico y, consiguientemente, lo indujo a cuestionar la capacidad de la razón para penetrar en su interior y develarlo.

La evolución del segundo imprimió un sesgo no menos importante a la filosofía: sumergió la conciencia histórica dentro de una subjetividad que cuanto más se interioriza tanto más rechaza al mundo. Y esto, como bien escribe E. Nicol, colaboró aún más al "desastre de la conciencia histórica" toda vez que la "conciencia auténtica" del existencialismo "nos revela que la autenticidad consiste precisamente en esta certidumbre de que nada tiene sentido... y de que siendo nuestro ser un "ser para la muerte", la única libertad de que disponemos es la de montar nuestra precaria existencia en la conciencia angustiada de nuestra situación". (1)

La *caída* de la conciencia histórica se revela aún más enfáticamente en el correlato gnoseológico de aquellas dos posiciones ontológicas. Un agnosticismo histórico rechaza otra vez a la razón y le niega la facultad de determinar las leyes y las líneas generales del acaecer. De este modo la historia ya no se nos presenta como un proceso unitario, a la manera como había sido concebida por la filosofía clásica alemana. Aparece escindida en una gama infinita de individualidades inconexas y todo intento de *pensarla* unitariamente implica

---

(1) EDUARDO NICOL, *Historicismo y existencialismo*, F. C. E., México, 1950, pág. 338.

para esta posición gnoseológica una desviación de la "objetividad" propia del análisis empírico.

Las monumentales filosofías de la historia cayeron en descrédito y se redoblaron los ataques contra las teorías generales empeñadas en comprender los procesos históricos a la luz de la razón bajo una perspectiva de conjunto. Las concepciones de Marx y Hegel se convirtieron en los blancos principales de esta ofensiva.

Pero junto a estas notas interiores encontramos otro aspecto cuya magnitud no es menos importante: el pensamiento histórico actual, además de ser un pensamiento en crisis, es un *pensamiento de la crisis*. Vinculado indisolublemente con la época y con los fenómenos sociales y políticos que la definen, también se define por ella.

Esto señala la peculiaridad de sus contenidos y sus diferencias con el pensamiento precedente. Si bien es heredero directo de la filosofía moderna, se separa radicalmente de ella en la medida que refleja una situación histórica diferente. Mientras que aquella preparó, fundamentó y desarrolló el historicismo bajo el primado de la razón y la libertad humanas y bajo el signo de la secularización de la idea de progreso, ésta sólo ve en la historia una marcha caótica y desordenada, llena de crímenes y signada por la inautenticidad y la desvalorización de lo humano.

La filosofía moderna se alimentó con el avance de las tendencias democráticas plasmadas en la Revolución Francesa; tendencias que, recíprocamente, abrevaron en las fuentes filosóficas de la Ilustración y del materialismo francés. En cambio la filosofía de nuestros días surgió en el momento descendente de esa misma parábola. Aquella asistió al ascenso histórico de la burguesía, ésta asiste a su decadencia. Surgió del proceso originalmente desatado en la Francia de 1848, es decir, en momentos en que la burguesía comenzaba a renegar de su democratismo inicial y se lanzaba contra los movimientos obreros abriendo un nuevo ciclo en la historia de las luchas de clase.

Este proceso alcanzó sus puntos más álgidos durante las dos conflagraciones mundiales y se proyectó hasta nuestros días precipitando, golpe a golpe, la crisis del pensamiento representativo de las tendencias sociales en retroceso. La inestabilidad general del orden social alentó la consolidación del irracionalismo en el pensamiento histórico, lo obligó a menudo a expresarse con una característica "tonalidad emocional", y a considerar a las fuerzas históricas como fuerzas caóticas, indomables y ciegas en su propia dinámica, orientadas a aplastar al hombre y a las más grandes realizaciones de la cultura.

Estas tendencias del pensamiento aparecen paradójicamente opuestas a la programática general del relativismo histórico: de la crisis determinada y específica propia de nuestra época, parecieran inducir la existencia de una marcha apocalíptica de los tiempos, dentro de la cual el hombre se encuentra inerme frente a su segura destrucción. De esta manera la crisis se magnifica hasta sus límites extremos cuando la meditación intelectual la homologa con caracteres esenciales, eternos, insondables e inmodificables por la acción social.

Al constituir el núcleo de estas tendencias, el irracionalismo preside la marcha y configura los rasgos específicos del pensamiento reaccionario de occidente.

Pero también el empirismo concuerda en definitiva con él en la oposición entre historicismo y razón. Mientras el irracionalismo se orienta hacia la investigación de la temporalidad subjetiva, del tiempo "opuesto al del reloj", como parámetros del ser y del tiempo históricos, el empirismo —vinculado al análisis historiográfico o sociológico— rechaza la posibilidad de considerar a la historia desde una perspectiva científica y niega toda significación a las concepciones generales dentro del cuadro del conocimiento histórico.

Al destacar la determinación de los hechos o de las singularidades en forma exclusiva, es decir, al margen de todo "apriorismo" y generalización, secciona la línea de unión entre investigación empírica y generalización histórica y posibilita que la determinación de las relaciones intrínsecas de los acontecimientos (la **interpretación** filosófica de sus significaciones) se realice por medio del irracionalismo en sus más variadas manifestaciones.

Así se ve con claridad cómo las tendencias empiristas o las metodologías agnósticas no constituyen —como a veces se piensa— una corriente opuesta al irracionalismo sino que, por el contrario, suelen complementarse y constituir una la lógica consecuencia de la otra. Sus lazos se estrechan hasta borrar los límites ya que el pretendido "objetivismo" de los empiristas se ejercita sobre la base del rompimiento de la continuidad del pensamiento y de la eliminación de toda perspectiva racional en el conocimiento de las líneas interiores del proceso histórico.

Es cierto que tales tendencias surgieron como críticas al idealismo alemán y a sus grandes construcciones especulativas, las que precisamente habían descuidado y hasta a veces anulado las singularidades. Pero es cierto también que al trasladar las mismas críticas a toda teoría general, la justeza de la primera perspectiva apareció como lo que realmente era: el **aspecto declarativo de la cuestión**, trocándose en agnosticismo, cuando no en un chato empirismo toda vez que se profundiza en ellas.

Pero esto no significa que a la postre los empiristas no realicen generalizaciones, sino que tales generalizaciones se desarrollan sobre la misma base mental que caracteriza a las más crudas interpretaciones irracionalistas, demostrando palmariamente las vinculaciones existentes entre las "factografías elementales" y el pensamiento apocalíptico que antes describíamos.

Para este pensamiento, por otra parte, la historia no puede adquirir unidad, es decir, no puede generalizarse ni concebirse como el desarrollo de una totalidad; por consiguiente, su estudio debe orientarse sólo en el sentido de las particularidades, rechazando todo intento de fundamentación en su conjunto.

En el juego de oposiciones que presenta, el método histórico se opone al procedimiento lógico, con lo cual se subraya aún más su agnosticismo y su superficialidad. La búsqueda del carácter general se suplanta por la búsqueda del **hecho histórico nulo**, pero el **hecho** —despojado de sus concatenaciones— ya no es histórico. Al subsumir el método histórico en el método lógico, es

decir, al anular el primero, el hecho —cuando más— se equipara a una mala réplica de la abstracción sociológica.

El divorcio absoluto entre ambos métodos (o la anulación de uno bajo el primado exclusivo del otro) provoca consiguientemente el divorcio entre el análisis sociológico y el histórico. Ambos —como señala Kon (2)— remiten a un mismo objeto y deben conjugarse recíprocamente: “El método histórico presupone la elucidación de todas las distintas formas de los procesos de desarrollo sujetos a leyes, mientras que el procedimiento lógico abstrae al objeto de las peculiaridades de su proceso de formación y lo contempla sin los rodeos históricos, como si fuera entero y “estable”.

Por otra parte, al hacer asumir al hecho una validez absoluta en la investigación, los empiristas se inclinan a pensar que el investigador que se sitúa en el plano de los fenómenos históricos se sitúa, por eso mismo, en el plano de lo real. E inversamente, el investigador que se ubica en un plano general, se aleja de la realidad y abraza la “especulación” y la “metafísica”.

Sin embargo, tal simplificación naufraga en las mayores abstracciones. Al sustentar los procedimientos cognoscitivos en el exclusivo y excluyente marco empírico, terminan aislando los acontecimientos de sus conexiones y colocándolos en un plano de validez inmanente, sustituyendo, en fin (abstracción por abstracción) la especulación idealista por la búsqueda del hecho nulo.

No podemos dejar de reconocer, no obstante, que las corrientes vinculadas a la historiografía no siempre encontraron en la filosofía una verdadera y eficaz fundamentación. Estas declinaban en su ciclo especulativo cuando aquellas trataban de irrumpir en la comprensión histórica. Por eso las ciencias particulares son tan prolíferas en despreocupaciones o en concientes exclusiones para con lo filosófico. La crítica a la filosofía especulativa fue, sin duda, uno de los puntos decisivos en la programática de la ciencia histórica. Pero lo que el empirismo no vio en su interpretación de esta crítica fue que la génesis del proceso especulativo no residía —como algunos de sus representantes sostienen— en el nivel en el que los filósofos realizaban el estudio de la historia, sino en el **contenido** mismo (idealista y metafísico) de ese estudio.

Es cierto que los hechos que el estudio empírico busca, y las concepciones generales, que a veces rechaza, aparecen en más de una ocasión enfrentados y en contradicción. Pero lo que no se vio con claridad es que la vinculación de los mismos en todos los niveles del conocimiento histórico, dependen en definitiva del contenido de la concepción histórica. Y esto es lo que trataremos de demostrar.

#### *Los hechos y las teorías.*

En efecto, uno de los problemas centrales de toda concepción de la historia consistió en resolver la dificultad proveniente de las tensiones verificadas entre las teorías generales y los acontecimientos de la vida real. Tales tensiones no

---

(2) I. S. KON, *El idealismo filosófico y la crisis del pensamiento histórico*, Ed. Platina, Buenos Aires, 1962, pág. 35.

sólo constituyeron una cuestión filosófica de muy difícil solución, sino también una dificultad propia del estudio empírico.

Mientras que las concepciones generales intentaban captar las tendencias interiores fundamentales del decurso humano, las investigaciones empíricas apuntaban a resaltar la infinita variedad de singularidades en los que aquél se manifiesta. Esa variedad de hechos determinó a su vez la necesidad intelectual de incorporarlos dentro de las estructuras durables del ser, y de reducir su individualidad a las notas esenciales que les son comunes.

De este modo el problema histórico llegó a polarizarse. Por un lado, la "totalidad" de la vida tendía a romper las determinaciones y la legalidad conceptuales, mientras que, por otro lado, los intentos de conocer los hechos se enfrentaban con los escollos impuestos por el carácter provisional y la accidentalidad específica de los mismos. En la medida en que ambos modos de comprender lo histórico llegaron a considerarse irreductibles, se convirtieron en los extremos polares del conocimiento.

Para la metafísica clásica éste fue uno de los tantos problemas irresolubles. Su imposibilidad de conjugar el ser con lo mutable, la ciencia con la opinión, la razón con las pasiones, promovió la radical ruptura de la filosofía con la realidad histórica, separándola de los estudios empíricos y sellando de este modo la polaridad que enunciábamos. El divorcio entre la filosofía y la realidad histórica pasó a ser, posteriormente, una de las características de la filosofía especulativa moderna. Pero mientras el antihistoricismo de las tradiciones metafísicas obedecía a su imposibilidad para comprender el devenir y el cambio dentro del edificio conceptual en donde forjaba su visión estática del ser, la especulación idealista posterior se mostraba impotente para captar la vida histórica en acto (es decir, la realidad histórica misma) dentro de sus abstracciones apriorísticas.

Sin embargo, las filosofías de la historia surgidas de ella trataban de cubrir el espacio vacío dejado por el análisis empírico, y sus propias inconsecuencias para con la realidad constituían el reverso de las inconsecuencias del empirismo. Las filosofías intentaban explicar la naturaleza misma de lo histórico (aquello que constituye su verdadera realidad) por encima de los acontecimientos aislados. Pero el filósofo idealista procedía como si estuviese ensayando su concepción general del ser en los marcos de la "historia mundana". El conocimiento histórico aparecía, entonces, como una necesidad exclusiva de lo especulativo y de lo especulativo extraía los supuestos básicos a partir de los cuales se debía entender toda determinación ulterior. Al provenir del más elevado rango del conocimiento, aquellos supuestos no podían contravenirse por experiencia y observación alguna ejercitada sobre la realidad.

Fichte expresa claramente este punto de vista: "El filósofo que se interesa por la historia —dice en *Los caracteres de la edad contemporánea*— tiene en sus manos el hilo apriorístico de la trama universal, clara para él sin necesidad de ninguna historia; y la historia no es utilizada por él, en modo alguno, para demostrar algo por medio de ella sino con el fin de aclarar e ilustrar en la vida vivida lo que es claro y sin historia".

La finalidad del estudio del "filósofo que se dedica a la historia" no es, pues, la realidad histórica misma, sino sólo uno de los aspectos de su filosofía

**especulativa: la temporalización de lo absoluto.** La historia, más que una realidad eminente, constituía "una llave para estudiar la realidad en general". Por consiguiente, lo real, el hombre con sus actos y relaciones, sólo aparecía al final de todo el recorrido especulativo. Pero entonces ya no era más el hombre real sino el hombre ilusorio, creado e inventado por la especulación.

Tanto para la metafísica clásica como para la filosofía idealista moderna, las relaciones entre los hechos y las teorías constituyeron una dificultad insalvable. Un análisis en profundidad de las causas que originaron dicha dificultad nos remite siempre a un mismo fundamento: **el modo cómo entendían las relaciones entre el pensamiento y la realidad, entre la conciencia y las manifestaciones reales del ser**, las que al constituirse en problema central de la filosofía en general, lo fueron también, y en forma peculiarísima, de cualquier concepción de la historia.

Pero también por su parte las tendencias empiristas levantaron una barrera infranqueable entre la particularidad y la generalización histórica, entre el fenómeno y la totalidad; enfatizando sus tensiones y conflictos y rodeándolas de un carácter antinómico. Sin embargo ya Hegel había demostrado que entre el fenómeno y la ley, el fenómeno encerraba a la ley y remitía a una idea de totalidad superior que la implicada por ésta: "El fenómeno sea, por tanto, frente a la ley —decía—, la totalidad, pues encierra la ley, pero algo más también, a saber: el momento de la forma que se mueve a sí misma".

La multilateralidad de la vida y sus manifestaciones (los fenómenos) no pueden, pues, agotarse en la ley, pero tampoco pueden ser captadas sin este elemento "aproximativo", sin esta "manifestación de la esencia" del fenómeno que es la ley.

En la idea misma de "fenómeno", de "hecho" y de particularidad histórica, se encontraba la raíz de la falla principal del empirismo. Frente a él hubo que volver a reafirmar la "concreta universalidad humana", que ya había sido fuente de crítica a la filosofía idealista por parte del materialismo histórico.

Pero asimismo, la afirmación de esta "concreta universalidad humana" desplazaba a la tradicional noción de **hecho** histórico y provocaba ese difundido acontecimiento intelectual que algunos escritores denominaron "la crisis de la noción de hecho histórico".

Con la conciencia dialéctica histórica del devenir del hombre y de las sociedades, las barreras erigidas entre lo particular y lo general, entre lo simple y lo complejo, que traducidas en formas de antinomias aparecían como claves de la "factografía" y del empirismo, se trocaron en enigmas insolubles ni bien se intentó insistir en la tradicional significación del concepto de "fenómeno" o de "hecho" histórico, después de que el pensamiento dialéctico había establecido sus diferencias y correlaciones con el concepto de "ley".

El fenómeno deja de ser percibido como el elemento más simple (la particularidad de la que debe ocuparse la historia), frente a lo general (de lo cual se ocupa la ciencia). Al advertir que en él lo complejo ("la multilateralidad de determinaciones") se contiene de un modo más radical que en la ley, el pensamiento histórico que postulaba aquella antinomia penetra en un callejón sin salida, y cierra su ciclo declarando el carácter totalmente subjetivo de la in-

interpretación de los hechos históricos, cuando no identificándola con el arte o con la recreación filosófica; puesto que a la luz de aquella verdad indiscutible ni el más simple fenómeno podía ser ya estudiado como histórico en sí mismo, al margen del contexto general que en él mismo se almacena.

Pero veamos la génesis de este problema a la luz de la conciencia filosófica en algunos de los aspectos más generales de su evolución.

#### *El procedimiento metafísico.*

¿Qué es el procedimiento metafísico?: “Hegel —dice Plejanov— calificaba de **metafísica**, la concepción de los pensadores —no importa que sean éstos idealistas o materialistas—, que, incapaces de comprender el proceso de evolución de los fenómenos, por fuerza los conciben y los explican como petrificados, inconexos, incapaces de pasar del uno al otro. A esta concepción contraponía la **dialéctica**, que estudia los fenómenos precisamente en su desarrollo y, por consiguiente, en su conexión mutua” (3). Para entender la influencia de este procedimiento es preciso analizarlo en sus fuentes originarias: la filosofía griega y su concepción del ser. En ella, y principalmente en sus dos vertientes principales —Heráclito y Parménides— encontramos las dos dimensiones básicas de aquella concepción, que alimentarán durante siglos las orientaciones centrales del pensamiento histórico.

Elias intentaron solucionar a su modo el problema del conocimiento del ser, en relación con la infinita gama de pluralidades, relaciones y concatenaciones en que éste se manifiesta. La pluralidad de la vida —primera imagen que se presenta al pensamiento— se resuelve en el primero en una concepción del ser en la que éste se ve sometido a un proceso perpetuo de transformación, transfiguración, nacimiento y muerte; resumida en la clásica formulación: todo es y no es al mismo tiempo, que el pensamiento dialéctico posterior retomará en un nivel superior. Para el segundo, en cambio, el ser excluye radicalmente al no-ser, por lo tanto excluye la transición, la transfiguración, el nacimiento y la muerte.

Sin embargo, los dos reducen el problema de la pluralidad de los fenómenos naturales e históricos a una unidad fundamental. Para Heráclito el principio de unidad del ser radica en el movimiento; para Parménides, en el principio inverso de inamovilidad, perennidad y plenitud. Ambos reflejan palmariamente la proporcionalidad inversa del proceso de manifestación del conocimiento, por un lado y del ser, por otro; “El logos humano —escribe Nicol— tiende hacia la identidad, pero el ser, como existencia, se le ofrece como dinamicidad y pluralidad”.

En la perspectiva heracliteana, lo individual pasa a un segundo plano en relación con el principio. “Por el momento —dice Engels refiriéndose a ella— ...nos fijamos más en el movimiento, en las transiciones, en la concatenación, que en lo que se mueve, cambia y se concatena”. En la perspectiva parmenídea, lo individual se excluye más radicalmente aún en los dominios del ser. En am-

---

(3) G. PLEJANOV, *La concepción monista de la historia*, ob. esc., T. I, Ed. Quetzal, Buenos Aires, 1964, pág. 58.

bas el carácter general del mundo anula las particularidades y los fenómenos. Pero aun cuando en ellas el ser quede explicado por sus notas esenciales, es imposible detener el proceso de conocimiento en el conjunto sin intentar que explique aquellas particularidades y fenómenos que, en definitiva, ayudarán a clarificar y alumbrar al ser.

Así surgen los "proletarios del pensamiento", cuya morada natural y lógica había de ser la de la desjerarquizada **opinión**. Su papel se limitaría a los fenómenos, a penetrar en ellos sin situarlos históricamente. Los griegos adjudicaban a las ciencias naturales e históricas —a las que reducían a suministrar simplemente materiales científicos— un lugar secundario en el conocimiento. Tanto en estas ciencias incipientes, como en la filosofía, se acentúa el divorcio entre el ser y sus manifestaciones. El predominio de la concepción parmenídea fue la lógica consecuencia histórica de esta escisión. Admitir la coexistencia del ser y del no-ser, implicaba impedir el primado de la razón y de la formación de una visión unitaria del mundo. Sólo un elevado desarrollo de las ciencias y una radical separación del mundo humano del natural, pudieron servir de base para la aparición de una concepción histórica capaz de explicar la transición de los fenómenos históricos, su peculiaridad respecto al mundo natural y su íntima vinculación con el ser.

Hasta tanto, la metafísica clásica no pudo sino proceder simplificando los términos del problema. Si los acontecimientos pertenecían al mundo del cambio, es decir, de la temporalidad, había que decidirse a tomar unilateralmente ya lo empírico, ya lo esencial, y considerarlos irreductibles a una síntesis congruente y armónica.

De este procedimiento surgió, consiguientemente, ya una teoría del ser que excluía la consideración de lo empírico, ya una visión de lo empírico que acumulaba hechos sin detenerse a buscar sus conexiones. Y como el mundo de lo fáctico remitía al mundo de la temporalidad, la ontología, como bien señala Nicol, "se quedó con el ser, y proscribió al tiempo. El tiempo sólo aparecía en la filosofía —dice— cuando el ser no estaba en ella: en las doctrinas críticas, en esos aledaños de la filosofía, como el saber del hombre, tenido por poco dignos de una posición más favorecida. El tiempo no era el ser, y si acaso tenía que explicarse, se explicaba por el ser, por una subordinación al ser".

Ahora bien, al encontrarse frente a la radical imposibilidad de determinar empíricamente los **engarces reales** de los hechos, la metafísica optaba por considerar cada dominio particular de la realidad histórica como un todo cerrado, fijo e inmodificable en su interioridad y esencia, anulando, consiguientemente, la posibilidad de elaborar los **engarces conceptuales** correspondientes a aquella realidad. Y esto decidirá posteriormente gran parte del rumbo de la ciencia moderna.

A pesar de que ésta fue profundamente innovadora en el campo de las ciencias naturales, y a pesar de fundamentarse como crítica a la filosofía dogmática, sólo irradió un ciego mecanicismo en la concepción de la historia, dejando intacto en sus aspectos esenciales los términos del problema.

La tendencia a considerar los fenómenos como "consistencias fijas, no en su vida sino en su muerte", se trasladó con Bacon y Locke, de las ciencias

naturales a la filosofía, "provocando la estrechez específica del pensamiento" y fundamentando el método metafísico de especulación. La modificación que promovió en la historia es que ésta, en vez de reducir lo empírico de las estructuras inmóviles del ser que cultivó la tradición clásica, lo dedujera ahora mecánicamente de la universalidad de las leyes cuantitativas, alcanzando sólo a substituir "el ser por la ley y lo trascendente por lo trascendental".

La reducción del problema a relaciones matemáticas caracterizó también a grandes metafísicos. Pero en este caso —señala Nicol— un "racionalismo substancializado", lleva el "poder apriorístico de la razón hasta extremos irrebasables", y la "razón ya no sólo señorea por los reinos del ser, sino que se identifica con el ser y absorbe su parte más eminente". Este racionalismo extremo rodeará tanto a la metafísica como a las primeras psicologías, al derecho como a las primeras filosofías de la historia.

Innumerables son las consecuencias que había de tener en las futuras concepciones de la historia este método metafísico del conocimiento. Pero entre ellas, las que se destacaron de un modo más eminente fueron las **antinomias** en las que culminó. De la aporética originada por la concepción del ser se desprendieron otras cuestiones entrelazadas con ella: la temporalidad, la naturaleza del hombre y de las sociedades humanas, la libertad, la necesidad, la moralidad intrínseca al obrar humano. Todas ellas presentaron un carácter aporético y, más aún, antinómico con sus términos contrarios. A la libertad se le opuso la necesidad; idénticamente, a la razón el devenir, al espíritu la naturaleza, al individuo la especie, al ser el tiempo.

El carácter antinómico en el que culminó la metafísica prehegeliana constituía un modo todavía elemental de resolver las contradicciones con las que la conciencia tropezaba cada vez que se enfrentaba con la realidad. Y la conciencia encuentra contradicciones por doquier: contradicciones de la conciencia con la realidad, contradicciones en el seno mismo de la conciencia y en el seno mismo de la realidad. Pero como el pensamiento procedía ante ellas "por círculos", no podía sino llevar tales contradicciones al máximo grado de irresolubilidad: **la antinomia**.

La historia del pensamiento es, en gran medida, la historia de su progresivo desarrollo hacia una conciencia más elevada de la contradicción. El ser fijo e inmutable de la metafísica clásica fue una de las posiciones —y también una de las etapas— del pensamiento frente al carácter contradictorio de la realidad. El pensamiento metafísico tendía, por un lado, a la eliminación de la contradicción por la vía de la desjerarquización ontológica de lo empírico (mutable, sometido al devenir y al no-ser) frente a la máxima jerarquización de lo no contradictorio: el ser. Por otro lado, por la vía de negar verdadera **realidad y racionalidad** a lo que cambia.

Un modo de concebir —bajo esta perspectiva— lo contradictorio fue la denominada historia "maniqueísta" (el Bien enfrentado al Mal, lo Justo a lo Injusto, etc.) cuya proyección alcanza a algunas corrientes historiográficas actuales (muchas de ellas argentinas). Pero si bien en este último caso sus motivaciones pueden vincularse con las luchas ideológicas, en aquel caso se trataba

nada más que de un estadio necesario del desarrollo filosófico y científico en su apropiación conceptual del carácter contradictorio de la realidad.

La teoría "de los factores históricos" es otro de los ejemplos que pueden señalarse en este modo metafísico de enfocar los problemas históricos. Al margen de sus particularidades, tanto ésta, como otras teorías similares, demuestran que el estadio de desenvolvimiento de una teoría de *totalidad* histórica se detenía ante la incapacidad del pensamiento para resolver la cuestión referida a los engarces de los acontecimientos históricos con esta totalidad.

Por una parte la metafísica, por otra la decisiva influencia de los criterios de las ciencias naturales, impedían la formulación de la idea de *procesalidad* y el descubrimiento de la especificidad del mundo humano con respecto al natural. Lo empírico se encontraba en un rango inferior al ser metafísico, o si no como en los últimos casos citados) debía reducir las explicaciones de la naturaleza de su actividad y vida al mismo esquema que el de la física o el de los cambios naturales. Se carecía, entonces, de una concepción general y unitaria capaz de incorporar las particularidades y los fenómenos históricos y de superar el dualismo metafísico.

#### *El procedimiento dialéctico.*

Con el idealismo alemán, y especialmente con la filosofía de Hegel, se cancela la etapa de la metafísica clásica, se orientan los estudios históricos hacia la búsqueda de la especificidad de lo humano, se toman las antinomias del pensamiento anterior y se trata de resolverlas en un nivel superior; se concibe la vida histórica en un sentido procesal y dinámico tanto en el plano de sus manifestaciones exteriores como en el del fundamento que la anima y constituye interiormente. Hasta el idealismo alemán la visión del decurso humano estaba jalonada por aquellas oposiciones irreductibles que antes mencionábamos, provenientes de una visión estática del ser y acentuada durante siglos por la tradición que arranca de Parménides. Lo empírico debía ser excluido de la consideración filosófica (la que sólo entendía de aquello que permanece fijo e inmodificable y desechaba, por su intrínseca irracionalidad, lo que se modifica y cambia), o debía ser deducido mecánicamente de un principio fundado apriori. Las oposiciones no podían resolverse en los marcos de aquellas estructuras de pensamiento y mucho menos estas estructuras podían —como escribe Nicol— "resolver ninguna de ellas aisladamente, pues el entendimiento procedía en cada una por círculos y encontraba siempre un límite infranqueable" (4). Se trataba de resolverlas a todas de una vez y esta es la gran tarea de Hegel. Con Hegel el proceso histórico deja de ser concebido como una masa caótica de parcialidades inconexas que se muestra a veces en forma tormentosa y a veces con tal aparente fijeza que pareciera haberse detenido en su fluir. El fenómeno —tal como él lo afirma en la *Fenomenología*—, "Es el surgir y desaparecer de aquello mismo que no surge ni desaparece, sino que es en sí y constituye la verdad y movimiento de la vida de la verdad". Encontramos en Hegel, por una

---

(4) EDUARDO NICOL, ob. cit., pág. 86.

parte, una reconsideración de la jerarquía de lo existente y, por otra, una concepción de la totalidad histórica dentro de la cual se hace perfectamente comprensible y racional el *fenómeno* mismo. “El hombre —como señala Sartre— encuentra el fondo que es el todo y se encuentra a sí mismo en el todo. La categoría fundamental del ser histórico y del pensamiento de este ser es la categoría de totalidad. Este es el gran descubrimiento de Hegel”. (5)

Pero para arribar a semejante punto de vista Hegel debió redefinir el concepto de *razón* y adoptar una nueva posición frente al ser, puesto que en ellos se cifraban las antinomias que mencionamos. Debe, por tanto, elaborar su concepción dialéctica de la evolución a partir de la crítica al procedimiento metafísico.

La razón, en Hegel, se identifica con la realidad (es decir, es el “ser temporal mismo”) y ésta tiene como única forma de ser el devenir; por eso es correcta la afirmación de que en él se reúnen por vez primera, la razón, el ser y el tiempo.

La razón se aparta de la concepción puramente lógico-formal y se convierte en principio sustancial o, mejor dicho, en sustancia misma. “Lo Absoluto —dice Carlos Astrada— es en (Hegel) razón, no la conciencia, que es secundaria. Razón es más que conciencia; sin conciencia, la razón estaría insita en todas las cosas, incluso en las más primigenias. Si nosotros, como sujetos pensantes, somos en nuestro pensamiento *razón*, entonces, cuando nos insertamos en el puro pensar, es decir, en la lógica dialéctica del pensar, lo Absoluto, o sea lo real originario, es en nosotros, inmediatamente comprensible”. (6)

La razón se identifica con el ser, pero también se identifica con el tiempo. Con ello Hegel liquida el principio básico de la metafísica clásica: el principio de no contradicción. En efecto, dicha metafísica cifraba las determinaciones del ser en la unidad, fijeza e identidad (en su carácter de *plenum*) de sus estructuras; y cifraba las determinaciones de la razón que lo capta, no en el principio de identidad como se afirma, sino principalmente en el de no contradicción. Lo que cambia (lo que no es) es excluido de la consideración racional. La razón debe desechar el cambio, es decir, lo que entrañe contradicción. Por derivación, la identidad vacía se erige en principio del ser. Estos dos son los puntos básicos de la metafísica de Parménides. Su postulado fundamental afirma que “todo pensamiento debe referirse a un ser, que el no-ser, entonces, no puede concebirse, y menos aún, existir”. (“Pero tú no puedes conocer el no-ser —lo cual no es posible— ni podrías expresarlo. Es menester decir y pensar que el ser es, pues es posible que sea, pero la nada es imposible. La misma cosa es el pensar y la existencia de lo pensado”).

Aquí la identidad depende del principio de no contradicción, porque como señala Nicol, es la conciencia la que modula al ser y no el ser a la conciencia. O sea que se concibe el ser de acuerdo con las determinaciones de aquélla (y su principio es el de no contradicción), y no a la conciencia de acuerdo con las determinaciones provenientes del ser. La fórmula parmenídea: “lo que es, es;

(5) JEAN-PAUL SARTRE y otros, *Marxismo y existencialismo*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1963, pág. 23.

(6) CARLOS ASTRADA, *Hegel y la dialéctica*, Ed. Kairós, Buenos Aires, 1956, pág. 27.

lo que no es, no es" (el agua de Anaxímenes no puede ser, antes que agua, aire, porque ello entraña contradicción sintetiza no sólo el modo de referir la razón al ser sino, fundamentalmente, la ilusoria forma de concebir el ser mismo).

De esta consideración del ser no podrá desprenderse totalmente el pensamiento hasta llegar el hegelianismo: "Esta peculiar razón, que es la de Parménides, quedó... tan consagrada en su forma misma del ser que ella ideó, que ya en el futuro se vino creyendo que la razón era tan constitutivamente, tan inalterablemente esquemática y homogénea como el ser mismo. Sus caracteres propios, o sea lo que presentó de hecho en su primera función noética, fueron considerados esenciales, y no históricos. (7)

Toda referencia al cambio —como dijimos— implicaba efectivamente una violación de aquella formulación original de los caracteres de la razón (y del ser). Por eso, el principio de no contradicción expresa más acertadamente, en su versión idealista, esa "incompatibilidad del ser y del no ser" al que la razón debía llegar para no ser ella misma contradictoria.

Con la filosofía alemana se supera esta tradición, se reconsidera la naturaleza de la razón y se introduce el concepto de devenir en el mismo interior de la sustancia. El juego dialéctico entre el ser y la nada, es decir, "el movimiento consistente en el inmediato desaparecer de uno de ellos en el otro", que constituye lo que entendemos por devenir, constituye asimismo la verdad del ser. El devenir puede reconocerse como la "inseparabilidad del ser y de la nada", ya que la pura nada y el puro ser, tomados en su irreductible dimensión y considerados separados uno del otro, son exactamente lo mismo, desde que —tomados separadamente— tanto el ser como la nada remiten a la idea de vacío, o sea, de *indeterminación*. En cambio, la diversidad de ambos términos se manifiesta ni bien los consideramos juntos, "en una unidad determinada, o sea, esta unidad en la cual es tanto el ser como la nada".

Todo el proceso lógico ontológico de la dialéctica hegeliana se caracteriza por esta transformación del ser en nada y de la nada en ser, lo que constituye la realidad del movimiento, de la temporalidad y del devenir (es decir, el fundamento del historicismo). Todo lo que nace es —para Hegel— nada que se hace ser; todo lo que muere es, en cambio, ser que se hace nada. Por eso afirma que "El pensamiento general —la categoría— que se presenta primero en esta incesante mutación de individuos y pueblos que existen por un tiempo y luego se desvanecen es, al fin de cuentas, la del cambio. La contemplación de las ruinas de cualquier civilización antigua nos lleva directamente a considerar este pensamiento del cambio en su aspecto negativo... Pero otra consideración, relacionada con aquél, se nos ocurre seguidamente: que el cambio, aunque signifique disolución, comporta asimismo el nacimiento de una nueva vida, porque si la muerte es el resultado de la vida ésta es, del mismo modo, resultado de la muerte".

Se está en lo cierto cuando se afirma que Hegel no es el descubridor de la *contradicción*. Esta había sido ya motivo de las más diversas especulaciones,

---

(7) EDUARDO NICOL, ob. cit., pág. 30.

pero el descubrimiento hegeliano constituye la manifestación más elevada y consciente (aunque no la única ni la exclusiva) de la conciencia de la contradicción.

Esta conciencia tiene su historia. Ya en su período originario se manifestaba en formas primitivas y elementales, y la solución de las contradicciones se había intentado a través de la formulación del principio de identidad vacía: es decir, se había formulado como negación de la contradicción interna del ser, lo que no excluía la conciencia de la contradicción del ser con el no-ser, fundamento del carácter antinómico de ese pensamiento y de la absurdidad con la que envolvía toda oposición interna. Para él lo contradictorio es desjerarquizado ontológicamente, es decir, excluido de la consideración filosófica, pero nunca olvidado totalmente. Por eso puede afirmarse que el gran descubrimiento de Hegel no es el de la *negación*, sino el del carácter *positivo* de la misma; lo que lleva a resolver las contradicciones en movimiento y superación. Toda negación no es una completa negación, sino más bien es la negación de un "contenido determinado", siendo ella misma una "negación determinada", la que asume en consecuencia un contenido, es decir, "un nuevo concepto más elevado y más rico que el precedente"; que se ha enriquecido, precisamente, con el opuesto, y que en definitiva "contiene el concepto precedente, pero contiene también algo más, y es la unidad de aquel concepto y de su opuesto".

En otras palabras, el gran descubrimiento de Hegel es el del tercer término "que resulta del enriquecimiento de toda determinación por su negación, que se produce con todo rigor y que, sin embargo, refleja un momento nuevo del ser y del pensamiento cuando dos términos están en contradicción. La razón hegeliana progresa rigurosamente determinando en cada contradicción el tercer término" (8).

La nada y el ser, tomados en su completa indeterminación, son lo mismo: *vacío*. En cambio, su "inmediato desaparecer del uno en el otro" el movimiento, el devenir, constituyen el proceso que lleva a la realidad. El devenir constituye así el tercer término cuya expresión más general se cifra en ese inmediato hacerse ser de la nada y hacerse nada del ser. "Un objeto sin contradicción —dice Hegel en la *Enciclopedia*— sólo es una pura abstracción del entendimiento, que se aferra violentamente a una de las determinaciones y se esfuerza por sustraer a la conciencia la determinación opuesta que allí se introduce". El devenir es la "primera existencia determinada", detrás de la cual se abren todas las otras determinaciones.

Al corroborar la vigencia de estas afirmaciones capitales de la filosofía especulativa de Hegel, en su concepción de la historia, encontramos que a través de ella se posibilita la aparición del historicismo en su más elevada

---

(8) EUGENIO WERDEN, *El materialismo dialéctico según H. Lefebvre*, Praxis, Buenos Aires, 1958, pág. 35.

expresión idealista, dentro del cual la consideración de lo histórico se ejerció en su más alto nivel; esto significa que se puede comprender en su movimiento, determinar la peculiaridad de sus distintas faces, superar la unilateralidad en el examen de sus diferentes niveles y particularidades y establecer la idea de totalidad dentro de la cual los fenómenos pueden ser estudiados en su racionalidad y procesalidad.

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS DE LA EDUCACION

Pero con todo, Hegel es un idealista y como buen idealista que es invierte el orden de las relaciones entre la conciencia y el ser. En su concepción filosófica e histórica la conciencia es la que determina al ser y el hombre queda reducido a ella, "y a las relaciones que se establecen entre ella y su objeto". De esta manera la actividad humana queda mistificada y la historia "reducida a un desarrollo del pensamiento".

Estas son algunas de las formulaciones críticas que plantea Marx a la perspectiva hegeliana y que darían lugar posteriormente a la formación de la concepción materialista de la historia.

Había que invertir esa perspectiva; había que "desideologizar" las concepciones de la historia y partir de la comprobación, empíricamente determinable, de que los hombres "para hacer historia debían hallarse en condiciones de poder vivir". Y para poder vivir —señala el materialismo histórico— "hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres... Por consiguiente, lo primero, en toda concepción histórica, es observar este hecho fundamental en toda su significación y en todo su alcance y colocarlo en el lugar que le corresponde".

Había, en definitiva, que repensar la filosofía dialéctica-hegeliana de la historia desde una nueva perspectiva; la de la vida real de los hombres, elevada constantemente desde su fundamento material.

Con ello, los hechos y las teorías en la concepción histórica adquieren una dimensión mucho más ligada a las determinaciones científicas y a las comprobaciones experimentales, pero fundamentalmente, mucho más vinculadas a las necesidades prácticas de transformación del mundo.

Pero un análisis de este problema escapa a nuestras posibilidades actuales y debe ser fruto de un estudio posterior.