

## LOS HISTORIADORES Y LA BÚSQUEDA DE LA CERTEZA

José Carlos Bermejo Barrera  
*Universidade de Santiago de Compostela*

### Resumen

Desde el siglo XIX viene planteándose un debate en torno a la naturaleza de la historia en el que se discute si es una ciencia o una mera narración. El autor propone, siguiendo las ideas de X. Zubiri, definir la historia como saber de la realidad humana, que no es captable ni por los medios de la ciencia ni por los de la mera literatura.

*Palabras clave:* historia, realidad, certeza.

### Abstract

Since the nineteenth century, a debate concerning the nature of History has been developing in which one argues whether it is a science or mere narration. The author, following the ideas of X. Zubiri, proposes to define history as knowledge of human reality, which is not captured either by the means of science or by those of mere literature.

*Keywords:* History, reality, certainty.

Podríamos comenzar diciendo, parafraseando una célebre expresión de Aristóteles, que todos los historiadores, por naturaleza aspiran a encontrar la certeza. Y ello es así porque intentan lograr elaborar un cierto tipo de conocimientos que posea el valor de la verdad y que tenga garantía de una cierta validez. Los historiadores están seguros de lograr su intención, ya que parten del principio de que poseen dos instrumentos que le permiten alcanzarla. Por una parte poseen unos materiales, escritos o no, que proporcionan una gran cantidad de evidencia empírica, y por otro lado poseen un método que les permite interpretarlos. Estos hechos llevan a la

mayoría de ellos a afirmar con una cierta seguridad que la historia es ciencia, ni más ni menos, como en una ocasión dijo J. B. Bury.

Vamos a esbozar a continuación una propuesta paradójica. Y lo será en tanto que el núcleo de nuestra argumentación consistirá en afirmar que únicamente renunciando a lo que Kant llamó el “seguro camino de la ciencia” es como los historiadores podrían alcanzar una cierta garantía de verdad y aspirar consecuentemente al logro de un cierto grado de consenso en torno a los textos que producen. Veamos como ello es posible.

## I

No cabe duda que la búsqueda de la certeza debió de constituir una aspiración y, a la vez, una necesidad fuertemente sentidas por la especie humana desde sus orígenes. La certeza, o lo que es lo mismo, la seguridad de que se posee un conocimiento válido es indispensable, en primer lugar, para sobrevivir. Los cazadores recolectores debían saber distinguir cientos de plantas y conocer las costumbres de los animales que podrían servirles como alimentos y como presas. Y además también debían conocer las propiedades de diferentes tipos de materiales que les permitiesen elaborar sus útiles y construir sus viviendas y producir sus prendas de vestir. Toda esa amplia gama de conocimientos, que ha venido desarrollándose en la historia de la humanidad desde sus inicios, es el tema de la historia de la tecnología. Una historia sin protagonistas conocidos, en la mayor parte de los casos, que ha sido la obra de unos héroes secretos, capaces de construir desde simples cabañas a catedrales góticas y que siempre han poseído un conocimiento muy profundo de la realidad material, aunque no hayan sido capaces ni de formular, a veces, y casi nunca de formalizar el conocimiento que ellos poseían.

La historia de la tecnología es la historia de las fuerzas de producción, y a esa historia, prácticamente hasta Marx no se le dio la importancia que merece debido a que sus protagonistas anónimos no podían ser los personajes principales de unos relatos históricos centrados en la crónica del poder y la guerra, y también debido, por otra parte, a que ese conocimiento de la realidad material se daba por supuesto. Los historiadores no se preocupaban de él en el propio mundo en el que vivían, y consecuentemente tampoco le daban importancia en el pasado. Hubo, por ello, que esperar al siglo XVIII para que los autores de la *Encyclopédie* se preocupasen de estudiar y documentar gráficamente todo un mundo de herramientas y

máquinas que hacían posible el esplendor de lo que en ese siglo se llamaba civilización.

Si retrocediésemos a la prehistoria, o nos situásemos en el terreno de estudio propio de los antropólogos la realidad todavía nos parecerá más sorprendente. En efecto antropólogos e historiadores se han venido complaciendo en imaginar un “hombre primitivo” de Lucien Lévy-Bruhl, cuando no de la *Urdumheit* –o estupidez primigenia- de los antropólogos alemanes, e incapaz de conocer la realidad. Hombre que, debido a esta impotencia recurriría constantemente primero a la magia y luego a la religión para regular todos los aspectos de su vida cotidiana.

Tuvo que desarrollarse la antropología basada en el trabajo de campo, a partir de Bronislaw Malinowski, para poder observar que los indígenas sujetos a estudio –en este caso los trobriandenses- eran racionales la mayor parte de su tiempo. Poseían una gran cantidad de conocimientos técnicos, y únicamente recurrían a la magia o al mito para satisfacer determinadas necesidades psicológicas –como vencer el miedo- o para dar explicaciones a preguntas que no pueden ser contestadas a partir de la evidencia empírica, como son las preguntas cosmológicas –¿cuándo comenzó el universo?- o antropológicas –¿de dónde venimos?, ¿cuál es el origen de nuestras costumbres?-.

Todo ese mundo de conocimiento basado en la sistematización de las propiedades sensibles de las cosas y en el manejo de las mismas para que podamos sobrevivir comenzó a quedar relegado en el mundo griego antiguo –si nos situamos en el marco de nuestra cultura occidental- cuando los filósofos griegos comenzaron a buscar principios, *archai*, que diesen una explicación segura de los orígenes y la estructura del universo. No será cuestión ahora de narrar una historia ya bastante conocida, pero sí que nos interesa destacar dentro de su relato dos hitos, que vendrían marcados por el pitagorismo y el nacimiento de la matemática y por la filosofía de Platón, ese conjunto de textos de los que, siguiendo la expresión de A. N. Whitehead, la filosofía occidental no es más que un conjunto de notas a pie de página.

Los pitagóricos descubrieron dos ámbitos: la aritmética y la geometría. A partir de ellos desarrollaron un presupuesto metafísico, según el cual los números serían los principios de todas las cosas. Pero ese principio metafísico se vio reforzado por una nueva forma de argumentación: la demostración geométrica, que permitía llegar a conclusiones seguras, partiendo de presupuestos simples. Los pitagóricos habrían conseguido dos grandes logros: por una parte reducir todo el cosmos a un número reducido de principios, o lo que es lo mismo establecer un léxico mínimo para el

lenguaje de la ciencia, y por otra parte conectar esos principios de acuerdo con un pequeño número de reglas fácilmente explicitables, o lo que es lo mismo, establecer claramente una sintaxis. Todo lo cual les permitía, evidentemente, obtener un conocimiento aparentemente muy seguro que proporcionaba la sensación de certeza.

Pero los pitagóricos tuvieron que sacrificar algo en pos de la conquista de la simplicidad, y ese algo fueron precisamente las propiedades sensibles de las cosas, cuyo conocimiento nos permite instalarnos en la realidad. Ese camino de desensibilización iniciado por ellos fue continuado por Platón, siguiendo el legado de Parménides, cuando este filósofo estableció una distinción radical entre la *doxa* y la *episteme*, entre la opinión y el conocimiento cierto, que se correspondería con la distinción fundamental entre la apariencia y la esencia. Platón, que utilizó sistemáticamente las metáforas artesanales, pero que en su ciudad ideal concedió un papel secundario a los artesanos remató la labor de descalificación del mundo sensible, al situar la realidad antes de, y más allá, de la experiencia sensible, y al pretender reducir al mundo a una combinación de figuras geométricas y formas matemáticas –en su diálogo *Timeo*–, en el que con razón se ha querido ver un precedente de la moderna físico-matemática.

El camino iniciado por Platón será retomado a partir del siglo XVI por Galileo, cuando en Europa un conjunto de “filósofos naturales” se dieron cuenta otra vez que si reducimos la realidad a un conjunto de propiedades mínimas y definimos, por ejemplo, la materia a partir de la extensión y la masa, y enumeramos los principios que rigen su acción por conceptos sencillos como el de fuerza y masa, podremos dar una explicación suficiente del conjunto del universo. Si partimos del principio de que esas propiedades elementales de la materia sólo pueden describirse de forma matemática. Es decir que únicamente podremos hablar del universo utilizando el lenguaje matemático, ya sea el de la geometría, en un principio, o luego el del cálculo diferencial.

No cabe duda que ese proceso supuso un empobrecimiento, ya que gran parte de la realidad no pudo ser explicada. Recordemos que ya Kant, un gran admirador de la física newtoniana, decía en la *Kritik der Urteilskraft*, que toda la física no podría explicar una cosa tan sencilla como el crecimiento de una brizna de hierba. Y es que el concepto griego de *physis*, que como es sabido deriva de un verbo que significa crecer, y que en un principio sirvió para describir el universo como una realidad o un sistema vivo y en movimiento, tuvo que ser necesariamente empobrecido, para dejar reducida la *physis*, a un mundo de cuerpos meramente extensos, regulados por leyes mecánicas, que llevaron a que el universo fuera concebido, a partir

del siglo XVII, como un reloj, una metáfora fundamental, que vendría a sustituir a la del movimiento.

El prestigio de la ciencia moderna, a pesar de su notoria incapacidad, ya en el siglo XVII, para explicar gran parte de la realidad. Recordemos que la mecánica newtoniana era incapaz de explicar el problema de los tres cuerpos –es decir que su ley de gravitación funciona únicamente cuando se trata de dos cuerpos en atracción mutua-. Llevaría a que en Europa se tomase la ciencia como el único modo de conocimiento posible, como en cierto modo le ocurrió a Kant, a pesar de ser consciente de esta limitación.

Y si además tenemos en cuenta que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, la ciencia y la tecnología se unieron para formar un sistema, entrando la ciencia a ser indispensable para el desarrollo de la producción, entonces veremos que el prestigio gnoseológico unido al poder económico y –a partir de la Primera Guerra Mundial, que se decidió por la superioridad tecnológica,- por el poder militar, hicieron del aparato científico-militar-industrial un mundo con el que resultará muy difícil enfrentarse.

Los historiadores, desde comienzos del siglo XIX con L. von Ranke, decidieron optar por la “ciencia”, a pesar de que no eran capaces de formular leyes matemáticas de validez universal, y aunque tampoco eran capaces de reducir la realidad histórica a un sistema de principios elementales. Los historicistas alemanes elevaron retóricamente la historia al nivel de las ciencias, pero partiendo de una contradicción fundamental. Y es que, según ellos, el historiador es capaz de captar la realidad, no partiendo de una formalización, sino por el contrario de una descripción. No se trataría, por lo tanto, de reducir los detalles, sino de profundizar en ellos. Más que simplificar habría que hacer descripciones lo más complejas posibles, para que captasen todos los aspectos de la realidad *wie es eigentlich gewesen*, tal y como ocurrieron, como decía Ranke.

El camino de la ciencia se inició con una historia, en un principio, muy simple, centrada en el estado, la guerra y la política. Y esta historia ha venido sufriendo, desde el siglo XIX hasta el siglo XXI, una serie de crisis que le han ido llevando a ampliar progresivamente su campo de conocimiento, incluyendo primero la economía y la sociedad, luego las mentalidades o las ideologías y por último los aspectos psicológicos.

Podríamos formular, en cierto modo, el esquema de estas crisis diciendo que, frente a la historia establecida, un conjunto de historiadores sufren una crisis de credibilidad. Sienten que esa historia consagrada no describe bien la realidad, que esa realidad es más amplia y hay en ella muchas cosas que a la historia establecida se le escapan. Por ello, partiendo de una crisis de credibilidad se produciría un proceso de desrealización: los historiadores

descontentos sienten que eso que hasta ese momento se describe no es la realidad y por ello pierden su fe en ella. Fe que únicamente podrán recobrar cuando encuentren un nuevo modelo que a ellos les de fe, y que por lo tanto les haga sentir que están de nuevo instalados en la realidad.

También puede darse el caso, y esto es lo que ha ocurrido a finales del siglo XX, de que el propio discurso de la historia pierda credibilidad en conjunto, es decir, que no se crea que es en modo alguno necesario para captar la realidad, ya sea por su incompetencia, que se siente manifiesta para hacerlo o porque se piense que la realidad pueda ser captada sencillamente a partir del presente, tal y como, por otra parte, ocurrió a lo largo de muchas épocas del devenir histórico. Recordemos que la institucionalización de la historia es un proceso que sólo se desarrolló en Europa a partir del siglo XIX.

Lo que nos interesaría a continuación es analizar la lógica profunda de esas crisis de credibilidad y estudiar la noción de “realidad histórica” como lo que podríamos llamar una *idea reguladora*, siguiendo la formulación de Kant en la *Kritik der reinen Vernunft*, de la investigación histórica.

## II

Antes de entrar en el análisis de la idea de *realidad histórica* deberemos hacer un breve recorrido por un camino que tradicionalmente ha venido correspondiendo al ámbito de la filosofía, e incluso dentro de ella al campo de la metafísica. En él nos encontraremos con tres nociones: *certeza o verdad realidad, realidad e inteligencia sentiente*, elaboradas por distintos filósofos y a las que utilizaremos en función de nuestra argumentación, sin que ello quiera decir que compartamos todos los presupuestos metafísicos, ideológicos e incluso religiosos de los filósofos que a continuación se citarán.

Es bien sabido que el problema de la verdad corresponde básicamente a los campos de la lógica y de la teoría del conocimiento, dentro de ámbito de las disciplinas filosóficas. En este sentido habría que destacar dos puntos: en primer lugar que la verdad de la que se habla en estos casos es siempre la verdad, o falsedad de la proposiciones, y que su terreno de aplicación es básicamente el terreno de la ciencia. No vamos a recorrer ahora, ni siquiera sumariamente las teorías recientes de la verdad, entre las que habría que destacar la teoría de K. R. Popper, ya que todas ellas están concebidas para el campo de las ciencias. Nos interesará ahora otro tipo de verdad,

que puede ser de utilidad para el análisis de la historia y a la que Xavier Zubiri (X. Zubiri, 1962) llamó *verdad real*.

Yo no comparto todos los supuestos filosóficos de ese autor, pero creo que insistió en una serie de puntos que, en su caso, funcionan a un nivel estrictamente metafísico, pero en mi caso serán aplicados mucho más modestamente al mundo de la teoría de la historia.

Sostiene Zubiri que una noción filosófica básica es la noción de *realidad*. La captación de la realidad es similar a la captación de las esencias, que él define de un modo diferente a Platón, Aristóteles o Husserl, y que, a mi modo de ver podrían tener algún carácter en común –aunque Zubiri no lo admitiría– con la noción kantiana de cosa en sí.

Las esencias constituyen, por decirlo así, la estructura profunda de la realidad. Su conocimiento no puede ser reducido y formalizado por la ciencia, que sería sólo un conocimiento de segundo orden. O por lo menos, la ciencia no podría agotar su conocimiento, que le correspondería al ámbito de la metafísica y de la filosofía.

La captación de las esencias no se llevaría a cabo únicamente por un proceso de abstracción, sino mediante una forma de conocimiento muchos más integral, que nos permitiría captar la *verdad real* de las mismas. Para la captación de las mismas entraría en acción lo que Zubiri llamó la *inteligencia sentiente* (X. Zubiri; 1980; 1982; 1983), una inteligencia que no funciona a partir de la anulación de los datos sensoriales, sino mediante la integración de los mismos, aunando lo que Kant llamaría la sensibilidad, el entendimiento y la razón, y en la que también podría estar presente conocimiento afectivo, inseparable de los componentes meramente gnoseológicos.

Del prolijo análisis de la inteligencia sentiente, al que dedicó Zubiri volúmenes, me interesa destacar su teoría de la proposición (X. Zubiri; 1982) en que destaca cómo la idea de que toda la verdad es una proposición del juicio, de acuerdo con la célebre definición dada por Aristóteles y compartida por Kant, no es válida. Zubiri distingue tres tipos de enunciados, a los que llama de: posición, proposición y predicación, siendo estos últimos los que corresponden al análisis aristotélico y kantiano de los juicios. Un ejemplo de los primeros sería la oración nominal y de los segundos la enunciación de las leyes de la mecánica newtoniana, del tipo:  $f = ma$ , en la cual no se podría decir, por ejemplo que la masa sea un predicado de la fuerza.

Esos tipos de enunciados poseen un gran interés para el historiador, en tanto que en el conocimiento histórico no es posible, nada más que de un modo muy limitado, llevar a cabo formalizaciones, y en tanto que en él

los enunciados del primer y segundo tipo son los que más se ajustan a aquellas dimensiones del lenguaje, que poseen un carácter más pragmático –en tanto que dependen de las situaciones y los contextos-, y que son con las que trabaja el historiador.

Esta reivindicación de Zubiri no es absolutamente original, sino que se entronca parcialmente con las filosofías de la vida, del tipo Bergson u Ortega, aunque no comparte con ellas cierta tendencia que le es propia hacia el irracionalismo, e incluso hacia el sentimentalismo. Tampoco sería este el lugar para establecer una comparación sistemática, puesto que nuestro uso de la filosofía es meramente instrumental y no académico-profesional. Partiendo de él profundizaremos en algunos aspectos de esta teoría, que nos van a ser de utilidad.

Muchos antes de Zubiri ya F. Nietzsche había insistido en su opúsculo *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (F. Nietzsche; 2003) que la verdad no es únicamente una propiedad del juicio y que, por lo tanto, su camino puede seguirse dejándose guiar por las complejas reglas de la silogística o la lógica formal, sino que toda verdad depende básicamente de una “voluntad de verdad”, y que esa voluntad de verdad está profundamente enraizada en el ámbito de la vida afectiva y de la vida moral. Es la voluntad la que crea y la que impone la verdad. Y esa afirmación, que posee un indudable interés en el campo de la filosofía, ha resultado ser desgraciadamente patente en el campo de la historiografía, en el que las manipulaciones de la misma, unidos a los intereses nacionales o de partido, no ha dejado de constituir su principal *leit-motiv*.

Esa voluntad de verdad ha sido analizada sistemáticamente por Bernard Williams (B. Williams; 2002) quien no ha dejado de insistir en que sin voluntad de verdad, la verdad entendida como una propiedad formal de las proposiciones, carecería de sentido, puesto que la proposición de tipo predicativo, en el lenguaje de Zubiri, se enraíza en una situación pragmática en la que siempre hay un hablante que las produce.

La historia de la filosofía y de la ciencia ha consistido en un intento continuado de eliminar a los hablantes, en aras de un discurso neutro de validez universal que capte la esencia desencarnada de la realidad. Pero debemos ser conscientes de que ese discurso no sólo no tendría sentido, sino que simplemente dejaría de existir en el momento en el que desaparezca la especie que lo sustenta. A menos que creamos en la existencia de un *lógos* sobrehumano o de una mente divina, necesario correlato, en muchos casos, del discurso que pretende sostener la validez supratemporal de las verdades científicas, y que encontraría su última formulación en la teoría popperiana

del “Tercer Mundo”, analizada, junto con otras que niegan la historicidad de la verdad, por Richard Campbell (R. Campbell; 1992).

Algunas de las características de esa voluntad de verdad nietzscheana las comparte el análisis de la certeza llevado cabo por Ludwig Wittgenstein (L. Wittgenstein; 1995), y es por ello que utilizo como sinónimo para mi propósito histórico-teórico la noción zubiriana de verdad real, junto con la noción wittgensteniana de certeza, que da título al ensayo. Lo que diferencia nuestro propósito del de los filósofos que en este sentido he venido citando será que lo que ellos consideran válido a nivel general para todo tipo de conocimiento, yo únicamente lo considero válido para el conocimiento de la realidad humana y para el campo que abarcan el conjunto de las llamadas ciencias sociales y la historia.

Que la noción de realidad implica algo más allá del conocimiento formalizable por el conjunto de los saberes científicos ha venido siendo destacado por diferentes analistas del concepto de realidad, como Edo Pivcevic (e. Pivcevic; 1986) o Antonio Escohotado (A. Escohotado; 1997) y ya había sido destacado por el propio I. Kant al defender la existencia de la cosa en sí y al criticar el idealismo en la segunda edición de la *Kritik der reinen Vernunft*. En ese mismo sentido, definiendo la realidad histórica como sustrato me he pronunciado yo mismo (J. C. Bermejo, P. Piedras Monroy; 1999). Creo que, a pesar de que es bien sabido que esa realidad es construida, y que puede ser manipulada, sin embargo, aun puede quedar un reducto en el que la captación de esa realidad sea posible; siempre y cuando se realice previamente una crítica de la facultad de conocer histórica, cosa con la que evidentemente no estaría de acuerdo Zubiri.

Hoy en día es bien sabido que hay muchos mecanismos de construcción de la realidad, comenzando por el lenguaje, como ha señalado Wilbur Marshall Urban (W. M. Urban; 1952) y el propio Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*, además de Sapir y Wolf en su conocida hipótesis, en la cual nuestras categorías de pensamiento son básicamente nuestras categorías lingüísticas, de tal modo que nuestra lengua nos proporciona nuestra visión del mundo, de la que nos resulta tan difícil salir como a esa mosca del símil de Wittgenstein que intenta hallar el cuello de la botella para poder escapar. Es cierto que los límites de nuestro lenguaje constituyen los límites de nuestro mundo, de acuerdo con el famoso aforismo del *Tractatus* wittgensteiniano, pero sólo es cierto en parte.

Nuestro lenguaje configura parte de nuestra visión de la realidad, y crearemos que la configura toda si pensamos que todo lenguaje es predicativo y que no existe ningún nivel antepredicativo, tal y como ha señalado Zubiri, y había dicho antes que él Edmund Husserl. Pero no sólo

es el lenguaje lo que configura parcialmente nuestra propia situación pragmática. Es decir, el momento histórico en el que nos ha tocado vivir y la sociedad en la que nos movemos. Peter Berger y Thomas Luckmann se hicieron, de hecho, famosos al publicar un libro que desarrollaba esta tesis de un modo más o menos radical (P. Berger, Th. Luckmann; 1968), pero otros autores también han venido insistiendo en las limitaciones de esa teoría, ya que si bien es cierto que hay una gran parte de la realidad que es una construcción de nuestro lenguaje y de nuestra cultura, también lo es que somos capaces de percibir amplios sectores de la realidad más allá de los límites de nuestra lengua y de nuestra cultura, sectores que entrarían dentro del campo de lo que habíamos llamado *inteligencia sentiente*.

Denunciando las limitaciones del constructivismo social –lo que no quiere decir que haya que prescindir totalmente de esa teoría– se han pronunciado Ian Hacking (I. Hacking; 1999) John R. Searle (J. R. Searle; 1997) y Kenneth J. Gergen (K. J. Gergen; 1996), y también ha señalado las limitaciones del construccionismo aplicado a las ciencias André Kukla (A. Kukla; 2000). Todos estos autores reconocen que existe una parte de verdad en las teorías construccionistas, pero sólo una parte, ya que estamos situados en una realidad que nos es común, y ya que, en muchas ocasiones, podemos traspasar las fronteras lingüísticas y culturales. Afirmar que todo es construcción sería un enunciado que se refuta a sí mismo, puesto que sería también el producto de un lenguaje, una sociedad y una época histórica dadas, y no tendría validez más que para esa época.

Y es que la percepción de la realidad, a pesar de ser un proceso lingüístico y cultural, también se halla entroncada con estructura anatómicas, bioquímicas y funcionales del cerebro humano. La percepción de la realidad puede ser destruida por enfermedades como la esquizofrenia, en la que los enfermos sufren con gran dolor el proceso de desrealización, es decir, su incapacidad de captar la realidad y moverse en ella, proceso que sólo quien posee una concepción estética y superficial de la enfermedad mental, como era el caso de Gilles Deleuze y Feliz Gautari (G. Deleuze, F. Gautari; 1972) pueden considerar como liberador o placentero. La percepción de la realidad sólo es posible, desde un punto de vista neurológico, a partir de un estado de vigilia y una vez lograda la orientación sensorial y desarrollada la conciencia autobiográfica, mecanismos todos ellos que pueden ser destruidos por la interferencia de distintos productos químicos, o por lesiones anatómicas. La percepción de la realidad es un mecanismo de supervivencia, ya que sin él la especie humana estaría destinada a la extinción, ante su incapacidad para obtener alimentos o para protegerse

de las inclemencias naturales. Naturalmente muchos factores culturales o lingüísticos hacen que pueda haber percepciones de la realidad diferentes, pero no hasta el punto de que cada cultura o cada ser humano pase a ser una mónada leibniziana, sin puertas ni ventanas, incapaz de comunicarse con los demás y con el mundo nada más que en unas tramas rígidas preestablecidas por el lenguaje y la cultura.

En esta construcción neurológica de la realidad efectivamente se integrarían, como decía Zubiri, la inteligencia, los sentidos y los afectos, pasando a formar parte de ella la totalidad del cuerpo, aunque las funciones principales corresponden al cerebro, tal y como ha puesto de manifiesto un reputado conocedor del cerebro, Antonio Damasio (A. Damasio; 2001).

Un correlato necesario de la percepción de la realidad la constituye lo que podríamos llamar el mundo de la *imaginación*, que es enormemente complejo. Precisamente uno de los errores de la antropología del siglo XIX y la primera mitad del XX fue que los antropólogos creyeron que los “hombres primitivos” no sabían diferenciar su percepción de la realidad del mundo imaginario que podían crear en el arte, el ritual o el mito. Imaginación y realidad están definitivamente entremezcladas. Decía Ramón Gómez de la Serna que se puede vivir sin realidad pero con imaginación, pero no sin imaginación con realidad. Ello puede ser cierto si lo aplicamos a la sociedad burguesa, o a la realidad española de los años veinte y treinta del siglo XX. En realidad los dos componentes se hallan íntimamente entremezclados.

Hay un aspecto de la imaginación que se halla unido a la percepción de la realidad, como han venido señalando los estudiosos de la misma, como Eva T. H. Brann (E. T. H. Brann; 1991), o Mary Warnock (M. Warnock; 1981), y es en ese terreno en donde los relativistas culturales, los construccionistas sociales y los postmodernos han venido insistiendo. Pero también es cierto que hay momentos en los que imaginamos algo a sabiendas de que es irreal, como en el caso de las ficciones artísticas y en muchos otros, irrealidad que ha sido analizada por Charles Crittenden (Ch. Crittenden; 1991).

El proceso de imaginar también es indisociable del proceso de recordar, ya que no podemos imaginar lo que simultáneamente estamos percibiendo, y esto, destacado por Edward S. Casey (E. S. Casey; 2000a; 2000b) no deja de ser de un gran interés para la historia, ya que los historiadores deben a la vez actualizar el pasado, mediante la evocación e imaginarlo, construyéndolo de alguna manera.

La imaginación funciona de modos muy diversos en la ciencia, en el arte, en la historia y en la experiencia cotidiana, ya que va unida a la memoria,

y también es indisoluble de la inteligencia y la percepción sensorial. Cada uno de estos elementos puede predominar sobre el conjunto del sistema, pero nunca funcionar de un modo aislado. Y si esto es cierto para todos, lo sería aun más para el mundo de la imaginación, puesto que, como ya ha venido siendo puesto de manifiesto desde el desarrollo del empirismo inglés con John Locke y David Hume, no podemos imaginar nada más que a partir de lo que primero hemos percibido, aunque la imaginación pueda ser muy libre y tener una gran capacidad de recombinarlo y de crear, a partir de esa materia prima, significados siempre nuevos.

Hemos visto, pues, que filosóficamente puede defenderse, apoyados también por la neurología, que existe una percepción de la realidad humana, que es muy compleja, que puede estar muy condicionada, pero en la que siempre tiene que quedar un núcleo duro, un sustrato, que nunca llegará a ser totalmente reductible por las diferentes ciencias, que no son más que tanteos, intentos, aproximaciones parciales a él. El conocimiento de la realidad física únicamente puede lograrse por formalizaciones y aproximaciones, pero en el caso de lo que podríamos llamar la realidad humana, que por extensión a veces denominaré simplemente realidad creo que se da un cierto tipo de percepción, no formalizable, que podría ser objeto de estudio de la historia y de las ciencias sociales, si todas ellas renunciaren claramente a su pretensión de ser ciencias, para lo que no están dotadas, debido a su incapacidad de formalización, o lo que es lo mismo, de crear conceptos y de elaborar una lengua no natural de validez universal que nos proporcione los mecanismos de su sintaxis.

Veamos como podría ser una aproximación a esta propuesta en el caso de la historia.

### III

Formularemos nuestra aproximación mediante una serie de tesis, que la sintetizan

*Toda historia es, en principio, historia contemporánea*

Es bien sabido que esta es una famosa frase de Benedetto Croce, y que es cierta en tanto que se considera que sólo desde el presente se escribe la historia y que es el presente el que otorga sentido al estudio y al conocimiento del pasado. Si nos remontamos a la Grecia antigua, a los orígenes de nuestra tradición historiográfica, veremos que, en efecto,

Heródoto, Tucídides o Polibio se pusieron a escribir la historia del mundo que les tocó vivir. Y el estudio del pasado, realizado casi siempre sin documentos o bien es, como en Tucídides, una proyección del presente, como en su lista retrospectiva de las talasocracias, precedentes de la Liga Ática Délica, o bien una genealogía en la que, en efecto, se llega al pasado desde el presente, al contrario que en la historiografía europea del siglo XIX y XX.

Pero esta primacía del presente, que no debe interpretarse como un alegato a favor de la “historia contemporánea” como disciplina, posee una raíz más profunda. Nosotros percibimos la realidad humana y social únicamente en el presente y es sólo a partir de él como podemos tratar de comprender las conductas de los individuos o las instituciones entre las que nos movemos. No sólo nuestra percepción de la realidad, sino que también nuestra capacidad de imaginación está condicionada por el presente en el que vivimos.

No vamos a entrar aquí en la discusión de la tesis de Wilhelm Dilthey, según la cual lo que hace el historiador es “comprender” el pasado, ni vamos a desarrollar un análisis de la teoría del *verstehen*, tal y como lo ha llevado a cabo un grupo de investigadores dirigido por Anthony O’Hear (A. O’Hear; 1996), pero lo que si queremos destacar es que cada persona posee un grado de comprensión, o lo que también podríamos llamar una cierta capacidad de juzgar situaciones sociales y de todo tipo que le permite orientarse en el seno del momento histórico y de la sociedad en la que vive. Esa capacidad de juzgar tiene que ser, en un principio, sincrónica con la vida del sujeto pensante, y por esa razón es necesario destacar que la comprensión histórica tiene que comenzar por la época en la que el historiador y su lector viven. Todas las épocas anteriores tendrán que ser juzgadas aplicando, en diferentes grados, el principio de analogía de situaciones, ideas o afectos.

Sin embargo el centrarse en la situación coetánea posee el inconveniente del etnocentrismo. El sujeto social, y el narrador histórico, reifican el conjunto de las relaciones sociales de su época y pasan a considerarlas no como históricas, sino como naturales y necesarias. Esta postura es inevitable y natural en los miembros de cada cultura, y es muy útil para sobrevivir en un momento dado, puesto que es necesario saber manejar ese sistema de relaciones, pero imposibilita la comprensión de cualquier época anterior a la nuestra, o de cualquier cultura diferente, por lo que tendremos que matizar nuestra primera tesis con una segunda.

*El historiador debe ser capaz de trascender su propia época, para acabar volviendo a ella.*

Una característica básica del conocimiento histórico es su extrañamiento. Gracias a él el historiador, utilizando su imaginación y su memoria, desrealiza el tiempo presente y se sitúa imaginariamente en un contexto diferente, constituido por un mundo regido por un sistema de relaciones sociales y principios morales e ideas de todo tipo diferentes a las del mundo en el que él vive.

Los historiadores pueden adoptar ante esos mundos imaginados dos actitudes básicas: la asimilación y el rechazo. Mediante la primera de ellas hace a ese mundo similar al mundo coetáneo del historiador, cayendo así en el anacronismo y actualizando a los personajes antiguos y las instituciones del pasado. Un ejemplo de ello lo tendríamos en la historia de la cultura clásica considerada como paradigma de culturas posteriores y por la imitación de unas culturas por otras, como es el caso de la imitación romana de la cultura griega y de las imitaciones europeas posteriores, tal y como he analizado en otro lugar (J. C. Bermejo Barrera; 2004). Dicha estrategia supone, por supuesto una falsificación de la historia y debe ser evitada, y es equivalente a la estrategia opuesta.

En ella, en la estrategia de exclusión se niegan los valores de las demás culturas reduciéndolos a un esquema explicativo que dé cuenta de su inferioridad. Este es el caso del tratamiento del paganismo por parte de los cristianos en San Agustín, o de las formas de descalificación del primitivo, o de los orientales, llevadas a cabo por antropólogos y prehistoriadores, o por los orientalistas europeos, analizados por Eduard Said (E. Said; 1990).

Si el historiador pretende ampliar su horizonte de comprensión, o su capacidad de juzgar deberá excluir esas dos estrategias y optar por una tercera, que consistirá en relativizar imaginariamente el sistema de valores en el que vive, mediante su confrontación con otros sistemas de valores extraños, no para establecer la superioridad de uno de ellos sobre el otro, ya que entonces estaría cayendo en la estrategia de rechazo, sino para compararlos con un tercer sistema puramente ideal, que estaría formado por los principios morales de validez universal, principios que nunca se encarnarán en la historia, pero que deben ser una norma ideal que nos permita orientar nuestra conducta y juzgar los cambios devenidos en la historia (J. C. Bermejo Barrera; 1991).

Es evidente, como decía Hegel, que nadie puede trascender su propia época, por lo cual esa confrontación de principios, ideas y sistemas sociales, será puramente ideal, pero no por ello menos eficaz, puesto que la imaginación también es un componente de la realidad, aunque sus objetos

no posean existencia, es por ello por lo que decíamos que el historiador debe trascender su propia época para acabar volviendo a ella.

Todo este movimiento intelectual supone un intento de trascender la realidad, en tanto que se pasa de un sistema sensible de apariencias o una realidad oculta más profunda que sería el mundo de las fuerzas que controlan la historia, el mundo de los conceptos o el mundo de las esencias, cuando se intenta hacer de la historia una ciencia, que formaliza y simplifica la realidad para hallar unos principios simples y un lenguaje perfecto que dé cuenta de la realidad.

En nuestro caso, siguiendo a Zubiri, propondremos que la distinción entre sustancia y accidente, según la cual el historiador distinguiría lo principal de lo secundario, lo interesante de lo que no lo es, sea sustituida por otra noción de esencia, entendida como estructura profunda que se intenta entender, pero sin conseguirlo plenamente nunca. De acuerdo con ella tendríamos que formular nuestra tercera tesis según la cual

*Si el historiador pretende intentar conocer la realidad, deberá renunciar a las pretensiones de ser un científico.*

El historiador no puede ser un científico debido que la historia no posee capacidad de formalización, o lo que es lo mismo, a que en ella no se pueden extraer un conjunto mínimo de conceptos de validez universal que den cuenta del devenir histórico. Los conceptos históricos están cargados de valoraciones morales e ideológicas y su uso como conceptos científicos se hace en función de estrategias autojustificadoras del propio estatus profesional del historiador o de las ideologías que él comparte y las clases sociales a las que él defiende, son simplemente pseudo-conceptos.

Además de ello el historiador no puede conectar sus pseudo-conceptos en un lenguaje de validez universal, ya que tiene que utilizar los lenguajes naturales, y esos lenguajes esconden, como decían Wittgenstein, Sapir-Wolf y Urban, construcciones de la realidad.

El historiador únicamente utiliza la idea de ciencia como *argumentum ad baculum*, como argumento de autoridad que permite justificar una estrategia de poder. Pero, ¿qué significa esta renuncia? En primer lugar, y en contra de lo que inmediatamente pasarían a decir los defensores de la “historia considerada como ciencia” no significa ni caer en la sinrazón, ni ofrecerse a ser presas del sentimentalismo, ni, en definitiva, proclamar la vuelta a la noche donde todos los gatos son pardos.

Por el contrario significa negarse a reducir la realidad a un esquema, esquema que acabará desgastándose, resultando no creíble, e incluso aburrido, como le ocurrió a la historia historizante, a la historia económica

y social y a la historia de las mentalidades. Significa ser capaz de aprehender la realidad del pasado, del mismo modo que aprehendemos la realidad del presente, es decir pudiéndola explicar parcialmente, pero dejando también una parte de ella en la que se puede lograr una captación intuitiva. O, lo que es lo mismo, elaborando textos, ya sean narrativos o no, en los que por una parte puedan observarse significados explícitos, pero en los que también quede algo así como una plusvalía de significados no formalizada, pero captable, que constituye ese núcleo que podemos percibir como realidad, en sentido zubiriano, como cosa en sí kantiana (*pace* Zubiri) o simplemente como vida humana, individual y colectiva.

Naturalmente esa forma de captación de la realidad, que no es una forma intuitiva no racional, es muy difícil de explicar, puesto que en ella la razón, la sensibilidad y la imaginación actúan conjuntamente, y ya que además también en ella, como diría Damasio, el cuerpo y la emoción entrañen la construcción de la conciencia; es imposible de formalizar, y por ello depende de la capacidad que posea cada historiador para ofrecer una visión de conjunto, en la que integren los datos evidentes y fácilmente explicables con la plusvalía de los significados. Esa facultad es lo que en los manuales de metodología del siglo XIX se incluía en el capítulo de “la historia considerada como arte”, y lo que hace que sea importante el estudio del estilo de los historiadores, analizado por Peter Gay (P. Gay; 1988), y es lo que, en último término nos permite distinguir a los grandes historiadores de los mediocres, o lo que es lo mismo, a los historiadores que tienen algo que decir de aquellos que no lo tienen. Entiéndase bien que eso importante que el historiador tiene que decir es precisamente lo que no dice, lo que no dice explícitamente, como también ha señalado Hayden White (H. White; 1973). Ahora bien, ello no debe llevarnos a suponer que la elaboración de un texto histórico sea exactamente una obra de arte, ni que pueda hacerse de un modo meramente intuitivo, por lo que tendremos que pasar a la cuarta tesis.

*Aunque no puedan formalizarse un conjunto de normas para elaborar una obra histórica verdaderamente original, el historiador deberá adquirir una amplia serie de conocimientos sistemáticos.*

Todo historiador deberá, en primer lugar, ser capaz de manejar el conjunto de materiales, que reciben el nombre de fuentes, que le proporcionan información de diversos tipos acerca del pasado. Deberá conocer las lenguas en que están escritos los textos, las formas de la escritura o las técnicas para interpretar los materiales arqueológicos.

Pero ello no será suficiente, también deberá poseer conocimientos, en unos casos científicos -en el caso de la arqueología- para estudiar temas como los climas, o el medio físico, pero también de otro tipo, los extraídos del campo de las ciencias sociales: economía, sociología, antropología, con el fin de poder elaborar algunos tipos de explicaciones. Estas ciencias tampoco son, en realidad, verdaderas ciencias, sino ciencias imperfectas, como es el caso de la economía, y en menor grado de la sociología. Pero, a pesar de su imperfección, son el único medio de que disponemos para intentar comprender y explicar las conductas colectivas, del mismo modo que la psicología o el psicoanálisis realizan aproximaciones para intentar comprender la conducta individual. Es evidente que no es este el lugar para señalar las limitaciones de todos los saberes de estos tipos. Pero, a nivel general, podría decirse de ellos lo mismo que de la historia, que ni poseen la capacidad necesaria de formalización -aunque quien la tiene en mayor grado es la economía-, ni se pueden formular en un lenguaje de validez universal, puesto que en el propio mundo económico intervienen factores subjetivos de tipo político, social, e incluso psicológico, como, por ejemplo, el pánico bursátil.

Sin embargo, no por ello el historiador deberá renunciar a este tipo de conocimientos, ya que son los únicos de que disponemos para intentar comprender las realidades específicas que estudian. Es más, no sólo deberá asimilarlos y partir de ellos, sino que además podrán intentar ver su validez aplicándolos a contextos diferentes a aquellos en los que fueron elaborados. Piénsese, por ejemplo, en el debate histórico entre formalistas y sustantivistas, en el cual se intentó dilucidar si la teoría económica se basa en nociones de validez universal, aplicables a cualquier cultura, o son simplemente una formalización de las relaciones económicas y la conducta de los individuos que viven bajo un sistema económico capitalista. Como se sabe se concluyó más bien esto último.

Podríamos decir que el historiador tiene que mantenerse en una tensión constante, no sólo entre su época y sus valores, y los de otras épocas pasadas, sino también entre lo que se sabe en su momento histórico en el campo de las ciencias sociales, y lo que no se sabe. Entre la aplicación de esquemas preestablecidos y el contacto con la realidad intuita más allá de los esquemas que intentan explicarla.

En este proceso de tensión el historiador deberá evitar una tentación fundamental, la tentación de reificación del otro. La reificación del otro se practica constantemente en la vida social y económica, en las que solemos utilizar a los demás como medios para nuestros fines, lo que llevó a Kant, en su *Kritik der praktischen Vernunft* a formular su imperativo categórico,

en unas de sus modalidades, afirmando que debemos tomar a los demás como fines en sí mismos, y no como medios para nuestros fines propios. A pesar de ello, muchas veces es inevitable. Un médico tiene que considerar a un enfermo como un cuerpo y como un caso clínico, y analizar los mecanismos patológicos de la enfermedad si quiere curarlo, dejando a un lado los componentes afectivos o personales. Lo que evidentemente no es lo mismo que usar a los pacientes como materia viva o como base para todo tipo de experimentos, más o menos absurdos, tal y como hicieron muchos médicos bajo el nazismo, e incluso también en otros sistemas políticos.

El comerciante, decía Adam Smith en *La Riqueza de las Naciones* no me vende sus productos para beneficiarme a mí, ni para hacerme un favor, sino para beneficiarse él, y aun así el intercambio es favorable para las dos partes, lo que sería buena prueba, según el economista escocés, de las bondades del capitalismo y el libre cambio. Ambos nos utilizamos como medios, y así funciona la vida económica.

Pero estos procesos de reificación, muchas veces inevitables, deben ser equilibrados con otros procesos en los que consideremos a los demás como personas. El historiador, en tanto que pretenda ser un científico y estudiar a los seres humanos como si fueran cosas (recuérdese el famoso lema de Emile Durkheim de “estudiar los hechos sociales como cosas”) puede contribuir, además de a simplificar excesivamente la realidad, a la utilización de la historia como estrategia de poder nacional, racial y político. Recuérdese ahora en 2004 la famosa frase de un general norteamericano que aconsejaba tratar a los prisioneros iraquíes como perros.

La forma de evitar esa reificación consiste, al igual que en la vida social, en equilibrar la consideración del otro como medio, o como cosa, con la consideración del otro como fin, o como persona. En el caso del historiador se tratará de mantener un equilibrio entre lo conocido y lo intuido, entre lo que se puede saber gracias a las semiciencias sociales y lo que intuimos como componente fundamental de la realidad misma, por ello debemos pasar a formular nuestra última tesis, según la cual

*El historiador debe reivindicar una nueva categoría histórica: el enigma de lo real.*

En primer lugar podríamos discutir si se trata, o no, de una categoría. Si utilizásemos el término en sentido aristotélico, sí, ya que sería una de las formas del ser. Si, por el contrario lo utilizásemos en sentido kantiano no, ya que lo que se intuye como real y no se puede explicar no se puede

formular en ninguno de los juicios a los que se corresponde la tabla de las doce categorías kantianas. Si quisiésemos ser kantianos, y a veces no queda más remedio que serlo, de lo que estaríamos hablando, como ya habíamos dicho, es precisamente de la cosa en sí, cuando nos referimos al mundo, y de esa desconocida raíz común, cuando nos referimos al hombre.

El enigma de lo real puede ser captado, intuido y sentido, pero no puede ser explicado. Que no pueda ser explicado no quiere decir que nos aleje de la realidad, por el contrario nos inserta en ella, ya que el hombre, como decía Zubiri, es un animal de realidades.

Reivindicar el enigma de lo real no es escaparse de la realidad y refugiarse en el quimérico mundo de la imaginación, ni tampoco pretender reducir a la historia a un mera forma de arte, o de literatura, sino estar más enraizados en la realidad que aquellos otros historiadores que creen que pueden reducirla a un esquema, más o menos simple.

Si no fuese por otras connotaciones que pueda poseer el término reivindicaría ahora una filosofía del sentido común, pero con matices. No me voy a postular en este momento como un discípulo de Thomas Reid y otros filósofos escoceses, entre otras cosas porque después de ellos vino Kant, ni mucho menos alabar el sentido común del presbítero catalán Jaime Balmes. Tampoco quiero caer en la trampa de muchos historiadores profesionales que apelan al “sentido común” para designar aquello que se dice, se cree o se hace en el marco de su área de conocimiento, lo que no deja de ser una forma de *omertá* -también dicen de lo que no hay que hablar- entre mafiosa y patética, puesto que los profesores de historia no poseen el aura, quizás un tanto romántica de Al Capone o Lucky Luciano, sino que se limitan a ser algo mucho más gris y prosaico.

Reivindicar el sentido común -a nuestro modo- no es reivindicar el mundo gris de lo cotidiano ni el mundo, más o menos esclerotizado de la academia, sino el contacto con la vida, del que hablaba Nietzsche en su “Intempestiva” contra la historia, con la realidad humana, a la vez amarga y bella, en la que estamos instalados, la que nos domina, y la que en último término nos vencerá sin que, a pesar de todos nuestros esfuerzos, la hayamos conseguido explicar.

## BIBLIOGRAFÍA

Berger, P.; Luckmann Th., 1968; *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

- Bermejo Barrera, J. C., 1991: *Fundamentación lógica de la historia*, Akal, Madrid.
- Bermejo Barrera, J. C., 2004: *¿Qué es la Historia Teórica?*, Akal, Madrid.
- Bermejo Barrera, J. C.; Piedras Monroy, P, 1999: *Genealogía de la Historia*, Akal, Madrid.
- Brann, E. T. H., 1991: *The World of Imagination. Sum and Substance*, Rowmann, Maryland.
- Campbell, R., 1992: *Truth and Historicity*. Clarendon Press, Oxford.
- Casey, Ed. S., 2000a: *Imagining. A Phenomenological Study*, Indiana Univ. Press, Bloomington.
- Casey, Ed. S., 2000b: *Remembering. A Phenomenological Study*, Indiana Univ. Press, Bloomington.
- Crittenden, Ch., 1991: *Unreality. The Metaphysics of Fictional Objects*, Cornell Univ. Press, Ithaca.
- Damasio, A. R., 2001: *La sensación de lo que ocurre. Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia*, Debate, Barcelona (1999).
- Deleuze, G.; Guatari, F., 1972: *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia*, Barral, Barcelona (De Minuit, Paris, 1972).
- Escotado, A., 1997: *Realidad y Sustancia*, Taurus, Madrid (1985).
- Gay, P., 1988: *Style in History*, W. W. Norton, New York.
- Gerger, K. J., 1996: *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*, Paidós, Barcelona (Cambridge Mass., 1994).
- Hacking, I., 1999: *The Social Construction of What?*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass.
- Kukia, A., 2000: *Social Constructivism and the Philosophy of Science*, Routledge, London.
- Nietzsche, F., 2003: *Antología*, Edic. J. B. Llinares Chover y G. A. Meléndez Acuña, Península, Barcelona.
- O'Hear, A., 1996: *Verstehen and Human Understanding*, Cambridge Univ. Press, Cambridge.
- Picveviv, E., 1986: *The Concept of Reality*, Duckworth, London.
- Said, Ed., 1990: *Orientalismo*, Libertarias, Madrid.
- Searle, J. R., 1997: *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona (New York, 1995).
- Urban, W. M., 1952: *Lenguaje y realidad*, FCE, México (London, 1939).
- Warnock, M., 1981: *La imaginación*, FCE, México, (London, 1976).
- White, H., 1973: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, John Hopkins Univ. Press.
- Williams, B., 2002: *Truth and Truthfulness. An Essay in Genealogy*, Princenton Univ. Press, Princenton.

Wittgenstein, L., 1995 : *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1995 (Oxford, 1969).

Zubiri, X., 1962: *Sobre la esencia*, Alianza, Madrid, 1985.

Zubiri, X., 1980: *Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad*, Alianza, Madrid.

Zubiri, X., 1982: *Inteligencia y Logos*, Alianza, Madrid.

Zubiri, X., 1983: *Inteligencia y Razón*, Alianza, Madrid.