

## LOS HISTORIADORES: SUS TEXTOS, SUS MÉTODOS Y EL PROBLEMA DEL PENSAMIENTO

Por **José Carlos BERMEJO BARRERA**

Departamento de Historia I  
Universidad de Santiago de Compostela

**Abstract:** The author argues that there is not a historical method for the study of thinking. The limits of history of philosophy, history of mentalités and history of ideologies are explained.

**Keywords:** thinking, philosophy, mentalités, ideology.

Desde el nacimiento de la crítica histórica a lo largo del siglo XVII los eruditos se preocuparon por clasificar los diferentes tipos de documentos, estableciendo sus tipologías y catalogando sus fórmulas, con el fin de poder establecer a partir de ellas series de cronologías y, lo que era su propósito final, lograr fijar una serie de criterios que permitiesen asegurar la autenticidad o falsedad de cada documento. A partir de ese momento, y sobre todo con el nacimiento de la llamada historiografía científica, a lo largo del siglo XIX las diferentes escuelas históricas se han venido esforzando en culminar esa labor tipológica, y además de ello, incluso la han completado estableciendo que tipos de documentos sirven para elaborar los diferentes tipos de historias: económica, social...

Quisiéramos plantear ahora un problema: ¿cuales son los documentos y los métodos que nos permiten abordar la historia del pensamiento?

Los historiadores, como todos los seres humanos trabajan partiendo de lo que podríamos llamar, siguiendo a Dan Sperber [D. Sperber, 1974], una enciclopedia tribal, es decir de un conjunto de conocimientos y valores que se consideran como evidentes y nos proporcionan la seguridad necesaria para actuar, y consecuentemente para vivir.

Apelamos normalmente a los conocimientos de nuestra enciclopedia, o lo que es lo mismo de nuestra memoria, porque todas las informaciones que nos proporciona están garantizadas por el aval y la autoridad de los sabios de la tribu o de los especialistas en las diferentes ciencias y saberes que posee nuestra sociedad. No nos queda otro remedio porque no podemos disponer personalmente de todo un saber como el actual, que necesita grupos sociales e instituciones propias para su elaboración y codificación.

Partiendo de esa enciclopedia podríamos decir que el primer método que nos permite acercarnos al pensamiento de un autor, o unos seres humanos del pasado es la *filología*, que estudia cuidadosamente, ayudada por la crítica documental, los procesos de transmisión de los textos antiguos, que podrán ir desde los tratados más o menos sistemáticos a los fragmentos, en el caso, por ejemplo, de los pensadores presocráticos, fragmentos que son ruinas de un discurso, transmitidas por una serie de autores que normalmente citaban los aforismos de estos pensadores, o partes de sus libros, para ilustrar un pensamiento propio, o una idea, con una frase de un autor, al que su antigüedad le confería un cierto prestigio. Ni que decir tiene que lo normal es que esa idea o pensamiento sean del propio autor que hace la cita, como en el caso de Aristóteles, que tal y como ya hace años ha sacado a la luz Harold Cherniss [H. Cherniss, 1935], utilizaba los textos de estos filósofos arcaicos como confirmación o anticipación de sus ideas.

Partiendo de estas dificultades, a las que hay que añadir las que son propias de todo proceso de transmisión textual, en el que la destrucción de documentos, por causas físicas o culturales ha venido siendo constante, la filología intenta establecer el orden entre las ruinas dejadas por los textos y los discursos de antaño, logrando en muchas ocasiones separar las auténticas palabras e ideas de cada autor de toda la ganga que las ha ido envolviendo a lo largo del prolongado proceso de transmisión de los textos clásicos o medievales. Normalmente la filología y los filólogos suelen estar a la altura de las circunstancias y son capaces de cumplir la misión que se les encomienda pero existen determinadas situaciones límite en las que la filología se ve obligada a recurrir excesivamente a las conjeturas y a las hipótesis. Y en esas hipótesis, cuando van más allá de lo meramente gramatical, pueden entrar en juego las propias ideas, valores, e incluso prejuicios, del propio filólogo. Piénsese, si no, en el estudio por parte de los filólogos ingleses y alemanes del siglo XIX de temas como la pederastia griega, las relaciones de Grecia con el Oriente, o la esclavitud.

Al enfrentarse con la historia del pensamiento la mayor parte de los filólogos parten de un presupuesto implícito, y es que ese pensamiento, por definición, debe ser catalogado bajo la etiqueta de la *filosofía*.

El estudio de la filosofía en el tiempo, o lo que es lo mismo, de la historia de la filosofía, es inseparable de la filología, pues necesita de ella para establecer, traducir y comprender los textos del pasado, siendo en ello indisociable el análisis lingüístico del propiamente conceptual. Pero, además de ello, la historia de la filosofía posee unos supuestos propios.

El primero de ellos podríamos denominarlo como el proceso de asimilación de todo el pensamiento por parte de la filosofía. En efecto, incluso filósofos recientes, nada sospechosos de dogmatismo, como Manuel Cruz [M. Cruz, 2004], cuando hablan de la «tarea del pensar» suelen referirse a la labor de hacer o escribir filosofía. No se trata de decir que los trabajadores manuales no piensen —aunque Aristóteles afirmaba que su vida era incompatible con la tarea del pensar, con el *bios theoretikós*—, ni tampoco se pretende que los ingenieros o los demás científicos no piensen. Lo que se quiere decir es que la filosofía —el pensamiento por antonomasia— es una reflexión de segundo nivel, es un pensamiento sobre el pensamiento, o por lo menos acerca de los principios de ese propio pensamiento y del mundo.

Y una reflexión de ese tipo escapa, por definición, a los saberes especializados y se aleja de la vida práctica, ya sea en su componente económico o en su componente político. Era en ese sentido en el que K. Marx afirmaba en su conocida tesis que los filósofos se habían venido limitando a interpretar el mundo, mientras que lo que habría que hacer prioritariamente era intentar cambiarlo.

Esta claro que en esta tesis hay parte de verdad, pero sólo una parte, puesto que va unida a otro de los principios sobre los que se asienta la filosofía, y la propia disciplina de la «historia de la filosofía». Ese principio ha sido denominado por Félix Duque [F. Duque, 1989] como la idea de tradición, en lo que sigue a Hans Georg Gadamer [H. G. Gadamer, I y II, 1993 (1975)].

De acuerdo con ambos el pensamiento en general, y el pensamiento filosófico más en concreto, es posible porque existe una tradición. Ésta es, a su vez indisociable de la existencia de un *corpus* de textos que se transmite físicamente en el seno de una comunidad, que los reproduce, los lee, los comenta y los interpreta. Los miembros de esa comunidad establecen su identidad por referencia a ese conjunto de textos, tal y como ocurría en la Antigüedad Clásica con el legado cultural greco-romano, y tal y como ocurre con las tres grandes religiones del libro (judaísmo, cristianismo e islamismo). En todos esos casos, y en el de la filosofía también, la pertenencia a la comunidad se establece por el hecho de compartir un conjunto de *prejuicios* comunes, que son los que crean la institución —en nuestro caso la institución filosófica, analizada por Jacques Derrida [J. Derrida, 1984]—.

La interpretación de los textos institucionalmente conservados y leídos en ese horizonte de prejuicios compartidos se lleva a cabo dentro de lo que H. G. Gadamer llamó el *círculo hermenéutico*. En él un autor busca su identidad, y consecuentemente las raíces de su ser en ese *corpus* textual que define la esencia de su cultura, o de la institución a la que pertenece, intentando hallar nuevos significados en ese conjunto de textos y documentos celosamente guardados y cuya lectura es compartida. Por eso muchas veces se concibió a la historia de la filosofía como una especie de diálogo imaginario: de Aristóteles con los presocráticos, de Hegel con el pasado filosófico occidental o de Heidegger intentando superar ese pasado, remontándose a las fuentes presocráticas.

Naturalmente cabría distinguir dos tipos de historiadores de la filosofía: a) aquellos que son filósofos originales, como Aristóteles, Hegel o Heidegger, y b) los que no lo son. Los primeros leerán el pasado en función de las necesidades de su sistema —siguiendo las normas del círculo hermenéutico—, los segundos crearán hacer una historia mucho más objetiva, porque ellos no poseen un sistema propio. Sin embargo ello no será cierto, en primer lugar porque también ellos parten de un conjunto de prejuicios —utilizando el término no en el sentido negativo vulgar, sino en el que le da H. G. Gadamer—, y en segundo lugar porque, en tanto que filósofos necesitan necesariamente definirse por referencia a las ideas o los sistemas de los grandes filósofos.

No es cierto que porque un investigador no posee ideas originales es más objetivo. Esa es una idea sólo compartida a veces por los historiadores de la filosofía, cuyo pensamiento ha analizado Adolfo P. Carpio [A. P. Carpio, 1977], pero mucho más entendida por parte de los historiadores y los filólogos. Hay una especie de historia de la filosofía, que se define a sí misma como «filológica», que se definiría por estar más atenta a las cuestiones textuales, léxicas, y de transmisión de ideas, y por hallarse más alejada de las grandes ideas del presente. Pero incluso en esa filología, al igual que en la historia —aunque ello no sea reconocido por los historiadores— las ideas del presente siempre están presentes como trasfondo.

Dejando a un lado a los grandes filósofos, que reconocen de buen grado que poseen ideas, pasaremos a continuación a analizar un conjunto de ideas compartidas por aquellos historiadores del pensamiento que dicen no poseer ideas propias, y aspiran a realizar una labor histórico-filológica carente de prejuicios.

El primero de ellos consiste en dar por sabido que la historia del pensamiento, o de la filosofía, comienza en Grecia y se desarrolla básicamente en el ámbito de la cultura europea. Las historias de la filosofía más recientes ya incluyen tomos sobre el pensamiento «prefilosófico y oriental». Pero está claro que ese pensamiento, que es el de grandes culturas de la historia de la humanidad, como las civilizaciones del Próximo y Lejano Oriente, no es concebido más que como un preludio, o como algo de importancia secundaria. La filosofía propiamente dicha nace en Grecia, y a través de Roma y la Edad Media llega así a ser un patrimonio de la cultura europea. La historia de la filosofía tiene pues un sentido etnocéntrico. Parecería que, de acuerdo con su planteamiento, sólo un pueblo o una cultura que hubiesen entrado en contacto con Europa, única depositaria del saber filosófico, podría comenzar a filosofar. Esta sigue siendo todavía una idea compartida por la mayor parte de los historiadores de la filosofía, aunque alguno de ellos como Ron Harré [R. Harré, 2000] hayan llevado a cabo intentos loables de superarla.

El sentido etnocéntrico proporcionó a la historia de la filosofía una validez ideológica que se puso de manifiesto en el siglo XIX, en el período de la colonización del Mundo por parte de Occidente. Tras el período de descolonización culminado en los años sesenta y setenta del siglo XX los valores del complejo colonial comenzaron a ser puestos en duda, como ya en su momento señaló

Jacques Berque [J. Berque, 1968 (1964)]. Y este hecho, unido a la nueva valoración del pensamiento primitivo, a partir de la obra de Claude Lévi-Strauss, debería llevarnos a revisar este planteamiento.

Para empezar deberíamos por comenzar a ver la historia de la filosofía no como el tratamiento de un conjunto de problemas básicos que formarían lo que podríamos seguir llamando una *philosophia perennis*, y a los que la humanidad le habría venido dando un número limitado de respuestas, aunque dentro de un pequeño margen de variación, puesto que los problemas sustancialmente son los mismos.

Si seguimos ese planteamiento tendremos que concebir a la historia de la filosofía bajo un paradigma retórico, como un conjunto de preguntas y respuestas, y como una serie de disputas entre escuelas y entre maestros y discípulos. Pero en muchos casos ello nos puede llevar a caer en el anacronismo, ya que para ese tipo de diálogo sea posible debe existir la institución filosófica como tal, es decir, la comunidad de pensadores que se articula en torno a un *corpus* textual, y ello no siempre ha sido así, por lo que las definiciones del filósofo han ido cambiando sustancialmente a lo largo del tiempo, como he señalado en otro lugar [J. C. Bermejo Barrera, 1994].

En el caso del pensamiento griego, y más concretamente, en casi todos los pensadores preplatónicos, lo primero que tendríamos que plantear es la cuestión de la identidad del pensador, que puede ser más próxima a un pensador religioso que a lo que nosotros llamamos un filósofo.

Heráclito de Efeso, por ejemplo, era un aristócrata que ocupaba un cargo sacerdotal vitalicio y hereditario en su ciudad, y que, al sentirse molesto con su propia situación social y personal, y al hallarse preocupado por los problemas de su ciudad—problemas de naturaleza política, claro está,— abandona su posición de privilegio y se retira a meditar, de acuerdo con las normas de pensamiento de su pueblo y de su época, y no según las del discurso filosófico posterior. Su pensamiento versará sobre la solución de esos problemas y sobre su papel como individuo dentro de la colectividad de los efesios, desarrollando para ellos una serie de ideas que serán reinterpretadas posteriormente fuera de su contexto originario.

Ahora bien no sólo la historia de la filosofía y la filología poseen limitaciones a la hora de enfrentarse a la historia del pensamiento, pues ello también le ocurre a la historia propiamente dicha, que también se ha venido construyendo a partir de un prejuicio etnocéntrico, entendiéndose básicamente como historia del Occidente europeo y norteamericano.

La historia se institucionaliza como ciencia a comienzos del siglo XIX formulándose como historia política y de los acontecimientos, en una época en la que predominaba la ideología liberal y en la que el estado-nación se concebía como el motor del devenir histórico. De acuerdo con esa historiografía el mundo institucional y político constituía un universo autónomo, únicamente condicionado por las ideas de sus protagonistas. En el mundo de la política se decidían los

destinos de las naciones, los hombres y los pueblos, básicamente mediante las guerras, protagonistas fundamentales del relato histórico. Luego vino la historia económica y social, debido en gran parte a la fuerza teórica del marxismo. El horizonte se amplió. Y así, del mismo modo que los políticos de hoy en día se preocupan de los económicos y de la situación «social», el historiador comenzó a abrir un poco más sus miras y pasó a elaborar un tipo de historia un poco más complejo. Sin embargo, todavía en este segundo caso se continuaba reconociendo la validez de la historia del pensamiento o de las ideas como disciplina autónoma, de modo que normalmente los historiadores sin más pasaban a depender de los historiadores de la filosofía, cuyos planteamientos tendían a simplificar. Y ello a pesar de que procurasen hallar los «condicionamientos» sociales, políticos e ideológicos de los diferentes pensadores.

Este tipo de historia no supone por lo tanto apenas innovación alguna en el campo que ahora nos interesa. De hecho, algunos de sus cultivadores en el ámbito de la Grecia Antigua, como el inglés Benjamín Farrington [B. Farrington: 1957; 1971; 1974], han conseguido aunar el idealismo cientificista de los positivistas del siglo XIX y de los teóricos del milagro griego con un materialismo mecanicista que empobreció considerablemente los planteamientos de K. Marx. En efecto, resulta curioso cuando menos que ese filólogo inglés sostuviese la tesis de que la ciencia griega—que en su opinión era totalmente racional—hubiese podido propulsar una revolución industrial. Si no lo hizo, afirmaba, sería porque las infraestructuras económicas basadas en el esclavismo no se lo habrían permitido. Ahora bien, si es cierto, a nivel general, que la infraestructura condiciona a la superestructura, ¿cómo es posible que en una situación histórica dada: la Antigüedad Clásica, un grupo humano, que por su propia estructura socio-económica no sólo no necesita, sino que también se opone a la mecanización, formule un saber teórico que haga a esa mecanización posible? La respuesta es muy compleja, puesto que, como ha señalado Bertrand Gille [B. Gille, 1980], en el mundo griego ciencia y tecnología eran totalmente independientes, puesto que la ciencia —a la que entonces se llamaba filosofía— poseía una naturaleza básicamente teórica y especulativa en los campos de la física y las matemáticas, tal y como ya hace muchos años había señalado Francis McDonald Cornford [F. McDonald Cornford, 1974 (1967)].

Tenemos, pues, que el estudio de los condicionamientos económicos y sociales del pensamiento no consigue superar el esquema básico de la historia de la filosofía. Sin embargo, se ha intentado llevar a cabo la formulación de una serie de nuevos métodos que intentarían proporcionarnos un nuevo acercamiento a nuestros textos.

El primero de ellos sería la llamada *historia de las mentalidades*, formulada teóricamente hace ya algunos años por Georges Duby [G. Duby, 1961; 1974] y Jacques Le Goff [J. Le Goff, 1974].

Esta escuela, en realidad, no es más que una continuación de la brillante tradición sociológica francesa, establecida por Emile Durkheim, y continuada por discípulos suyos, como Marcel Mauss. Para sus defensores esta nueva historia

tiene como objeto de estudio propio a la *ideología*, definida como «un sistema (que posee su lógica propia) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos, según el caso) dotado de una existencia y de un papel histórico en el seno de una sociedad dada» [G. Duby, 1974, p. 149]. Ese sistema es completo y globalizante y da a la sociedad una visión de su presente, pasado y futuro, integrada en la totalidad de una visión del mundo, que tiene como finalidad el justificar la organización social vigente. El estudio de este tipo de historia sería muy complejo, porque en cada sociedad habría sistemas de representaciones concurrentes, defendidos por grupos y clases sociales distintos y protagonizados generalmente por los pequeños grupos de chamanes, sacerdotes, intelectuales o enseñantes, que en buena parte son los encargados, como señala G. Duby «de estos conflictos de contestaciones, de recuperación y de integración que forman la trama de la Historia de las Ideologías» [G. Duby, 1974, p.153].

Este tipo de planteamiento, aplicado al ejemplo anterior de Heráclito, al que habíamos hecho alusión poseería la ventaja de intentar encajarlo en alguna de las tipologías que acabamos de mencionar y de intentar situar su pensamiento en el ámbito de las representaciones colectivas de su sociedad y de su época. Sin embargo surge ante nosotros una dificultad. La historia de las mentalidades fue cultivada por medievalistas o modernistas, o en todo caso, por historiadores que pueden manejar una amplia serie de documentos para describir y analizar las estructuras económicas, los contextos sociales y los sistemas de pensamiento de cada época. Sin embargo hay veces, sobre todo en el caso de la historia antigua en los que únicamente disponemos de un tipo de textos literarios, como la *Ilíada*, la *Odisea*, o la *Teogonía* y *Los Trabajos y los días* de Hesíodo para acercarnos a una época. Eso mismo ocurriría en nuestro ejemplo de Heráclito y el pensamiento de los efesios, cuyos principales testimonios lo serían los fragmentos del propio Heráclito.

Podemos tener, pues, casos en los que, en el estudio de la historia del pensamiento, sólo podremos intentar reconstruir el contexto originario de un texto transmitido secularmente partiendo de ese mismo texto, lo que sin duda supondrá un gran dificultad. Y ello es así, porque en ese caso la idea de diálogo con los pensadores del pasado, consustancial a la formulación hermenéutica de la historia de la filosofía, ya no será posible.

Decía Keith Hopkins que «la historia es una conversación con los muertos. Nosotros contamos con varias ventajas sobre nuestros informadores. Creemos saber lo que ocurrió después; disponemos de una mayor perspectiva histórica, limpia de detalles pasajeros; podemos reconstruir la totalidad del discurso, y, con todos nuestros prejuicios, estamos vivos» [K. Hopkins, 1981 (1978), p.6]. Sin embargo, quizás conviniere recordar que los muertos no hablan. Sólo podríamos imaginarnos hablando con ellos evocando fantasmas, y no es esa la misión del historiador. Sólo podremos acceder a su pensamiento estudiando los documentos escritos y los restos materiales que nos han dejado. Los muertos no hablan en sentido físico, pero es que tampoco hablan en sentido figurado —sobre todo si

están antes de, o al margen de, nuestra tradición hermenéutica—. Tampoco son nuestros informantes, como señala Hopkins, ya que casi nunca tuvieron directamente la intención de informarnos. Por el contrario somos nosotros los que extraemos del documento histórico la información que nos interesa, y que no suele coincidir casi nunca con la información que pretendió dar el autor del documento en el que momento en el que lo redactó. Pongamos un ejemplo, tomado de la historia antigua. Si tomamos un contrato matrimonial helenístico —conservado en Egipto en un papiro— nosotros deduciremos a partir de él, y de algunos otros ejemplares del mismo tipo, cuales fueron las condiciones jurídicas y sociales del hombre y la mujer a los que el matrimonio se refiere. Sin embargo, ese contrato no fue escrito para informarnos de ello, sino para suministrar una información a las partes contratantes y a los restantes miembros de su comunidad. Esa información les indicaba que tipo de conducta debían seguir en todas aquellas acciones que pudiesen tener relación alguna con ese matrimonio. Así pues, podemos afirmar que nunca podremos captar plenamente por nuestra parte el sentido de ese texto, ya que a nosotros en nada nos atañe ni puede atañernos ese matrimonio, pues nunca tendremos que ajustar ninguno de los elementos de nuestra conducta a las condiciones que se derivaban del establecimiento de ese texto. No podemos comprenderlo plenamente porque nuestro *Lebenswelt*, en expresión de Edmund Husserl es radicalmente diferente al del Egipto helenístico. Y, es bien sabido, que el significado y el sentido del lenguaje viene determinado precisamente por ese «mundo de la vida».

Utilizamos, por lo tanto, los textos para construir o reconstruir los contextos históricos que nos interesan. Si tuviésemos que emplear la metáfora de la conversación diríamos que nuestro diálogo con los textos es un diálogo con un mudo, a quién siempre podremos hacer decir lo que queramos, pues él no tiene ninguna posibilidad de contestarnos: es mudo, y además está muerto.

Un contrato matrimonial proporciona información para la acción. Tomemos entonces, para continuar con nuestro ejemplo, un texto de naturaleza netamente informativa, como la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, o la *Biblioteca* del Pseudo Apolodoro.

Tucídides quiere informarnos, y además pretende escribir una obra que sea válida para siempre. Pero, ¿de qué nos informa Tucídides? de una guerra, de unos acontecimientos. Si nos situásemos en su misma perspectiva histórica, la de los hechos bélicos y políticos, tendremos entonces una información plenamente consciente, pero ¿estaba dirigida a nosotros? Evidentemente no. Tucídides no podía saber que íbamos a existir tal como somos. Él escribió para sus compatriotas, para los griegos, con el fin de que pudiesen obtener una lección moral acerca de las consecuencias de una guerra civil. Podríamos asumir esa lección en tanto que conocemos también las consecuencias de muchas otras guerras civiles, pero nunca obtendremos de la lectura de ese historiador las mismas conclusiones que sus contemporáneos. Pues, como decíamos, vivimos en mundos diversos y pensamos de un modo muy diferente a los antiguos griegos.



Lo mismo ocurriría con la obra de Apolodoro. Evidentemente nos informa de un modo sistemático de las principales historias que constituyen lo que llamamos mitología griega. Se trataba de un manual. Pero para el público al que iba dirigido ese libro constituyó un repertorio de una serie de narraciones que era necesario conocer, porque ayudaban a comprender la literatura y podrían incluso servir como un medio auxiliar a la hora de enfrentarse a la redacción de un discurso o una obra de tipo literario. Podríamos decir que el público de Apolodoro creía, en cierto modo, los mitos que ese autor sistematizó para él. Ya que, si bien es cierto que no los tomaba al pie de la letra, también lo es que les confería un cierto valor simbólico o alegórico. De nuevo nuestra perspectiva será totalmente diferente, pues aun cuando considerásemos a los personajes de la mitología griega como elementos útiles para una composición literaria (como ocurrió hasta el siglo XIX, tal y como muestran los numerosos manuales escritos en Europa para este fin), no obstante seguirían siendo para nosotros restos de unos dioses paganos o de una religión muy antigua, lo que evidentemente no fueron para los lectores de la *Biblioteca*.

Así, pues, volvemos de nuevo a obtener la misma conclusión: no es posible captar el sentido originario de un texto histórico, ya que, en el mismo momento de leerlo, tendemos automáticamente a reconstruir a partir de él un contexto, u objetivarlo. Planteadas las cosas de este modo, el diálogo al que hacíamos referencia es un diálogo imposible. Y ya no es necesario afirmar, como señalaba Hopkins, que tenemos muchas ventajas sobre nuestros informantes, porque lo tenemos todo. En efecto, sí, como señala ese autor, tenemos una mayor perspectiva, sabemos lo que ocurrió después y podemos reconstruir la totalidad del discurso, ya casi no nos sirve de nada lo poco que nos podría decir nuestro hipotético informante, y por lo tanto hablar de conversación carece de sentido.

Una postura más matizada en torno a esta metáfora del diálogo era la sostenida por Michel de Certeau [M. de Certeau, 1975]. Para él el diálogo no se plantearía a un nivel retórico, o de mero intercambio de información, sino de una forma mucho más integral. De acuerdo con sus planteamientos, inspirados en la llamada antropología postcolonial, la misión básica de la historia consistiría, no en autoafirmar la propia identidad colectiva —tal y como ha venido ocurriendo desde el siglo XIX—, sino en poner en duda, en relativizar el valor de nuestra propia cultura y de nuestro modo de pensar y vivir. Ello se lograría mediante una confrontación, también inevitablemente imaginaria con los seres humanos del pasado, con las culturas desaparecidas, y, en definitiva, con los muertos. No hay duda de que posee un gran valor la visión de Certeau de la historia como instrumento de crítica social y política, pero su metáfora del historiador como evocador de las almas de los difuntos no deja de ser eso: una imagen literaria.

Por ello convendría quizás hacer algunas aclaraciones en torno a la noción de documento histórico escrito, pues hasta ahora hemos partido del principio de que el historiador, al contrario que el arqueólogo se enfrenta básicamente a un conjunto de textos.

Decíamos al comienzo que una condición necesaria, aunque no suficiente, para que en el siglo XIX hubiese nacido la historia como ciencia había sido el nacimiento de la crítica documental, como no había dejado de señalar Marc Bloch [M. Bloch, 1957]. Esta crítica pretendió llevarse a cabo sobre unas bases estrictamente racionales, tal y como estaba haciendo la física naciente en el s. XVII, y siguiendo el paradigma propio de la filosofía, a partir de Descartes.

Sin embargo en la noción de *documento histórico* sobrevivieron algunos componentes de carácter simbólico, que sería preciso destacar. Conviene recordar que los padres bolandistas y maurinos establecieron las normas de la crítica documental con el fin de poder distinguir lo verdadero de lo fantástico en el campo de la hagiografía, en el que las vidas de los santos y sus milagros proliferaban a la par que sus supuestas reliquias. No tendrá, pues, nada de extraño que algunos de los valores de la reliquia sobreviviesen en el documento histórico o arqueológico, que todavía sigue ejerciendo en nosotros una fascinación y un encanto que todavía conservan algo en común con el prestigio religioso y mítico que poseyeron en la Antigüedad y épocas históricas posteriores esos objetos que eran considerados como restos de un pasado remoto y en los que se encarnaban héroes primero [J. Boardman, 2003] y posteriormente santos o personajes ilustres. Pensemos en el prestigio de que disfrutaron en Grecia, como señala Boardman, los muros de Micenas, atribuidos a los Cíclopes, los supuestos huesos de Teseo que los atenienses hallaron en la isla de Esciro y que justificaban —según ellos— la pertenencia de la misma a Atenas, o las esculturas arcaicas atribuidas a Dédalo.

Valoramos la reliquia porque formó parte del cuerpo de un personaje famoso, más o menos mágico, o porque la consideramos como obra de unos hombres que estuvieron dotados de cierto prestigio, ya sean de tipo mítico, como los Cíclopes, o del tipo que nosotros denominamos: griegos, nuestros antepasados nacionales... La reliquia, en cuya consideración raramente se utilizan los criterios de verdad o falsedad, también nos proporciona información, pero no la apreciamos por esa razón, la apreciamos por sí misma, porque es capaz de ejercer sobre nuestras mentes esa fascinación que nos produce el contacto material con un objeto, o un cuerpo, del pasado.

Las auténticas reliquias tienen carácter mágico o sagrado: curan, protegen. Hoy en día muy poca gente cree ya en ellas, y es quizás por ello por lo que una cierta parte de sus componentes psicológicos pudieron haberse encauzado en la noción de documento del historicismo. El hecho está bastante claro: el documento arqueológico o escrito nos es útil por la información que nos suministra, pero también es válido por sí mismo, ya que está dotado del mismo prestigio que hace que nos fascinen los demás objetos provenientes del pasado.

Las nociones de reliquia y documento no son excluyentes ni contradictorias, y precisamente por esa razón han sido muchas veces complementarias. En efecto, en la antigüedad clásica, por ejemplo, existió la noción de documento histórico no sólo minoritariamente entre los autores que se dedicaban a la historiografía, sino también en el propio pensamiento religioso griego. Algunos historiadores secun-

dariamente se dedicaron de analizar la validez de documentos, como algunas inscripciones, aunque la historia que elaboraron se basase fundamentalmente en testimonios visuales y orales. Otros, como Tucídides, incluso reflexionaron sobre antiguas tumbas y objetos extraídos de ellas —como ocurre en el caso de la «arqueología» del libro I de Tucídides—, e incluso Aristóteles consideró a las antiguas murallas de Micenas como muestra de la antigua grandeza de la ciudad. Pero también el pensamiento religioso manejó una determinada noción de documento.

Es bien sabido como una gran cantidad de corrientes filosófico-religiosas, como el Hermetismo [A. J. Festugière, I, 1942. pp. 319-324; E. Norden: 1974 (1912)], pp.39-45] trataron de avalar su veracidad recurriendo a la ficción del hallazgo de inscripciones o libros antiguos que contenían las verdades esenciales de su mensaje religioso, y que casi siempre desaparecían, tras ser leídos.

Naturalmente ese tipo de documentos misteriosos, cuya veracidad nadie puede comprobar —como ocurre también en el caso más reciente de Joseph Smith y el «Libro del Mormón»— proporciona un campo de acción privilegiado para el ejercicio de la falsificación y el desarrollo de la imaginación. En esos dos últimos sentidos presentan por lo tanto para nosotros muy escaso interés. Pero por el contrario si que es un hecho muy digno de atención la propia invención y falsificación del documento, pues nos muestra claramente el origen religioso del propio concepto de documento histórico.

Si aceptamos ese origen tendríamos que afirmar que el historicismo y la crítica diplomática —nacida en el campo de la hagiografía— no descubrieron ni inventaron el concepto de documento, sino que se limitaron a secularizarlo y racionalizarlo respectivamente. La aparición de la historia supone entonces parcialmente la racionalización y sistematización de una experiencia que, en su origen, fue de naturaleza mítica o religiosa. Podríamos decir, siguiendo a Arthur Schopenhauer [A. Schopenhauer, II, 1958, p. 629] que «la filosofía (ahora la historia) es a las religiones lo que una recta es a varias curvas que la rodean. Por ello expresa *sensu proprio*, y por lo tanto alcanza directamente, lo que las religiones muestran bajo disfraces y alcanzan por medio de rodeos».

Partiendo de esa noción de documento todavía dotada de un cierto componente afectivo los historiadores, y sobre todo los historiadores del pensamiento que se sitúa antes de, o al margen, de la tradición filosófica occidental tendrán que intentar pasar constantemente de los textos fragmentarios o más o menos completos leídos, a sus supuestos contextos, que en muchos casos son desconocidos, pudiendo caer por ello en una especie de razonamiento circular. Para evitar caer en ese círculo la primera labor a desarrollar por el historiador o el filólogo será la edición y la reconstrucción de las palabras literales de lo que los pensadores objeto de nuestro estudio hayan podido decir o escribir, pero teniendo siempre la precaución de no creer que, porque tengamos palabras literales, podamos acceder al propio pensamiento de nuestros autores. A lo que más podríamos aspirar sería a intentar observar como funcionó su pensamiento en relación con

la vida social y mental de su tiempo. O lo que es lo mismo, será más fácil captar el proceso de recepción que el proceso de creación de un pensamiento del pasado, lo que no deja de producir una cierta pena, ya que gustamos de creer que en donde ha de residir la verdad de un pensamiento es en su propio origen, en su proceso de formación, cuyo estudio intentan captar los historiadores de la literatura, la filosofía y los historiadores propiamente dichos.

Tras esta pasión histórico-filológica por captar las palabras auténticas y el sentido originario del pensamiento de los autores del pasado se esconde todavía algo del prestigio, que la reliquia poseía a nivel material, y de la fascinación que nos produce el contacto con cualquier objeto o texto proveniente del pasado. No conseguiremos nunca, quizás, liberarnos del poder de ese hechizo, pero debemos ser conscientes que nunca podremos satisfacer plenamente el deseo que esa pasión nos produce. El método histórico-filológico tradicional debería ser matizado, de acuerdo con este planteamiento, tratando de eliminar de él esos residuos arcaicos enraizados en nuestro inconsciente que, como tales, nos llevan a formular las metáforas del diálogo, cuando no de la evocación de las personas del pasado.

A este obstáculo, de naturaleza casi metafísica, que nos impide captar el pasado tal y como fue y hacerlo presente deberíamos añadir todavía otro. Y es que en todo de reconstrucción del pensamiento del pasado tiene lugar también un proceso dialéctico de interrelación entre la mentalidad del historiador y la mentalidad de la época que estudia, proceso al que H. G. Gadamer había llamado «círculo hermenéutico».

Debemos reconocer, en primer lugar, la existencia de esas dos mentalidades en acción —aunque sólo una de ellas, la del historiador, esté viva—. Ningún historiador, por muy osado que sea podría pretender pensar igual que los griegos, formulada la cuestión abiertamente.

Sin embargo esto ha venido constituyendo uno de los presupuestos más o menos inconscientes del discurso histórico. Ese supuesto puede fundamentarse en la creencia en la existencia de una Razón de validez universal, que en algunas filosofías, como la de Platón, Aristóteles o Santo Tomás de Aquino, tendría garantizada su existencia gracias a la preexistencia de un Intelecto cósmico o divino. En otros casos, como en Kant o en Hegel, esas normas de conocimiento de validez universal cuya existencia favorecería claramente la labor del historiador del pensamiento, vendría avalada por la propia existencia de un *cogito* o un sujeto trascendental, que toma el relevo del antiguo intelecto cósmico o divino.

De aceptar ese supuesto la labor del historiador del pensamiento sería mucho más fácil, ya que al existir esa base común, la propia historia podría plantearse como el descubrimiento de un conjunto de verdades que únicamente esperan la llegada de un héroe para que corra el velo que hasta el momento las venía encubriendo.

Ahora bien, si por el contrario admitimos que, aunque sea cierto que el pensamiento humano posee unos mecanismos comunes, que en muchos casos

pueden tener una base claramente cerebral, también lo es que las variaciones culturales e históricas del mismo son de una impresionante riqueza, entonces esta labor citada puede complicarse. Así, por ejemplo, es evidente que todo pensamiento humano posee un componente simbólico y un componente racional, pero mientras que en algunas culturas predomina en el nivel del discurso teórico —no en la vida cotidiana, que sigue sus propias normas— el componente simbólico, como ocurre en el caso del mito y la religión. En otros casos, como con el desarrollo de la actividad científica, ese componente simbólico pasa a desempeñar un papel secundario, ampliándose el componente racional.

Naturalmente, hoy no puede afirmarse que se haya dado un paso radical del mito a la ciencia, ya que éste ha sido un proceso muy complejo y los dos elementos —como en el caso del mundo griego antiguo— estuvieron íntimamente entremezclados en el caso de los presocráticos, Platón y Aristóteles. Pero, a pesar de esos matices, ese proceso tuvo lugar y no es nada fácil para los historiadores dar cuenta de su sentido, puesto que todas las hipótesis que han intentado explicarlo han fracasado, desde el propio «milagro griego» hasta el nacimiento de lo político de Jean Pierre Vernant [J. P. Vernant, (1968)].

En todas las hipótesis que han tratado de dar cuenta del paso del predominio de lo simbólico a lo racional se ha intentado establecer una vinculación entre la estructura interna del pensamiento y la estructura externa de la sociedad, indicándose muchas veces, siguiendo la huella de Durkheim que muchas categorías de pensamiento han sido, en su origen categorías sociales. De acuerdo con ello los seres humanos pensaríamos de una forma que estaría condicionada por nuestro sistema social. Y, viceversa, nuestros sistemas sociales estarían configurados por la forma en que nosotros pensamos. Esta interrelación entre lo interior y lo exterior no puede dar la clave o el sentido del pensamiento de los autores del pasado, pero sí que nos ofrece una cierta forma de inteligibilidad, en tanto que podemos pasar del pensamiento de un autor a su *Lebenswelt*, y comprender a éste en función del sentido que le otorgó ese propio pensamiento.

Si bien es cierto, como decíamos, que captar el sentido originario del pensamiento de un filósofo, un pensador religioso o un autor literario no es plenamente posible, porque nosotros estamos fuera del mundo de la vida, individual y colectiva, que lo engendró. También lo será que, en tanto que logremos establecer conexiones entre pensamiento y mundo de la vida, ya sea en el caso de los griegos antiguos o en el de los bosquimanos podremos intentar lograr las inmensas distancias en las que nos sitúan nuestras propias culturas, distancias que muchas veces nos hacen tan irreconocibles que nos permiten ni siquiera entrever que poseemos un fondo común.

Durante muchos años ha pasado a estar en descrédito el hablar de la «naturaleza humana». En primer lugar porque bajo esa formulación ha venido ocultándose el propio Occidente para justificar su conducta. Pero está claro que sí que existe una raíz común entre las diferentes culturas, raíz que los sociobiólogos y neurólogos han tratado, a veces de reducir excesivamente a sus bases genéticas

o anatómico-fisiológicas. Es mejor no darle un nombre a esa raíz común, de la que ninguno de los saberes constituidos puede dar cuenta por sí mismo, pero sí debemos tomar en cuenta su existencia, dejando a un lado el relativismo cultural extremo, o el postmodernismo más radical, que se refutan a sí mismos como enunciados provenientes de un específico contexto cultural.

Los historiadores del pensamiento, en tanto que estudian una materia que no se deja plenamente objetivar deberían utilizar sistemáticamente la noción de respeto. Un respeto hacia el texto y hacia sus autores que nos lleve, por una parte a establecer entre ellos y nosotros una cierta distancia, condición necesaria para que se produzca el conocimiento. Pero esa distancia no puede ser un proceso de objetivación, tal y como ocurre en el conocimiento científico.

Si queremos que el conocimiento histórico posea un cierto sentido, deberemos afirmar que la historia no puede poseer un objeto de estudio perfectamente definido. El historiador no debe saber muy bien lo que estudia. Si lo supiese, y lo pudiese definir, el conocimiento histórico perdería su valor, ya que se transformaría en absoluto lo que no puede ser más que aproximado. Todo proceso gnoseológico debe ser relativo y tentativo, pero el conocimiento histórico debe serlo en un grado mayor, ya que en él no es posible formalizar con éxito los objetos de estudio.

El historiador ha de partir de la intuición, pero no para instalarse en ella, ya que como afirmaba Gastón Bachelard [G. Bachelard, 1973(1970)] las intuiciones sólo sirven para destruirlas. Tampoco podrá instalarse en las certezas, sino mantener una tensión fundamental entre ambos términos, tensión que constituye la mayor virtud de su disciplina.

## BIBLIOGRAFÍA

- BACHELARD, G., 1973 [1970,5ª edic.]: *La Filosofía del No*, Amorrortu, Buenos Aires.
- BERMEJO BARRERA, J. C., 1994: *Entre Historia y Filosofía*, Akal, Madrid.
- BERQUE, J., 1968 [1964]: *La descolonización del mundo*, FCE, México.
- BLOCH, M., 1957: *Introducción a la historia*, FCE, México.
- BOARDMAN, J., 2002: *The Archaeology of Nostalgia*, Thames and Hudson, London.
- CARPIO, A. J. 1977: *El sentido de la historia de la filosofía*, EUDEBA, Buenos Aires.
- CERTEAU, M., 1975: *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris.
- CHERNISS, H. 1935: *Aristote criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore.
- CORNFORD, F. Mc D., 1974 [1967]: *La filosofía no escrita y otros ensayos*, Ariel, Barcelona.
- CRUZ, M., 2004: *La tarea del pensar*, Tusquets, Barcelona.
- DERRIDA, J., 1984: *La filosofía como institución*, Granica, Barcelona.
- DUBY, G., 1961: «Histoire des mentalités», en *L'Histoire et ses méthodes*, Hachette, Paris.
- DUBY, G., 1974: «Histoire sociale et idéologie des sociétés» en *Faire de l'Histoire*, I.
- Duque, F., 1989: *Los destinos de la tradición. Filosofía de la Historia de la Filosofía*, Anthropos, Barcelona.
- FARRINGTON, B., 1974: *Mano y cerebro en la Grecia Antigua*, Ciencia Nueva, Madrid.
- FARRINGTON, B., 1957: *Ciencia griega*, Nova, Buenos Aires.
- FARRINGTON, B., 1971: *Ciencia y filosofía en la Antigüedad*, Ariel, Barcelona.
- FESTUGIÉRE, A. J., 1942: *La Révélation d'Hermès Trismegiste*, I, De Boccard, Paris.
- GADAMER, H. G., 1993 [1975]: *Verdad y Método*, I y II, Sígueme, Salamanca.
- GILLE, B., 1980: *Les mécaniciens grecs. La naissance de la technologie*, Seuil, Paris.
- HARRÉ, R., 2002: *Mil años de filosofía*, Taurus, Madrid.
- HOPKINS, K., 1981 [1978]: *Conquistadores y esclavos*, Península, Barcelona.
- NoRDEN, E., 1974 [1912]: *Agnostos Theos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- SCHOPENHAUER, A., 1958: *The World as Will and Representation*, I y II, Colorado.
- SPERBER, D., 1974: *Le symbolisme en général*, Hachette, Paris.
- VERNANT, J. P., 1968 [1964]: *Los orígenes del pensamiento griego*, EUDEBA, Buenos Aires.