

J.G. DROYSEN Y EL PRIMER ALEJANDRO CIENTÍFICO

Por I. BORJA ANTELA B.

Abstract: Droysen, known by his works in Ancient History about the hellenistic world, has been recognized as the *father* of a new positive view to the Hellenism, but the way to that was conditioned by his teachers in the University of Berlin, men like Hegel, Böckh, Bernhardt...

Key words: Droysen, Hellenism, Historiography.

PROEMIO

«Der Name Alexander bezeichnet das Ende einer Weltepoche, den Anfang einer neuen» (J. G. DROYSEN, 1998, p. 4). De esta forma comenzaba, en su edición original de 1833, la obra que, nuestro sujeto de estudio, Johann Gustav Droysen, dedicara a Alejandro III, conocido con el sobrenombre de Magno. «Die zweihundertjährigen Kämpfe der Hellenen mit den Persern, das erste grosse Ringen des Abendlandes mit dem Morgenlande von dem die Geschichte des Perserreiches,...» (idem) prosigue el texto, aclarando por sí mismo una serie de condicionantes mentales que se reflejan en la obra droyseniana, y cuyo análisis nos conducirá a la comprensión de objeto de estudio de este trabajo.

«...mit der Verbreitung griechische Herrschaft und Bildung über die Völker ausgelebter Kulturen, mit dem Anfang des Hellenismus» (idem). Será este concepto, «Hellenismus», y esta obra, «Geschichte Alexanders des Grossen», lo que tomemos como punto de partida para lo que nos hemos propuesto aquí. Sin embargo, merece ser aclarada, a modo preliminar, una consideración en lo concerniente a nuestro objeto de estudio: el objeto de estudio que protagonizará las siguientes páginas no es otro que el concepto de HISTORIA existente en la mente de Droysen, es decir, será su mente de historiador de la Antigüedad lo que trataremos de desvelar aquí, así como el «cómo» y el «porqué» de tal o cual funcionamiento, y sobre todo, por qué a él y no a otro ni en otra época se le atribuya la primicia de dos investigaciones de gran importancia para el desarrollo posterior del «Altertumwissenschaft», esto es, el primer tratado científico sobre Alejandro Magno y, su más «revolucionaria» contribución a la investigación posterior, el concepto de «Helenismo».

TEODICEA

Durante un periodo de seis semestres, desde 1826 a 1828/29, Droysen asiste a los cursos de la Universidad de Berlín, donde se formará como investigador, como historiador. Allí se establece el inicio, el nacimiento de su concepción de la

Historia, a partir de la influencia que sobre él ejercieron una serie de autores, con un modelo interpretativo de la Historia propio, desarrollado en base a diversos condicionantes, destacando para nuestro interés las propias corrientes intelectuales de la época, en las que, por otra parte, éstos eran actores aventajados: Bökh, Bernhardy, Ritter,... Este ambiente sapiencial envolverá al joven Droysen (rondaba los 18 años en 1826), convirtiéndole en historiador.

Sin embargo, un autor, maestro de Droysen, será quien conforme una noción específica del proceso histórico en el joven estudiante: G. W. F. Hegel. En su filosofía y, sobre todo, en sus aplicaciones de la misma en su curso de «Philosophie der Geschichte», construirá las bases en que Droysen asiente su idea del devenir

Bajo el título, muy dado a equívocos, de Filosofía de la Historia, Hegel pretende «tratar la Historia de forma pensante» (G.W.F. HEGEL, 1980, p. 41). La conciencia racional derivada del período ilustrado sigue presente, aunque mutada en sus esperanzas, métodos y modelos, en la época que tratamos. Hegel sigue creyendo en el imperio de la razón. «El hombre es un ser pensante y, por consiguiente, en toda ocupación con la Historia hay algún pensamiento» (idem). Esta consideración nos presenta una afirmación contemporánea al propio Hegel, esto es, el primer intento de una HISTORIA RAZONADA, una Historia teórica. Antes de esto, «Historia era (...) sinónimo de *informe* o *noticia* de algo» (J. JAESCHKE, 1998, p. 25). Como todos los campos del saber, la Historia es racionalizada, y a través de la razón, renovada.

En un complejo de fundamentaciones filosóficas teleológicas generado bajo la influencia de ciertos conceptos ya aparecidos en la filosofía helenística y en la primera patrística, Hegel concibe una Historia con un principio y un fin, una Historia lineal, cuya definición estaría ligada al «progreso en la conciencia de la Libertad» (G.W.F. HEGEL, 1980, p. 68). Así pues, Hegel habla de progreso, la Historia como conjunto de etapas que, desde un punto dado, avanza hacia un fin: la Libertad. Sin embargo, dicha evolución no se produce en el propio individuo, subjetivo, sino que «debemos buscar en la Historia un fin universal!» (ibidem., p. 44). Esta idea de Hegel está sujeta a lo Absoluto, a la Universalidad, al mundo de lo objetivo, impropio de la acción finita. La Historia hegeliana no es, pues, la historia de los hombres como tales, sino la Historia del Espíritu (Geist). Este Geist es un concepto propio del mundo de la razón, y tiene su fin en sí mismo, es algo inherente al propio mundo.

Volvamos al fin último de la Historia. Éste, como hemos dicho, es la Libertad, esto es, «que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en el mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente» (ibidem., p. 76). La libertad hegeliana es el componente básico de la naturaleza del espíritu: «la substancia del espíritu es la libertad» (ibidem., p. 68). Volveremos sobre ello, pero antes, otra pregunta: ¿cuál es el papel del individuo en la Historia?

«Nada ocurre, nada se ejecuta, sin que los individuos, que actúan en ello, se satisfagan a sí mismos» (ibidem., p. 81). Esta situación merece matizaciones: «Los hombres satisfacen su interés, pero al hacerlo producen algo más, algo que

está en lo que hacen pero que no estaba en su conciencia ni en su intención» (ibidem., p. 86). La pregunta siguiente en el discurso lógico sería cuál es esa cosa que producen los hombres, y es aquí donde entra un nuevo concepto, el Volkgeist, el Espíritu de los Pueblos. El conjunto de los individuos pertenecientes a un pueblo conforma las características básicas del concepto abstracto, universal, del mismo. «El valor de los individuos descansa pues en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de este espíritu» (ibidem., p. 89). Así pues, el pueblo (Volk), conformado por un grupo de los individuos, produce un concepto que sería la esencia de sí mismo, de sus cualidades, su Espíritu (Geist), conformando una idea clave en el proceso del discurso histórico hegeliano y en su idea de la evolución.

Pero, volvamos ahora al concepto del Espíritu Universal de la Historia. Hemos hablado del fin del mismo, la Libertad, pero la Libertad de qué. Esta cuestión podemos contestarla siguiendo el pensamiento hegeliano de que el fin del Espíritu, que a su vez es el de la Historia, es «la libertad del sujeto; es que éste tenga su conciencia moral y su moralidad, (...) que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza con la libertad» (ibidem., p. 68). Hegel no presenta el uso de la razón con ese tono crítico del *Sapere Aude* enunciado por el texto kantiano, sino que su concepto del uso de la razón y del mundo como complejo universal percibido a través del filtro de la razón se expresa a partir del progreso del Espíritu en la Historia, hasta la *Edad Dorada*, el fin de la Historia, que será el momento de la Libertad del sujeto, etc... Esta idílica etapa, por otra parte, está muy bien enmarcada dentro del contexto evolutivo de la filosofía hegeliana, como veremos más adelante.

Pasemos ahora a la forma en que se produce la evolución del espíritu a lo largo de la Historia y cuales son los condicionantes de la misma en el discurso hegeliano. Para ello recurriremos al concepto (*supra*) del Volk y Volkgeist, recordando también que el fin racionalista de la Historia hegeliana es que el sujeto «se produzca a sí mismo objetivamente» (ibidem., p. 76), esto es, que llegue a autoracionalizar su propia existencia. Pues bien, «este conocerse a sí mismo lo lleva a cabo en la Historia Universal produciéndose en formas determinadas, que son los pueblos (Volk) de la Historia Universal» (idem).

«El supremo impulso de un pueblo es comprender y realizar por doquier su concepto» (ibidem., p. 117). Por lo tanto, los individuos, en esta concepción, funcionan como engranajes de un mismo mecanismo que sería el pueblo al que se adscribe por el lugar que dicho individuo ocupa en el decurso de la Historia. «El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo Universal» (ibidem., p. 97). Ahora bien, el conjunto de engranajes que serían los pueblos de la historia produce, en su globalización total, la Historia Universal, pero cada uno de éstos debe ocupar un lugar específico en el producto final. Entonces, la evolución del Espíritu «implica una serie de fases. Cada fase, como distinta a las demás, tiene su principio peculiar determinado. El principio es, en la historia, el carácter del espíritu de un pueblo» (ibidem., p. 139), de tal forma que cada pueblo conformaría una fase de la evolución de la Historia; pero

siguiendo con esto, en el progreso de la *Geschichte des Geistes*, caracterizado por la evolución sucesiva del Espíritu de los Pueblos, es importante anotar que «un pueblo no puede recorrer varias fases, no se puede hacer dos veces época en la Historia Universal. (...)Un pueblo sólo puede ser una vez dominante en la Historia Universal, porque sólo una función puede serle encomendada en el proceso del espíritu» (ibidem., p. 148). Cada Pueblo, que representa una Fase de la Historia Universal, compone a su vez una Fase de la evolución del Espíritu (*supra*), estando cada Fase más cerca del fin último de la Historia que la anterior. Sin embargo, esta idea de evolución de los Pueblos merece una matización: «al hablar de Pueblos» Hegel se refiere a «pueblos ya cultivados, que tenían conciencia de lo que eran y de lo que querían ser» (ibidem., p. 153). Entonces, para Hegel, en la Historia Universal no entrarían los pueblos del Africa, así como tampoco la nueva nación de los EE.UU. de América, puesto que «la historia (...) de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia» (idem).

Preguntémosnos ahora: ¿en qué dirección se mueve la Historia? Esto introduce el concepto de contraposición: con esto nos referimos a la contraposición entre lo nuevo y lo viejo, subjetivo y objetivo, individual y universal. Muchos de los matices de esta idea pueden aplicarse directamente sobre las consideraciones reflejadas *supra*. Sin embargo, el punto de interés para lo que pretendo esclarecer ahora es la relación entre este concepto mismo y el de los Pueblos o fases de la evolución del Espíritu. Así, dentro del concepto de contraposición, que observado críticamente denota una reflexión de la dialéctica del cambio, dando lugar, dentro del contexto progresivo explicado, a la presunción de la Historia como cambio constante, y a su vez, al enlazarlo con el concepto de Volk, aparece la verdadera realidad del término hegeliano de progreso: la oposición sucesiva de las Fases de la Historia representadas por los Pueblos, a partir de la lucha y victoria de un pueblo sobre el inmediatamente anterior en la carrera progresiva de la Historia; la Historia como lucha de los Pueblos, sucediéndose unos a otros y, asimismo, con ello, haciendo evolucionar el Espíritu Universal hacia la Libertad.

Hegel concibe esta contrabalanza como la forma, el modo en que evoluciona el Espíritu Universal a partir del Espíritu de los Pueblos. Los apartados de la Historia que se sitúan fuera de esta evolución del Espíritu se consideran, por tanto, fuera del decurso de la Historia. En este sentido, cabe hablar de los Pueblos que Hegel concibe dentro de la Historia y de porqué ésta avanza en una dirección específica.

Entonces observamos en el discurso hegeliano que «la Historia Universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la Historia Universal. Asia es el principio» (ibidem., p. 201). La razón de esto se basa en el estudio de su idea de Estado. «Nuestro objetivo propiamente se manifiesta en la forma del Estado. El Estado es la idea universal, la idea universal espiritual en la cual los individuos se sumergen con la confianza y la costumbre...» (ibidem., p. 202). Estas reflexiones provienen de la visión del Estado como «objeto inmediato de la Historia Universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad» (ibidem., p. 103), ya que «sólo en el estado tiene el hombre existencia racional» (ibi-

dem., p. 101). Recordemos que el fin de la Historia era la Libertad, la *autoconciencia* individual a partir de la razón objetiva (de nuevo la contraposición de individual, esto es, subjetivo, y razón objetiva). Ahora bien, «la verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado» (idem), «pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad» (ibidem., p. 103). Es normal, pues, que Hegel dedique su estudio a la evolución del Estado de cada Pueblo como objetivo del estudio del progreso del Espíritu Universal. El Estado prepara al individuo subjetivo para que haga uso de su razón en el ámbito de la objetividad.

Con toda esta fundamentación racionalista podemos observar como Hegel concibe el Estado como el vínculo que relaciona la naturaleza individual con lo Absoluto, con lo Universal, la relación subjetivo - objetivo. El Estado cumple, entre otras, esta labor. Pero el Estado está dirigido por hombres, y en este punto, entra el concepto de los *individuos relevantes de la Historia Universal*, cuyos fines «particulares coinciden con la tendencia objetiva de la situación histórica» (W. JAESCHKE, 1998, p. 36). «Los Pueblos se reúnen en torno a la bandera de estos hombres que muestran y realizan lo que es su propio impulso inmanente» (G.W.F. HEGEL, 1980, p. 86). Estos *grandes hombres* serían el motor inconsciente de la historia, y su labor inherente a sí mismos conllevaría la función de hacer progresar la Historia. «Los grandes hombres (...) son los que se proponen fines particulares, que contienen lo sustancial, la voluntad del Espíritu Universal. Este contenido es su verdadero poder y reside en el instinto universal inconsciente en el hombre» (idem). Ellos son fruto de sus fines, cuya universalidad de los mismos es tal porque han sido concebidos más allá de la su propia individualidad subjetiva. La justificación de sus actos está en el Espíritu, y por ello, estos individuos «se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices» (ibidem., p. 88), ya que «cuando llegan a alcanzar su fin, no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra» (ibidem., p. 93), y su obra es realizar «lo justo y necesario» (ibidem., p. 92), para el Espíritu Universal. Su función es llevar a cabo «su fin personal al mismo tiempo que el universal. Éstos son inseparables» (ibidem., p. 94). Con sus acciones, pues, estos hombres, entes individuales, cambian el estado de lo Absoluto, abstraen su actividad de fines subjetivos al plano de lo Universal y modifican la realidad, y con ello, permiten el progreso del espíritu. En este sentido, son meros mecanismos del propio Espíritu Universal para alcanzar su fin último, ellos son los encargados de acercar al Espíritu a este fin. Pero estos grandes individuos sólo son comprensibles en su lugar, es decir, que su situación en el conjunto general del proceso histórico sólo es posible en el momento en que les tocó vivir, pues su misión era cambiar dicha situación. En otro tiempo u otro lugar, su obra no hubiese tenido sentido.

Por otra parte, y volviendo a la globalidad conceptual de la filosofía de la Historia hegeliana, nos queda por aclarar el porqué de la idea de progreso en dirección Oriente-Occidente. Para comprender esto, recapitulemos sintéticamente sobre lo explicado: si la Historia Universal es, como hemos dicho, «el progreso en la conciencia de la Libertad» (ibidem., p. 68), y éste se produce por evolución del Espíritu Universal a partir de la evolución del Estado que, a su vez, se

desarrolla en Fases, y éstas son los Pueblos con conciencia de sí mismos, tendremos que remontar el inicio de la Historia Universal hasta la primera civilización, esto es, el primer Volk con conciencia de sí mismo y con Estado. Este caso nos hace dar un paso hacia el Este, al Asia Oriental. «Tenemos en Asia por primera vez un Estado, una convivencia bajo un principio universal, que posee la soberanía» (ibidem., p. 215). Este primer Estado no está, sin embargo, próximo a la *autoconciencia* ni a la libertad. «Los orientales no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay uno que es libre (...). Este uno es (...) un déspota» (ibidem., p. 67). Así pues, aunque el Estado nace en Oriente, el Espíritu nace, avanza hacia su objetivo pasando por las diversas Fases, siempre de evolución positiva y lineal. De tal forma, Hegel concibe cuatro fases en la Historia, a saber: Mundo Oriental, Mundo Griego, Mundo Romano y Mundo Germánico, siendo cada uno una Fase misma del devenir, más avanzada (espiritualmente hablando) que la anterior (Principio y Fin basado en la acción de un principio teleológico). Además de esto, tal proceso decursivo supone en su etapa final, al mundo del propio Hegel como culminación de la Historia y como el fin de la misma: «Sólo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del Espíritu constituye su más propia naturaleza» (idem), de tal forma que el *deutsche Geist* sería la última Fase de la evolución del Espíritu, ya que en Alemania, y sólo en ésta, se daban las características específicas que permitirían alcanzar la Libertad, la autoconciencia: «He evidently believed that at last (...) world history would complete in Germany its central task of creating stable human freedom. He expected to see this occur in a short while» (R. SOUTHARD, 1995, p. 152; esta afirmación merece una aclaración, pues no es Hegel, sino Droysen, el sujeto de la misma).

Quizás todo este amplio aserto sobre el pensamiento hegeliano pueda parecer vano. Sin embargo, no hemos olvidado a nuestro verdadero objeto de estudio, esto es, la mente histórica de Droysen. «Hegel was an immensely popular and influential lecturer when Droysen was a student, and Droysen showed more than the typical interest in his series of lectures» ((idem) y no sólo leyó a Hegel, sino que asistió a su influencia directa en los cursos de éste en la Universidad de Berlín.

Hay un concepto de Hegel que he preferido mantener para el final de la explicación, y que nos remite al título de este primer apartado, *Teodicea*. Esta idea es «l'idée nouvelle de l'esprit-Dieu» (B. BRAVO, 1968, p. 65), esto es, la racionalización de Dios y de su relación con la humanidad a partir de la participación de ésta en el «Plan de la Providencia» (G.W.F. HEGEL, 1980, p. 50), esto es, el decurso de la Historia. El mundo, percibido por la razón, no deja, en el pensamiento de Hegel, de estar organizado, regulado y dirigido por Dios. Dios es, en sí, la concreción entre individualidad y lo Absoluto, entre sujeto y objeto, etc... Así pues, «el mundo no está entregado al acaso» (idem), sino que está guiado por la mano de una Providencia (*Vorlesung*). Ahora bien, si partimos de la idea hegeliana de que «Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig» (R. SOUTHARD, 1995, p. 14) y tenemos en cuenta que, al menos en la mente de Hegel, Dios existe, y por tanto es real (J.C. BERMEJO, 1996, p.

161: «el culto a los héroes existió porque los griegos creían en ellos...», siendo esta afirmación válida también para la fe de Hegel), entonces, tras tal silogismo, podemos afirmar que Hegel cree en la percepción racional de Dios, y si es posible ésta, también lo es el conocer el Plan de la *Vorsehung*.

El fruto final de todo este proceso especulativo debe concretarse bajo la afirmación de que, a través de la razón, el hombre puede conocer a Dios, y no sólo eso, sino también el Plan de la Providencia, ergo la Historia, resultado de este plan, puede ser percibida por la razón, y a través de ésta, también las leyes que la rigen pueden ser conocidas por la naturaleza humana, o, como él mismo explicaba, «la filosofía puesta ante la tarea de comprender su tiempo en conceptos» (J. HABERMAS, 1996, p. 28).

Así pues, este comentario sobre la filosofía de Hegel nos lleva a la mente histórica de Droysen en la forma en que pretendemos, en tanto a la grandísima influencia del primero sobre el segundo. Así pues, Droysen absorbe la conciencia evolutiva del progreso sucesivo dividido en Fases, representados por los Pueblos y por el espíritu de los mismos, y asimismo, también en la definición de la Historia como «a *series of stages* (Stufengang) moving purposively toward the *consciousness of freedom* (Bewußtsein der Freiheit)» (R. SOUTHARD, 1995, p. 14).

No obstante, tal afirmación merece ciertas matizaciones que distancian a Hegel de Droysen como personalidades intelectuales: «First, bright, energetic minds like Droysen's do not, normally, simply take over other's ideas without amendment or, at least, creative misinterpretation» (ibidem., p. 13). Esta aclaración es correcta, y queda, a su vez, corroborada tras la muerte del maestro filósofo, Hegel, en 1831, cuando, tras unas semanas después de tal suceso, «Droysen began to criticize Hegel, and German idealists in general» (idem). A este hecho se le ha relacionado, correctamente, con la ideología política de Droysen en lo referente al futuro de los Estados Alemanes, tan distinta ésta a la del difunto Hegel. Sin embargo, las razones de la crítica de Droysen a su maestro van más allá, enmarcándose en la concepción metodológica del hegelianismo y de la Filosofía especulativa en general en su uso para el conocimiento histórico. Así, entre 1831 y 1832 Droysen «déclare qu'il n'y a pour les hommes d'autre connaissance possible que la connaissance empirique. Certes, il admet la légitimité de la spéculation, de la philosophie, mais il soutient que la spéculation a, elle aussi, sa source dans l'empire de l'activité spirituelle» (B. BRAVO, 1968, p. 256).

Estas afirmaciones denotan la formación en el joven Droysen de una configuración conceptual de la Historia, y, asimismo, también una realidad metodológica propia, fruto de su preparación académica en Berlín, donde no sólo asistió a las clases de Hegel.

FILOSOFÍA, FILOLOGÍA, ERUDICIÓN Y CIENCIA HISTÓRICA

Bajo este título no deseo sino retomar la pregunta, formulada en la *Introducción* de la obra dedicada a Droysen por B. Bravo, cuestionando la idea de un joven Droysen que, entroncando con la filología antigua por su trabajo con

August Böckh, e incluso con trabajos de juventud inclinados hacia dicha disciplina, pueda saltar libre y fácilmente, sin ningún tipo de aprendizaje añadido, al campo de la Historia científica. Asimismo, este capítulo pretende desvelar qué entiende Droysen, a partir del concepto de sus maestros, como ciencia histórica

Durante la ya comentada estancia de Droysen en la Universidad de Berlín (*supra*), éste, además de absorber las lecciones hegelianas sobre la Historia, tomará contacto con otro de los pilares de su preparación como investigador e historiador en las clases de A. Böckh. Asimismo, durante los años 1827-29, Droysen recibió una influencia más directa de Böckh, «dans le seminaire» donde Droysen «fait des recherches dans deux domaines distincts, sur la tragédie attique la plus ancienne (Phrynichos et Eschyle) et sur l'Egypte hellénistique» (*ibidem.*, p. 174). Este amplio contacto con Böckh y su concepción metodológica (que llevar'a a Droysen a redactar sus primeros trabajos, *Des Aischylos Werke y De Lagidarum Regno Ptolomaeo IV Philometore Rege* entre 1930-31, así como el artículo *Die griechischen Beischffen von fünf ägyptischen Papyren zu Berlin*) supone un segundo frente de análisis de la mente de Droysen, aunque también serán, como lo fueran las lecciones tomadas de Hegel, adaptadas por el propio Droysen a su «conception du monde relativement cohérent et stable» (*ibidem.*, p. 251). Pasemos, pues, a dicho análisis.

Para introducir esta cuestión es importante retomar ciertos conceptos. Hemos visto ya la definición de la naturaleza narrativa de la Historia como género literario (*supra*), por lo que debemos revisar, por de pronto, otro concepto relacionado con éste, como es, la idea de Erudición. Desde la época helenística hasta el momento de la revolución intelectual de carácter historicista, la Erudición «est conçue comme un aspect essentiel de n'importe quelle activité intellectuelle élevée» (*ibidem.*, p. 36).

Esta serie de reflexiones sufren, en el periodo de la Ilustración y poco después, la consecuente aplicación de los principios racionalistas, proponiendo un nuevo referente a la definición antes citada, de tal forma que aparece la noción de una «*érudition philologico-antiquaire* distincte du reste de l'érudition» (*ibidem.*, p. 37), conformando una «*philologie* qui étudie à la fois les textes littéraires du passé et les *antiquités* de tout genre, a pu naître à une époque où (...) les sciences de la nature étaient désormais nettement dégagées de l'érudition» (*idem*). Así, dentro de esta corriente, aunque vinculado al interés centrado en mayor grado el conocimiento de la Antigüedad, nace el término *Altertumwissenschaft* de manos de F. A. Wolf, *maître* del propio Böckh. Es este un concepto bajo el cual se pretendía «*réunir les différentes disciplines (Doktrinen)* relatives à l'antiquité en un ensemble organique» (*ibidem.*, p. 71), y con él se pretendía dar un rango de racionalidad al conjunto de los estudios clásicos, y sobre todo, a la crítica documental.

Böckh, durante algún tiempo, se adscribe a este grupo de innovadores. No obstante, a partir de 1824, Böckh contradice la tradición pseudo-renovadora nacida del racionalismo cientifista de su época y entra en una serie de disputas acusatorias contra el que él considera el estandarte de la Filología tradicional erudita renovada, G. Hermann, acompañado en sus ataques por otros dos persona-

jes esenciales: Welcker y K. O. Muller. Estos autores pretenden no una reforma del método erudito hacia la razón, sino una aplicación del mismo, no limitando el estudio realizado por la disciplina filológica al mero y simple análisis gramatical racionalizado, sino que ofrecen una reforma de la óptica de su trabajo: de la gramática al autor, de la forma al mundo generador, pretendiendo el conocimiento de la vida social y política de un pueblo durante el periodo a estudiar. Así, Böckh pensaba en una disciplina que fuese Erkennen des Erkannten, el conocimiento de lo conocido.

Con estas expresiones y escritos, Böckh se desliga de la influencia de su maestro, de forma que el objeto de su estudio ya no es la lengua, sino la cultura (*Bildung*) del pueblo cuyas obras estudia, en el periodo de creación de las mismas. Esta reforma en la óptica adoptada ante el objeto de estudio, y las matizaciones de Böckh al método reformado por los renovadores de la Erudición darán lugar a la Ciencia Filológica, esto es, «la *philologie* étudie justement les phénomènes; elle le fait d'une façon *historique*, c'est-à-dire empiriquement, par la voie de l'*induction*» (ibidem., p. 91), y todo esto lo realiza a través de las dos operaciones de la Filología: la hermenéutica y la crítica. Esta creación cientifista tendrá sus consecuencias en el ámbito de la historia, de tal forma que Böckh y muchos otros, a partir de este momento, criticará a aquellos que pretendan reconstruir la realidad histórica sin atenerse a los productos de esta nueva Filología o Ciencia Filológica.

En este contexto, Böckh se ve influenciado por la obra de diversos autores, destacando, dentro nuestros intereses, la obra de Schleiermacher, intelectual de fines del siglo XVIII, cuya publicación sobre Platón (1804) añadía una introducción que «posait pour la première fois le problème d'établir la place que chaque oeuvre de Platon occupe dans le système de sa pensée, en partant de la conviction que l'ensemble de ses oeuvres constitue une totalité fortement structurée» (ibidem., p. 76). La consecuencia de esto en el pensamiento de Böckh estará marcada por la idea de que «le *philologue* ne peut pas comprendre une partie d'un texte, s'il ne comprend pas la *totalité* de ce texte, s'il ne comprend pas les différentes parties» (ibidem., p. 95). Asimismo, el filólogo no puede comprender un texto «s'il ne comprend pas la totalité de la pensée et de la vie de son auteur; mais il ne peut pas comprendre celle-ci, s'il ne comprend pas les textes particuliers écrits par cet auteur» (idem). Este juicio produce una conformación del estudio del proceso histórico en clave sincrónica, estando en éste la clave de las enseñanzas de Böckh a Droysen, así como la más importante contribución a la evolución de la Filología Clásica.

Otro aspecto a tener en cuenta en la comprensión de la Ciencia Histórica y de la Filología desarrollado por Böckh será su relación con Hegel, así como la influencia del pensamiento de éste sobre las concreciones epistemológicas de Böckh (*supra*).

Recordemos, primeramente, que Hegel proponía el método de la Filosofía Especulativa como conjunción perfecta del resto de las disciplinas, como La Ciencia para el conocimiento. La afirmación de la validez metodológica de ésta será, a su vez, fuertemente criticadas como apriorismo acientífico. Sin embargo,

Böckh, por su parte, a partir de la idea del Espíritu (*supra*) y de los fenómenos de la Historia como manifestaciones del mismo, propone la definición de la Ciencia Filológica, a partir de estos conceptos, de fuerte influencia hegeliana, como «la science qui étudie l'esprit tel qu'il se manifesté» (*ibidem.*, p. 80), y asimismo, adapta tales pensamientos a su campo de estudio, la Antigüedad Clásica, reformando el concepto de *Altertumwissenschaft* (*supra*) al completar su definición citada con una consideración que remite el conocimiento de la Antigüedad al estudio del Espíritu «dans cette phase de son évolution qu'on appelle l'*antiquité*» (*idem*).

Con todo esto, aunque Böckh adopte una terminología *hegelianoide* (R. SOUTHARD, 1995, p. 13), no significa que acepte una situación, como la promulgada por Hegel para la Filosofía Especulativa, de sumisión de la Filología Científica por él desarrollada ante la propuesta hegeliana. Su ideal es «établir des rapports d'interdépendance entre les deux sciences» (B. BRAVO, 1968, p. 90).

A partir de todo esto podemos observar como, tras la modificación de la óptica de estudio de la Filología hacia la propia sociedad generadora de la fuente, Böckh concibe una interrelación entre especulación (Filosofía Especulativa) y crítica y hermeneutica (Filología Científica) para conocer el contexto sincrónico de la humanidad en el momento del Volkgeist de la Nationalbildung griega. El producto de la razón a partir de la especulación y de la empirie a través de los métodos de la Filología, podría aceptarse como el conocimiento correcto, verdadero.

Con toda esta retahíla de conformaciones de la científicidad, y a partir de la relación directa con los grandes maestros del pensamiento de su tiempo, Droysen conformará, en su etapa de estudiante, su idea propia sobre los conceptos de Ciencia Histórica y Ciencia Filológica. No obstante, como ya hemos apuntado, Droysen, como *carácter enérgico* que era, no sólo creará sus propias realidades mentales sobre tales temas, sino que, a través de la crítica hacia sus maestros, las hará valer ante la comunidad intelectual. Así, y aunque la disertación del examen de doctorado lo dedicó Droysen a un tema de carácter filológico, su concepción de esta disciplina se aparta de la de Böckh, y, aunque mucho más próxima en cuanto a la idea del proceso histórico, también se desliga de las ideas de Hegel sobre la especulación.

En efecto, para Droysen, la historia se desarrolla en base a la influencia hegeliana del progreso continuo del Espíritu humano. La historia de Droysen pretende, sin embargo, «étudier l'histoire par une synthèse de spéculation et d'empirie» (*ibidem.*, p. 260), algo así como una fusión propia, fruto evidente de las enseñanzas de sus maestros. Aun así, en tal pretensión el aspecto hegeliano sale mejor parado que la Filología de Böckh. Entonces, en 1833, en el ámbito de la Universidad de Berlín, Droysen afirma que la filología «n'existe ni en tant que science, ni en tant que système des sciences connexes» (*ibidem.*, p. 314). Esta dura crítica, formulada en la propia Universidad donde Böckh enseñaba, se basa ante todo en la negación de Droysen al concepto de *época aislada* del resto de la Historia: la Filología «ne peut plus considérer l'histoire et la langue des peuples classiques comme une totalité fermée, comme une évolution à part» (*idem*). Esta declaración termina rotundamente con una consideración que, aunque lapi-

daria, nos será útil: «la seule science du passé c'est l'*histoire*, la *Geschichte*» (ibidem., p. 315).

La negación, pues, de la Filología como ciencia a favor de la historia dentro del pensamiento droyseniano nos hace pensar pues en que su consideración hacia la Filología, hacia la crítica de las fuentes, se enmarque en otro plano dentro del mundo científico. Y así es. Droysen no niega la utilidad de la Filología, de la hermenéutica, para el estudio del pasado, sino su capacidad autónoma para esto. Por tanto, la Filología, la crítica de las fuentes sería el *examen y la investigación* (J.G. DROYSEN, 1983, p. 114) de éstas. Pero, «en la palabra misma, no se encuentra lo que ha de investigarse» (idem). Entonces, Droysen toma conciencia de la Historia no como un conjunto de hechos aislados, como voluntades individuales o relatos de acontecimientos puntuales, sino como conjunto de voluntades. Las fuentes, tratadas racionalmente, nos permiten observar una serie de acontecimientos, cuya interpretación, que corresponde al historiador, genera el entendimiento del proceso de evolución de las mentalidades de la humanidad, que no es sino el proceso progresivo del Espíritu.

Con esto, ha quedado claro que Droysen considera la crítica como una herramienta de la Historia, pero no como una disciplina autónoma capaz de generar conocimiento positivo. Su labor es generar productos para la interpretación. Evidentemente, cuando Droysen habla de interpretación, bien podríamos afirmar que su mente piensa en especulación, y más concretamente, de especulación hegeliana: «Sólo por el camino de una interpretación cuidadosa y metódica es posible adquirir los resultados seguros y firmes que corrigen nuestra noción del pasado y nos facultan a medirlo con sus propias medidas» (ibidem., p. 187).

Así bien, aunque conocemos las consideraciones del método droyseniano a la aplicación de la crítica hermenéutica, la pregunta que sobreviene es porqué Droysen desarrolla una crítica al hegelianismo si él mismo se enmarca dentro de tal corriente de pensamiento. Hemos citado ya en un momento anterior de este texto alguna que otra consideración sobre las razones del joven Droysen para apartarse de los presupuestos hegelianos, al menos en alguno de sus aspectos (*supra*, fin cap. I). En efecto, esta divergencia de posturas tiene su inicio en las consideraciones de Hegel para la Historia y para el conocimiento histórico, y, volviendo a ellas, recordaremos que el final de la Historia hegeliana sería la consecución de la Libertad del Espíritu, así como que ésta se produciría en la Alemania post-napoleónica. Su concepción del mundo se enfrenta a la de Droysen en esta idea, en la del final de la Historia en la época presente, en la época de Hegel y de juventud de Droysen, la época de la Restauración. Así, Hegel comprende que, tras las reformas de Stein en Alemania y la Revolución Francesa, así como la revolución del pensamiento y de la ciencia del siglo XVIII, a la Historia del Espíritu como una *realidad acabada*. La época en que éste vivía sería el preludeo de la siguiente Fase histórica, donde se alcanzaría la Libertad del Espíritu. Estas consideraciones chocan con la realidad política del momento que vive Alemania como estado fragmentario, y con la mentalidad política de Droysen como ideólogo de la unificación. Droysen, si bien acepta las afirmaciones históricas de su

maestro aquí expuestas, adopta una actitud de reflexión ante la concepción de presente en el pensamiento hegeliano, y aunque él mismo crea en esa etapa de Libertad, impone a la llegada de ésta una condición: Alemania y la situación actual de ésta en el momento que Hegel cree que se producirá la nueva época, la etapa última de la Historia, no puede convertirse en el emplazamiento de la Libertad; la razón de esto proviene, mismamente, de la fragmentación política de la unidad cultural que supone la Alemania del momento. Esto, y el deseo de un Droysen, que responderá a la llamada del destino cuando su país demande teóricos para la unificación, llevan a éste a elaborar la condición de una Reconciliación para la consecución de la Libertad. Este concepto, evidentemente, podría ser tomado como un eufemismo filosófico para esconder la verdadera condición existente en la mente droyseniana, esto es, Reunificación, No obstante,, tal afirmación conlleva un desplazamiento mayor del meramente aparente por parte de Droysen hacia las lecciones de su maestro, un desplazamiento que parte de la idea hegeliana de la posibilidad de comprender el Plan de la Providencia.

«La philosophie de Hegel (...) *comprend conceptuellement* le resultat final de celle-ci» (ibidem., p. 254); por tanto, las consideraciones posteriores al final de la Historia no entran dentro de un pensamiento filosófico hegeliano que reflexiona sobre el mundo pasado hasta su propia época. Pero «the fact that Hegel comprehended his own age, the age of the aftermath of the French Revolution of 1789, meant, however, that his own age was about to pass away» (R. SOUTHARD, 1995, p. 15). Desde esta propuesta conceptual hacia su propio presente, «Droysen, like others in his generation, would go further and claim an ability to predict at least the near future in some detail» (idem). Las lecciones del propio Hegel, así como la propuesta de éstas de una epistemología del conocimiento histórico basada en el método de la Filosofía Especulativa llevan a Droysen a generar tal conciencia, y de esta forma, «historical empiricism allowed to Droysen to see into the future, as the philosophical Hegel had been allowed unable to do» (idem).

Este proceso reflexivo es el causante del concepto Reconciliación enunciado por Droysen. Sin embargo, el bagaje significativo de esta idea contiene aun otro aspecto a tener en cuenta sobre el mismo, y éste, cómo no, se encuentra una vez más contenido en el círculo hegeliano. Así pues, recordamos la representación del mundo como contraposición y, además, el sentido que esto adoptaba dentro de una reflexión hegeliana. Con todo ello, y tomando como marco el conjunto sistémico conformado por los conceptos hegelianos sobre la historia producida por Hegel, podemos enfrentar la idea hegeliana de Contraposición con la droyseniana de Reconciliación, de tal forma que la condición propuesta por el alumno al esquema de su maestro sea la reconciliación de las diferentes contradicciones del mundo, esto es, sujeto- objeto, individuo- humanidad, etc..., como único medio de alcanzar la Libertad por parte del Espíritu. Así bien, el *deutsche Geist* no puede dar el paso final hacia la fase histórica (o, mejor dicho, ahistórica, pues supondría el fin de la Historia) de la Libertad mientras se hallase sumido en la forma de fragmentación política.

De esta forma, Droysen, ateniéndonos a lo presentado, considera que, a través de la filosofía hegeliana, ha alcanzado la percepción de las futuras líneas del curso histórico, de tal forma que, en su mente, su reflexión se dirige a la idea de que la Historia, como representación de los deseos divinos, tiene la necesidad de alcanzar su fin, y para ello existe la precondition de la unificación de Alemania, último escenario de la evolución de Espíritu, pues sin ésta, el *deutscher Geist* no alcanzará su fin. Por lo tanto, sin la unificación, la Historia no podrá alcanzar la Libertad.

Hasta aquí lo que podríamos denominar el primer ámbito de la crítica droyseniana al modelo hegeliano. Esta explicación que hemos llevado a cabo nos permite, antes de entrar en el segundo ámbito de la crítica de Droysen al pensamiento hegeliano, desarrollar un nuevo parámetro de la concepción del mundo, y especialmente, de la Historia, residente en la mente droyseniana. Así pues, como hemos visto, Droysen es un incondicional creyente en la necesidad de un cambio político en su país. Esto, junto con lo que hemos observado en estos últimos trazos, nos llevan al punto de comprender que Droysen «write and teach history in such a way as to prepare the present for his future task» (R. SOUTHARD, 1995, p. 258), de tal forma que él y aquellos que compartían sus ideas «taught their students to regard historical results as legitimate and not subject to any external standard but success» (ibidem., p. 193).

Volviendo ahora a la crítica al pensamiento de Hegel, Droysen, en segundo lugar, desarrolla una crítica encaminada a reformar los conceptos epistemológicos del hegelianismo. En ellos veíamos como Hegel enunciaba su propuesta de conocimiento a favor de la Filosofía Especulativa como método y medio de conocimiento válido para percibir racionalmente el desarrollo de la Historia Universal. A este respecto, y desde lo observado anteriormente sobre el enorme impacto que el hegelianismo supuso para el joven estudiante Droysen, hay que partir, una vez más para este particular, del momento de defunción del filósofo, en 1831. En este momento, ya lo hemos visto, Droysen comenzará una crítica contra su maestro, desde la afirmación de que «il considère la philosophie de Hegel comme le sommet de la philosophie mais il la condamne comme une erreur» (B. BRAVO, 1968, p. 261). Hemos visto ya su postura ante la propuesta Böckhiana de una filosofía científica como disciplina autónoma para conocer el pasado. En este punto, lo que Droysen critica es, una vez más, la posibilidad del uso de la razón, sin base en la experiencia, como método único de conocimiento para comprender el Espíritu. Lo grandioso y aplaudible del trabajo de su maestro-filósofo es, para Droysen, que con él la Filosofía ha alcanzado el punto de conocer y comprender la existencia de una ley, el Plan de la Divinidad, cuyo fin es el progreso del Espíritu hasta alcanzar la Libertad. Es en este razonamiento donde Hegel ha alcanzado la cumbre de la Filosofía, del conocimiento humano basado tan sólo en la razón. Sin embargo, así mismo, Droysen, partiendo de las propias ideas que ha ido desarrollando en su mente sobre el método de conocimiento posibilitado para ser aplicado al estudio de la Historia, considera a la propia Filosofía, y en este sentido, al conocimiento racional con pretensiones de vericidad, como un error. En este punto quizás pudiésemos hablar de la influencia y

del peso, dentro de la comunidad intelectual del momento, que estaban adquiriendo las Ciencias de la Naturaleza, así como el método hipotético-deductivo aplicado por éstas y entendido como el método científico verdadero para la comprensión de la realidad. Inmerso en esta particular transformación de la óptica con que se observa el mundo, en dirección a un cientifismo racionalista-empirista, y, tal vez presionado por las reivindicaciones de la ciencia hacia el uso de la demostración experiencial de interpretación de los acontecimientos, Droysen refleja esta situación y estas ideas hacia las enseñanzas de su maestro, anulando su propuesta especulativa en base a la falta de demostración empírica de la misma, proponiendo un método de percepción, interpretación y estudio de la realidad pertinente, en este caso la Historia. Así, y junto con lo que hemos visto podemos hablar en los términos de la conciencia de Droysen de una «*déduction spéculative pure [como] pour lui impossible*» (ibidem., p. 294). De esta forma, se opone a la propuesta de una *Historia Filosófica*, o dicho de otro modo, «*aux hegelsche il oppose die Historischen*» (ibidem., p. 256), afirmando, a su vez, «*qu'il n'y a pour les hommes d'autre connaissance possible que la connaissance empirique*» (idem), y consecuentemente, considera válida la especulación como método de conocimiento, pero estando ésta validada por la empirie: «*la speculation a (...) sa source dans l'empirie*».

Llegados a este punto, podemos aducir que hemos tomado contacto con el pensamiento gnoseológico con que Droysen concibe la realización del estudio histórico. Éste, en verdad, no tiene otro origen que el de la fusión de las pretensiones metodológicas de sus dos maestros más sobresalientes, Hegel y Böckh, aunque atendiendo las propuestas de éste a las teorías de percepción de la Historia enunciadas por aquél, y a su vez, basculando la validez de aquél en la consideración hermenéutica del trabajo de éste. Partiendo de aquí es normal que la reflexión final de las presunciones droysenianas hacia una Historia Científica se desarrollen partiendo de la defensa de una Historia como disciplina autónoma, científica y profesional del conocimiento del pasado, esto es, de la evolución de Espíritu.

ALEXANDERS DES GROSSEN Y LA HISTORIA CIENTÍFICA

El verdadero mediador es el arte. Hablar de arte significa querer servir de mediador al mediador, y a pesar de ello, muchas cosas maravillosas nos son deparadas de este modo (Goethe). Nuestro siguiente objetivo se dirige a la explicación de las razones que convierten la obra *Geschichte Alexanders des Grossen* de J. G. Droysen en el primer estudio científico sobre el ingenioso estratega macedonio, y a su vez, en qué modo nuestro protagonista, Droysen, aplica a sus investigaciones el método que hemos explicado en el capítulo anterior. No obstante, debemos, otra vez más, retomar el mundo filosófico de Hegel, yendo esta vez más allá de éste, y acercarnos a una serie de autores que son en realidad los conformantes de la base del pensamiento hegeliano, esto es, aquellos estudiosos que influyeron en Hegel hasta el punto de condicionar su pensamiento.

Volvamos ahora a las palabras de Goethe que hemos utilizado como apertura de este capítulo. El tema central de éstas no es otro que el arte, pero sobre todo una nueva visión del arte, pero sobre todo una nueva visión del mundo que podríamos englobar en una corriente de pensamiento poco definida aparecida en Europa, y sobre todo en Alemania, en el momento anterior al mundo de Droysen, esto es, el s. XVIII, denominada *Neo-humanismo*, cuyo mayor logro será la creación de un concepto de progreso desarrollado a partir de la idea de la Historia Universal, cuya influencia en el mundo intelectual marcará una época, y no sólo esto, sino que incluso llegará a nuestro tiempo de la mano del neohegeliano K. Marx.

Así pues, a partir de la obra de J. J. Winckelmann, donde éste afirma el mundo griego como época aparte en la historia del mundo por la caracterización de este pueblo en base a una serie de virtudes como belleza, juventud libertad, provocando en el panorama intelectual de su tiempo «un changement profond de l'image traditionnelle de l'antiquité» (ibidem., p. 58). Las repercusiones de este cambio son múltiples, generando, por ejemplo, el germen del nacimiento de la disciplina de la Historia del Arte.

Sin embargo, la influencia de su obra tendrá una repercusión, en el campo de la reflexión especulativa, condicionante para el conocimiento de la Historia Universal, hegeliana que hemos explicado, a partir del pensamiento winckelmanniano sobre Grecia como expresión de la juventud del Espíritu, concibiendo, de este modo, la fase histórica que supone el pueblo griego en un punto de la Historia Universal, con un antes y un después de la misma, de tal forma que el mundo anterior a éste sería la infancia del mundo, convirtiéndose, por tanto, la fase posterior, en el periodo de formación de la madurez del Espíritu.

En este contexto, nos conviene retomar a otro autor, J. G. Herder, gran influencia para el pensamiento hegeliano, como veremos, cuya obra filosófica, influida por Winckelmann y por el exacerbado sentimiento religioso, pretenderá el estudio de la Historia Universal de la humanidad como expresión del deseo de la Divinidad, conformando un nuevo objeto de estudio para las Ciencias Históricas de su tiempo, esto es, «découvrir l'esprit humain dans son évolution» (ibidem., p. 114). Lo que más nos interesa de esta nueva reflexión sobre el devenir es la nueva afirmación que se produce en cuanto a la naturaleza de mundo griego, pues en el marco de esta corriente de reflexión será en la que Droysen realice sus estudios en Berlín.

Así, en Herder, el mundo griego tiene una posición geográfica privilegiada, «central entre los pueblos y su *vida privilegiada entre el mar y la tierra*» (E. BAUR, 1968, p. 137), lo cual lo posibilitó para desarrollar «los gérmenes de la cultura desde diferentes partes y en diferentes grados» (idem). Así pues, Herder ve el mundo griego como el origen de la cultura occidental, así como los cimientos del pensamiento «para todo lo cierto de la ciencia, lo mismo que para todo lo hermoso de la forma» (ibidem., p. 138), conformándose como el punto de unión de la infancia del mundo, esto es, los pueblos del Oriente, incluyendo Egipto, y el mundo occidental, escenario de la fase de madurez del Espíritu. A los griegos atribuye Herder un «amor casi desvariado por todo lo hermoso» (idem), de tal

forma que el culto al cuerpo, la búsqueda de la juventud y de la Belleza Absoluta que en ella reside, así como su dedicación a la creación plástica, representación de la expresión interior del espíritu humano, les convierte en un pueblo de inocentes, genios y pensadores cuya pseudo-idealización les convertirá en el Pueblo de la Juventud, los cimientos de la cultura europea, dando lugar a una *helenomanía* de los Estudios Sociales.

En Hegel, los conceptos herderianos de Juventud y Belleza, heredados de Winckelmann, aparecen también presentes con un grave peso en su presentación del mundo griego. Sin embargo, en Hegel, y a partir de sus teorías sobre el estado y la función de éste en la evolución del Espíritu, aparece una tercera cualidad para añadir al griechischen Volkgeist, esto es, el nacimiento de la Libertad.

Para empezar, con la llegada del Espíritu al mundo griego «hemos llegado al mundo occidental, al mundo del espíritu, (...) al mundo del espíritu humano» (G.W.F. HEGEL, 1980, p. 399). Una vez más, el pueblo griego es la juventud del espíritu, puesto que «la vida griega es una verdadera hazaña de juventud» (ibidem., p. 401), pero debe comprenderse claramente qué entiende Hegel con esto, pues habla de juventud «en el sentido de que la juventud(...) [es] más la frescura concreta del espíritu; la juventud surge (...) como el presente sensible y la sensibilidad espiritualizada» (ibidem., p. 400), ensalzando de esta forma no sólo la virtud de la juventud sino la expresión del Espíritu en ésta como expresión de la sensibilidad, desarrollada en dos aspectos destacables: por un lado, la plástica artística, esto es, «el infinito impulso de los individuos a revelarse, a descubrir lo que cada uno es capaz de hacer, a gozarse en lo que por ello vale para los demás: son los comienzos del arte bello» (ibidem., p. 419), o dicho de otro modo, el establecimiento de la expresión individual encaminada a la consecuencia del placer estético colectivo, lo cual nos devuelve a la relación individual-colectivo del pensamiento hegeliano, ya explicada, dirigiéndonos a una expresión eudemonista de la actuación humana en sociedad; por otra parte, la plástica artística, impresa en la idea de que «los griegos cultivaron la belleza de la propia figura, antes de crear bellas estatuas» (ibidem., p. 420), actividad encaminada «a la exteriorización y goce de una alegría sociable y serena» (ibidem., p. 421).

En cuanto a la idea de Libertad, su relación con el mundo griego se presenta clara dentro del marco de la teoría política, es decir, de la definición del papel del Estado que aparece en la filosofía de Hegel, de tal forma que Grecia, dentro de la periodización que para el Espíritu en ésta presenta Hegel (y que veremos a continuación), aparece como el mundo de la aparición de un Estado donde todos los ciudadanos están representados, con una participación activa y directa en el mismo, lo cual, unido a la consideración hegeliana del Estado como único medio donde «tiene el hombre existencia racional» (ibidem., p. 103), nos llevará a ver en Grecia una situación especial, pues tan sólo a través del Estado el hombre puede alcanzar la Libertad, y por tanto, si todos los ciudadanos están inmersos en éste, la comunidad se acerca a la Libertad de forma colectiva y correcta, según los trazos que hemos explicado sobre el pensamiento hegeliano del que hemos partido, por lo que presenta una situación especial dentro de la evolución del Espíritu. Evidentemente, la idealización de Grecia es clara, y se muestra

como producto de una tendencia intelectual, de reflexión sobre la modernidad, buscando en ella una vuelta al mundo griego, o incluso un paralelismo entre ambas. En este sentido, también Droysen afirma que «nothing is more wholesome or needful for the German spirit than the fertilization with the Hellenic» (R. SOUTHARD, 1995, p. 11).

Por último, antes de volver a la mente de Droysen, debemos desvelar cuál es el concepto de Hegel para el período griego, pues esto nos aclarará diversos detalles dispersos sobre lo explicado *supra*. Así, el Espíritu Universal se mantiene en Grecia desde un joven a otro joven, o mejor, «la época griega tiene comienzo en la Guerra de Troya» (G.W.F. HEGEL, 1980, p. 400). Pues «Aquiles, el joven creado por la poesía, la inaugura» (ibidem., p. 401) siendo éste el *alpha* del griechischen Volk. «Alejandro Magno, el joven real, le pone término» (idem). *Alpha* y *Omega* de Grecia, Aquiles y Alejandro, ambos jóvenes, ambos enfrentados con el pueblo anterior a la evolución del Espíritu, el Oriente, ambos fugaces, admirados e invictos, son, además, los dos «individuos relevantes de la Historia», cuyo cometido ha sido el de la evolución del Espíritu Absoluto dentro de la Historia Universal. Lo importante de esto es, pues, que Hegel considera el período griego de la Historia Universal como el momento histórico contenido entre Aquiles y Alejandro, es decir, «essentiellement le monde de la Cité grecque classique, des états grecs, et notamment de l'état athénien, avant la fin du V siècle» (B. BRAVO, 1968, p. 158), enmarcando así el período político de desarrollo del Estado comunal que hemos visto *supra*.

Bien. Este es el panorama ideológico con el que Droysen toma contacto en sus estudios en Berlín, acercándose en un principio a la reflexión del mundo griego aquí expuesta y adoptándola, con matices. Lo que nos interesa observar en este capítulo, por otra parte, es la idea de Droysen sobre el general macedónico, el Aquiles del siglo IV a. C. En este sentido, sería muy cómodo atenernos tan sólo a la idea de individuos relevantes de la Historia Universal. En este contexto *hegelianoide*, el papel de Alejandro como motor de la Historia del Espíritu a partir de su obra es claro: «Alejandro difundió la madurez y elevación de la cultura sobre el Oriente, imprimiendo en el Asia, por él ocupada, el sello, digámoslo así, de un país helénico. Esta fue su grande e inmortal hazaña, la obra de la más bella individualidad» (G.W.F. HEGEL, 1980, p. 489). Por la influencia que hemos estado afirmando sobre Droysen de la filosofía hegeliana, tan sólo el estudio de uno de los grandes individuos de la Historia, como Alejandro, quien además representa el paso del mundo griego al mundo romano por el espíritu, sería una buena razón para explicar el por qué del interés droyseniano sobre Alejandro. Así pues, y aunque «it is evidently that he had the concept [el concepto de individuo relevante de la Historia] firmly in mind» (R. SOUTARD, 1995, p. 24), hay otras razones, de mayor interés para comprender el pensamiento histórico de Droysen, que le llevarán a preocuparse por el destino del conquistador.

Antes de adentrarnos, sin embargo, en las razones de esto, veamos primeramente cómo aplica Droysen su método de investigación, explicado en el capítulo anterior, a su *Geschichte Alexanders des Grossen*. Hemos observado que este método se apoyaba en el método especulativo de Hegel, pero apuntalando los

frutos de éste con la base empírica recibida de la hermenéutica de las fuentes, influencia Böckhiana. Así, antes de comenzar su trabajo, Droysen dedicaría un tiempo a la búsqueda y crítica de informaciones necesarias en los textos de la Antigüedad, pues «Droysen n'a jamais douté que la critique des sources historiographiques soit indispensable» (B. BRAVO, 1968, p. 134). Sin embargo, además de éstas, «il cherche, réunit, interprète, utilise des quantités énormes de sources non-historiographiques: non seulement textes littéraires anciens de tout genre, mais aussi inscriptions, papyrus, monnaies, récits de voyageurs modernes, renseignements géographiques...» (ibidem., p. 136), sometiendo éstas a un previo examen crítico y analítico que le permita validar su contenido. La razón de esta pluralidad documental aparece afirmada por el propio Droysen, cuando define las fuentes afirmando que «el material de sus investigaciones [las de la disciplina histórica] tiene que ser empíricamente perceptible y estar disponible» (J.G. DROYSEN, 1983, p. 51). Entonces, «el material puede provenir del pasado, pero sólo por el hecho de que es aún presente y accesible es adecuado para nuestros fines. Pues con nuestra investigación queremos despertar de nuevo lo que fue y es para siempre pasado» (idem). Con esto, Droysen comprende que no sólo la información escrita es válida, sino también una serie de elementos provenientes del pasado, de tal forma que «lo que de ello nos queda, esto es lo que ofrece la visión retrospectiva de tiempos anteriores hacia su pasado» (idem), modificando positivamente el concepto de fuente proveniente de la Escuela Histórico-Filológica Alemana, y englobando dentro de su estudio tanto monumentos como «otras cosas que se desentierran o que se han conservado en los trastos y ruinas de viejas iglesias o de castillos deshabitados» (ibidem., p. 52), o incluso ruinas, o, porqué no, «nuestro lenguaje mismo» (idem).

Lo importante de todo esto no es en sí, o al menos no tanto, el hecho de tal conglomerado de informaciones, sino más bien el planteamiento posterior que Droysen propone, no sólo para la crítica, sino también para el uso de las fuentes como medio para, a través de la especulación empírica, dar un paso más allá de aquél en que se encontraban los autores de las fuentes literarias, pretendiendo «comprenderlos [los acontecimientos] históricamente» (ibidem., p. 113), llegando a reflexiones mayores y más claras que aquéllas que presentaron los contemporáneos, representados en las fuentes literarias.

Con este objetivo, Droysen elige cuidadosamente sus fuentes literarias, así como todo aquello que pueda recoger y que pueda ser *empíricamente perceptible*. Ateniéndonos ahora tan sólo a las primeras, podemos enumerar las fuentes narrativas de Alejandro en dos tipos: *Historiadores contemporáneos de Alejandro* e *Historiadores de la segunda generación*. Sobre el primer conjunto, la única información que conservamos es el cúmulo de referencias que los *Historiadores de segunda generación* hacen sobre el origen de sus informaciones, por lo que no podremos, ni nosotros ni Droysen, pensar en una Historia de Alejandro realizada con materiales de estos escritores coetáneos. Así pues, dependemos de la capacidad de los *Historiadores de segunda generación* para valorar la validez y veracidad de los antiguos Clitarco, Ptolomeo, Aristóbulo, Nearco o Cares de Mitilene, por citar algunos de los que escribieron sobre Alejandro en época próxima a éste.

En cuanto a los *Historiadores de segunda generación*, los más destacados suelen considerarse Plutarco, Diodoro Sículo, Q. Curcio Rufo y Arriano de Nicomedia, englobando en este conjunto, aunque con cierto recelo, a Pompeyo Trogo. Dentro de este grupo, cada uno ha utilizado uno o diversos relatos producidos por los *Historiadores contemporáneos de Alejandro*, aunque la diferenciación del valor de estos *Historiadores de segunda generación*, que viven ya bajo el poder del Imperio (salvo Diodoro, que lo hace a las puertas de éste, en el s. I a.C.), se desarrolla en función del uso que hagan de las fuentes que utilizan, su valoración de las mismas y, asimismo, el juicio arbitrario que nos y le (a Droysen) permitan conocer la verdad de los acontecimientos y desarrollar la pretensión de Droysen, esto es, un conocimiento más profundo que el simple acontecimiento, a partir de la elaboración especulativa-deductiva, para alcanzar la verdadera realidad del proceso histórico.

Lo que nos proponemos ahora es desentramar cuál o cuáles de estas fuentes literarias han sido utilizadas por Droysen para su *Geschichte Alexanders des Grossen*, enmarcadas siempre dentro de los conceptos epistemológicos por él defendidos, vistos en el capítulo anterior.

Bien, partiendo de estas directrices que nos hemos marcado, podemos eliminar de esta lista de fuentes, primeramente, la obra de Pompeyo Trogo, contenida en el testimonio de Justino, puesto que no podemos validarla «como fuente para el conocimiento histórico de Alejandro sino muy escasamente, y con comodidad se podría prescindir de su relato por no aportar nada nuevo ni valioso» (A. GUZMÁN y F.J. GOMEZ ESPELOSÍN, 1997, p. 229), lo cual la incapacita para soportar el peso requerido para conformarse como fuente básica en el trabajo de Droysen.

Así pues, por las referencias que Droysen hace directamente al origen de sus palabras, podemos considerar a Q. Curcio Rufo, Plutarco, Diodoro y a Arriano de Nicomedia como la base epistemológica de su trabajo, y así puede verse en algunos pasajes de la obra droyseniana, aunque debemos aclarar algo, esto es, la razón que lleva a Droysen al uso de estas fuentes será la de conocer, o mejor reconocer, no la obra de estos autores, sino la construcción anterior, la base, es decir, las afirmaciones de los *historiadores contemporáneos de Alejandro*. En este sentido, el más importante, por su estilo histórico que, salvando los siglos de diferencia, casi podríamos distinguir de científico, a la hora de exponer sus fuentes y de enjuiciar sus informaciones, es Flavio Arriano. Su enjuiciamiento de las fuentes, así como su costumbre de afirmar la procedencia de sus informaciones y, en caso de controversia entre ambas, citar cada una de ellas, le convierte en la obra de «máximo interés en cuanto que es la más extensa, la mejor conservada, la más austera y rigurosa en conjunto y la que mayor información proporciona sobre las fuentes de que depende» (ibidem., p. 220). Además de esto, Arriano valora también «una infinidad de relatos, compilados por otros historiadores, que, por parecerme dignos de narrarse y no del todo increíbles, voy a transcribir sólo con valor de tradición» (ARRIANO *Anab.*, I, 2), refiriéndose, según A. Guzmán (1982, p. 118 n.2), a la fuente llamada *Vulgata*, obra atribuida a Clitarco y valorada como de menor validez y rigor a la que habrían recurrido,

en muchos casos, para sus obras, Q. Curcio Rufo y Diodoro (y en menor medida, Justino y Plutarco): De este modo, Arriano «nos proporciona en conjunto el mayor número de datos importantes sobre la figura del macedonio, aunque Plutarco le aventaje en recordar detalles o anécdotas de su carácter, y Diodoro recoja algunos datos que nos serían desconocidos sin su testimonio» (A. GUZMÁN, en su introducción al *Anab.* De Arriano para la Gredos, 11982, p. 11), convirtiéndose así el de Nicomedia en la base que Droysen utilice en su trabajo, como podemos observar en el mayor número, con respecto a los demás autores, de ocasiones en que Droysen cita su obra, llegando incluso a juzgarle de *razonable* (J.G. DROYSEN, 1998, p. 101). En cuanto a los otros, su referencia directa es mínima en la obra de Droysen, siendo utilizados por éste tan sólo para hechos en que Arriano no dice nada o para añadir detalles de carácter secundario o retoricista, esto es, por añadir variedad a su narración.

Así pues, Arriano es la base epistemológica que Droysen aplicará a su estudio sobre el *ingenioso hidalgo* macedonio, como hemos visto. No obstante, en la primera edición de su obra, Droysen no realizará un método hermenéutico autónomo sobre las informaciones textuales utilizadas, sino que «s'appuie sur les résultats de la *critique* des historiens d'Alexandre faite par un érudit du XVII siècle, Ste Croix» (B. BRAVO, 1968, pp. 134-135; sin embargo, «dans la deuxième édition de ce livre, cependant, Droysen ajoute deux appendices consacrés a la critique des sources historiographiques sur Alexandre», idem), siguiendo la propia afirmación droyseniana de la crítica de las fuentes como método de depuración de la información para la aplicación de la interpretación especulativa-deductiva con la que Droysen pretende conocer la Historia.

Así bien, hemos visto las bases epistemológicas argüidas por Droysen para justificar científicamente su trabajo sobre Alejandro. Sin embargo, lo más importante de las pretensiones de éste no son, en sí, la crítica de las fuentes, sino el interés de este trabajo dentro de las reflexiones historiográficas de la concepción droyseniana de la Historia. Entonces, su trabajo sobre Alejandro es, como el resto de su obra, se inserta «dans une vision d'un processus historique comprenant des aspects multiples et interdependants» (ibidem., p. 137), o dicho de otro modo, por el propio Droysen, esto es, «todo presente necesita reconstruir para su ser devenido, su pasado, es decir, comprender, a la luz de los conocimientos adquiridos, en cierto modo desde un más alto punto de vista y con un horizonte más amplio, lo que es y ha llegado a ser» J.G. DROYSEN, 1983, p. 102). Este *punto de vista más alto*, este *processus historique* proviene del Plan de la Providencia, por lo que Droysen busca conocer el pasado para comprender no sólo la naturaleza del presente, sino también las razones del devenir, las causas de tal construcción del presente, así como las del Plan de la Providencia. Sin embargo, aquí hay que tener en consideración qué entiende Droysen por *comprender*, pues en este concepto diverge una vez más con Hegel, aunque partiendo asimismo de éste.

Recordemos que Hegel pretendía, a partir de la razón, conocer a Dios, y con ello, conocer el devenir histórico por Él creado. Droysen niega, no obstante, la posibilidad de explicar a Dios; tan sólo valida la posibilidad de interpretar los

actos de Dios, y en esto, la labor del historiador se encamina a tal fin, pues «il peut et doit interpréter les faits empiriques de l'histoire comme une suite d'operations de la nécessité divine, de la nécessité de l'esprit qui se dirige vers Dieu» (B. BRAVO, 1968, p. 292). Así pues, a través de esta visión teodicea que Droysen hereda de Hegel, aunque con modificaciones propias, Droysen considera toda etapa histórica como necesaria para la llegada al presente, y a su vez, el presente como necesidad de la Historia para alcanzar su fin, la Libertad. No obstante, como hemos visto, Droysen niega la posibilidad al hombre de conocer a Dios, pues lo único que puede conocer el hombre de Éste es lo que él denomina *Presentimiento*, lo cual no es sino «la réconciliation finales de Dieu et du monde, de l'esprit et de l'Autre que l'esprit» (ibidem., p. 289).

Con todo esto, ya sabemos que Droysen considera la Historia, producto del deseo divino, como un conglomerado global, cuyos acontecimientos no son ni positivos ni negativos, ni buenos ni malos, sino que son necesarios para el correcto progreso del Espíritu, de forma que éste alcance su fin. Así bien, esto entronca con la idea del «tercer periodo» del mundo griego, esto es, el periodo del Helenismo, cuya relevancia dentro de la mente droyseniana es capital en su idea del Plan providencial y el desarrollo de la Historia hacia la *Reconciliación*, percibida por el hombre por medio del *Presentimiento*, cuyo fruto será la Libertad. Así bien, también justifica los estudios dedicados por Droysen a Alejandro, donde el historiador ve la fase de formación del periodo posterior, y a Alejandro como el ideólogo que, guiado por la mano de Dios (la desmesurada fe protestante de Droysen es un elemento básico para la comprensión de sus concepciones) y por la naturaleza del Espíritu, modificará el mundo de su presente para dar paso a lo que Droysen considera como uno de los periodos más importantes de la Historia Universal.

Así, la «Geschichte Alexanders des Grossen» supone, pues, un estudio histórico científico porque se enmarca dentro de una conciencia filosófica del mundo, basada en el análisis racionalizado de la naturaleza de la Historia y, asimismo, apoyado por un método de crítica hermenéutica, que avala los resultados de su trabajo, donde asienta la base de sus consideraciones sobre la evolución del decurso histórico, así como sobre el papel de los individuos y acontecimientos, y en este caso, Alejandro y sus actos, dentro de un marco general del progreso. Estas razones que hemos expuesto son las que nos llevan a afirmar a Droysen, no sólo como historiador científico, sino como primer historiador que lleva a cabo un trabajo de base científica sobre Alejandro III de Macedonia, Alejandro Magno.

Por último, también es reseñable, dentro del interés droyseniano por la vida de Alejandro, los intentos de Droysen por «present a figure for imitation and admiration» (R. SOUTHARD, 1995, p. 209), justificados, dentro de su pensamiento, por su tendencia didacticista con objetivos políticos, así como para lograr la toma de conciencia que él considera indispensable sobre la situación de su presente, con el fin de modificarlo y alcanzar la Reconciliación. Entonces, Droysen observaba en la biografía «the possibility of establishing an elective affinity between the reader and the character read about» (ibidem., p. 210), logran-

do así su objetivo de «political and moral instruction» (idem). Estas afirmaciones pueden aplicarse a la obra dedicada a Alejandro dentro del juicio de Droysen, ya expuesto, de la necesidad de una fertilización con lo helénico, de tal manera que, con el estudio de la vida de Alejandro y, después, del Helenismo, concibe una oposición fundamental, entre Mundo antiguo, y especialmente mundo griego, y el Mundo moderno, reduciendo la Historia, o al menos su interés hacia ella, a una oposición comparada de ambas épocas, por el relevante papel que a éstas le ha tocado jugar en la Historia Universal.

Sin embargo, y como hemos visto, no podemos considerar el trabajo sobre Alejandro Magno como una biografía en sí, sino como el tratamiento de un individuo relevante de la Historia, que modifica la constitución de su presente, concibiendo así a Alejandro como resultado «of long-term historical effect» (ibidem., p. 24). Por lo tanto, el estudio de Alejandro no es sino un modo de acercamiento «to the study of Hellenism as a partly maligned, partly ignored topic that he thought was of the highest importance in world history» (idem). Esto será lo que nos plantearemos en el capítulo siguiente.

DEMOSTENE ERA IL PASSATO: LA GÉNESIS DEL HELENISMO

Hemos llegado al apartado final de este trabajo. Al principio del mismo nos proponíamos una serie de cuestiones; a la primera de ellas hemos dado habida cuenta en el capítulo anterior, aunque éste mismo ha generado una serie de cuestiones sobre Droysen y el objetivo final de su interés por Alejandro, o mejor dicho, por las consecuencias de los actos llevados a cabo por éste, a la vez que nos han quedado, todavía, suspendida en el aire la segunda cuestión, referida al Helenismo, planteada inicialmente. Por lo tanto, será aquí, en este espacio, donde pretendamos resolver estas preguntas restantes sobre el objeto de estudio que nos hemos planteado. Así pues, vayamos con ellas.

A la hora de entrar en la consideración revolucionaria de Droysen sobre la época helenística, debemos, previamente, tener en cuenta cómo se produce esta revolución ideológica del tercer periodo de la historia de Grecia, es decir, cuál es el panorama anterior a la producción droyseniana sobre este tema, panorama en el cual Droysen estaría inmerso en sus años de estudiante berlinés. Entonces, para acometer los fundamentos de la reflexión pre-droyseniana de esta etapa, deberemos volver sobre algunas de las afirmaciones que hemos enunciado antes, retomando tanto el Neo-humanismo como las teorías históricas de los filólogos como Böckh, o incluso, una vez más, reiniciar nuevamente las bases del pensamiento hegeliano. Con ello comprenderemos no sólo la génesis del concepto cuestionado, sino también las razones de la revolución droyseniana dentro de los estudios de la Antigüedad.

Entonces, a partir de la teoría de las ideas estéticas originadas por J. J. Winckelmann a partir de su estudio del arte griego nace en el pensamiento filosófico e intelectual europeo una reflexión idealizada del mundo griego, donde «il Greco sognava e cantava e non era mai stanco di poetare, poiché la dominava la

pace degli Dei beati e gli uomini vivevano pii e felici e vagavano con gli dei nel bosco sacro» (A. MOMIGLIANO, 1979, p. 270). Sin embargo, la periodización de esta etapa idílica de la Historia no englobaba todo el periodo, sino esencialmente de Homero, o mejor, de Aquiles a Alejandro, aunque, sobre todo, al momento de la Atenas clásica, siendo tal etapa aquella donde se consideraba que el Espíritu Universal había estado unido al griechischen Volkgeist en la evolución progresiva que surge del concepto de la Historia Universal, recién generado por los neo-humanistas, esto es, autores influenciados por la obra winckelmanniana. El siguiente paso dentro de este decurso, controlado por los deseos de la Divinidad, sería el del espíritu hacia el romischen Geist, hacia el pueblo romano, siguiente fase de la Historia, conformándose el periodo posterior a la obra alejandrina como un momento de decadencia, de degeneración de la naturaleza del pueblo griego. Entonces, el papel del periodo post-alejandrino del mundo griego quedaría anulado bajo el influjo del progreso del Espíritu hacia el pueblo romano. Esta postura de la reflexión llevará a un abandono de la investigación del griechischen Geist en su tercer periodo, a favor del estudio de la Roma Republicana e Imperial.

Esta tendencia tendrá un importante exponente para nosotros en el pensamiento hegeliano, donde aparece expuesta una teoría de los pueblos, que ya hemos visto, aunque desarrollados éstos como Fases de la Historia Universal, con una dinámica interna propia, sujeta a un proceso de nacimiento-auge-decadencia, de tal forma que «según la división de la historia de todo pueblo (...), el desarrollo de su principio espiritual es lo propio del primer periodo. El segundo consiste en que el espíritu se revele como aquello para lo cual se ha desarrollado» (G.W.F. HEGEL, 1980, p. 463). Esta dinámica, evidentemente, funciona también en el caso del mundo griego, siendo el segundo periodo cuando «el espíritu griego resalta entonces en su esplendor» (idem). Por su parte, el «tercer periodo de la historia del mundo helénico abarca el amplio desarrollo de las desdichas de Grecia, y nos interesa menos» (ibidem., p. 492), puesto que «después de la muerte de Alejandro prevalece la particularidad desarrollada, que se nos presenta en las pasiones de que sufren todos los Estados» (idem). De estas forma, la única utilidad resaltante, para Hegel, de la etapa post-alejandrina estaría en el hecho de que «el tercer periodo (...) encierra, por consiguiente, el contacto con el pueblo que había de llenar la Historia Universal después de los griegos» (ibidem., p. 495), es decir, Roma.

Para nuestras pretensiones, resulta esclarecedor este *nos interesa menos* enunciado por Hegel para la etapa helenística. Esta opinión sería, de por sí, bastante generalizada en el ámbito de la comunidad intelectual. En este ámbito, tan sólo Herder elabora una afirmación de esta época, en contraposición a la *ignominiosa decadencia* (E. BAUR, 1968, p. 140) que supone la cultura romana, desde una óptica positiva, pues considera que «le *Hellenismus* a répandu la primitive sagesse orientale et a commencé l'oeuvre d'unification de l'humanité (...) et c'est au sein du *Hellenismus* que le christianisme est né et s'est répandu» (B. BRAVO, 1968, p. 150). Estas ideas herderianas tendrán una muy probable influencia dentro de la preparación de Droysen, condicionando su pensamiento, en cierto modo similar al herderiano, sobre el Helenismo.

En cuanto a la significación de la época helenística, y, en sí, del propio concepto, dentro de los estudios filológicos de la Antigüedad, podemos acercarnos a un buen testimonio de ello, contenido en la obra de Gottfried Bernhardy, maestro de Droysen en la Universidad de Berlín, responsable del curso sobre «griechische Syntax» durante 1828, donde se encontraba el propio Droysen. Bernhardy será también autor de una serie de obras como «*Sintaxis de la Lengua Griega*» o, de mayor relevancia, su «Grundlinien zur Encyclopädie der Philologie» (1832) y «Grundriß der Griechischen Litteratur mit einem vergleichenden Ueberblick der Römischen» (1836), editados ya durante su estancia como profesor en Halle, a donde marchó al año siguiente de haber cursado Droysen sus clases, «ma, come si può arguire dall'epistolario di Droysen, i rapporti tra i due non si interruppero» (L. CANFORA, 1987, p. 9), siendo Bernhardy una de las influencias del pensamiento droyseniano en lo referente a la génesis del Helenismo. En verdad hay que aclarar que el concepto de Helenismo desarrollado por Droysen es revolucionario para los estudios de la Antigüedad, no obstante, su obra no implica la creación del término, de la palabra *helenismo*, pues ésta ya era utilizada, como hemos visto, por Herder, por poner un ejemplo. Lo importante de la nueva visión droyseniana del tercer periodo de la historia de Grecia reside, pues, en la reforma del significado de tal término en los estudios pre-droysenianos.

Bernhardy, siguiendo lo dicho, establece, en sus obras, una serie de consideraciones, que pretenden renovar ciertos matices de la visión clasicista sobre el Helenismo, planteando esta época, y sobre todo la realidad del mundo ptolemáico, como «epoca di irreparabile, anche se dorata, decadenza» (ibidem., p. 11), no afirmando un cambio conceptual contundente sobre el término, aunque sí aportando a éste cierta grandeza a pesar de todo. En cuanto a su idea sobre la palabra «Helenismo», ésta se basará de forma clara en sus investigaciones lingüísticas, siendo una definición más filológica que histórica. Por tanto, «per Bernhardy, dunque *ellenismo* è il nome dato alla lingua greca parlata nel mondo grecizzato da Alessandro, ed è designazione antica di tale lingua» (ibidem., p. 12-13), derivándose de aquí que el periodo histórico del helenismo como etapa «di *corruzione della lingua in forme helenistiche* e della irruzione di costumi e mentalità orientali *atraveso la mediazione del rude dialetto macedonico- egizio*» (ibidem., pp. 11). En todo esto aparece la consideración de Bernhardy sobre el Helenismo, aunque las afirmaciones presentan la posibilidad de ser matizadas. Lo primero, pues, que merece aclaración sería la idea de corrupción de la lengua *de forma helenística*, lo cual nos lleva a cuestionar el significado de esto. El resultado de ello sería la conclusión bernhardyana de que «a partire da Alessandro (...) la lingua comune (...), dissolve ogni norma, per adattarsi all'uso quotidiano, agli studi e alla personalità dei vari autori» (ibidem., p. 18). Entonces, podemos comprender ya a Bernhardy en su reflexión lingüística, y observar al helenismo con su óptica. No obstante, es interesante resaltar su idea de tal término como designación antigua de la Koiné helenística. Aquí, su base no es otra que las escrituras neotestamentarias, donde aparece el término ΕΛΛΗΝΙΣΤΗΣ como aquéllos que hablan de forma helenística, especialmente el cúmulo de hebreos

afincados en los territorios de las monarquías helenísticas, cuyo bagaje religioso será condicionante para el concepto droyseniano de tal época.

Bernhardy, como hemos visto, desarrolla su definición a partir de su actividad hermenéutica, al principio de sus estudios, a partir de la influencia que sobre él ejerce Bernhardy, Droysen «rispecchia l'interpretazione semplificatoria e unilaterale del primo Bernhardy (...), secondo cui ellenismo vuol dire unicamente *il greco dell'uso comune*» (ibidem., p. 14), aunque luego amplie la dimensionalidad significativa de tal concepto en todos los aspectos del mismo.

Hemos visto pues que la idea general, presente en época de Droysen y anteriormente a éste, sobre el helenismo, caracterizada por una desestimación del estudio de la misma por su carácter de degeneración (Entartung), que comenzaba, igualmente, en el desarrollo de la lengua. Antes de acometer, sin embargo, con las propuestas de Droysen a la óptica de esta época, veamos cómo y por qué desarrolla su interés por el tema. Para comprender óptimamente esta cuestión, es preciso no sólo acercarse al panorama intelectual, sino también tener en cuenta los acontecimientos próximos a la época de Droysen en el panorama internacional.

Así pues, en los primeros años del siglo XIX topamos con una serie de hechos capitales para los estudios clásicos, especialmente para la Egiptología, como son «l'expédition de Napoléon en Egypte, la découverte de l'inscription de Rosette, la publication de la grande *Description de l'Egypte*» (B. BRAVO, 1968, p. 209), conllevando todo esto un auge en el interés intelectual por un mundo, el egipcio, cuya valoración filosófica no respondía a la grandeza de su cultura. Estos factores reavivarán el interés de la sociedad europea del momento, enmarcándose también dentro de un despertar de la curiosidad europea por las civilizaciones orientales de todas las épocas, que se presenta con mayor relevancia en los centros intelectuales de la Europa de este momento. Asimismo, el descubrimiento de nuevas preguntas que formular al devenir histórico, fuentes «de tout genre dans le sol de ce pays [Egypte]» (idem). En este marco de trabajo, es interesante para nosotros el papel de ciertos autores para nuestro estudio, como es el caso de Böckh, el maestro de Droysen, quien, siguiendo su tendencia filológica, «a inaugureré cette première, splendide période des recherches papyrologiques, par son *Erklärung einer Aegyptiscvhen Urkunde auf Papyrus in griechischer Cursivschrift von Jahre 104 vor der christlichen Zeitrechnung (...)* publiée en 1821» (ibidem., p. 213). Éste y su influencia sobre Droysen serán decisivos para el joven estudiante en Berlín, cuyos primeros trabajos, generados bajo la dirección de Böckh, estarán encaminados al conocimiento de la cultura egipcia de época post-alejandrina, como «Zum Finanzwesen der Ptolemäer» o como su disertación doctoral «De Lagidarum regno Ptolemaeo VI Philometore rege». No obstante, no será este el único maestro de Droysen en Berlín interesado en el mundo oriental, pues entre los estudios cursados por el joven historiador en Berlín destaca también la presencia de Franz Bopp así como de K. Ritter. Estos elementos, así como las investigaciones de J. F. Champolion, aparecidas durante los años de estudiante de Droysen, configuran una tendencia de investigación muy en boga en los momentos de formación de Droysen, lo cual, añadido al hecho de la influencia

directa que sobre él debieron tener los trabajos de sus propios maestros sobre temas referidos a este particular, configuran el pensamiento droyseniano en relación muy próxima al interés por esta zona, el Oriente Próximo, que fusionado con su propio interés por el mundo antiguo y, sobre todo, por el pueblo griego, producirán en Droysen el gusto por el estudio de estos temas, así como por el momento de fusión de ambos mundos, despertando en Droysen «l'intention de faire un grand travail (...) sur l'histoire grecque postérieure à Alexandre ou à Alexandre et à son entourage» (ibidem., p. 190).

Por último, antes de pasar a la explicación de la idea de «Helenismo» generada por la obra de Droysen, que, como hemos dicho, supondrá una mutación considerable del significado conceptual de tal término, es necesario, para la correcta comprensión de las premisas droysenianas, aproximarnos a la definición actual de lo que ahora comprendemos como Helenismo. Así, «con il nome di Ellenismo si intende oggi di solito il periodo storico che va dalla morte di Alessandro il macedone (323 a. C.) alla sparizione con la morte di Cleopatra della monarchia dei Lagidi in Egitto (30 a. C.), alla sparizione, cioè, dell'ultimo fra i grandi stati formati sui frantumi dell'imperio persiano» (A. MOMIGLIANO, 1975, p. 267). Esta explicación, no obstante, no es la única utilizada para el término Helenismo, si bien es la más validada en el aspecto histórico-político del concepto. Sin embargo, y posiblemente por influencia del propio Droysen, como veremos, también ha adquirido una significación lingüístico-cultural como «storia de tutto l'Oriente mediterraneo di lingua greca sotto il dominio romano, fino alla fondazione di Constantinopoli nel 330 d. C., quanto comincerebbe il periodo bizantino» (idem), e incluso más allá, «we even incline to extend the Hellenistic tradition into the Byzantine Empire» (ibidem., p. 109). Es, por tanto, el «Helenismo» un significante que engloba dos realidades paralelas, basadas en las consecuencias de la conquista macedónica del mundo oriental, así como del asentamiento griego en tales zonas que dicha conquista supuso. Teniendo claro esto, abordaremos ahora la última fase de nuestro estudio, esto es el concepto droyseniano del Helenismo y la reforma de la visión de éste como consecuencia de descubrimiento de una civilización floreciente: *Der Hellenismus ist nicht eine abgerssine unorganische Monstrosität in der Entwicklung der Menschheit* (J.G. DROYSEN, 1998, vol. III, p. X).

Así pues, hemos visto como Droysen acoge, en función de sus estudios con Bernhardt, una concepción del mundo helenístico como periodo donde se produce una fusión cultural, reflejada en el uso de la lengua griega, que altera sus formas hacia una mayor funcionalidad coloquial conformándose como koiné, con validez activa en toda la zona del Oriente mediterráneo, controlado políticamente por los descendientes de los Diádocos. Esta fusión cultural que Droysen denomina como mezcla cultural entre Grecia (Occidente) y el Oriente, proceso que supondrá una reconciliación del Espíritu en el sentido de que, como proceso, supone «le négation absolue de la totalité du monde (...) ethnique et païen, et le triomphe du principe de la personne abstraite et de l'universal abstrait» (B. BRAVO, 1968, p. 346). El peso de los términos hegelianos aparece aquí como indispensable en la mente de Droysen, aunque, como veremos, los utilice a su modo.

Entonces, Droysen, en lo que hemos visto, no presenta ningún tipo de innovación cuantitativamente sustanciosa. No obstante, no será sino en el papel que le otorgue a tal periodo como decisivo para la humanidad y del progreso del espíritu, conformándolo como esencial en el decurso de la Historia. De esta forma, Droysen, como hemos visto, compone su idea del Helenismo como la fusión de dos mundos, «it was (...) the *first world unity* (Welteinheit)» (R. SOUTHARD, 1995, p. 24), lo cual producirá la difusión del griego en el mundo oriental (la importancia que en todo el discurso droyseniano tiene la lengua, probablemente por la influencia de Böckh y Bernhardt, será una constante de su pensamiento), provocando que las poblaciones étnicas de la zona tengan acceso, a través de la lengua griega, al bagaje cultural generado por el periodo anterior en Grecia, esto es, «for non-Greeks to read Greek Philosophy» (ibidem., p. 25).

Pasemos ahora, para no adelantar acontecimientos, aunque dentro de la cuestión del pensamiento droyseniano sobre la esencialidad del Helenismo, a observar una vez más el pensamiento hegeliano. Lo que nos interesa ahora es la consideración de Hegel sobre el mundo romano, y especialmente, el papel de éste como escenario de generación y medio de expansión del Cristianismo. Así, para Hegel, «bajo el mismo Augusto, bajo este perfecto y sencillo soberano, (...) ha nacido la religión cristiana, decisivo acontecimiento de la historia universal (...). Este espíritu superior encierra la reconciliación y la liberación del espíritu» (G.W.F. HEGEL, 1980, p. 543). Estas afirmaciones nos recuerdan a Droysen, especialmente en lo referido al término Welteinheit (*supra*), esto es, Reconciliación. Sin embargo, las diferencias son más marcadas, en este aspecto, entre ambos autores, y la comprensión de éstas nos llevará a aquello que pretendemos resolver.

Entonces, partiendo del propio Hegel, y de su comprensión del mundo, aunque modificada, como hemos visto, por las consideraciones personales del propio Droysen, éste desarrolla su idea de la génesis del cristianismo, pero no en el mundo romano, como lo hacía Hegel, sino en el contexto del Helenismo, donde, según sus reflexiones, los pueblos de la zona oriental del mediterráneo toman contacto, como hemos visto, con la filosofía griega, «and, as result of the defects that he found in post-Aristotelian Greek Philosophy, made religious change necessary with world-historical effects» (R. SOUTHARD, 1995, p. 25), refiriéndose con esto a la reflexión filosófica y filológica de época helenística sobre las características de la época anterior, especialmente sobre «the Athenian misadventure with freedom» (idem).

Bien. De esta forma, Droysen considera que la Welteinheit es la condición que hace posible la aparición del cristianismo, y esta afirmación se basará, sobre todo, en sus estudios sobre literatura griega. Así, Droysen considera que el tercer periodo del mundo griego, y dentro de la literatura étnica (término acuñado como antónimo al de *Literatura Sabia* clásica), Droysen distingue dos tipos de producción literaria, esto es, «La traduction d'écrits ethniques, c'est-à-dire la traduction en grec d'ouvrages produits par les peuples non-grecs et assujettis aux grecs; et la production ethnique en langue grecque, c'est-à-dire les ouvrages produits par les peuples non-grecs dans les conditions

créées par le *Hellenismus* dans les siècles *autour la naissance du Christ*» (B. BRAVO, 1968, p. 202). Fruto de esta producción literaria dentro del marco helenístico será la fuente antigua de la que nos habla Bernhardy para justificar su definición de Helenismo, y ésta no es otra que las «Actas de los Apóstoles», IV, I, donde aparece el término ya referido de ΕΛΛΗΝΙΣΤΗΣ, configurando la idea de una serie de pueblos, especialmente el hebreo, que utilizaban el griego en sus oficios religiosos.

Así pues, hasta donde hemos llegado, podemos afirmar el Helenismo droyseniano como un término de doble significado, siendo simultáneamente una nueva realidad cultural originada por la fusión, por la *Welteinheit*, de Oriente y Occidente, que supone, asimismo, la negación de ambos mundos, generando una nueva etapa, con su consiguiente proceso lingüístico caracterizado por la expansión del griego, conformando, así mismo, la realidad cultural antes citada. El logro de Droysen, en este sentido, sería el descubrimiento y conceptualización de una «civilisation concrète, concrètement créatrice, positive, (...), un ensemble de sociétés qui organisent, construisent, créent (...) une civilisation commune, cosmopolite» (ibidem., p. 348), a partir de su *Welteinheit*.

Sobre esta idea de reconciliación ya hemos hablado, en tanto que Droysen la concibe como final de la Historia. Sin embargo, aunque antes la veíamos aplicada a su etapa presente, hemos vuelto a utilizar ésta para el momento helenístico. Esto es increíblemente relevante, pues explica las razones finales de Droysen para concebir al Helenismo, en detrimento de Roma, como fase de conformación del cristianismo. Entonces, Droysen considera al Helenismo, del mismo modo que su momento presente, como la primera Reconciliación del hombre con dios, a partir del nacimiento de Jesucristo y de la fusión cultural del mundo oriental y con el mundo hebreo, partiendo de una unificación cultural que permitirá la difusión más velozmente del cristianismo, así como un complejo marco de relaciones entre las diferentes etnias que permitirá al cristianismo una reflexión muy temprana sobre su naturaleza teológica, aclarando y depurando las sagradas Escrituras de posibles errores de interpretación, y asimismo, preconizando su correcta comprensión, a través de la aplicación de la filología clásica griega a la nueva religión. Por todo esto, el mundo helenístico daría lugar, en su desarrollo, al momento de abandono del paganismo antiguo y a la conciencia de sí mismo del cristianismo. Por consiguiente, «l'église chrétienne devient le *siège* de la culture, de l'esprit libéré par le *Hellenismus*» (ibidem., p. 273).

Ahora encontramos una contraposición entre dos momentos claros, contraposición consciente por parte de Droysen, para lograr su objetivo. Así, esta contrabalanza se afirma en base a las dos etapas históricas caracterizadas por la *Welteinheit*, esto es, el mundo helenístico y su propio presente. Su objetivo historiográfico, pues, vuelve a enmarcarse en su ideología política, siendo la «Geschichte des *Hellenismus*» una *praeparatio evangélica* (A. MOMIGLIANO, 1975, p. 115) para la mentalidad de la comunidad alemana, buscando de ésta una toma de conciencia por parte de sus compatriotas de sus necesidades de Reunificación, pues ésta es una necesidad de la humanidad entera, ya que con ella llegaría la Reconciliación con el Espíritu que, como hemos visto, sería el fin

de la Historia, un final que Droysen siempre observa como positivo, feliz. Así pues, esta comparación entre mundo helenístico y mundo moderno, desarrollado a partir de la idea de ambas como únicos periodos realmente importantes de la Historia, se revelará en diversas comparaciones, asimilatorias entre el Helenismo y el presente, a partir de las semejanzas entre Macedonia y Prusia o entre Alejandro y Federico II el Grande, la conformación federalista de las monarquías helenísticas, la «Aufklärung» como negación de todo lo particular en relación con el sistema político de las monarquías post-alejandrinas, o incluso en las propias estructuras socioculturales, como la comparación del emergente capitalismo industrial y el desarrollo mercantilista del Helenismo o la formación de un vasto cuerpo burocrático en ambas épocas. Esta serie de juicios provienen de la reflexión droyseniana, ya comentada, sobre la realización de sus obras «non seulement à la recherche de la vérité scientifique, mais aussi à l'éducation politique du peuple allemand, être des instruments de lutte politique» (B. BRAVO, 1968, p. 285).

Ahora bien, hemos explicado los conceptos droysenianos en lo referido a su concepto de Helenismo, así como las fuentes de este término y las razones de su interés por tal periodo en función a su posición política. Casi hemos rematado con las premisas que, al comienzo de este estudio, habíamos propuesto responder. No obstante, queda aun algún detalle que necesita de su pertinente aclaración, antes de poner punto y final. Vayamos con ellas.

Lo primero que destaca dentro de las intenciones de Droysen es su intento, como hemos visto, de demostrar la existencia de una cultura helenística positiva, cosmopolita,... y no caracterizada de por sí por una naturaleza decadente y/o degenerada. Sin embargo, y aunque sus esfuerzos se encaminan al plano cultural y social del Helenismo, su obra «Geschichte des Hellenismus», no demuestra tal idea, pues relata «en ordre chronologique les événements politiques et militaires» (ibidem., p. 246), abarcando el estudio político del periodo 323-221 a. C., y aunque la obra «contains a programme of cultural and religious history, but was in fact exclusively an examination of the political history» (A. MOMIGLIANO, 1975, p. 115). La razón de todo esto ya la hemos visto en el capítulo dedicado a su «Geschichte Alexanders des Grossen», y a su vez, tan sólo queda aplicarlo de nuevo a su «Geschichte des Hellenismus». Por lo tanto, su obra, aunque con un formato claramente heredado de la historia tradicional, conformada por el estudio político y militar, debe observarse dentro de un complejo proceso histórico como es el generado por la teodicea hegeliana, aunque modificado, como hemos ido observando, por Droysen para adaptarla a sus propias reflexiones e influencias diversas, dando lugar, de este modo, a una explicación conceptual, perfectamente ensamblada por el pensamiento droyseniano que hemos explicado durante este trabajo al observar el papel del término Helenismo en la mente de Droysen.

Por último, debemos observar un elemento del pensamiento droyseniano sobre el Helenismo que apenas hemos tenido en cuenta, esto es, la diferente cronología que Droysen propone para el Helenismo. Como hemos visto, en nuestro tiempo, el Helenismo es, en términos temporales, la etapa que nace con la

muerte de Alejandro y al cual pone fin la muerte de Cleopatra, esto es, del 323 al 30 a. C. Por el contrario, Droysen, partiendo de su comprensión lingüística del Helenismo, concibe éste como el espacio temporal durante el que permanezca activa la cultura basada en la fusión cultural de Grecia y Oriente, derivando de tal afirmación su enmarcación cronológica del Helenismo como etapa desde Alejandro hasta la caída de la Koiné, esto es, hasta la «vittoria della reazione orientale nel regno sassanide en el Mahomettanesimo» (L. CANFORA, 1987, p. 57), e incluso más allá (llegando incluso a hablar de un periodo helenístico vivo hasta la caída de Constantopla ante los turcos; vid. idem y ss.). La pregunta que nos surge ante este vasto espectro cronológico es el porqué de que Droysen no siguiese estudiando este periodo más allá que hasta el 221 a. C., fecha donde termina su «Geschichte der Epigonen», segundo y último volumen de su «Geschichte des Hellenismus» (editado en 1843). Entonces, los volúmenes de la obra dedicados al estudio «on the period from 221 to Augustus and on the cultural history from Alexander to the Arabs were never written» (A. MOMIGLIANO, 1975, p. 114) y nunca sabremos qué nos hubiese planteado en ellos, pero este es un tema del que ya no podemos adentrarnos, puesto que éste, el de la adivinación, forma parte de las ciencias esotéricas, no de un trabajo sobre la Ciencia Histórica, al cual, por otra parte, ha llegado el momento de poner fin.

BIBLIOGRAFÍA

- F. ARRIANO, *Anábasis de Alejandro Magno*, (2 vols.), ed. Gredos, Madrid, (1982).
- Q. CURCIO RUFO, *Historia de Alejandro Magno*, ed. Gredos, Madrid, (1986).
- JUSTINO, *Epítome de las Historias Filípicas de Pompeyo Trogo*, ed. Gredos, Madrid, (1995).
- PLUTARCO/DIODORO SÍCULO, *Alejandro Magno*, ed. Akal, Madrid, (1986).
- E. BAUR, *Juan Godofredo Herder. Su vida y obra*, ed. Tecnos, Madrid, (1968).
- B. BRAVO, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Etude sur J. G. Droysen, historien de l'antiquité*, ed. por el Comitè des Sciences de la culture antique - Académie Polonaise des Sciences, Wroclaw – Varsovie - Cracovie, (1968).
- L. CANFORA, *Ellenismo*, Biblioteca di Cultura Moderna Laterza, Roma, (1987).
- J. G. DROYSSEN, *Geschichte des Hellenismus*, (3 vols.), ed Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, (1998).
- J. G. DROYSSEN, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, ed. Alfa, Barcelona, (1983).
- A. GUZMÁN GUERRA & F. J. GOMEZ ESPELOSÍN, *Alejandro Magno, de la historia al mito*, ed. Alianza, Madrid, (1997).
- J. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, ed. Taurus, Madrid, (1983).
- G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, ed. Alianza, Madrid, (1989).
- W. JAESCHKE, *Hegel. La conciencia de la modernidad*, ed. Akal, Madrid, (1998).
- A. MOMIGLIANO, «Per il centenario de J. G. Droysen. Un contributo» (pp. 263-273); «Genesis storica e funzione attuale del concetto di Ellenismo» (pp. 164-193), ambos en *Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Eds. di Storia e Letteratura, Roma, (1979). «J. G. Droysen between Greeks and Jews» (pp. 109-126); «Introduzione all'Ellenismo» (pp. 267-291), ambos en *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Eds. di Storia e Letteratura, Roma, (1975).
- E. SANCHEZ DE MADARIAGA, *Conceptos fundamentales de Historia*, ed. Alianza, Madrid, (1998).
- R. SOUTHARD, *Droysen and the Prussian School of History*, ed. The University Press of Kentucky, Lexington - Kentucky, (1995).
- P. VIDAL – NAQUET, *Ensayos de Historiografía*, ed. Alianza, Madrid, (1990).