

LO UNIVERSAL HISTORICO

Mienta separadamente el rótulo que precede dos órdenes de problemas, de ninguno de los cuales cabe predicar *lo clásico* en el sentido estricto de esta palabra, de equivalente a lo griego. Ello es evidente respecto a los problemas que contornan *lo histórico*; no tanto, respecto de las cuestiones que giran en derredor de *lo universal*. Tan solo un, no ya historicismo, sino superhistoricismo, una tendencia exagerada a ver

en lo pasado todo lo presente y aún lo porvenir, ha podido originar los asertos de Löwe sobre la cuestión de los Universales, al sentar que nada esencialmente nuevo aporta la Escolástica sobre la misma, lo que en el fondo equivaldría casi a poner en entredicho la originalidad de la filosofía cristiana medieval, la cual se entorna de tal modo hacia tal problema, que puede decirse del mismo ser marco encuadrante buena parte de las cuestiones capitales de la lógica y ontología escolásticas: el problema de los Universales es una o la cuestión batallona de la filosofía escolástica medieval, mientras que anteriormente solo alusiones al mismo o, cuando más, leves resonancias cabe encontrar. Es cosa muy distinta entrever e incluso proponerse un problema, que centrar en él toda o buena parte de la especulación filosófica de una época, como lo es también muy distinto presagiar estilo Verne los inventos científicos, que llegar a ellos.

El no poder aplicar a los problemas sobre lo universal y lo histórico el calificativo de clásicos en el sentido dicho, no significa en modo alguno disminución de altura o elevación filosófica; muy al contrario: el no haber ni tan siquiera vislumbrado el pensamiento griego los concernientes a lo histórico, así como el no haber atacado en todos sus aspectos los relativos a lo universal, pudiera significar más bien una mayor profundidad, una verdadera plenitud dimensional humana de los mentados problemas, sobre todo, de los primeros. Lo griego no cala totalmente lo humano y retrocede ante la infinitud de lo divino; sólo la filosofía moderna, actuada por el pensamiento cristiano, verdadera y única raíz, *uelis, nolis*, de la misma, ha podido primero vislumbrar y después, no ya solo espigar, sino recoger espléndida cosecha de magnífica y abundante mies en los campos de la historia.

Mas el pensamiento filosófico, pese a todas las protestas ahistóricas, iconoclastas de la historia de la filosofía, es, por humano, esencialmente histórico, derivándose de ello ciertas

contaminaciones respecto de los problemas indicados con el pensar griego; si la filosofía griega no se plantea los problemas relativos a la historia, como tampoco los referentes a las ciencias del espíritu o ciencias culturales, la posición de éstos en la filosofía moderna, se ve influida a no dudarlo por la lógica aristotélica, de vez en cuando, quizá más de lo justo. Por ello las alusiones a la serie de problemas que la síntesis de lo universal con lo histórico origina ya en las obras de Aristóteles, van a servirnos de punto de partida, al par que de apoyo inicial, juntamente con otras distintas y más recientes.



Hemos dicho y repetimos que sólo el pensamiento filosófico moderno, a partir principalmente de la magna obra del italiano G. B. Vico, entra claramente en el planteamiento de los problemas que contornean lo histórico; son éstos de muy distinto carácter: desde los puramente metodológicos o lógicos hasta los metafísicos, pasando por los de índole netamente gnoseológica y aludiendo siempre a los recentísimamente encuadrados en la llamada *Intuición del Universo* o *Concepción de la Vida*.

Los problemas, primeramente planteados tan sólo en torno a la historia, se extienden bien pronto, sobre todo por obra de Dilthey, a las llamadas *Ciencias del Espíritu*, dentro de las cuales aparece encajada aquélla. No pasará mucho, siguiendo siempre dentro del mismo campo ubérrimo, sin que se intente contraponer las Ciencias del Espíritu a las Ciencias de la Naturaleza (Dilthey y Becher) y aún se pretenda sustituir, como menos apropiado, el nombre de aquéllas por el Ciencias de la Cultura o Culturales (Rickert). Hay en todo ello una clara influencia de Kant, redivivo tras el 1870 y floreciente en las múltiples direcciones del Neokantismo: Dilthey y sus prosélitos al hablar de Ciencias del Espíritu o de intro-

ducción a las mismas, aspiran a realizar en dicho campo labor pareja a la emprendida por Kant en las Ciencias de la Naturaleza. Si el filósofo de Königsberg se orienta con su *Crítica de la Razón pura* a revalidar la metafísica, convirtiéndola en fundamentación de la Ciencia, ésta entendida como ciencia natural o matemática, la cual es el prototipo del saber científico, acabado y perfecto, pasos adelante en el campo de la metafísica, pero pasos en sentido paralelo a los de Kant, serán los que se encaminen a fundamentar las Ciencias del Espíritu, arraigándolas en una metafísica más amplia que la del autor de las tres famosas Críticas.

Culminan todos estos trabajos neokantistas en la obra de un antiguo discípulo de Cohen y Natorp, los dos más eximios representantes del neokantismo marburgense o logicismo: nos referimos al profesor de la Universidad de Berlín, N. Hartmann, y a su obra, *El Problema del Ser espiritual* (1), publicada en 1933, y de la cual ya teníamos conocimiento por haber expuesto su autor no pocas de las ideas de la misma en sus prelecciones del Curso de Verano de 1931 en la Universidad Berlinesea (2).

Sin duda alguna que el interés filosófico por lo histórico o no hubiera en modo alguno tenido lugar o, por lo menos, no hubiera ascendido a tal grado, sin el intenso cultivo de la historia y antigüedades, que empezando ya en el siglo XVI, llega a su apogeo en las centurias XVIII y XIX. La relación de la

(1) *Nicolai Hartmann*, Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. Berlín y Leipzig, Walter de Gruyter Co., 1933.

(2) Como signo de los tiempos no estará de más señalar para quienes en España pudieran yacer aún bajo el mito del neokantismo o de Kant a todo trance, que las dos principales figuras de la filosofía alemana actual, Heidegger y Hartmann pasan por decididos adversarios de tal dirección filosófica. Es más, Hartmann en su última publicación (*Zur Grundlegung der Ontologie*. Berlín y Leipzig. Walter de Gruyter Co., 1935) aparece clara y expresamente aprovechando la herencia de la antigua ontología escolástica.

filosofía con las ciencias naturales por una parte y con la historia por otra, es completamente análoga en este punto: si al intento metafísico o gnoseológico de Kant en orden a fundamentar las ciencias de la naturaleza, debieron preceder las magníficas invenciones de Copérnico, Galileo Galilei, Kepler, Vieta, Bernouilli, Descartes, Newton y Leibniz, por no citar más, el florecimiento retardado de las ciencias históricas y de las restantes del espíritu o culturales, hubo de traer consigo un intento de fundamentación, también retardado con relación al de Kant, respecto a esas mismas Ciencias del Espíritu y, en particular, de la historia. Las cuestiones filosóficas sobre ésta última aparecen cada vez más intensamente postuladas, a medida que avanza el cultivo de lo histórico, hasta llegar a su límite con el historicismo, o expansión dominadora de la historia sobre todas las parcelas de las ciencias particulares.

Una de las cuestiones más obvias dentro del ciclo de las histórico-filosóficas, es la relativa al carácter mismo de la historia como tal disciplina: en un siglo de historicismo al par que de cientifismo no podía en modo alguno rehuírse tal problema. Y no se crea que se trataba de algo baladí, bizantino, sin importancia o transcendencia alguna; como en todo lo filosófico o confinante con la filosofía iban complicados en tal cuestión todos los aspectos filosóficos de la historia y, sobre todo, la unidad y articulación de ésta como tal disciplina; además de esto las Ciencias del Espíritu se veían en parecida situación, siendo aplicable a todas la solución que se adoptase respecto de la ciencia histórica.

Los vuelos cada vez más amplios tanto de ésta, como de aquéllas, urgían cada vez más el problema; resultaba por una parte, respecto de la primera, un contrasentido el que intentara extender su dominio por el campo de todas las ciencias, no llegando ella a la categoría de saber científico, y por otra, respecto de las segundas, era difícil admitir que disciplinas

cuyo objeto era lo más noble de la creación, el ser humano, no pudieran elevarse a la categoría de ciencias.

Aún los mismos positivistas, a quienes no importaba nada sino los hechos o, a lo más, leyes más o menos provisionales de los mismos, no podían admitir que el concepto de ciencia dejara de aplicarse tanto a las por ellos denominadas *Ciencias Morales y Políticas*, cuanto particularmente al saber histórico, comprendido dentro del citado grupo.

Toda la discusión giraba, desde luego, en torno de un concepto de ciencia antañón, de antiquísimo abolengo, enraizado ya en los diálogos platónicos y expuesto claramente en el Organón aristotélico. A base del mismo—y ya estudiaremos después esto con alguna mayor detención—se habían acuñado dichos o frases de carácter axiomático, sobre las cuales, una aceptación universal impedía la menor discusión. Tales frases identificaban el objeto de la ciencia con lo universal y lo necesario: *scientia est de uniuersalibus; scientia est de necessariis*.

Planteado así el problema, o sea, partiendo de un concepto de ciencia genuinamente aristotélico, parecía obvio negar a la historia el carácter de disciplina científica, por resultar más que evidente la singularidad y contingencia de su objeto: el saber histórico, frente a las ciencias naturales, se ocupa con lo contingente, con lo que puede ser o no ser, como cayendo en último término bajo el signo de la libertad humana; versa además sobre lo que es singular, como sujeto por una parte a la categoría del tiempo, por esencia irreversible o initerable, y por otra a lo individual o personal humano, en lo cual esencialmente ancla o enraiza. Ante esto parecía imposible por de contado conceder a la historia el carácter de ciencia, por lo menos en la plena acepción de este vocablo, y de aquí la diversidad de opiniones en torno a tal problema, provenientes tanto del campo de la filosofía, cuanto de la misma historia.

Como carácter de tipo subjetivo y previo a los de necesidad y universalidad, de índole objetiva, aparecía en la concepción aristotélica de la ciencia la nota de certeza; ahora bien, quienes han negado a la historia la condición de ciencia, lo han hecho o atacando el aspecto subjetivo o gnoseológico indicado, o sea, rechazando que pueda llegarse a un conocimiento cierto en lo histórico, o bien impugnando el aspecto objetivo, o sea, combatiendo cualquier matiz de universalidad en el objeto de la historia, principalmente, las llamadas leyes históricas.

Ha de reconocerse que la esmerada metodología histórica ha eliminado totalmente los adversarios del primer grupo, acabando con el escepticismo histórico en cuanto tal: se puede ser escéptico por otros motivos, pero no específicamente por algo atañente al testimonio histórico, y por tanto es inadmisibles un escepticismo limitado al campo de la historia. En cambio como adversarios pertenecientes al segundo grupo, aunque no en gran número, pueden contarse algunos, si bien tal oposición extrema no es la más frecuente.

Así lo son más otras varias en las que ya se concede a la historia el carácter de ciencia, aunque de un modo restringido, ya, partiendo de un concepto de ciencia distinto del aristotélico, se afirma que la historia es ciencia propiamente tal, ya finalmente se concede a la historia el carácter pleno de ciencia con todas las condiciones que la definición de Aristóteles exige a todo saber científico.

Entre los que comulgan con la última opinión citaremos a T. Pesch, para el cual la historia es, sí, ciencia en el sentido que da Aristóteles a esta palabra, pero según el dicho autor más bien que de historia, debería hablarse de *historias*, ya que la historia en cuanto a su aspecto formal de ciencia, es algo puramente lógico o crítico; en cuanto a su carácter de universalidad física o moral, no pasa de una psicología o ética aplicadas, y en cuanto a la universalidad metafísica de sus

leyes, depende esencialmente de la metafísica. La historia por tanto goza de unidad tan solo material, ya que su unidad formal está integrada por retazos o recortes de otras ciencias. Si con esta opinión del P. T. Pesch queda a salvo en la historia la índole de ciencia, lo es en realidad a costa de la anulación de la historia como ciencia con valor substantivo o propio, pues tal rango lo adquiere toda disciplina no en virtud de su objeto material, sino gracias al objeto formal.

No son pocos los que adjudican a la historia la condición de ciencia tan sólo en sentido restringido; tales, entre otros, los que como Grimm, Treitschke y Harnack, hablan de las ciencias del espíritu como de ciencias inexactas o mezcla de ciencias y filosofía.

Restringiendo la noción aristotélica de ciencia a su matiz subjetivo o gnoseológico, hablan algunos de la historia como ciencia, por contenerse dentro de ella afirmaciones demostradas o hechos completamente probados; tal Xenopol, para el cual son objeto de la historia los hechos sucesivos o de repetición diferenciada. Evidentemente que minimizado de un modo tal el concepto de saber científico, sólo un escepticismo cerril podría impugnar la historia como ciencia.

Algo vacilante aparece en sus apreciaciones sobre la historia, dentro del punto de vista que nos ocupa, el neohegeliano B. Croce. Después de haber afirmado que el objeto propio y específico de la historia es lo individual que ha de *intuirse*, pero no transformarse en concepto o *conceptuarse*, lo que equivaldría a su destrucción, y que por tanto la historia no es ciencia, sino que está contenida bajo la noción genérica de arte, posteriormente suaviza lo crudo de tales asertos, opinando que la historia se *asemeja al arte*, en cuanto los elementos lógicos de la misma se encuentran tan ocultos o paliados, que apenas si se piensa en ellos.

Especialísima referencia merecen los sentires o investigaciones sobre la historia de los pensadores alemanes Windel-

band y Rickert, así como también los de Droysen, Dilthey, Simmel, Jaspers, Misch y Rothacker, por no citar sino los principales.

Windelband, el fundador de la escuela badense neokantista de los valores teoréticos, comprende la historia cual verdadera ciencia, dentro de las por él llamadas *ideográficas*, las cuales se oponen a las *nomotéticas* o naturales; éstas se orientan a lo universal, que aparece formulado en leyes, mientras que las ideográficas apuntan a lo individual o concreto, que, como tal, no puede repetirse ni asimilarse con otra cosa bajo un concepto general.

Rickert, perteneciente a la misma escuela, se adentra más y más por el sendero que el maestro Windelband trazara. Distingue Rickert entre ciencia natural y ciencia cultural, clasificación paralela a la de Windelband entre nomotéticas e ideográficas. Instrumento y producto al par de la ciencia cultural es el concepto, cuyo objeto o contenido es lo universal, ya en forma de mera aprehensión, ya en la de ley, que se extienda a dominios indefinidos de la realidad, por nadie completamente explorados. Por el contrario la historia no generaliza o universaliza: su método es individualizador; más no por ello deja de ser ciencia, ya que antes de *intuir*, de un modo parecido al del arte, sus objetos singulares o individuales, necesita echar mano de un *a priori* en orden a determinar *cuales* sean los objetos históricos y *qué* lo esencial en ellos. Este *a priori* mediante el cual la historia asciende a la categoría de ciencia es el *valor*, que en el saber histórico toma la forma de *avaloración*, o sea; de referencia a valores vigentes o reputados por tales, pero no de *valoración* o establecimiento de valores nuevos; es decir: la avaloración es una valoración teorética, que se limita a reconocer o descubrir valores vigentes o tenidos por tales en la época a que pertenece el hecho histórico avalorado, mientras que la valoración es algo práctico, que valora un suceso histórico independiente-

mente de la valoración que mereció en el pasado a que pertenece. Evidentemente, lo individual histórico ganado por este *a priori* avalorativo es un individual o singular cualitativo de contenido totalmente initerable o irrepetible.

Contra la bien construída teoría de Rickert se ha podido objetar más o menos fundadamente su carácter puramente metodológico: lo metodal es siempre pura epigonía, incapaz de construir o establecer nada por sí sólo. La reflexión sobre la ciencia de la naturaleza aboca a darnos cuenta del método por nociones o conceptos universales vigente en la misma; precisaría que en nuestro caso la reflexión sobre las ciencias culturales nos hubiera hecho darnos cuenta de un método, que sin dejar de ser científico terminase en lo individual histórico o cultural propiamente dicho: tras esto se justificaría la construcción de Rickert u otras semejantes. La ciencia cultural no puede convertirse en una matemática, en la cual métodos preestablecidos originan los objetos ideales de la misma.

A llenar el hueco o laguna encontrados en la teoría de Rickert, se encaminan los pareceres de filósofos últimamente citados, entre los cuales resalta Dilthey como figura señera.

Dilthey y con él los demás, frente a la noción o aprehensión (*Begreifen*), que aboca en las ciencias naturales a conceptos abstractos de carácter universal, por cuyo medio se capta la realidad empobreciéndola y rigidizándola, sienta un acto o proceso espiritual denominado *Verstehen* (1) como

(1) La traducción literal de este término *Verstehen* es *intellegere*; pero supuesta la acepción particularísima del mismo en Dilthey y su escuela, sería absurdo verterlo por el dicho *intellegere*, el cual etimológicamente alude a un procedimiento divisorio o analítico, que cuadra mucho mejor con la índole del concepto universal. Tampoco nos parece apropiado traducirlo por intuición a pesar de J. König (*Der Begriff der Intuition*, Halle, M. Niemeyer, 1926; páginas 90-110), a no ser que se quisiera aludir con ello al carácter de captación de conjunto contusa e indistinta de una primera sensación visual. Al ver de conjunto hasta los últimos residuos de la individualidad, que son los que precisamente constituyen su esencia y sobre los que versa el acto llamado *Verstehen*, pudiera aludir mucho mejor la palabra *comprehensión* o bien el neologismo *perlección*.

propio de las ciencias del espíritu. Este acto termina en objetos singulares o individuales, aprehendiéndolos de un modo comprensivo, o sea, en cuanto conjuntos estructurales de carácter totalitario u orbital, pareciéndose algo a la intuición o visión estética; tiene además dicho acto carácter constructivo, creador, frente al concepto universal, meramente explicativo o aclaratorio.



Aparecen en lo anterior desplegadas a vista de pájaro la serie de opiniones en torno de lo *universal histórico*, como equivalente este enunciado al problema de la *historia como ciencia*. Al añadir ahora alguna penetración propia en dicho tema, partiremos, como de punto vista inicial, de las perspectivas que la filosofía de Aristóteles ofrece respecto del mismo. Nos está invitando a ello la noción comunmente recibida de ciencia, central en toda nuestra disquisición, la cual, aun siendo genuinamente platónica, se arranca corrientemente de la lógica aristotélica, revistiendo la doble forma axiomática: *scientia est de uniuersalibus, scientia est de necessariis*.

Aunque no en el grado de otros vocablos, v. g., de la voz *techne* que se traduce por *arte*, la palabra *katholou*, destinada a significar lo *universal*, se presenta en Aristóteles con sentido vario. Nada de extraño puesto que su origen daba pié para designar tanto lo *universal integrado*, o sea, lo entero en cuanto formado o constituido por un conjunto de partes, cuanto lo *universal de extensión*, o sea, lo uno orientado hacia muchos en número indefinido de los cuales puede predicarse o decirse. En la primera acepción *katholou* equivale a un todo opuesto a sus partes integrantes o constitutivas; en la segunda se presenta *katholou* como opuesto a lo individual o singular, que comprende bajo sí y de lo cual se predica.

Hemos de conceder que la acepción que da Aristóteles más

comunmente a la palabra *katholou* es la segunda, y así entiende, por universal «lo que se dice de todos, por sí y según «su sí mismo, siendo manifiesto que aquello que es tal, se halla necesariamente en las cosas» (Anal. post., A 4, 9-10). Tal es la definición aristotélica de universal en su aspecto lógico o de predicación, que es el interesantísimo en el Organón del Estagirita.

Mas aunque transcendental dentro de la lógica aristotélica, no es la acepción señalada la única: cierta afirmación colocada al principio de la Física aristotélica (Phys., A 1, 1-5), colacionada con otra de los Analíticos Postreros (Anal. post., A 2, 10) y de la Metafísica (Metaph., A 2, 4), origina una segunda acepción de la voz o dicción *katholou*.

Afirma Aristóteles en el lugar citado de la Física que en el conocer ha de procederse de las cosas más claras o asequibles para nosotros hasta llegar a las más evidentes y cognoscibles de por sí; ahora bien lo más claro para nosotros son los conjuntos más mezclados o fundidos, y tras esta primer fase de indistinción en el objeto del conocimiento, se originan por la vía de división o análisis los elementos y principios. Por ello precisa ir de las cosas universales o generales (*katholou*) a las particulares, ya que el *todo* o *entero* (*holon*) es más cognoscible por la sensación, y lo *universal* (*katholou*) es *una especie de todo*; lo universal encierra una pluralidad a manera de partes.

A través de los ejemplos que a continuación presenta Aristóteles se echa de ver una nueva vacilación, pues si en el primero aparece clara la acepción de universal como equivalente a un todo integral o entero respecto de sus partes, en el segundo se obscurece de algún modo tal acepción, para veladamente resurgir la de un universal de extensión o genérico.

Mas lo que hacia dificultad a los comentaristas de Aristóteles y especialmente a los Escolásticos, era la afirmación contenida en el texto de la Física que hemos extractado. Según di-

cha afirmación resultaba más claro para nosotros lo universal que lo particular, de donde se originaba una contradicción con los asertos contenidos en los lugares citados de los Analíticos Posteriores y de la Metafísica, ya que éstos sentaban sin lugar a duda que lo universal resulta menos asequible para nosotros en razón directa de su universalidad.

Tan sólo de refilón nos referiremos a los trabajos y sudores de los Escolásticos para poner de acuerdo los meritados textos de Aristóteles, remitiendo al Cardenal Toledo (1) o a Suárez (2) a quien desee más amplia información. Lo interesante para nosotros es notar como todos los dichos trabajos y sudores holgaban, resultando mucho más sencillo, claro y obvio admitir diversas acepciones de la palabra *katholou* en Aristóteles. Indudablemente hay que admitirlas; en el caso concreto de la acepción que el Filósofo da a la palabra *katholou* en el texto de las primeras líneas de su Física, se trata sin duda alguna de un universal integral o de comprensión del todo respecto de sus partes, haciéndose de paso alusión al fenómeno de aprehensión de conjunto en la vida sensible, que dará base al llamado *sentido común* de los Escolásticos y a la doctrina de la *percepción* en la psicología moderna.

Vamos a referirnos ahora con algún mayor detenimiento a otro texto de Aristóteles en el que aparece lo universal o *katholou* relacionado precisamente con la historia. Tal vemos en el célebre y por demás conocido texto de la Poética de Aristóteles, que forma las primeras líneas de su capítulo IX. Empieza sentando Aristóteles que la distinción entre historiador y poeta surge de que el primero trata sobre lo hecho, mientras que el segundo, sobre lo que puede hacerse o es posible, de donde la poesía resulta más filosófica, más grave o impor-

(1) *Francisci Toleti, Commentaria una cum quaestionibus in universam Aristotelis Logicam. Parisiis, ap. J. du Puys, M. D. LXXXVI. In cap. II, lib. I. Posteriorum; pág. 279.*

(2) *Disputationes Metaphysicae, disp. I, sect. V, 17-21.*

tante que la historia, ya que ésta versa sobre lo individual o singular, aquélla en cambio, sobre lo universal (*katholou*) o general. Existe o se da ciertamente lo universal, cual ciertos asuntos en los que se articula en conjuntos el decir o la acción según verisimilitud o necesidad, y esto es precisamente a lo que apunta la poesía; la historia por el contrario se ordena a lo singular, a lo que hizo concretamente tal o cual personaje histórico.

Sin grandes disquisiciones es fácil ver en el universal o *katholou* del meritado texto una doble alusión, o sea, a lo universal integral o comprehensivo y a lo universal predicativo o de extensión. Asunto o tema de la poesía es algo universal, v. g., los celos, la venganza de un marido o de una esposa ultrajados, el amor de un padre, la piedad filial de un hijo, etc. etc., algo que en líneas generales puede repetirse o iterarse, como lo universal se repite o itera en cada uno de los individuos de quienes se predica; pero estos temas o argumentos han de revestir los caracteres de un todo concorde, o sea, de un universal o *katholou* en cuanto conjunto de partes que se articulan armónicamente en dicho universal. Desde el momento en que el objeto de la historia es lo particular o singular, no cabe en ella lo universal en ninguno de los dos sentidos.

Es digna de nota esta miopía rayana en la ceguera, de Aristóteles y de los peripatéticos, respecto de lo histórico; sin ella no se explican títulos cuales el de *Historia de los Animales* aplicado a una obra del Estagirita, aunque su contenido sea más bien anatómico y fisiológico, y el de otra del principal discípulo de Aristóteles, Teofrasto, que suena *Historia de las Plantas*, terminología que tiene su importancia, desde el punto en que es precedente que origina el título con que aparece la magna obra de Plinio, *Historia Natural*.

Tanto en virtud del texto aristotélico comentado, cuanto de la doctrina corriente en Aristóteles que ni la ciencia ni el

arte pueden tener por objeto lo particular o singular, quedaba excluida la historia del ámbito de una y otro, sin que cupiera por tanto determinar qué género de disciplina era el saber histórico.

Sin entrar en la aclaración de la dificultad predicha, la tradición de la filosofía cristiana, a partir ya de S. Agustín, enumera sencilla y simplemente la historia entre las artes, sentando éste en sus libros *De Ordine* haber sido inventada tras la gramática. Los Escolásticos, particularmente los renacentistas, colocan la historia juntamente con la poética, como dentro del círculo de la retórica, y ésta a su vez como formando parte del grupo de las llamadas *artes sermocinales* (Grammatica, Rethorica, Dialectica) (1).

Esta unión de la poesía con la historia, como artes comprendidas dentro del círculo de la retórica, no solo no concuerda y hasta pugna con la tradición aristotélica, sino que presagia a Croce y, en cierto modo, aunque más de lejos, a los cultivadores de las Ciencias del Espíritu, con su invención del *Verstehen* o acto comprensivo característico de las dichas disciplinas, y por tanto, de la historia, cual miembro de ellas. A este propósito notamos que un culturalista español de últimos del siglo XVIII y por tanto anterior a estos cultivadores de las Ciencias del Espíritu, habla de la historia totalmente en consonancia con ellos, pudiendo ser considerado como su precursor. Nos referimos al P. Juan Andrés y a doctrinas ex-

(1) Vid. Toledo, ob. cit., Quaestiones de dialectica in communi, cap. II, pág. 3, y los Conimbricenses en sus magistrales Commentarii Collegii Conimbricensis e Societate Iesu in uniuersam Dialecticam Aristotelis Stagiritae. Dos partes en dos tomos. Lugduni, sumptibus Horatii Cardon M. D C V II. In Prooemio, Quaestio II, art. I, pág. 15.

puestas en su obra, *Sobre el origen, progresos y estado actual de todo género de literatura* (1).

Equipara el P. Juan Andrés la historia con la poesía, y así afirma que ha de buscarse en aquella la ilusión, no menos que en los poemas; el historiador ha de poseer más genio aún que el poeta mismo. La instrucción de la historia, de la misma manera que la del drama, debe residir en la acción misma y no en los discursos (2).

Sentado el diverso sentido de la palabra *katholou* dentro de Aristóteles, puede preguntarse si la distinta acepción de dicha palabra es también aplicable al universal de que se habla en el axioma anteriormente citado, *scientia est de uniuersalibus*, ya que entonces podría caber que la historia fuera ciencia, por lo menos en una de las acepciones de lo universal.

De los diversos lugares de Aristóteles a que podría acudir-se para poner a luz su opinión sobre el tema propuesto (3) nos contentaremos con apelar al libro primero de los Analíticos Posteriores o segunda Analítica, en los capítulos XXX y XXXI.

A través de dichos capítulos aparece evidentemente contrapuesto lo necesario o lo que de ordinario sucede, objeto de la ciencia o demostración, frente a lo puramente contingente,

(1) Giovanni Andres, *Dell' Origine, Progressi e Stato attuale di ogni Letteratura*. Nuova edizione, Napoli, Borel e Bompard, 1836-1838. Nueve volúmenes en ocho tomos. Precisamente este año se cumple el segundo centenario del nacimiento de Juan Andrés, que tuvo lugar en Planes (Alicante) el 15 de febrero de 1740. Por ser tan notable como poca conocida la obra científica del P. Juan Andrés, le dedicaremos, aprovechando la circunstancia del centenario y como homenaje, un estudio en el próximo número de esta *Revista de la Universidad de Oviedo*.

(2) Juan Andrés, *Ob. cit.*, t. III, part. II., págs. 88-90.

(3) Así, todo el libro VI de la *Ética Nicomaquea*, principalmente, el capítulo VI.

originado por la Fortuna (1). Rotundamente afirma Aristóteles, al parecer frente a lo expuesto en el texto de la Física antes citado, que el sentido o sensación es incapaz de originar la ciencia, porque no puede captar sino lo determinado, lo concreto o singular; lo sensible está circunscripto por las condiciones de tiempo y lugar, por las coordenadas de tiempo y espacio determinados; los sentidos se ven impotentes para llegar a lo que está en todos, a lo universal, que no se halla encuadrado en un cierto espacio y un determinado tiempo; de lo universal predicamos el siempre y el por doquiera, en una palabra: la sensación se restringe necesariamente a lo singular, mientras que la ciencia es el conocimiento de lo universal. No cabe, por tanto, interpretar la palabra *katholou* aplicada a la ciencia, sino en el sentido propio de universal por extensión o predicativo.

Para dar fin a estas consideraciones sobre las nociones de lo universal y de ciencia en Aristóteles y como enlace de subsiguientes desarrollos, obvios dentro del tema, resulta interesantísimo problematizar sobre la relación que media entre los dos axiomas que definen el objeto de la ciencia: *scientia est de necessariis, scientia est de uniuersalibus*.

¿Han de entenderse como recíprocos tales axiomas? Esto es: ¿la universalidad exige la necesidad, y ésta, a su vez, aquélla?

En caso negativo, ¿han de entenderse los dichos axiomas *in sensu composito* o inclusivo, de tal modo que el objeto de la ciencia haya de ser necesario y universal, o bastará enten-

(1) De ahí las representaciones que simbolizan las ciencias o artes de un lado y la Fortuna de otro; esta se apoya sobre una esfera, para denotar su movilidad suma, y aquellas están figuradas por un Mercurio o Hermes, colocado sobre basamento cuadrado, de donde el emblema de Alciato:

VI sphaerae Fortuna, cubo sit insidet Hermes,
Artibus hic uariis, casibus illa praest.

derlos *in sensu diuiso* o exclusivo, de tal modo que sea suficiente en el objeto de la ciencia una cualquiera de las dos condiciones, ya la de universalidad, ya la de necesidad?

Se plantea con lo expuesto un problema de índole ontológica, que apunta a precisar la relación que media entre dos esferas de objetos, la esfera de universalidad y la esfera de necesidad, en cuantos términos del saber científico.

La importancia de tal problema en orden a la posibilidad de la historia como ciencia es evidente. Afirmada la tesis del *sensu diuiso* entre los dos axiomas, cabría una historia como ciencia, cuyo objeto no fuera universal, pero sí necesario: de haber compatibilidad entre las esferas de lo necesario por una parte, y de lo individual o singular por otra, suponiendo que el objeto de la ciencia pudiera ser o lo universal o lo necesario, podría aspirar la historia a la categoría de ciencia, siempre que su objeto, ya que no universal, entrase en la esfera de lo necesario.

No es aventurado afirmar que Aristóteles no se plantea tales problemas, como tampoco que las líneas generales de la doctrina aristotélica convergen hacia la reciprocidad de los dos axiomas citados; desde luego parece evidente que dentro de la definición aristotélica de ciencia han de entenderse *in sensu composito* los mentados axiomas, o sea, que para Aristóteles y su escuela el objeto de la ciencia ha de estar provisto de universalidad y necesidad.

Si Aristóteles no entra en el planteamiento del problema o problemas señalados, los aborda en cambio la Escolástica, tomando pié de las siguientes consideraciones. Uno de los motivos por los que se excluía de la ciencia la esfera de lo singular, se basaba en la *corruptibilidad y generabilidad*—emplearemos los términos escolásticos del caso—comunes a los objetos de dicha esfera; pero según las teorías de la física aristotélica y medieval, los cuerpos celestes, aunque singulares, eran *incorruptibles e ingenerables*, o sea, en cierto mo-

do necesarios, no sujetos a lo contingente de los cambios o alteraciones, y esto era aplicable sobre todo a los ángeles y también al alma humana. Además Jesucristo y Dios en la concepción cristiana eran seres individuales, singulares en grado sumo, y no se podía negar ni mucho menos que se predicase de ellos lo necesario por una parte, y por otra que fuesen objetos de un conocimiento merecedor del nombre no ya sólo de ciencia, sino de ciencia en sumo grado, de ciencia altísima.

A mayor abundamiento se aducía la predicación por conexión necesaria respecto de cosas individuales o singulares, ya que era evidente que las propiedades y notas esenciales se unen a lo singular con el mismo indisoluble nexo que a lo universal.

Todos estos razonamientos colocaban el problema en un plano o nivel totalmente distinto, desde el cual era posible otear nuevos horizontes filosóficos; hasta llegaba el sutil Escoto a pretender, a fin de salvar la autoridad del Filósofo, que éste, en el cap. VI citado del libro también sexto de la *Ética Nicomaquea*, había afirmado como objeto de la ciencia no ya exclusivamente lo universal, sino también lo meramente necesario, y que bajo esto último podía incluirse lo singular; es decir, que para Escoto cabía interpretar a Aristóteles aceptando *in sensu diuiso* los dos axiomas sobre el objeto de la ciencia, tantas veces citados en este nuestro trabajo.

Aunque no se llegó en la Escolástica a un concepto de ciencia distinto del aristotélico, lo interesante es que a través de toda la discusión quedaba planteado el problema del objeto de la ciencia desde un punto de vista ontológico, el relativo a la esencia de las diferencias individuales o de lo singular en cuanto tal. Esto se evidencia más y más por la alusión que se hacía a la opinión del célebre comentador de Santo Tomás de Aquino, Cardenal Cayetano (Tomás del Vio), según el cual un individuo podía exceder o superar esencialmente a

otro, surgiendo así una entidad esencial, constitutiva de lo singular, que bien podía llegar a ser objeto de ciencia o saber científico propiamente tal.

Para completar estas consideraciones, vamos a indicar cómo los Conimbricenses procuraban armonizar todos estos puntos de vista, haciendo, sí, las concesiones del caso, pero dejando a salvo la clásica definición aristotélica de ciencia, que para ellos resultaba aserto unánime, algo así como un *noli me tangere* o *tabú* dentro del uso corriente o práctica axiomática entre filósofos de no *disputar sobre cosas singulares*, siguiendo en tal abstención el consejo platónico (1).

Al responder la serie de argumentos por nosotros extractados, con los que se pretendía demostrar la posibilidad de una ciencia cuyo objeto fuera lo singular, hacían los Conimbricenses las siguientes reservas: a) Esa ciencia no sería *demonstrativa*, ya que no hay causa *a priori* por la cual la individualidad pertenezca al sujeto en que se halla, o sea, las diferencias individuales no pueden ser objeto de demostración, ni por tanto de ciencia. b) Dichas diferencias pueden ser objeto de una *ciencia definitiva*, asequible en sí, pero no para nosotros, que no conocemos las diferencias individuantes sino en virtud de las propiedades u operaciones sensibles. Ahora bien, no existe propiedad u operación sensible que específicamente no recaiga o sea capaz de recaer en cualquier individuo de la especie, como lo prueba la experiencia, la cual no puede indiciar diferencia alguna individuante diversa en individuos de la misma especie, por lo menos indiciarla con tanta evidencia como la exigida por el saber científico. Aun en la hipótesis de que Dios nos comunicase noticia evidente de la singularidad de un individuo, tendríamos, sí, *ciencia definitiva* de dicho individuo, pero no *ciencia demostrativa*; ya que la singularidad en cuestión no es principio de propiedad alguna. c) Ad-

(1) Vide Conimbricenses, ob. cit., pars. II, tomo II, págs. 553-556.

mitidas las diferencias esenciales individuantes de Cayetano, no resultaría tampoco ciencia alguna demostrativa, ya que aquéllas serían desconocidas y, además, porque no originarían sino operaciones tan sólo diversas en grado de las propias de los restantes individuos, quedando siempre a salvo el axioma ontológico, según el cual el principio propio de todas las propiedades es, no ya el individuo, sino la naturaleza específica. ch) En Dios y en Jesucristo las propiedades no se derivan de naturaleza alguna específica o común, sino inmediatamente de su propio ser, y lo que es tal, puede considerarse propiamente como objeto de ciencia. d) La singularidad no es de por sí inepta para ser objeto de ciencia, en tanto en cuanto singularidad, sino porque de por sí es *infecunda* e inasequible u oculta para nosotros. e) No es necesario, como muy bien opinó Escoto, que en la definición de ciencia aparezca, cual condición indispensable, que el objeto sea universal, si bien el auténtico parecer del Filósofo sea exigir en dicho objeto tanto la condición de necesario, cuando la de universal.

Los límites de un artículo, que va creciendo desmesuradamente, nos impiden glosar, como desearíamos, las afirmaciones que acabamos de copiar: tan solo nos permitiremos llamar la atención sobre esa doble especie de *ciencia demostrativa* y *ciencia definitiva*, propugnada por los Conimbricenses, así como también sobre la admisión de una ciencia cuyo objeto fuera necesario y singular, respecto de la cual solo cupiesen los dos célebres axiomas *scientia est de necessariis*, *scientia est uniuersalibus* aceptados *in sensu diuiso*.

En la tradición escolástica aparece así bien los dos axiomas: *non datur scientia de indiuiduo*; *nulla est fluxorum scientia*. (No se da ciencia de lo individual; no hay ciencia de lo pasajero).

• • •

Aunque ayunos de sistematización y aun sin completo orden, sino más bien como estímulos diversos o chispazos suscitantes la meditación y pletóricos de sugerencias, hemos ido haciendo desfilar motivos múltiples y variados en torno del tema *Lo Universal Histórico*; por ellos han convergido, siquiera aparentemente, distintos rayos o direcciones intelectuales, contorneando intensamente el problema versante sobre el carácter científico de la historia y, juntamente con ella, de las restantes ciencias culturales o del espíritu. Hemos dicho aparentemente, porque en realidad se perfilaba al fondo otra figura, cuyos rasgos más seguros y valientes determinaban con relación de dependencia los de la historia como posible saber científico. Aquella figura del fondo, retrofigura y fundamento al par de esta segunda, significaba nada menos que el objeto mismo de la historia, el *ens historicum*, tema central de la ontología de la historia, cuyos problemas fundamentales podían formularse así: ¿Qué es el ser histórico? ¿Cuál su estructura? Todo ello dando por supuesta la existencia de ese dicho ser, o sea, la respuesta afirmativa a la cuestión de si existe o no el *ens historicum*.

Elevado el tema a este nivel ontológico, resulta completamente inútil, por totalmente superado, discutir sobre la ciencia histórica desde un punto de vista metodológico, o sea, como suele hacerse en los manuales de introducción a la historia. La pretensión de fundamentar la historia como ciencia en simples recetas sobre documentación o fuentes, su heurística, su hermeneútica, su crítica externa etc., equivale a empequeñecer el tema y con él, la misma disciplina histórica, reduciéndola a reproducción fonográfica del pasado.

Ya a través de frases bellamente acuñadas habíamos aprendido que la historia era algo más, bastante más: los poetas nos habían dicho que la historia era guerra ilustre contra el tiempo, lucha y victoria consiguiente frente al mismo; ahora bien, reducir el saber histórico so pretexto de ciencia al apar-

to o empaque de la llamada crítica histórica, no acarrearía triunfo alguna frente a la voracidad del tiempo, sino, muy al contrario, equivaldría tan sólo a exhumar lo antiguo, quitándole con ello el misticismo de lo desconocido o recóndito, para matarlo definitivamente en una publicación impresa, todo lo esmerada y cuidada que se quisiera, pero que no sería ni triunfo, ni victoria, ni nada, ya que su destino no podría ser otro que el de empolvarse en los estantes de una biblioteca.

Todo lo anterior está exigiendo el planteamiento de la cuestión sobre la historia en el terreno ontológico, en el de los objetos o constitutivos formales de la misma como posible saber científico. Si la vuelta hacia el *subyeto*, hacia lo subjetivo, fué en tiempos no muy distantes del presente el signo del pensamiento, la estrella que orientaba el filosofar, hoy, exprimido hasta el límite el aspecto subjetivo, es evidente la llamada del objeto, la vuelta hacia el mismo, hacia la objetividad, y bajo tal señera están surgiendo distintas escuelas filosóficas. Para elevar la historia a la categoría de ciencia no basta detenerse en aspectos subjetivos referentes a la certeza, ni en matices metodales, puramente lógicos y por tanto de carácter instrumental: todo ello es edificar en el aire sin el cimiento previo del objeto, del *ens historicum*.

El carácter de un artículo de revista o ensayo nos veda convertir este trabajo en un trozo de libro o manual, en el cual hubieran de aparecer tratados con irreprochable orden lógico o pedagógico los tres aspectos o matices que vimos ofrecía el *ens historicum*, a saber: el de su existencia (*an sit*) y el de su esencia y estructura (*quid sit* y *qualis sit*); estos tres aspectos van a presentarse unas veces juntos y otras separados a través de las siguientes páginas, cual mediante chispazos o cambiantes luminosos de una misma realidad.

Vimos más arriba a Platón aconsejar a los filósofos la abstención de discusiones sobre lo singular; no es lo impor-

tante el consejo, sino los fundamentos del mismo. Un empirio criticista también aconsejaría lo propio a pesar de ser el antípodo del hijo de Aristón y Perictione; este positivista de nuevo cuño, no obstante piar siempre por los hechos—¡facta, facta!,—como el personaje de Dickens, considerándolos cual lo único importante, ninguna importancia les concede en cuanto hechos singulares, aislados, si no hay posibilidad que de ellos surjan leyes más o menos universales, que lleven aparejada una verdadera *economía del pensar*.

Para Platón en cambio la abstención de lo singular se basa en su imperfección, su efimeridad o mutabilidad; en que lo individual no es sino fugaz reflejo de la idea permanente e inmutable: su ser diminuto no es capaz de reflejar sino leves destellos de la misma, y por lo tanto no puede ascender a la categoría de objeto de la ciencia. Primer obstáculo que habrá de salvarse por tanto es éste de la unión o conexión al parecer necesaria entre lo singular y lo imperfecto o incompleto, entre lo individual y lo pasajero o mutable. El *ens historicum*, a pesar de su individualidad e initerabilidad, debe incluir notas de tal envergadura que lo arranquen de las garras con que lo pasajero, lo mutable, lo temporal atenazan todo lo material.

Aparece sin necesidad de largas disquisiciones que lo que fué, es necesario con necesidad consiguiente, en cuanto no puede dejar de haber sido; pero también aparece con la misma evidencia que esta necesidad no basta para llegar a la categoría aun la más baja de lo permanente: se precisa además que lo que fué, exija plena resurrección, delbando ese haber sido y aspirando a la categoría de ser más o menos estable o permanente, que vence o supera la esfera del tiempo, en cuanto éste equivale a un fluír, a lo efímero o inestable. Y he aquí que nos sale al paso una de las primeras antinomias o paradojas de lo histórico, semejante a la del recuerdo: si se recuerda olvidando, a través del olvido, de un modo análogo, la

categoría del tiempo surge a través de la sucesividad de los hechos, de los hechos humanos entre otros, pero estos mismos hechos humanos para constituirse en entes históricos, en objetos de la historia como ciencia, han de superar ante todo esa sucesividad, al parecer por ellos integrada.

Un siglo totalmente naturalista, una filosofía sierva de las ciencias de la naturaleza, esclava, cuando debió seguir la consigna o César o cesar, o reina o nada, pudo encontrar esa necesidad exigida por el *ens historicum* para asegurarse vida perenne, perpetuidad, el triunfo en una palabra contra la vorágine del tiempo, ya en la conexión causal de los acontecimientos humanos, ya en pretendidas leyes, expresión o fórmula universal de esa conexión, ya en normas morales determinantes de cierta necesidad que salvaguardase la libertad humana, ya en conexiones de índole finalista o teleológica, ya finalmente en exigencias puramente físicas o biológicas de ambiente o medio geográfico, de raza, de economía, para mentar los aspectos más extremos en la pendiente histórico naturalista, del todo incompatible con toda filosofía e historia verdaderamente tales.

Hasta es posible que todos o la mayoría de esos expedientes, efugios para evadir la supuesta efimeridad de lo histórico, para impedir su desaparición en las fauces del tiempo, se hayan presentado y admitido por los pseudofilósofos del siglo XIX, como un legítimo adelanto en el orden científico, cual creación maravillosa en orden a elevar el nivel de la historia y de lo histórico. Se olvidaba lamentablemente que ya muchos siglos atrás el historiador latino Salustio avizoraba motivos más altos en orden a tal fin, apuntando más certeramente al *ens historicum* o a ciertos aspectos de su estructura ontológica. «No pocos mortales», dice el autor citado, «deificando la mesa y el lecho, indoctos e incultos pasaron por este mundo como peregrinos; su cuerpo se limitó a ser morada de placer, y su alma o espíritu a lastre o peso, y así su

»vida no rebasó el nivel de la muerte, sumiéndose una y otra
»en el abismo del silencio. En fin de cuentas sólo vive, sólo
»pone en juego su alma, quien a través de la tensión de una
»empresa busca verse iluminado por los destellos de una ac-
»ción preclara o de una conducta honrada o generosa».

He ahí apuntado por Salustio alguno de los sostenes del *ens historicum*, lo que realmente salva al singular o individual humano de caer y sumirse en las fauces del tiempo, de lo mutable, de lo pasajero, del pasado, que en cuanto tal es muerte; y ese sostén o sostenes es ni más ni menos que la empresa ilustre, lo político en su acepción elevada, y la conducta honrada y generosa, equivalente a lo santo, a lo sublime moral.

Pero aun hay más: las mismas máximas o aforismos que una concepción mediocre de la vida acuñara, están suponiendo o exigiendo algunos de los caracteres estructurales del *ens historicum*; vale la pena detenerse a hacer la exégesis de dichas máximas, cual contribución a la ontología del *ens historicum* o, por lo menos, como iniciación en su estudio.

Es común oír ¡felices los hombres que no tienen historia!, y aun venir a veces el filisteísmo vulgar de esa mediocridad con la pretensión de extender el aforismo citado a los pueblos, *reputando por felices aquellos que carecen de historia*. Felices, desde luego, como pueden serlo las pacientes ovejas, satisfechas todas sus aspiraciones con volver a la majada una vez repleto el estómago, sin que haya un ayer, ni un mañana en su existencia; felices porque la línea de su existencia es predecible, totalmente recta, sin los altos y bajos de lo ondulatorio; felices por incapaces de historia, ni como sujetos, ni como objetos de la misma. La vida de tales seres se desliza en un continuo presente, pues tanto lo pasado, como lo porvenir son para ellos algo muerto, lo pasado por incapaces de fundamentar su vida en él, y lo futuro por inexistente, no solo ya de hecho, sino también en el sentido de pro-

yección del presente. Pero este presente que consume la vida de los seres ahistóricos no es el presente de la eternidad, sino el presente que no llega siquiera a la categoría del tiempo, por no contar con las tres dimensiones a él anejas, mientras que lo temporal histórico, sumergido aparentemente dentro de la sucesividad o de las tres dimensiones de lo temporal, pugna por trascenderlas, elevándose a la categoría de lo permanente o eterno.

Sale aquí al paso cierta antinomia o complejo paradójico: los pueblos o individuos que no tienen historia en el sentido del aforismo comentado, son precisamente los que podrían aspirar a ser objetos universales y necesarios de una historia, ciencia indudable por tanto. Esos individuos o pueblos de vida mediocre, corriente, vulgar, están sujetos a leyes universales, que definen sin lugar a duda la trama completa de su existencia, por no rebasar apenas ésta un nivel puramente animalístico; en esta trama hay por consiguiente nexos necesarios, insolubles o inextricables, que originan un objeto necesario y por consiguiente científico, como el de las ciencias de la naturaleza. Y ese objeto, al par que esa trama, son algo universal, como aplicable a todos, indefinidamente a todos los individuos carentes de historia. Llégase de esta manera al escandaloso contrasentido, según el cual los individuos o pueblos que no tienen historia, son los únicos capaces de ser objetos universales y necesarios de una historia acreedora como ninguna otra al calificativo de ciencia, en la acepción rancia-mente aristotélica del vocablo.

Pero la supuesta verdad del aforismo en cuestión está exigiendo que lo histórico, los hombres o los pueblos con historia, estén más allá de los límites de una felicidad ovejuna, de una bienaventuranza de nivel naturalístico, de una vida completamente naturaleza, del todo adivinable o predecible, como sumergida en lo puramente físico. El axioma dicho apunta por contraposición a un ser histórico en el cual la vida sea

curva ondulatoria, no sujeta a previsión o cálculo, con altibajos más allá de lo racional o presagiable ateniéndonos a fórmulas naturalísticas; en la estructura de ese *ens historicum* entrarán por tanto elementos irracionales o supernaturales, entidades de la esfera de lo metafísico en la acepción etimológica del vocablo como superante lo físico, cual lo de un orden superior a la mera natura.

A través de un dicho que no rebasa gran cosa lo vulgar y que pertenece desde luego al habla corriente, se apunta hacia un objeto histórico, cuya estructura no se basa precisamente en las leyes universales, en las conexiones generales o en las leyes morales invocadas por quienes hasta ahora han querido elevar la historia a la categoría de ciencia; al hablar de los hombres que tienen historia se mientan en cambio recias individualidades, hechos culminantes y únicos, que suscitan la admiración, ya por su resultado feliz, ya por su éxito trágico: se identifica en una palabra lo histórico con lo excelso, lo sublime, lo extraordinario, lo heroico, separándolo de lo vulgar y corriente, que es justamente el cauce por donde se desliza silenciosa y muerta en vida la de las personas que no tienen historia, porque nunca realmente vivieron. Al resplandor de todo esto la historia es vida que pervive por haber sido auténtica y genuinamente tal; lo histórico queda identificado con lo *fecundo* en la vida, con el exceso de vitalidad que logra destacar un vivir individual de lo que por ser ordinario y corriente, no rebasa la categoría de lo mediocre.

Todas estas consideraciones van centrando el tema de lo histórico en los constitutivos y estructura de lo humano en cuanto individual o singular: la historia la forjan las individualidades, dentro de lo cual están comprendidas las colectividades mismas, que destacan su maciza y elevada singularidad, frente a otras obscurecidas por no superar lo corriente, que equivale aquí a universal o común. La historia es, en cuanto tal, típicamente humana: por ser el hombre objeto y

sujeto de historia, se distingue esencialmente de los seres inferiores que no la tienen, ahogados como están en el mar de la naturaleza, aquí equivalente a lo físicamente necesario; mas por otra parte la historia forja su objeto a través de recias individualidades, de donde parece evidente deducirse que lo histórico no puede predicarse del hombre en cuanto, es decir, de la naturaleza específica humana, a no ser que se salga al paso de todo esto afirmando que precisamente lo más individual es lo más humano y cifrándose así la naturaleza específica del hombre en una contradicción, ya que surgiría justamente *por la universalidad de la singularidad*. He ahí brevemente expuesta otra de las aporías que a través de nuestra meditación aparecen gravando lo histórico.

Para colocarnos en los niveles a que mediante las aporías notadas asciende la cuestión que nos ocupa, hemos de enfrentarnos de algún modo con el archimetafísico problema de la individualidad o individuación.

Una antigua doctrina metafísica o, mejor, ontológica, ha consistido en la individualidad en la *materia signata quantitate*, en el sello que se imprime en los seres no puramente espirituales por la cantidad o extensión, la cual es de por sí limitación, inercia, algo pasivo. Doctrina tal puede ostentar razonables fundamentos y hasta aspirar por ellos a convertirse en una de las *pocas visiones sub specie aeternitatis*, verdades perennes que el pasado nos legara, pero a condición de limitarse estrictamente al reino de lo material, no rozando, si no es por contraposición o contrapolaridad, la esfera del espíritu, en cuanto se incluye en ésta todo lo humano. Ofrece la dicha teoría de la *materia signata quantitate* una ventaja grandísima desde un punto de vista que pudiéramos llamar gnoseológico, y es la de armonizar a maravilla lo ontológico y lo gnoseológico del ser material. Evidentemente, nadie ha discutido en los objetos de las ciencias de la naturaleza los caracteres de universalidad y necesidad; pero hay algo más

importante: tales caracteres no se pueden discutir ni aun desde el punto de vista de la individualidad o singularidad del ser material sobre que versan las dichas ciencias, siempre que su individuación se funde en la *materia signata quantitate*. En efecto, ¿qué individualidad puede actuar en la esfera de lo material ese sello de la cantidad o extensión? Ninguna que no pueda someterse a módulos geométricos, a leyes físicas del movimiento, así como también a las estructuras que esa misma física estudia partiendo de las nociones de masa, volumen, peso, etc. Los enunciados o leyes generales que surgen de todo esto, llegan hasta la singularidad misma agotándola, y por ello en el mundo de la materia, donde la extensión es el sello de lo individual, no hay elementos irracionales que escapen a la ciencia: lo individual es algo racional; lo singular consta de tan exiguos determinantes, que sino con lo específico del ser, se confunde a lo menos con lo específico de la cantidad o extensión, y como este se puede someter del todo a fórmulas racionales o científicas, así también la misma individualidad. El principio por tanto o teoría de la individuación cuantitativa anula toda oposición entre lo individual y lo específico en cuanto objetos de ciencia, absorbiéndose mutuamente en ella lo uno por lo otro.

Empero a medida que nos elevamos en la escala de los seres, va surgiendo poco a poco la antipolaridad entre las dos esferas últimamente indicadas, de lo individual y de lo específico. La vida ya en sus primeras manifestaciones con los seres unicelulares se presenta aun en su aspecto fisicoquímico como un equilibrio sumamente inestable, como algo labilísimo, patentizando una tendencia diametralmente opuesta a la que reina en la esfera de lo puramente material o inorgánico, en la cual se tiende a equilibrios estabilísimos, patentes a maravilla en la misma estructura exterior de las formaciones cristalinas o cuerpos cristalizados. Esta oposición de tendencias prueba que para explicar lo vital no basta recurrir a las fuerzas fisi-

co-químicas abandonadas al azar, a la extensión o átomos y al movimiento por sí solos: se hace imprescindible la introducción de un principio de orden superior, que ya desde Aristóteles tomará el nombre abstracto de finalidad o teleología, y el concreto de *psyché*.

Este principio de individuación se agota o consume también de algún modo en lo específico, originando no ya capacidades de individualidad revelante, sino más bien especies distintas de lo puramente material y unas de otras; de ahí es que las ciencias naturales, aun dando por bueno tal principio superior a lo meramente material, no tropiecen con una oposición decidida e invencible entre lo específico y lo singular, con una oposición tal que imposibilite del todo la explicación de lo individual por lo específico, la del individuo por la especie.

Mas de repente, así que venimos a la esfera de lo humano, la antipolaridad entre el individuo y la especie aparece en toda su crudeza, surgiendo de paso una nueva categoría, la del tiempo, que aquí no significa meramente lo pasajero, lo mutable, el simple fluir de los fenómenos materiales, sino algo enteramente distinto, a saber: la sucesividad en cuanto tal y un injertarse o encarnarse en ella para superarla, que tales son dos de los aspectos fundamentales de lo histórico en cuanto tal.

Por lo sencilla raya en lo ingenuo, la pretensión de reducir el tiempo a movimiento, convirtiéndolo en la medida de éste (*numerus motus*) y quedando así totalmente definido o racionalizado; empero ello, más que definir el tiempo en el sentido de llegar a su esencia, es definirlo en el sentido etimológico de la palabra, o sea, en el de acotar o amojonar su horizonte, confundiéndolo o identificándolo con el del movimiento. Quedan siempre en pie tras intento tal y como aleccionadoras para llegar a la esencia de lo temporal, las celebrísimas aporías agustinianas sobre el tiempo, que están de-

nunciando una estructura nueva, propia del tiempo en cuanto tal frente al movimiento; y en esta estructura nueva es donde aparece sumido lo individual humano, vivificándola y vencéndola al par por medio de lo histórico.

La coordenada del tiempo en los seres materiales se reduce a número, quedando racionalizada del todo; no así en lo humano, donde conservando elementos rebeldes a esa racionalización entra íntimamente en la estructura del *ens historicum*. Ello aparece de una manera elemental y primigenia en el simple fenómeno del recuerdo, mediante el cual surge la propia individualidad, como basada en el pasado que constituye lo más inalienable de nuestro ser, nuestro sí mismo, bueno o malo, alto o bajo, sublime o ínfimo, del cual no podemos desprendernos, que gravita sobre nosotros con los caracteres de lo irremediable o irreversible. Este pasado, que renace al conjuro del recuerdo, no es lo corriente u ordinario de nuestra vida pretérita, sino lo que se alza en el río de la corriente consciencial con los caracteres de lo excepcional o extraordinario; los hechos del pasado, unas veces continúa pesadilla de nuestra existencia, otras alas de ingravidez hacia el cielo, son los que a manera de esfuerzo o energía potencial se proyectan cara el porvenir a través del recuerdo, forjando nuestra singularidad, nuestro sí mismo.

El fenómeno elemental del recuerdo sobre el que acabamos de insistir, si ilustra de un lado nuestra individualidad, la individualidad humana, tiene por otro no pequeña virtud para la aclaración estructural del *ens historicum*.

Nuestra individualidad se potencia por medio de hechos o fenómenos que salen de lo ordinario o corriente en el río del propio existir; ahora bien, cuando la potencialidad de esos hechos no solo es *ad intra*, mirando a nuestro interior, sino también *ad extra*, hacia el vivir colectivo, esa misma individualidad se impone a la faz del mundo, originando el *ens historicum* propiamente tal. En los mismo y por los mismos he-

chos de potencialidad relevante vencemos al tiempo, superamos la sucesividad en sus dimensiones de pasado y presente, al proyectar nuestro ser individuo hacia lo porvenir, y en cierta manera nos coeternizamos, nos convertimos en seres necesarios, triunfando sobre la voracidad de lo temporal, como sinónimo de lo contingente; del *ens historicum* puede predicarse de algún modo en este aspecto, mejor que la eternidad, la *eviternidad* de los escolásticos.

Tales hechos humanos que potencian así la individualidad, son en concreto aquellos de los que puede predicarse lo que tan bellamente presagió Horacio respecto de su labor poética en la oda final del libro III:

quod non ímber edax, non Aquilo inpotens
 possit diruere aut innumerabilis
 annorum series et fuga temporum.
 Non omnis moriar, multaque pars mei
 vitabit Libitinam.

Múltiples alusiones a través de la erudición profana y de la sagrada se agolpan iluminando cuanto acabamos de meditar. Así en la antigüedad clásico-romana la existencia del *Genio* que mora en todos y cada uno de los hombres, constituyendo su sí mismo, así como cada mujer tiene su propia *Juno*, siendo uno y otra en resumen el cúmulo de fuerza o energía espiritual que radica en el ser humano, como constitutivo de la personalidad. Por extensión se hablará después en la misma cultura latina del *Genius Collegii*, del *Genius Legionis*, del *Genius Coloniae*, del *Genius Theatri*, del *Genius Scholae*, del *Genius Loci* y finalmente del *Genius Po-*

puli Romani o *Genius Urbis Romae* para indicar la esencia de esas individualidades o, como diríamos en lenguaje moderno, el *espíritu* de las mismas (1)

Si de la erudición profana pasamos a la sagrada, ésta empieza por relatarnos un hecho que da comienzo a la historia humana, a nuestra historia propiamente tal, por relevarse mediante el mismo la individualidad de este linaje nuestro, frente a otros posibles dentro de la especie humana: tal es la narración del pecado original. De haber perseverado nuestro progenitor en el estado de inocencia primitiva, de elevación sobrenatural, hubiera carecido nuestro linaje, conservándose en una y otra, de todo género de historia; empieza ésta con un desastre, con el diabólico y titánico intento del hombre de elevarse a la categoría de dios—*eritis sicut dii*—, desobedeciendo a su Creador. Las proporciones gigantescamente desastrosas de la falta, colocan para siempre al hombre dentro de la categoría de lo histórico, señalando de paso algo con carácter indeleble en la ontología histórica humano, algo que imprimirá concreto y determinado rumbo a la historia de nuestro linaje.

Partiendo, cual punto de apoyo, de las últimas consideraciones, cabría ir descubriendo la relevante singularidad del *ser histórico* humano, a través de los grandes progresos materiales, de las conquistas científicas, de las creacio-

(1) Vid. sobre el Genio en este aspecto, G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*. München, Oscar Beck, 1912; 2.ª edición, págs. 173-181. Forma parte este libro del notabilísimo *Handbuch der Klassischen Altertumswissenschaft*. Sin duda alguna dichos como *hombre genial*, *acción genial*, *hecho genial*, *obra genial* se entroncan con la acepción histórica de la palabra Genio, ya que en ellos se muestra lo individual o singular, extremosamente acentuado.

nes de lo bello, de los sistemas filosóficos, de los regímenes políticos geniales, de las contemplaciones de los místicos y del heroísmo de mártires y santos. Por medio de todas estas empresas o hechos, individuales, singularísimos en su origen, se crean las civilizaciones y culturas, nacen las ciudades y pueblos, fundamentándose en unas y otras, en aquéllas y éstos, las normas o reglas todas de progreso y convivencia social, de donde surge cierta especie de necesidad moral o física a través de costumbres o inventos materiales, perpetuables en las generaciones venideras.

Empero la estructura y ciencia de lo histórico no ha de verse precisamente en la aplicación de estas normas morales, en estas costumbres originadas por el progreso material, en virtud de las cuales nuestro obrar se irrigidiza o cristaliza en actos, fruto de una segunda naturaleza; todo esto, a lo más, indicia la esencia y estructura del *ens historicum*, es una manifestación o efecto del mismo, mediante los cuales ha de llegarse a la visión de aquéllas: *la esencia de lo histórico está en la energía potencial de esos hechos o empresas individuales, que constituyen las verdaderas novedades o creaciones de cada época, y se manifiestan con fuerza expansiva, cual tensión espiritual que exige necesariamente pervivir y universalizarse en sus efectos a través de las generaciones futuras, venciendo lo efímero y temporal.*

Tales empresas o hechos son los típicamente humanos, porque van actuando lo específicamente tal; empero aquí lo específico no equivale a común, ordinario o corriente, sino a lo que tiene capacidad, energía o potencia de *universalización*, haciéndose común a toda la especie, y de *necesidad*, perviviendo para siempre en la misma. Estos hechos o empresas individuales, singularísimos, se presentan como anto-

nomásicamente *fecundos* y *geniales*: tienen la fecundidad de reproducirse indefinidamente, venciendo al tiempo, a través de todos los seres de la especie humana; tal es la energía, la potencia que en sí encierran, energía que por ser única, singularísima, potencia extraordinariamente su individualidad; son geniales, ya en su origen, ya en su difusión, originando el espíritu de una civilización, de una cultura, de un pueblo o de una raza; gozan en fin de la novedad, de la originalidad en el orden positivo o constructivo, que puede tener la caída original en el negativo.

Y véase como culmina nuestra meditación ante un objeto, ante el *ser histórico*, en el cual aparecen sin dificultad los caracteres de *necesidad* y *universalidad* que ya desde Platón se viene asignando a los objetos de toda ciencia o saber científico. El *ens historicum* contorneado a través de nuestro meditar, es algo *necesario*: su necesidad dimana de su perfección, de su excelencia entitativa, que se manifiestan a manera de *nisus*, esfuerzo o energía potencial, mediante los cuales venciendo o superando la necesidad del tiempo, se impone con necesidad de pervivencia, de eviternidad en la historia humana. Es también *universal* nuestro *ens historicum*: la raíz de su universalidad radica en la necesidad, ya que en virtud de esta no solo es apto para pervivir en todos los seres de la especie humana posteriores a su presencia sobre el haz del mundo, sino que exige dicha pervivencia, con la tensión de toda energía potencial en orden a convertirse en actual.

Entran en la estructura de este objeto o *ens historicum universal* y *necesario*, la novedad u originalidad y la fecundidad, aspectos por los que se releva su singularidad o initerabilidad, siendo al par reflejos de la potencia creadora que lleva en su seno. Y así aparecen en nuestro *ens historicum* la

universalidad y *necesidad*, exigidas por la ciencia, aunque aquéllas sean de otro tipo que el común a los objetos de las ciencias naturales, desde el momento en que ambas se armonizan con una *singularidad* o *individualidad* sobresalientes, y éstas a su vez con cierta *fecundidad* semiinfinita. Tales son los perfiles de esencia y estructura en lo *universal histórico*.

