

OBJETIVIDAD Y SUBJETIVIDAD EN LA HISTORIA (*)

El problema propuesto es, en primer lugar un problema de metodología que permite replantear básicamente cuestiones propiamente pedagógicas referidas a la coordinación de las enseñanzas; pero detrás de este problema se pueden descubrir y retomar los "intereses" más importantes puestos en juego por el conocimiento histórico. Tomo de Kant esta palabra interés: en el momento de resolver las antinomias de la razón —entre las cuales las de la causalidad necesaria y de la causalidad libre— Kant se detiene para pesar los intereses puestos en la balanza por una u otra posición; se trata de intereses específicamente intelectuales o como dice Kant "intereses de la razón en este conflicto con ella misma".

Debemos proceder de la misma manera con la alternativa aparente que nos es propuesta; los intereses diversos son designados mediante estas dos palabras: objetividad, subjetividad como expectativas de cualidad y dirección diferentes.

Esperamos de la historia una cierta objetividad, la objetividad que le es conveniente: es allí que debemos partir y no del otro término. Según esto, ¿qué esperamos bajo este título? La objetividad debe ser tomada aquí en su sentido epistemológico estricto: es objetivo lo que el pensamiento metódico ha elaborado, ordenado, comprendido y aquello que puede hacer comprender. Esto es verdadero para las ciencias físicas, para las ciencias biológicas, también es verdadero para la historia. Por lo tanto esperamos de la historia que eleve el pasado de las sociedades humanas a esta dignidad de la objetividad. Esto no quiere decir que esta objetividad sea la de la física o la de la biología: hay tantos niveles de objetividad como comportamientos metódicos. Esperamos, por lo tanto, que la historia agregue una nueva provincia al imperio múltiple de la objetividad.

Esta expectativa, implica otra: esperamos de la historia cierta cualidad de **subjetividad**; no una subjetividad cualquiera, sino la que sea precisamente apropiada a la objetividad que conviene a la historia. Se trata, por lo tanto, de una subjetividad **implicada**, implicada por la objetividad que se espera. Presentimos, entonces, que hay una buena y una mala subjetividad, y esperamos un discernimiento entre ambas por el ejercicio mismo del oficio de historiador.

(*) EN RICOUR, PAUL, *Histoire et vérité* Aux Editions du Seuil, 2^a ed., 1964, París. Cap. *Objectivité et subjectivité, dans l'histoire*. Páginas 23-44.

Esto no es todo: bajo el título de subjetividad, esperamos algo más importante que la buena subjetividad del historiador; esperamos que la historia sea una historia de hombres y que esta historia de hombres ayude al lector instruido por la historia de los historiadores, a edificar una subjetividad de alto rango, la subjetividad no sólo de mí-mismo sino del hombre. Pero este interés, esta espera de un pasaje —por la historia— de mí al hombre no es exactamente epistemológica, sino filosófica: porque se trata claramente de una **subjetividad de reflexión** que esperamos de la lectura y meditación de las obras del historiados; este interés no concierne ya al historiador que escribe la historia, sino al lector —particularmente al lector filosófico— en el cual se dejan librados a sus riesgos y peligros todo libro, toda obra.

Tal será nuestro camino: de la objetividad de la historia a la subjetividad del historiador, a partir de ambas a la subjetividad filosófica (para emplear un término neutro que no necesita análisis posterior).

El oficio de historiador y la objetividad en historia

Esperamos de la historia una cierta objetividad, la objetividad que le es conveniente; nos lo atestigua la forma en que la historia nace y renace; la historia procede siempre de la **rectificación** de la disposición foici aly pragmática de su pasado por las sociedades tradicionales. Esta rectificación no es de diferente espíritu que la que presenta la ciencia física en relación al primer ordenamiento de las apariencias en la percepción y en las cosmologías que le eran tributarias (1).

¿Pero quién nos dirá lo que es esta objetividad específica?

Aquí el filósofo no tiene nada que enseñar al historiador; es siempre el ejercicio mismo de un quehacer científico lo que instruye al filósofo. Por lo tanto es necesario escuchar ante todo al historiador cuando reflexiona sobre su oficio pues es esta la medida de la objetividad que conviene a la historia, como también es este oficio la medida de la buena y mala subjetividad que esta objetividad implica.

“Oficio de historiador”: todo el mundo sabe que ese título es el que Marc Bloch agregó a su **Apología para la historia**. Ese libro, lamentablemente inacabado, contiene sin embargo todo lo que es necesario para construir las bases de nuestra reflexión. Los capítulos de método, observación histórica, crítica, análisis histórico, no nos permiten dudar: marcan las etapas de una objetividad que se realiza.

Fue un acierto de Marc Bloch haber llamado “observación” a la aproximación del pasado por el historiador: retomando la denominación de Simiand que llamaba historia a un “conocimiento” por “vestigios”, muestra

(1) Se ha demostrado recientemente que Tucídides —distinguiéndose de Herodoto— está animado por la misma pasión de causalidad rigurosa que Anaxágoras, que Leucipo y Demócrito, por la misma búsqueda del principio de movimiento que la física presocrática. El busca este principio de movimiento en las sociedades humanas del mismo modo que los físicos en las cosas de la naturaleza.

que esta aparente servidumbre del historiador de no estar jamás delante de su objeto pasado sino delante de su huella, de ningún modo descalifica a la historia en tanto que ciencia: la aprehensión del pasado en sus vestigios documentarios es una **observación** en el sentido fuerte del término, porque nunca observar significa registrar un hecho en bruto. Reconstituir un acontecimiento o más bien una serie de acontecimientos, o una situación, o una institución a partir de documentos es elaborar una conducta de objetividad de un tipo propio pero irrecusable: porque esta reconstitución supone que el documento sea interrogado, forzado a hablar; que el historiador vaya al reencuentro de su sentido proyectando hacia él una hipótesis de trabajo; es esta búsqueda la que a la vez eleva el vestigio a la dignidad de documento significativo y eleva el pasado mismo a la dignidad de hecho histórico. Antes de que el historiador pensara en interrogarlo, el documento no era documento, y de esta forma el historiador instituye, si se le puede decir, el documento después de él y a partir de su observación; por lo mismo instituye hechos históricos. En esta perspectiva el hecho histórico no difiere fundamentalmente de otros hechos científicos, de los cuales G. Canguilhem decía en una confrontación parecida a ésta: "el hecho científico es aquello que la ciencia hace, haciéndose a sí misma". Es esta precisamente la objetividad: una obra de la objetividad metódica. Es por esta razón que esta actividad lleva, acertadamente, el nombre de "crítica".

Fue un acierto de Marc Bloch haber llamado "análisis" y no primeramente síntesis a la actividad del historiador que busca explicar.

Hay mil razones para negar que el historiador tenga por **tarea** restituir las cosas "tales como hayan pasado". El historiador no tiene por ambición hacer **revivir** sino re-componer, re-constituir, o sea componer, constituir un encadenamiento retrospectivo. La objetividad de la historia consiste precisamente en este renunciamiento a coincidir, a revivir en esta ambición de elaborar encadenamientos de hechos al nivel de una inteligencia histórica. Y Marc Bloch subraya la enorme abstracción que supone un trabajo tal; porque no hay **explicación** sin constitución de "series" de fenómenos: serie económica, serie política, serie cultural, etc. . . ., si en efecto no se pudiera identificar, reconocer una misma **función** en los acontecimientos distintos, no habría nada que comprender; no hay historia sino porque ciertos "fenómenos" continúan: "en la medida en que su determinación se opera del más antiguo al más reciente, los fenómenos humanos se dirigen ante todo por cadenas de fenómenos semejantes; clasificarlos por géneros, es por lo tanto poner al desnudo líneas de fuerza de una eficacia capital".

Desde luego no hay síntesis histórica sino porque ante todo la historia es un análisis y no una coincidencia emocional. Como todo otro sabio, el historiador busca las relaciones entre los fenómenos que ha distinguido. **A partir de allí**, se insistirá tanto como se pueda sobre la necesidad de comprender los conjuntos, los lazos orgánicos que exceden toda causalidad analítica; comprender y explicar se opondrán entonces en la medida de los po-

sible. No se puede hacer de esta distinción la clave de la metodología histórica; como dice Marc Bloch: "Este trabajo de recomposición no podría llegar sino después del análisis. Digamos mejor: no es más que la prolongación del análisis como su razón de ser. En el análisis primitivo contemplado más que observado, ¿cómo se han discernido los lazos, desde el momento que nada era diferente?"

La comprensión no está por lo tanto opuesta a la explicación, la comprensión es el complemento y la contrapartida. Lleva la marca del análisis de los análisis que la han hecho posible. Guarda esta marca hasta el final: la conciencia de la época que el historiador tratará de reconstituir en sus síntesis más vastas está nutrida por todas las interacciones, por todas las relaciones, en todos los sentidos que el historiador ha conquistado por análisis. El hecho histórico total, el "pasado integral" es propiamente una Idea, es decir en el sentido kantiano, el **límite nunca alcanzado** de un esfuerzo de integración cada vez más vasto y complejo. La noción de "pasado integral" es la **idea reguladora** de este esfuerzo. No es un inmediato; nada es más mediato que una totalidad: es el producto de una "concepción ordenadora" que expresa el esfuerzo más alto por parte del historiador de ordenar la historia; es para decir en otro lenguaje (pero científico), el fruto de la "teoría" en el sentido habitual de la "teoría física".

Ninguna "concepción ordenadora" abrazará toda la historia: una época es producto de análisis; nunca serán más que "partes totales" (utilizando palabras de Leibnitz) los que la historia propondrá a nuestra comprensión, es decir "síntesis analíticas" (para retomar una expresión audaz de la **Déduction trascendental** de Kant).

De esta forma la historia es fiel a su etimología: es una "búsqueda". No es ante todo una interrogación ansiosa, sobre nuestra desalentadora historicidad, sobre nuestra manera de vivir y transcurrir en el tiempo, sin una **respuesta** a esta condición "histórica": una respuesta por la **elección de la historia**, por la elección de un cierto **conocimiento**, de una voluntad de comprender racionalmente, de edificar aquello que Fustel de Coulanges llamaba la "ciencia de las sociedades humanas" y que Marc Bloch llama una "empresa razonada de análisis".

Esta intención de objetividad no está limitada a la crítica documentaria, como lo cree un positivismo estrecho, anima incluso las grandes síntesis, su racionalismo aproximado es del mismo tipo que aquel de la moderna ciencia física, respecto de la cual la historia no se menoscaba.

La objetividad de la historia y la subjetividad del historiador

Es en relación con este oficio de historiador —y por lo tanto en relación con esta intención y con esta empresa de objetividad— que es necesario situar ahora la crítica contemporánea la que desde hace medio siglo ha insistido tanto sobre el papel de la subjetividad del historiador en la elaboración de la historia.

Me parece en efecto que no se puede considerar esta subjetividad en sí misma, sin saber ante todo lo que ella hace: a saber precisamente una empresa razonada de análisis. La prudencia indica que se proceda a la manera de la tradición reflexiva; es decir que se busque esta subjetividad en su intención, en su empresa, en sus obras. Jamás hay física sin físicos, es decir sin ensayos y errores, tanteos, abandonos, hallazgos singulares. La revolución copernicana de Kant no ha consistido en una apoteosis de la subjetividad de los sabios, sino realmente en el descubrimiento de esta subjetividad que hace que haya objetos. Reflexionar sobre la subjetividad del historiador, es buscar del mismo modo qué subjetividad se encuentra en vías de realización por el oficio de historiador.

Pero si existe un problema propio del historiador, éste tiene aspectos de objetividad que aún no hemos dicho, y que hacen de la objetividad histórica una objetividad incompleta a la mirada de aquella objetividad que está al alcance o por lo menos próxima de las otras ciencias. Presentaré estos aspectos sin tratar de atenuar —sucesivamente— los contrastes aparentes entre esta nueva etapa de la reflexión y la precedente.

1) El primer trazo se refiere a la noción de elección histórica; de ninguna manera hemos agotado su sentido diciendo que el historiador elige la racionalidad misma de la historia. Esta elección de la racionalidad implica otra elección, en el trabajo mismo del historiador; esta otra clase de elección apunta a lo que podríamos llamar el **juicio de importancia**, de tal manera que preside a la selección de acontecimientos y factores. La historia a través del historiador no retiene, no analiza y no liga sino acontecimientos importantes. Es aquí que la subjetividad del historiador por comparación con la del físico, interviene en un sentido original, bajo la forma de esquemas interpretativos. Es aquí por consiguiente que la cualidad del interrogador influye en la selección misma de los documentos interrogados.

Es el juicio de importancia el que eliminado lo accesorio, crea la continuidad: es lo vivido lo que está desordenado, sin significación; es el relato lo que está ordenado, signifiante por su continuidad. De esta manera la racionalidad de la historia tiende hacia este juicio de importancia el que sin embargo adolece de criterio seguro. Sobre este punto R. Aron tiene razón al decir que "la teoría precede a la historia".

2) Por otra, la historia es tributaria en diversos grados de una concepción vulgar de la causalidad, según la cual la causa designa tanto "el fenómeno último, el menos permanente, el más excepcional en el orden general del mundo" (Marc Bloch) tanto una constelación de fuerzas de evolución lenta, tanto una estructura permanente. A este respecto la obra de Braudel —*La Mediterránea y la época de Felipe II*— marca una fecha desde el punto de vista del método en su esfuerzo por desenmarañar y ordenar estas causalidades: ante todo, plantea la acción permanente del marco mediterráneo, luego las fuerzas particulares, pero relativamente constantes de la segunda mitad del siglo dieciséis, por último

el flujo de los acontecimientos. Este esfuerzo para graduar las causalidades está en la misma dirección de la empresa de objetividad de la historia. Pero este ordenamiento permanecerá siempre precario, porque la composición total de causalidades poco homogéneas, instituidas y propiamente constituidas por el análisis, plantea un problema casi insoluble. De todas maneras, en medio de las causalidades componentes, es necesario incorporar motivaciones psicológicas siempre contaminadas por una psicología de sentido común.

El sentido mismo de la causalidad del cual se sirve el historiador permanece a menudo ingenuo, precrítico, oscilante entre el determinismo y la probabilidad: la historia está condenada a usar, concurrentemente, muchos esquemas de explicación, sin haberlos reflexionado ni, quizá, distinguido: condiciones que no son determinaciones, motivaciones que no son causaciones, causaciones que no son campos de influencia, facilitaciones, etc.

En síntesis, el historiador "practica" modos de explicaciones que exceden a su reflexión; esto es natural: la explicación es operada, actuada, antes de ser poseída reflexivamente.

3) Un nuevo aspecto de esta objetividad incompleta apunta a lo que podría llamarse el fenómeno de "distancia histórica"; comprender racionalmente es tratar de reconocer, de identificar (Kant llamaba síntesis intelectual a una síntesis de reconocimiento en el concepto). Por otra parte la historia tiene por tarea nombrar lo que ha cambiado, lo que se ha abolido, lo que fue otro. La vieja dialéctica de lo mismo y de lo otro resurge aquí; el historiador de oficio la reencuentra bajo la forma concreta de las dificultades del lenguaje histórico, en especial de la nomenclatura: ¿cómo nombrar y hacer comprender en el lenguaje contemporáneo, en la lengua nacional actual, una institución, una situación que están abolidas, sino usando similitudes funcionales que se corregirán luego por diferenciación? Basta evocar solamente las dificultades que atañen a las palabras tiranía, servidumbre, feudalismo, Estado, etc... Cada uno atestigua la lucha del historiador por una nomenclatura que permite a la vez identificar y especificar; es por eso que el lenguaje histórico es necesariamente equivoco. Es el tiempo histórico el que viene a oponer aquí a la inteligencia asimilante su propia obra disímil, su disparidad. El historiador no puede escapar a esta naturaleza del tiempo, donde desde Plotino, hemos reconocido el fenómeno irreductible del alejamiento de sí, de la extensión, de la dis-tensión, en fin, de la alteridad original.

Nosotros estamos en una de las fuentes del carácter "in-exacto", e igualmente no "riguroso" de la historia; jamás el historiador se encuentra en la situación del matemático que denomina y denominando determina el contorno mismo de la noción: "Llamo línea de intersección de dos superficies...".

Por el contrario, lo que ocurre en esta actividad primordial de denominación por la cual una ciencia exacta se pone frente a su objeto, es una cierta actitud del historiador para distanciarse, transportarse como por hipótesis a otro presente; la época que él estudia es tenida por él como presente de referencia, como

el centro de perspectiva temporal: hay un futuro de aquel presente mencionado hecho de la espera, de la ignorancia, de las previsiones, de las creencias de los hombres de entonces y no de aquello que ha llegado a nosotros que somos distintos; hay también un pasado de aquel presente, que es la memoria de los hombres de antaño, y no de lo que nosotros sabemos de su pasado. Luego, este traspaso a otro presente, que tiende al tipo de objetividad de la historia es una especie de **imaginación**; una imaginación temporal, si se quiere, ya que otro presente está "antiguamente" re-presentado, vuelto a llevar al fondo de la "distancia temporal". Es cierto que esta imaginación marca la entrada en escena de una subjetividad que las ciencias del espacio, de la materia y aún de la vida dejan de lado. Es un raro don saber **aproximar** a nosotros el pasado histórico, restituyendo totalmente la **distancia** histórica: instituyendo en el espíritu del lector una conciencia de distanciamiento, de profundidad temporal.

4) Finalmente, el último aspecto, aunque no el menos importante, el último aspecto decisivo: lo que la historia quiere explicar y comprender en última instancia, son los **hombres**. El pasado del cual estamos alejados, es el pasado humano. A la distancia temporal se agrega entonces esta distancia específica que apunta a ese **otro** que es un otro hombre.

Reencontramos aquí el problema del pasado integral: porque aquello que los otros hombres han vivido, es precisamente lo que la historia trata de restituir, por medio de la totalidad de relaciones causales. Es por lo tanto el carácter humano inagotable del pasado el que impone la tarea de comprensión integral. Es la realidad absoluta de lo humano vivido en el pasado, que trata de recuperarse en una reconstrucción cada vez más articulada, en síntesis analíticas cada vez más diferenciadas y ordenadas.

Hemos dicho que este pasado integral de los hombres de otra época, era una **idea**, el límite de una aproximación intelectual. Es necesario decir también que es el término anticipado por un esfuerzo de simpatía más bien que la simple transferencia imaginativa en otro presente, lo que constituye una verdadera transferencia en la otra vida del hombre. Esta simpatía está al comienzo y al final de la aproximación intelectual, de la cual hablamos; restringe el trabajo del historiador a la manera de un primer inmediato; opera entonces como una afinidad agradable hacia el objeto estudiado; además renace como un último inmediato a título de recompensa, al final de un largo análisis; el análisis razonado es como la etapa metódica entre una simpatía inculta y una simpatía instruída.

Es por esto que la historia está animada por una voluntad de reencuentro más que por una voluntad de explicación. El historiador va hacia los hombres del pasado con su propia experiencia humana. El momento en que la subjetividad del historiador toma un relieve sorprendente, es aquel en el que por encima de toda cronología crítica, el historiador hace surgir los valores de vida de los hombres del pasado. Esta evocación de los valores, que es finalmente la única evocación de los hombres que nos es accesible, sin poder revivir lo que ellos han

vivido, no es posible sin que el historiador esté vitalmente "interesado" en esos valores y sin que tenga con ellos una afinidad en profundidad; no que el historiador deba compartir la fe de sus héroes, no haría historia sino apologética, es decir hagiografía; pero él debe ser capaz de admitir por hipótesis su fe, lo que es una manera de entrar en la problemática de esta fe "suspendiéndola", "neutralizándola" como fe actualmente profesada.

Esta adopción suspendida, neutralizada, de la creencia de los hombres del pasado es la simpatía propia del historiador; hace culminar lo que llamábamos la imaginación de un presente distinto por transferencia temporal; esta transferencia temporal es por lo tanto también un transporte a otra subjetividad, adoptada como centro de perspectiva. Esta necesidad apunta a esta situación radical del historiador: el historiador forma parte de la historia no sólo en el sentido banal en que el pasado es el pasado de su presente, sino en el sentido en que los hombres del pasado forman parte de la misma humanidad. La historia es por lo tanto una de las maneras mediante las cuales los hombres "repite" su pertenencia a la misma humanidad, ella es un sector de la comunicación de conciencias, un sector escindido por la etapa metodológica del vestigio y del documento, por lo tanto un sector distinto del diálogo donde el otro responde pero no un sector enteramente escindido de la intersubjetividad total, la cual permanece siempre abierta y en debate.

Tocamos aquí esta otra frontera donde la objetividad de la historia hace aflorar la subjetividad misma de la historia y no solamente la subjetividad del historiador.

Antes de cumplir este nuevo paso, retrocedamos sobre este punto.

¿Afectan estas consideraciones, nuestro primer ciclo de análisis de la objetividad histórica? ¿Demuestra esta intrusión de la subjetividad del historiador, como se ha pretendido, "la disolución del objeto"? De ningún modo: hemos especificado solamente el tipo de objetividad que se desprende del oficio de historiador, la objetividad histórica entre todas las objetividades; hemos procedido a la **constitución** de la objetividad histórica como correlato de la subjetividad historiadora.

Es por esto que, volviendo a lo anterior, la subjetividad puesta en juego no es una subjetividad **cualquiera** sino precisamente la subjetividad del historiador: el juicio de importancia, - el complejo de esquemas de causalidad, - la transferencia a otro presente imaginado, - la simpatía hacia otros hombres, hacia otros valores y finalmente esta capacidad de encontrar al prójimo del pasado, - todo esto confiere a la subjetividad del historiador una mayor riqueza de armónicos que la que comporta por ejemplo la subjetividad del físico. Pero esta subjetividad no es, por eso, una subjetividad **a la deriva**.

No se dice nada cuando se afirma que la historia es relativa al historiador. Porque **¿quién** es el historiador? Al igual que el objeto percibido es relativo a lo que Husserl denomina el cuerpo orto-estético, es decir a una sensorialidad normal, el objeto científico es siempre relativo a un espíritu recto; esta relatividad

no tiene nada que ver con un relativismo cualquiera, con un subjetivismo de querer vivir, de voluntad de poder, o de lo que realmente yo sé. La subjetividad del historiador, como toda subjetividad científica, representa la victoria de una buena subjetividad sobre una mala subjetividad.

Después del gran trabajo de la crítica filosófica que ha alcanzado su punto máximo con el libro de Raymond Aron, quizá sea necesario plantear ahora la pregunta: ¿Cuál es la buena y cuál la mala subjetividad? Como lo reconocía Henri Marrou, quien admite tan ampliamente a la escuela crítica, se encuentra a un nivel superior —al nivel de esta “historia a la vez extendida y arrojada en profundidad” que reclaman Marc Bloch y Lucien Febvre— los valores de los cuales el positivismo tenía un sentido estrecho pero auténtico: “el progreso (en el método científico) se efectúa por superación y no por reacción; no cuestionamos sino en apariencia la validez de esos axiomas del método positivista: permanecen válidos en su nivel, pero la discusión se sitúa un paso más adelante; se ha cambiado de espira” (2). El positivismo no superaba el nivel de la crítica documentaria; por otra parte su modelo físico era pobre y sin mayor relación con la física de los físicos. Pero más allá de su fetichismo del hecho —ya falso en física, donde no hay hechos que salten a los ojos— el positivismo nos recuerda que ni el juicio de importancia, ni la teoría, ni la imaginación temporal, ni sobre todo la simpatía entregan la historia a las distorsiones subjetivas; las mismas disposiciones subjetivas son las dimensiones de la objetividad histórica.

Después de haber dicho, correctamente, que la historia **refleja** la subjetividad del historiador, es necesario decir, que el oficio de historiador, educa la subjetividad del historiador. La historia hace al historiador tanto como el historiador hace la historia. Más bien, el oficio de historiador hace la historia y el historiador. Antiguamente se oponía la razón al sentimiento, a la imaginación. Actualmente, nosotros los reintroducimos de cierta forma en la racionalidad, pero a la vez, la racionalidad por la cual el historiador ha optado hace que la oposición pase al corazón mismo del sentimiento y de la imaginación, escindiendo lo que yo llamaría un yo de **búsqueda** de un yo **patético**: el yo de los resentimientos, de los odios, requisitorias. Escuchemos una última vez a Marc Bloch: “comprender, no es juzgar”. El viejo adagio: **sine ira nec studio**, no vale al nivel de la crítica documentaria; su sentido deviene más sutil y más perfecto en el nivel de la síntesis más alta. Por otra parte no que hay que dejar de señalar que este yo patético no es forzosamente contundente, puede ser también la aparente “apatía” de la hipercrítica que denigra toda grandeza reputada y desprecia todos los valores que encuentra; esta disputa intelectual pertenece al yo patético de la misma manera que la pasión política desviada del combate político contemporáneo y trasladado sobre el pasado.

(2) *De la logique a l'éthique en histoire*, en *Revue de Métaphysique et de Moral*, 1949, N° 3-4. Expongo mi acuerdo substancial con el libro de H. I. Marrou, *De la connaissance historique*, Ed. du Seuil, 1954.

No hay historia por lo tanto sin una ἐποχή de la subjetividad cotidiana, sin la institución de ese yo de búsqueda del cual el historiador extrae su nombre. Porque la ιστορία es precisamente esta "disponibilidad", esta "sumisión a lo inesperado", esta "apertura al prójimo", donde la mala subjetividad está superada.

De esta manera se finaliza este primer ciclo de reflexiones. la objetividad se nos aparecía como la intención científica de la historia; la objetividad marca el desvío entre una buena y una mala subjetividad del historiador: de "lógica", la definición de la objetividad ha devenido "ética".

LA HISTORIA Y LA SUBJETIVIDAD FILOSOFICA

¿Se agota una reflexión sobre la subjetividad en la historia, en estas consideraciones sobre la subjetividad del historiador, en esta delimitación en el historiador mismo de una subjetividad de investigación y una subjetividad pasional?

Recordemos nuestro punto de partida y los "intereses" múltiples componentes en la historia: aún esperamos de la historia que haga aparecer una subjetividad distinta de la del historiador que hace la historia, una subjetividad que sería la misma de la historia, que sería la historia misma.

Esta subjetividad no resalta más en el oficio de historiador sino en el trabajo del lector de la historia, en el aficionado a la historia que somos todos, tarea en la cual el filósofo tiene razones particulares para interesarse. Porque la historia del historiador es una obra escrita o enseñada que como toda obra escrita y enseñada no se acaba en el lector, en el alumno o en el público. Es esta "reconsideración" de la historia por parte del lector filósofo, tal como está escrita por el historiador, la que plantea los problemas que ahora analizaremos.

Dejaré de lado el uso de la historia como entretenimiento, como "placer de entender y leer cosas singulares", o sea como exotismo en el tiempo; aunque lo hemos visto, este movimiento de alojamiento de sí mismo pertenece a la conciencia histórica y debe entenderse bajo este título la etapa necesaria de un uso filosófico: porque si la historia no nos resultara extraña, ¿cómo encontraríamos por medio de ella una subjetividad menos egoísta, más mediata, más humana? Menos aún hablaré de la historia como fuente de preceptos: aun cuando la toma de conciencia de la cual habiáremos sea una reasunción de valores aparecidos en la historia y sirva de alguna manera para instrucción, aun cuando reduzcamos a esta preocupación didáctica el hábito principal de historia. Es más bien indirectamente que la historia nos instruye cuando la retomamos como es necesario.

Por lo tanto consideraré aquí exclusivamente el uso que el filósofo puede hacer de la historia de los historiadores: el filósofo tiene una manera propia de culminar en él mismo el trabajo del historiador, esta manera propia consiste en hacer coincidir su propia "toma" de conciencia con una "nueva toma" de la historia.

No oculto que esta reflexión no concuerda con todas las concepciones de la filosofía; creo sin embargo que vale para todo el grupo de filosofías que pueden denominarse "en un sentido amplio", reflexivas, que tienen línea de desarrollo en Sócrates, Descartes, Kant, Husserl. Todas estas filosofías están en busca de la verdadera subjetividad, del verdadero acto de conciencia. Lo que tenemos que descubrir y redescubrir sin cesar en este itinerario del *mi al yo* ⁽³⁾ —que denominamos toma de conciencia— pasa por una cierta meditación sobre la historia, y que este rodeo de la reflexión a través de la historia es una de las maneras, la manera filosófica de completar en un lector el trabajo del historiador.

Este perfeccionamiento de la historia de los historiadores en el acto filosófico puede ser seguido en dos direcciones: en la dirección de una "lógica de la filosofía" por la búsqueda de un sentido coherente a través de la historia; en un "diálogo" cada vez singular y cada vez exclusivo, con los filósofos y las filosofías individualizadas.

1. *La historia como advenimiento de un sentido*

Sigamos el primer camino: el de Comte, Hegel, Brunschvicg, el de Husserl al fin de su vida, el de Eric Weil; a pesar de las diferencias enormes que separan su interpretación de la razón y también de la historia, todos estos pensadores tienen en común la misma convicción: La claridad que busco sobre mí mismo pasa por una historia de la conciencia. La vía corta del conocimiento de sí y la vía "larga" de la historia de la conciencia coinciden. Tengo necesidad de la historia para salir de mi subjetividad privada y experimentar en mí mismo y más allá de mí mismo el ser hombre, el Menschsein. El ejemplo de Husserl, que es el que mejor conozco, es apropiado a este respecto; este pensador, subjetivo por excelencia, ha estado requerido por los acontecimientos a interpretarse históricamente: ha sido necesario que el nazismo acusara a toda la filosofía socrática y trascendental para que el profesor de Fribourg buscara adosarse a la gran tradición de la filosofía reflexiva y reconociese en ella el sentido de Occidente.

Allí está la gran palabra: el **sentido**. Por medio de la historia busco justificar el **sentido** de la historia, de "la" conciencia.

No vayamos demasiado rápido hacia los obstáculos que se oponen a tal pretensión. Tratemos de comprender bien lo que el filósofo **espera** de tal tarea y lo que supone verdadero para emprenderla.

El filósofo espera que una cierta coincidencia de la vía "corta" del conocimiento de "sí" y de la vía "larga" de la historia lo justifique. Es entonces porque el filósofo está amenazado, alterado —aun humillado— en lo más pro-

(3) Al *Yo* y al *Nosotros*, significan lo mismo, porque se trata de la *primera* persona: en singular y el plural.

funcio de él mismo que invoca a la historia; cuidando de sí mismo quiere retomar su propio sentido, retomando el sentido de la historia hacia la cumbre de su propia conciencia. Por eso el filósofo que también escribe una historia, hace historia, la historia del motivo trascendental, la historia del **Cogito**. Por lo tanto es una justificación lo que el filósofo espera de esta historia de la conciencia.

Digamos ahora lo que esta espera presupone: presupone que esta coincidencia del sentido de mi conciencia y del sentido de la historia es posible; da crédito a una cierta teleología de la historia. Dicho de otra forma, la historia como flujo de **acontecimientos** debe ser tal que a través de este flujo el hombre advenga, un **advenimiento** del hombre sea mediatizado. Se ve por lo tanto que esta suposición es doble: por parte de la razón, por parte de la historia; por parte de la razón: el filósofo supone que la razón desarrolla una historia porque es del orden de la exigencia, de la tarea, del deber ser, de la idea reguladora y que una tarea no se realiza sino en una historia; por el lado de la historia: el filósofo supone que la historia recibe su calificación propia-mente humana por una cierta emergencia y promoción de valores que el filósofo puede retomar y comprender como un desarrollo de la conciencia. Tal es la doble suposición del filósofo: es un doble crédito lo que el filósofo hace por una parte a la historicidad de la razón y por otra a la significación de la historia. El nacimiento y el desarrollo de la filosofía en Grecia y en Occidente son para él el testimonio y la apuesta de que este doble crédito no es hecho en vano. La historia de la filosofía le parece ser el lazo de sutura de la historicidad de la razón y de la significación de la historia.

Por lo tanto, allí tenemos lo que el filósofo —por lo menos el filósofo socrático, trascendental, reflexivo— espera de la historia y lo que él supone en su espera. Adivino con qué desconfianza el historiador de oficio considera una empresa tal; y sus reservas deben ayudarnos a medir la extensión y los límites de un uso filosófico de la historia.

En primer lugar el historiador de oficio rehusará decididamente identificar la historia con la historia de la filosofía, más aún con la historia de la conciencia y finalmente con un advenimiento cualquiera. Dirá sin duda que el sentido de la historia, la teleología de la historia, lo escapa totalmente, que no es una verdadera cuestión para el "oficio de historiador" y que la suposición de un sentido cualquiera no es igualmente necesario para una "apología de la historia". El ensanchamiento y profundización que ambiciona para la historia, los busca no por el lado de un sentido racional, sino más bien por el lado de la complejidad de la riqueza de las conexiones entre lo geográfico, lo económico, lo social, lo cultural, etc... Para él, la humanidad más que diversificarse sin fin en su realidad de hecho se unifica en su sentido de derecho. En suma el historiador desconfiará de la filosofía, y más que todo de la filosofía de la historia. Temerá que esta última aniquile a la historia bajo el espíritu de sistema, la destruya como **historia**. Opondrá por lo tanto la objetividad filosófica en la que el filósofo quisiera absorber objetividad.

Esta resistencia y este rechazo del historiador son perfectamente legítimos y nos revelan el verdadero sentido de una historia de la conciencia. El filósofo no tiene por qué pedirla al historiador y si la pide, éste tiene razón para negársela. Porque una historia de la conciencia es una obra del filósofo, de historiador de la filosofía, si se quiere: pero la historia de la filosofía es una empresa que corresponde al filósofo.

¿Por qué?, porque es el filósofo que compone esta historia, mediante una operación de segundo grado, mediante una operación de "reconsideración". El filósofo ha planteado a la historia (la de los historiadores) un cierto tipo de pregunta que manifiesta la "elección del filósofo" en el sentido en que hablábamos de la "elección del historiador". Estas preguntas surgen con la aparición de los valores de conocimiento, de acción, de vida y existencia a través del tiempo de las sociedades humanas. Habiendo decidido privilegiar esta lectura él permanece fiel a este proyecto en su ejecución. Como también él posee una subjetividad limitada, y como encara este sentido de la historia con la preconcepción de lo que se va a buscar (pero quien no busca nada, tampoco encuentra nada), el filósofo es el que reencuentra en la historia el sentido que él mismo presenta; ¿círculo vicioso, se dirá? De ninguna manera; porque precisamente este sentido pertenece al orden del presentimiento, en tanto que una historia no ha ofrecido su meditación para elevar este presentimiento de sentido a una verdadera comprensión distinta y articulada. Siempre se pueden criticar las diferentes historias de la conciencia —el **Curso de filosofía positiva** de Augusto Comte, la **Fenomenología del espíritu** de Hegel, el **Progreso de la conciencia en la filosofía occidental** de Brunschwig, la **Krisis der europäischen Wissenschaften**, de Husserl, la **Lógica de la filosofía** de Eric Weil; la única forma de criticarlas es componer otra historia de la conciencia mejor que las anteriores, es decir, a la vez más vasta y más coherente, o de hacer algo diferente como se dirá luego. Pero una vez que se ha comprendido que esta historia es una **composición** de segundo grado, que es un acto de responsabilidad filosófica, y no un dato de la historia de los historiadores, menos aún una realidad absoluta, una historia en sí, no se ve qué objeción puede hacer el historiador de oficio a una empresa tal. En el lenguaje de Eric Weil yo diría que la historia de los historiadores hace aparecer "**actitudes**" humanas; el filósofo por su acto específico de "reasunción" eleva las "actitudes" al rango de "categorías" y busca un orden coherente de categorías en un "discurso coherente"; en este momento esta historia del espíritu es ya una "lógica de la filosofía" y no una historia del historiador.

Me parece que esta puntualización atenúa singularmente la enormidad y el escándalo que representa para el historiador la pretensión de los filósofos de tratar a la historia como el advenimiento de un sentido.

Puesto que este sentido aparece por un acto específico de "reasunción", la diferencia reside entre el "**acontecimiento** y el **advenimiento**". La historia de los historiadores no está sumida en esta historia significativa. Al contrario,

está siempre presupuesta como la gran matriz de actitudes que el filósofo retoma.

Es más, no conforme de nutrir a la historia de la filosofía, la historia de los historiadores es una advertencia permanente contra los riesgos de una empresa tal: es la que recuerda al filósofo racionalista la importancia de lo que deja de lado, de lo que renuncia a tematizar en razón misma de su "elección de filósofo" racionalista; la historia de los historiadores recuerda al filósofo que sobre el no-sentido se deduce todo sentido. El filósofo, entonces, no estará perturbado por este espectáculo de locuras, de fracasos, de rapacidades que la historia ostenta, porque sabe que su historia no es encontrada, sino reencontrada a partir de las tareas de la razón.

Pero es necesario ir más lejos: esta historia de la conciencia no abandona solamente el no-sentido (al menos desde el punto de vista de la razón filosófica), abandona también lo individual, lo no-sistematizable, lo excepcional. El carácter singular incomparable de cada filosofía, ¿no es un aspecto de la historia tan importante como la racionalidad del movimiento de conjunto?

2. *La historia como sector de inter-subjetividad*

De esta forma somos conducidos a la otra lectura filosófica de la historia: en lugar de buscar la amplitud y el sistema, el filósofo-historiador puede buscar la intimidad y la singularidad; puede volverse hacia una filosofía particular y buscar cómo se traman allí, toda la problemática de una época, todas las influencias del pasado: en lugar de volver a situar esta filosofía en el movimiento de la historia, considerará todo el pasado de esta filosofía como la motivación que sufre y que engloba; en síntesis, la historia en lugar de desarrollarse como un movimiento se va anudando en las personas y las obras; el filósofo-historiador tratará de acceder a la pregunta que sólo el filósofo ha reencontrado y planteado, a la pregunta viviente con la cual se identifica el pensador; esta larga frecuentación de un autor o de un pequeño número de autores, tiende hacia el género de relación estrecha, exclusiva que un hombre puede tener con sus amigos. La profundidad de la relación excluye que esta especie de comunicación pueda extenderse a todos los filósofos, a todos los pensadores, a todos los hombres.

Esta manera de hacer historia no es más chocante para el historiador de oficio que la precedente. También el historiador que reflexionó sobre su propia situación en el campo total de la humanidad es llevado a representarse la historia que practica como incluida en la comunicación total de las conciencias, el sector que la historia recorta en esta total inter-subjetividad es definido sólo metodológicamente por la condición de un conocimiento en base a vestigios, por lo tanto basado en vestigios, en el papel inicial del documento. Es por esto que el reencuentro en historia jamás es un diálogo, porque la condición primera del diálogo es que el otro **responda**: la historia es ese sec-

tor de la comunicación, sin reciprocidad. Pero bajo la condición de este límite, es una especie de amistad unilateral, al modo de esas relaciones amorosas que no encuentran respuesta.

¿Será la elección de los grandes filósofos como tema de interés, lo que chocará al historiador? Pero el historiador de la filosofía no pretende que la historia culmine en algunos genios filosóficos; solamente ha hecho una elección diferente de la del historiador propiamente dicha: la elección de los existentes, excepcionales y de su obra, en tanto que esta obra es singular, irreductible a generalidades, a tipos destacables (realismo, empirismo, racionalismo, etc...); la elección de esta lectura implica que lo económico, lo social, lo político, **no son considerados sino como** influencia, situación, facilitación en relación a la emergencia de tal creador de pensamientos, de tal obra singular. Este creador y esta obra son entonces el centro de gravedad, el receptáculo, el único portador de todas la influencias sufridas y ejercidas. La historia es comprendida entonces como una serie de emergencias discontinuas, cada una de las cuales exige un reencuentro cada vez más nuevo, más consagrado totalmente.

He tenido que llevar paralelamente estas dos lecturas de la historia por los filósofos. La historia de los historiadores es precisamente tal, que puede y debe ser "retomada" por la filosofía en estos dos estilos diferentes, que son dos maneras diferentes de hacer aflorar la subjetividad de la historia, una primera vez como única consciencia humana cuyo sentido está en marcha como serie continua de momentos lógicos, una segunda vez como múltiple emergencia, como serie discontinua de surgimientos que tienen cada uno un sentido propio. Ni aún el filósofo más hegeliano, el más decidido a leer la historia como el advenir a sí del espíritu, puede impedir que el surgimiento de un Descartes, de un Hume, de un Kant permanezca un acontecimiento irreductible al advenimiento de la razón a través del discurso parcial que cada uno constituye en el discurso total.

Esta doble posibilidad de lectura filosófica es instructiva para el historiador de oficio; porque actualiza una paradoja latente en toda historia aunque no actualiza sino por esta reasunción de la historia general en una historia de la conciencia o de las conciencias. Esta paradoja latente es esta; decimos: la historia, la **historia** en singular porque esperamos que un sentido humano unifique y vuelva razonable esta historia única de la humanidad; es esta apuesta implícita la que trata de explicitar el filósofo racionalista que escribe una historia de la conciencia, pero nosotros decimos también: los hombres, los **hombres en plural** y definimos la historia como la ciencia de los hombres del pasado, porque esperamos que las personas surjan como focos radicalmente múltiples de humanidad; es esta sospecha que el filósofo existencial lleva constantemente al volcarse en obras singulares, en las que se reorganiza el cosmos alrededor de un centro excepcional de existencia y de pensamiento.

La historia para nosotros, hombres, es virtualmente continua y discontinua, continua como único sentido en marcha, discontinua como constelación de personas. De esta forma viene a **descomponerse**, en la toma de conciencia filosófica de la historia, su racionalidad virtual y su historicidad virtual. Fácilmente se demostrará que este desdoblamiento afecta no sólo nuestra representación del tiempo del cual la estructura se revele antinómica al nivel de la toma de conciencia filosófica, sino de la verdad. Porque la antinomia del tiempo histórico, no es la antinomia del sentido y del sinsentido, como si el sentido estuviera de un solo lado, sino la antinomia del sentido mismo de la historia. La noción de sentido no se agota en la de desarrollo o encadenamiento; los nudos históricos que son los encadenamientos no constituyen los focos de irracionalidad, sino centros organizadores y de esta forma centros de significación. Contrariamente a la primera lectura se puede decir con P. Thévenaz, que "el acontecimiento más real es aquel que se impone más a la conciencia como un centro organizador del devenir histórico. Su fuerza de irrupción es su irradiación misma, que para nosotros ordena y confiere significación a la historia. Son en efecto, los acontecimientos mismos los que hacen la realidad de la historia, que soportan su racionalidad y le dan su sentido. La significación de la historia no está fuera de los acontecimientos y si la historia tiene un sentido es porque uno o muchos acontecimientos centrales (imbricados siempre en una conciencia de historicidad) le dan un sentido, y es por eso que el acontecimiento es sin duda el sentido mismo". (*Événement et historicité*, en *L' homme et l'histoire*, p. 223-4). La historia puede ser leída como desenvolvimiento extensivo del sentido y como irradiación de sentido a partir de una multiplicidad de focos organizadores sin que ningún hombre sumergido en la historia pueda ordenar el sentido total de estos sentidos irradiados. Todo "relato" participa de dos aspectos del sentido; como unidad de composición se coloca sobre el orden total donde se unifican los acontecimientos; como narración dramatizada corre de nudo en nudo, de rugosidad en rugosidad.

Finalmente esta antinomia del tiempo histórico es el secreto de nuestra vacilación entre dos "humores" fundamentales de los humanos respecto de su propia historia; en tanto que la lectura de la historia como acontecimiento de la conciencia inclina a un optimismo de la idea, la lectura de la historia como surgimiento de los focos de conciencia, conduce más bien a una visión trágica de la ambigüedad del hombre, que siempre recomienza y abandona.

Quizá pertenece a la esencia de toda historia el prestarse a esta doble lectura y vacilación fundamental, aunque sólo la reasunción de la historia como historia filosófica de la **subjetividad** haga madurar y estallar el divorcio latente. Al menos este divorcio, en el nivel de una reflexión sobre la historia esclarece retrospectivamente, justifica las encrucijadas del historiador, apresado entre el aspecto eventual y el aspecto estructural de la historia, entre los personajes que pasan y las fuerzas de evolución lenta, es decir las formas estables del contorno geográfico; debe ocuparse de todo a un tiempo porque trabaja más acá del discernimiento entre dos historias de la subjetividad; no escribe del todo una historia de la subjetividad sino una historia de los hombres bajo todos sus aspectos: eco-

nómico, social, político, cultural. Las fisuras filosóficas son posteriores a la elección del filósofo. Pero la necesidad de estas fisuras explica retrospectivamente que las dificultades metodológicas del historiador estén fundadas y que a pesar de sus escrúpulos debe ocuparse a la vez de una historia eventual y de una historia estructural.

Este no es el único beneficio que el historiador puede obtener de la reasunción filosófica de su propio trabajo; no sólo se le aclaran las ambigüedades inherentes a su empresa sino también su intención fundamental. En efecto, el acto filosófico hace surgir al hombre como conciencia, como subjetividad; este acto tiene valor de llamada y quizá de despertar para el historiador. Recuerda al historiador que la justificación de su empresa es el hombre, el hombre y los valores que descubre o elabora en las civilizaciones. Esta llamada suena a veces como un despertador cuando el historiador está tentado de renegar de su intención fundamental y ceder a la **fascinación de una falsa objetividad**: la de una historia donde sólo existían estructuras, fuerzas, instituciones y no hombres ni valores humanos. De esta forma el acto filosófico hace aparecer in extremis, el abismo entre una verdadera y una falsa objetividad, diría entre la objetividad y el objetivismo que omite al hombre.

El oficio de historiador nos habría parecido bastar para discernir entre la buena y la mala subjetividad del historiador; la responsabilidad de la reflexión filosófica será la de discernir entre la buena y la mala objetividad de la historia, porque es la reflexión la que sin cesar nos asegura que el **objeto** de la historia es el **Sujeto** humano mismo.

(Traducción del francés de CRISTINA ESCOFET)