

a los vivos; por eso “la sola historia verdadera, que no se puede hacer sino por ayuda mutua, es la historia universal”.¹

Y eso tiene que ver con la naturaleza humana, como lo cuenta muy bien Ortega y Gasset:

Por otra parte, conviene hacerse cargo del extraño modo de conocimiento, de comprensión, que es ese análisis de lo que concretamente es nuestra vida, por tanto, la de ahora. Para entender la conducta de Lindero ante Hermione, o la del lector ante los problemas públicos; para averiguar la razón de nuestro ser o, lo que es igual, *por qué* somos como somos, ¿qué hemos hecho? ¿Qué fue lo que nos hizo comprender, *concebir* nuestro ser? Simplemente contar, narrar que *antes* fui el amante de esta y aquella mujer, que *antes* fui cristiano; que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, *la razón*, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así *porque* antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la *razón histórica*.

Las formas más dispares del ser *pasan* por el hombre. Para desesperación de los intelectualistas, el *ser* es, en el hombre, mero *pasar* y *pasarla*; le «pasa ser» estoico, cristiano, racionalista, vitalista. Le pasa ser la hembra paleolítica y la marquesa de Pompadour, Gengis Khan y Stephan George, Pericles y Charles Chaplin. El hombre no se adscribe a ninguna de esas formas: las atraviesa –las vive– como la flecha de Zenón, a pesar de Zenón, vuela sobre quietudes... El hombre «va siendo» y «des-siendo» –viviendo–. Va acumulando ser –el pasado–: se va haciendo un ser en la serie dialéctica de sus experiencias. Esta dialéctica no es de la razón lógica, sino precisamente de la histórica –es la *Realdialektik* con que en un rincón de sus papeles soñaba Dilthey, el hombre a quien más debemos sobre la idea de la vida y, para mi gusto, el pensador más importante de la segunda mitad del siglo XIX.(...)

En suma, que *el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O, lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia –como *res gestae*– al hombre. Una

¹ Edición francesa: *Apologie pour l'histoire*, París, Armand Colin, 1974, p. 50.

vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*, dice San Agustín. Tampoco el hombre tiene otra «naturaleza» que lo que ha hecho.²

Tomemos en serio la célebre fórmula: “los hombres hacen su historia, pero no saben cuál”. Se puede decir lo mismo de manera más técnica: un paisaje agrario o, más trivialmente, un embotellamiento automovilístico son, a la vez, resultados logrados por agricultores y automovilistas, pero ninguno pretendió modelar el planeta, destruirlo, recalentarlo o perder su tiempo en el periférico o en los ejes viales. Esos dos ejemplos tienen un nivel macro al lograrse dos tipos de producciones humanas históricas, sin objetivo internacional; y un nivel micro: el campesino que tumba, quema y roza para plantar una milpa y alimentar a su familia (alternativa a la migración hacia el D.F. o Estados Unidos), como el automovilista que tiene una cita de negocios o va a su trabajo. Ahí, sí, hay intención objetiva, objetivo deliberado.

En esos dos ejemplos, en sus dos dimensiones, se figura toda la historia universal.

Pues “los hombres hacen su historia”. Tomar esa sentencia en serio lleva a sacar todas las conclusiones científicas posibles de los tres términos. “Los hombres” representan una especie calificada de *Homo sapiens sapiens*; eso descansa sobre el teorema de la biología, que ve la especie humana como una, con representantes idénticos que, en los medios y las épocas más diversos, tienen siempre algo en común que los hace idénticos e ineludibles. “Su historia” debe escribirse en plural, “sus historias”, para poder pensar en una historia universal, micro y macro.

“Hacen”: para progresar en el análisis de las historias humanas, humanas por ser hechas por los humanos, hay que ver cuál es nuestra especificidad. La evidencia empírica, de los orígenes a nuestros días, es la pluralidad de esas historias. Cada especie tiene su “historia natural”, la suya propia, siempre semejante a sí misma, salvo mutación o especiación impuesta por el aislamiento y el medio. Nuestra especie, desde su aparición, hace unos cientos de miles de años (¿150,

² Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Madrid, Alianza Editorial, 1983, I vi “La historia como sistema” (1935), pp. 40-41.

200?), escapa a esa ley de la repetición de lo mismo de generación en generación. Se define por lo Otro, el Otro, por la pluralidad de culturas diversas y cambiantes. La naturaleza humana es una y se registra en culturas múltiples. El cambio hace que su historia no sea natural. La transcripción cultural no está inscrita en el genoma humano, que yo sepa. No ser programado es ser libre. La libertad es el carácter fundador de la identidad humana, la famosa “libertad de los hijos de Dios”. Es la hipótesis primera y última sin la cual se descalifican todas las ciencias sociales, las humanidades, la historia universal de las historias humanas.³

Si la humanidad es ontológicamente libre (dejo de lado la complejidad de la realidad y la confusión del concepto de *libertad*), no puede vivir una simple historia natural. Las historias culturales de China y de Japón, de la India, del Medio Oriente, del Mediterráneo, de América, de África, no han sido programadas por nuestra naturaleza biológica, han sido inventadas por actores humanos atrapados en el binomio problema/solución. Que esas invenciones dependan de factores sociales e históricos es una prueba y una consecuencia de nuestra libertad. La humanidad toda aspira a ciertos universales: paz, justicia, felicidad, e inventa un sinnúmero de vías para llegar a ellos o caer en callejones sin salida. Toda situación histórica es una solución, buena o mala, momentánea siempre, a un problema: al vivir en sociedad tenemos que resolver nuestra tendencia irresistible al conflicto, logrando la paz por la justicia (o por la tiranía, un momento).

Hasta ahora nuestra especie ha logrado no sólo sobrevivir sino crecer y multiplicarse de manera vertiginosa en los últimos cinco milenios, desde la “revolución neolítica” y su prodigiosa invención de la agricultura y de la ciudad. Pero, como somos libres, podemos y solemos plantear mal los problemas, no encontrar la buena solución, errar los fines (genocidio, limpieza étnica, devastación del medio ambiente).

No me alejo de mi tema. Nuestra meta profesional es el conocimiento; conocer es buscar lo cierto y encontrarlo en la transparencia de lo real, en la conciencia humana. Conocer para actuar y para hacer, en el marco de la tensión problema/solución, lo que nos lleva al binomio fines/medios, especialmente evidente y trágico en nuestras historias políticas: por lo mismo, toda historia es política, nos guste o no.

³ Jean Baechler. *Nature et Histoire*, París. PUF, 2000, pp. 7-15.

La interrelación es la regla de oro: el conocimiento más abstracto moviliza energía e inteligencia al servicio de la voluntad; necesita utilizar instrumentos útiles (palabras, conceptos), resultados de una larga historia, obras de una comunidad. Hacer supone la voluntad de actuar y conocer. Libres y racionales, mujeres y hombres, somos actores, factores y conocedores. Falibles, podemos fracasar como actores, fallar como factores, equivocarnos como conocedores.

Así, la aventura humana es *una* historia desde sus lejanos orígenes hasta hoy, que se compone de un sinfín de historias locales, regionales, seccionales (de la agricultura, de la ciencia, del arte, de la demografía y de todos los campos de actividad).

La aventura humana descansa en cuatro tipos de conocimientos: *espontáneos*, producidos y utilizados por los actores; *míticos*, desarrollados en las diversas culturas; *empíricos* (tesoros de conocimientos espontáneos acumulados y transmitidos); *científicos*, aplicados a los asuntos humanos y que engendran especializaciones espontáneas, como las ciencias humanas y sociales y sus diversas disciplinas (incluyendo la filosofía y las humanidades).

Un paréntesis en cuanto a las disciplinas: no hay siempre adecuación entre una disciplina y su campo supuesto. Si bien la economía cubre todo lo económico (en la sociedad capitalista presente), la demografía deja escapar los sistemas de parentesco en beneficio de la antropología; la(s) ciencia(s) política(s) es(son) demasiado modesta(s) y las ciencias de la religión, al aceptar el plural, se resignan a la descuartización entre filosofía, sociología, historia de las religiones, antropología... No existe una ciencia de los juegos, del deporte, del ocio, pero sí hay muchos estudios dispersos sobre esos temas. No hay una ciencia única de la salud o de la alimentación que venga tanto de la economía como de la dietética o de la sociología. La ética se confunde con la filosofía o la religión, o con la política, puesto que las leyes deciden del aborto, de la eutanasia, de la toma de tal o cual píldora, del matrimonio entre personas del mismo sexo y de su capacidad para adoptar niños. ¿Qué decir de la criminología? Derecho, ciencia(s) políticas(s), psicología, (re)educación, estadística, economía tienen algo que decir (como en la economía). ¿Y la psicología? Debería ser la reina de las ciencias humanas y sociales, anterior a las demás, en tanto que ciencia del humano como especie distinta (y se acerca a la primatología y a la biología). O debería ser un departamento de una verdadera y totalizadora antropología. Eso nos lleva a concluir momentánea-

mente que, como todas las ciencias, esa ciencia del humano debe conjuntar los tres puntos de vista de la filosofía, la sociología y la historia, puesto que la especie conoce variaciones según el medio y el contexto. La libertad (filosófica) es universal pero no de la misma manera en la Venta 1500 años antes de Cristo, en una *zadruga* balcánica en 1930 o en un suburbio mexicano de Detroit en 2005.

La filosofía pregunta: ¿qué es el hombre, la libertad, el poder, el conocer, el hacer, la existencia (el ser), la ciudad, el derecho, etcétera? La sociología, muy mal definida, quizá en crisis por lo mismo, permite explicar por qué algo ocurre en lugar de otra cosa, o de nada. Lleva con método comparaciones que distinguen y sopesan los factores pertinentes. La historia es mejor definida por tradiciones establecidas pero se divide hasta la atomización en muchos géneros, todos legítimos, que surgen o mueren en el transcurso del tiempo: hace poco no existía la “historia cultural”, tampoco la de “género”.

Finalmente, todas las ciencias humanas pasan de manera inevitable por uno de esos tres caminos, la filosofía de la historia, la sociología histórica, la historia filosófica.

El punto de vista de la historia universal descansa en la acumulación y en la difusión de los saberes. La revolución neolítica metió en un fondo común de desarrollo los saberes separados de los paleolíticos; luego se formaron varios grandes conjuntos culturales, poco o nada comunicados, hasta que las cruzadas, las conquistas mongoles y los grandes viajes de los siglos XV y XVI pusieron en contacto al mundo entero. Nuestra situación presente de mundialización ha sido preparada por la progresiva unificación política desde la tribu hasta el imperio (época premoderna). Luego la emergencia de los reinos, de las naciones, del Estado-nación acompañó el gran salto adelante en la ciencia a partir del siglo XVII y de la posterior aceleración.

Desde ese momento, cosmopolita por la primera vez, cuando lentamente la alquimia se transforma en química, vivimos una mutación, en todos los órdenes, que permite hablar de una historia universal. Por lo mismo, las comunidades científicas se han vuelto planetarias. La historia, como las otras formas del conocimiento racional, se apoya sobre redes mundiales.

La historia universal, percibida en sus contenidos, es tan caótica como las historias individuales, locales y regionales. Podemos sacar una línea recta que corre

desde los primeros humanos hasta 2005 y encontrarle un sentido, pero no sabemos nada del porvenir, que sigue tan contingente e imprevisible como el pasado.

El caos es manifiesto en la historia de la unificación política, del *tale of sound and fury told by an idiot*; esa historia es violenta y guerrera en lo esencial. Las transiciones no han sido pacíficas nunca: de los clanes a la ciudad, del cacicazgo tribal al reino, de la ciudad-Estado al principado o al imperio, todo es guerra. Las naciones se forjaron, el Estado nació en la guerra y el Estado nacional adquirió su identidad en las guerras que han tomado en el siglo XX la dimensión de la guerra total.

La guerra es la manifestación más clara del caos que impera en el reino de la acción. Nosotros no actuamos (por más que el joven Alain Touraine haya soñado en “Acción Sociológica”) y nuestra función es por lo mismo escapar al caos introduciendo cierto orden en el conocimiento de éste. Sabemos analizar y aclarar las catástrofes del pasado más reciente, de la última gran transición que empieza con las guerras de religión (siglos XVI-XVII) y termina con la caída del Muro de Berlín. Por eso podríamos escribir una historia universal menos caótica que las historias locales y regionales; simplificadora y bastante abstracta, daría la mano a los biólogos pero seguiría siendo, como todas las historias, contingente, imprevisible e inteligible.

Manifiesto brevemente mi desacuerdo con la instrumentalización del conocimiento a través de una “función social” normal pero demasiado subrayada que nos conduce a ser intelectuales, científicos, artistas “orgánicos” y a pedir al *Big Brother* en turno (imperio, iglesia, Estado) un “respaldo institucional”. Ni las humanidades ni los estudios históricos y sociales se prestan a experimentaciones decisivas, ni a verificaciones, ni a la teoría. “En nuestras reacciones, dice George Steiner, es la intuición que habla (...) las solas proposiciones son las de elección personal, del gusto, de los ecos de la afinidad o de la sordera (...) El sentido está tan estrechamente ligado a las circunstancias, a las realidades percibidas, como lo está nuestro cuerpo. Los ensayos de buena lectura son en todas las épocas, históricos, sociales e ideológicos.”⁴

No niego la concepción de una ciencia social humana (“humanidades”), del deber cívico y de la “función social” de tal ciencia social inspirada por ese

⁴ George Steiner, *Errata*, París, Gallimard, 1998, pp. 3-16 y 34-35.

espíritu cívico y generoso. Existe un obstáculo mayor: el relativismo moral que ofrece muchas versiones, de la menos a la más elaborada, y que por lo mismo es provocador y peligroso. Para Leo Strauss, la fuente filosófica más profunda del relativismo es una forma de “historicismo”, término genérico para varias doctrinas que comparten la idea de una humanidad sin naturaleza fija, sin normas universales o permanentes.⁵ Según el historicismo, la humanidad, en sus aspectos esenciales, cambia fundamentalmente de una época a otra o de una cultura histórica a otra. Según el historicismo más radical, periódicamente reactivado, no existe una verdad objetiva, ni en las ciencias duras, y la conciencia humana está siempre, “en última instancia”, definida y determinada por el destino histórico del lugar y del momento.

Una posición relativista se cae frente al sentido común, quien le pregunta: ¿y desde cuál punto de vista habla usted? Si el punto de vista es relativo, se habla para no decir nada. ¿Por qué trabajar en un conocimiento imposible? Si es justo, es una primera verdad que abre la vía a una infinidad de verdades.

Al relativista deconstructor se le puede decir que si bien el conocimiento, la operación de conocer, tiene una historia, eso no implica que esa historia sea arbitraria y que la “realidad” sea un puro producto artificial del conocer, sin relación con realidad alguna. ¿Cuál ciencia no relativista dará cuenta de la historia de las ciencias? Debemos rechazar el idealismo crítico, sea en su variante kantiana (las categorías de la percepción y del entendimiento), sea en su variante historicista (incluida la marxista), sea en la versión foucaultiana o posmoderna. Que los conocimientos son productos (artefactos) humanos inscritos en el desarrollo histórico es obvio. Esa constatación no tiene por qué desembocar en el relativismo, que es una tentación mortal.

Estamos muy lejos (o muy cerca) de Auguste Comte, quien escribía en 1844: “Se puede asegurar hoy que la doctrina que haya explicado suficientemente el conjunto del pasado, obtendrá de manera inevitable, a consecuencia de esa sola prueba, la presidencia mental del porvenir.”⁶

Vuelvo a Marc Bloch:

⁵ Leo Strauss, *La Renaissance du rationalisme politique classique*, Paris, Gallimard, 1989

⁶ *Discours sur l'esprit positif*, Schleicher, p. 73.

Puesto que la Historia es por esencia ciencia del cambio, sabe y enseña que dos acontecimientos no se reproducen jamás de manera similar, porque las condiciones no coinciden exactamente. Sin duda, reconoce en la evolución humana elementos, si no permanentes, a lo menos duraderos. Pero es para confesar, a la vez, la variedad casi infinita de sus combinaciones (...) Puede intentar penetrar el porvenir y no es, creo yo, incapaz de lograrlo. Pero sus lecciones no son que el pasado empieza de nuevo (...) encuentra (...) el medio de prever en cuál sentido el día de mañana se opondrá, a su vez, al de ayer.⁷

Y dejo, para concluir, la palabra a George Steiner: “Pero, repito: toda comprensión deja que desear (...) El objeto es inagotable. Las interpretaciones que valen la pena, la crítica que se debe tomar en serio, son las que hacen visibles sus límites y sus derrotas.”⁸ 

⁷ Marc Bloch, *L'étrange défaite* (1940), París, Gallimard, 1990, p. 150.

⁸ George Steiner, *Errata*, París, Gallimard, 1998, p. 37.