

La historia como comprensión

Nada de lo que hemos visto hasta ahora nos da una idea clara de la historia. Parece constantemente empeñada en conciliar contradicciones. Por un lado, necesita hechos, que toma de las fuentes; por otro, si no formula preguntas, las huellas del pasado permanecen mudas y ni siquiera son propiamente «fuentes». Es necesario ser ya un historiador para saber qué cuestiones plantear a las fuentes y con qué procedimientos hacerlas hablar. El método crítico que garantiza el establecimiento de los hechos supone por sí mismo un saber histórico confirmado. Es decir, necesitamos ser historiadores para hacer historia. En cuanto al tiempo, la dimensión diacrónica constitutiva de toda cuestión histórica no es un marco vacío que rellenamos de hechos, sino una estructura a la que han dado forma la sociedad y la historia ya escrita. El historiador que lo trabaja como material debe considerarlo también como un protagonista de pleno derecho en el escenario. Debe periodizar y desconfiar de las divisiones establecidas que, con todo, expresan simultaneidades esenciales. Para pensar la historia debe utilizar, en fin, los conceptos que la disciplina le transmite o que él toma prestados de otras ciencias sociales. No hay nada en todo esto que evoque la existencia de un auténtico método, nada que pueda ser formalizado. La historia se presenta más bien como una práctica empírica, una suerte de bricolaje donde los ajustes varían en cada ocasión y producen una suma de materiales de textura variada atendiendo de modo más o menos adecuado a exigencias contradictorias. ¿Qué dicen los historiadores de todo esto?

AUTORRETRATO DEL HISTORIADOR COMO ARTESANO

La historia como oficio

Cuando uno lee los textos de los historiadores sobre su disciplina, advierte que es frecuente en ellos el vocabulario artesanal. El historiador habla como si fuera un carpintero. La historia es un *oficio*: el término fue escogido por L. Febvre para la obra póstuma de M. Bloch, pero también este último lo utilizó abundantemente haciendo de él una realidad colectiva: nuestro oficio, el oficio de historiador. Al inicio de su Introducción, Bloch se compara a un «artesano, envejecido en su oficio», y el término reaparece en la última frase donde él indica su deseo de que el libro se tome como «el *memento* de un artesano (...); el *carnet* de un oficial que ha manejado durante muchos años la toesa y el nivel, sin considerarse por eso matemático».

M. Bloch no es el único. Todos los historiadores hablan, como es el caso de F. Furet, de su taller: evocan las reglas de su arte. No describen su oficio como algo que pueda transmitirse de forma didáctica, sino como una práctica que requiere aprendizaje. Evocando la *corporación* (*Zunft*), el historiador alemán Werner Conze distingue incluso entre maestros, camaradas y aprendices¹. Bernard Bailyn, por su parte, utiliza el término *craft*: la historia puede ser algo más, pero al menos debe ser un oficio, *a craft*, en el sentido de que las competencias, los *skills* que se necesitan, exigen una práctica y requieren tiempo. Ésta es la razón por la que tiene sentido la existencia de un aprendizaje en camaradería, *guildlike training*². La historia se aprende como la carpintería: a través de la camaradería del taller. Uno se convierte en historiador cuando hace historia.

Con todo, la negación linda aquí con la afirmación. M. Bloch habla también de la historia como ciencia, una ciencia «en la infancia», cierto, pero «la más difícil de todas las ciencias, como decían Bayle y Fustel de Coulanges. Para dar cuenta de su tarea, no basta con enumerar «una tras otra, las manipulaciones consagradas», como si la historia formara parte de las «artes aplicadas». «La historia no es lo mismo que la relojería o la ebanistería»³.

¹ Esta idea procede de un texto de 1983. Véase Carola Lipp, «Histoire sociale et *Alltagsgeschichte*», *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, núms. 106-107, marzo de 1995, pág. 54.

² Bernard Bailyn, *On the Teaching and Writing of History*, págs. 49-50.

³ *Apologie*, pág. XIV (trad. esp., pág. 15).

En buena lógica, pues, es necesario escoger. La carpintería no es una ciencia, el taller no es un laboratorio, ni la mesa de trabajo es el banco de ensayos. Las ciencias se enseñan y sus reglas se pueden enunciar. Ahora bien, las de la historia no son realmente tales, aunque existan y se afirmen. La presencia, dentro del propio discurso sobre la historia, de términos que remiten a universos intelectuales y a prácticas tan distintos da qué pensar. La metáfora artesanal se presenta demasiado a menudo como para ser una simple *captatio benevolentiae* o una falsa modestia. Seguramente, los historiadores traducen al léxico del artesanado un aspecto esencial de su experiencia, ese fuerte sentimiento de que no hay normas que poder aplicar de forma automática y sistemática, que todo es cosa de dosificación, de habilidad, de comprensión. Lo cual no les impide ser rigurosos y expresarse recurriendo al léxico científico.

En realidad, la complejidad de la historia como práctica nos remite a la complejidad misma de su objeto.

Los hombres, objetos de la historia

Los historiadores se muestran relativamente unánimes en relación con el objeto de su disciplina, a pesar de las diferencias de formulación en cuya justificación desperdician buena parte de su talento. La historia es el estudio de las sociedades humanas, decía Fustel de Coulanges⁴. Seignobos también se hacía eco de esa misma idea: «La historia tiene por objeto describir, por medio de los documentos, las sociedades pasadas y sus metamorfosis»⁵. L. Febvre y M. Bloch rechazan el término *sociedad* porque les parece demasiado abstracto, pero tanto Fustel como Seignobos insisten en el carácter necesariamente concreto de la historia. El propio Seignobos escribe en 1901: «La Historia, en el sentido moderno, se reduce al estudio de los hombres que viven en sociedad»⁶. Es decir, sobre este particular no existe una auténtica divergencia con los fundadores de los *Annales*, quienes prefieren «la historia de los hombres en sociedad» más que «la historia de las sociedades humanas»⁷. No me resisto a citar aquí un texto bien conocido de L. Febvre:

LUCIEN FEBVRE: LOS HOMBRES, ÚNICOS OBJETOS DE LA HISTORIA

Los hombres son el objeto único de la historia (...); una historia que no se interesa por cualquier tipo de hombre abstracto, eterno, inmutable en su fondo y perpetuamente idéntico a sí mismo, sino por hombres comprendidos en el marco de las sociedades de que son miembros. La historia se interesa por hombres dotados de múltiples funciones, de diversas actividades, preocupaciones y actitudes variadas que se mezclan, chocan, se contrarían y acaban por concluir entre ellas una paz de compromiso, un *modus vivendi* al que denominamos Vida.

Combats pour l'histoire, págs. 20-21 (trad. esp., págs. 40-41).

Tres rasgos caracterizan el objeto de la historia. Es humano, lo cual significa que incluso las historias aparentemente indiferentes a los hombres nos hacen dar un rodeo: la historia de la vida material o del clima se interesa por las consecuencias que esas evoluciones analizadas tienen para los grupos humanos. Es colectivo: «Una vez más, no el hombre, nunca el hombre. Las sociedades humanas, los grupos organizados», dice L. Febvre⁸. Para que un hombre individual interese a la historia es necesario que sea, como suele decirse, *representativo*, es decir, representativo de la mayoría o, al menos, que haya tenido una influencia verificable sobre la vida y el destino de los otros o, también, que haga resaltar, por su propia singularidad, las normas y las costumbres de un grupo en un tiempo dado. En suma, el objeto de la historia es concreto: los historiadores desconfían de los términos abstractos, quieren ver, entender, sentir. Hay algo de carnal en la historia. Marc Bloch lo dejó escrito en un texto célebre:

MARC BLOCH: EL HISTORIADOR, COMO EL OGRO DE LA LEYENDA...

...el objeto de la historia es esencialmente el hombre. Mejor dicho: los hombres. Más que el singular, favorable a la abstracción, conviene a una ciencia de lo diverso el plural, que es el modo gramatical de la relatividad. Detrás de los rasgos sensibles del paisaje, de las herra-

⁴ N. Fustel de Coulanges, citado por M. Bloch, *ibíd.*, nota 4, pág. 110.

⁵ Ch. Seignobos, «L'enseignement de l'histoire dans les universités allemandes», pág. 586.

⁶ Ch. Seignobos, *La Méthode historique*, pág. 2 (trad. esp., pág. 6).

⁷ Véase François Hartog, *Le XIX^e siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, páginas 212-213.

⁸ Citado por M. Bloch, *Apologie*, nota 5, pág. 110 (trad. esp., pág. 157).

mientas o de las máquinas, detrás de los escritos aparentemente más fríos y de las instituciones aparentemente más distanciadas de los que las han creado, la historia quiere aprehender a los hombres. Quien no lo logre no pasará jamás, en el mejor de los casos, de ser un obrero manual de la erudición. El buen historiador se parece al ogro de la leyenda⁹. Allí donde huele la carne humana, sabe que está su presa.

Apologie pour la histoire, pág. 4 (trad. esp., págs. 24-25).

Decir que el objeto de la historia es concreto es decir que está situado en el espacio y en el tiempo. Presenta una dimensión diacrónica. «Ciencias de los hombres» es un término demasiado vago para M. Bloch, quien añade: «de los hombres en el tiempo». Por su parte, L. Febvre, en la citada conferencia que impartiera a los estudiantes en la ENS, ofrece la misma definición: la historia es «el estudio científicamente elaborado de las diversas actividades y de las diversas creaciones de los hombres de otros tiempos, captadas en su fecha, en el marco de sociedades extremadamente variadas y, sin embargo, comparables, unas a otras (el postulado es de la sociología); actividades y creaciones con las que cubrieron la superficie de la tierra y la sucesión de las edades»¹⁰. No hay más sociedad concreta que aquella que está situada en el tiempo y en el espacio.

La historia y la vida

La calidad literaria, por no decir el lirismo, de los textos de los fundadores de los *Annales* provoca la adhesión del lector. El historiador encuentra ahí la expresión misma de su trabajo cotidiano, la formulación de una experiencia que constituye para él el precio de la disciplina. Con todo, la definición continúa siendo vaga y poco informativa para el profano. El historiador advierte que, al asignar a su disciplina el

⁹ «El buen historiador se parece al ogro de la leyenda.» Esta frase de la cita de Bloch, que justifica el epígrafe, no aparece en la traducción de Max Aub y de Pablo González Casanova, que es la que nosotros empleamos habitualmente. Sin embargo, sí que aparece en la nueva edición que debemos a María Jiménez y Danielle Zaslavsky titulada *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, FCE, 1996, pág. 139. (N. de los T.)

¹⁰ L. Febvre, «Vivre l'histoire», conferencia a los alumnos de la ENS, 1941, en *Combats pour l'histoire*, pág. 18 (trad. esp., pág. 40).

estudio de los hombres en sociedad, se le abre un campo prácticamente ilimitado. Desde una posición externa a la historia, tal extensión causa perplejidad.

Esa perplejidad se acrecienta cuando aparece el tema de la vida, y más aún cuando se decreta que ésta constituye «nuestra única escuela», como en aquella conferencia en la ENS que el propio L. Febvre tituló «Vivir la historia».

LUCIEN FEBVRE: «VIVIR LA HISTORIA»

Y porque tengo la suerte de saber que en esta sala hay jóvenes decididos a consagrar su vida a la investigación histórica, les digo con plena consciencia: para hacer historia volved la espalda resueltamente al pasado, vivid primero. Mezclaos con la vida, con la vida intelectual, indudablemente, en toda su variedad (...). Pero hay que vivir también una vida práctica. No hay que contentarse con ver desde la orilla, perezosamente, lo que ocurre en el mar enfurecido (...). Hay que arremangarse (...). Y ayudar a los marineros en la maniobra.

¿Es eso todo? No. Eso apenas es nada si tenéis que continuar separando la acción del pensamiento, la vida como historiador de la vida como hombre. Entre la acción y el pensamiento no hay ningún tabique, ninguna barrera. Es preciso que la historia deje de aparecer como una necrópolis dormida por la que sólo pasan sombras despojadas de sustancia.

Combats pour l'histoire, pág. 32 (trad. esp., págs. 56-57).

¿Cuál es el significado de esta referencia a la vida? Cuando un historiador como L. Febvre afirma la necesidad de vivir para hacer historia, es difícil pensar que hable por hablar. Pero ¿qué quiere decir? ¿Cuál es la relación entre la vida del historiador y la historia que escribe?

LA COMPRENSIÓN Y EL RAZONAMIENTO ANALÓGICO

Explicación y comprensión

Precisamente, el hecho de tomar como objeto a los hombres concretos y a su vida entraña para la historia un modo de inteligibilidad específico.

La oposición entre la forma de inteligibilidad de los hombres y la de las cosas fue teorizada por Dilthey y retomada en Francia por R. Aron en su tesis¹¹. Aunque tenga una cronología precisa, ese debate epistemológico continúa siendo importante. Establece una diferencia radical entre las ciencias del espíritu o ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) y las de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) que, en este último caso, venían referidas a la física y a la química de fines del siglo XIX. Las ciencias de la naturaleza explican las cosas, las realidades materiales; las del espíritu nos permiten comprender a los hombres y sus conductas. La explicación es el distintivo de la ciencia propiamente dicha: busca las causas y verifica las leyes. Además, es determinista: las mismas causas producen siempre los mismos efectos, y eso es precisamente lo que dicen las leyes. Si juntamos un ácido y un óxido, siempre obtendremos un compuesto salino, producto del agua y el calor.

Es evidente que las ciencias humanas no pueden contemplar este tipo de inteligibilidad. Lo que hace inteligibles las conductas humanas es que son racionales o, al menos, intencionales. La acción humana supone la elección de un medio en función de un fin, pero no la podemos explicar por causas y leyes, pues sólo podemos comprenderla. Éste es el modo mismo de inteligibilidad de la historia. En ese sentido, podemos poner como ejemplo el análisis que realizara R. Aron sobre los discursos de *La guerra del Peloponeso*, de Tucídides: lo importante no es saber si éstos fueron efectivamente pronunciados o si Tucídides los recogió fielmente. Se trata de procesos de escritura para explicitar, poniéndolos en boca de los principales protagonistas, los motivos que inspiraron sus políticas¹².

La distinción entre explicar y comprender es muy manida, e incluso más de un examen de bachillerato nos ha dado su propia versión. En todo caso, merece que la consideremos a la vez en sus negaciones y en sus afirmaciones. Es cierto que la historia no es una ciencia, ya esté «en la infancia» o sea «la más difícil». No hay más ciencia que la que se ocupa de lo general, de los acontecimientos que se repiten, pero la historia trata de acontecimientos originales, de situaciones singulares que nunca hallamos reproducidas de forma idéntica. Desde este punto de vista, Lacombe ya nos dejó dicho lo esencial, y lo hizo hace más de un siglo: «El acontecimiento, el hecho histórico visto según el as-

pecto que lo hace singular es refractario a la ciencia, puesto que, en primer término, ésta es comprobación de cosas homogéneas. (...) la filosofía de la historia ha sucumbido en sus tentativas por no haber comprendido el carácter anticientífico del acontecimiento y haber querido explicarlo con el mismo criterio que las instituciones»¹³. A su vez, también denunció el *impasse* que supone la búsqueda exhaustiva de los hechos: «A medida que la masa de la realidad histórica aumente, la parte que cada uno de los eruditos puede asimilarse llega a ser un fragmento muy pequeño, una parcela muy estrecha del todo. Cuanto más alejado de la concepción del conjunto, el saber del erudito disminuye gradualmente en valor. Así se llega a nociones absolutamente vanas que, de ninguna manera, adelantan el conocimiento del mundo y del hombre»¹⁴.

Habría mucho que decir sobre esta concepción de la ciencia y de la explicación científica, a la cual se opone la noción misma de comprensión. Sin entrar detenidamente en este debate, sí que debemos señalar aquí su datación.

La idea de que la ciencia establece leyes —de que hace reinar una predicción rigurosa del tipo «si se produce el acontecimiento A, entonces el acontecimiento B se seguirá necesariamente»— proviene más del cientifismo del siglo XIX que de la ciencia moderna. Por un lado, a partir de esa centuria, gentes con buenas intenciones, como fue el caso de Cournot, alertaban contra esta simplificación abusiva¹⁵. El ejemplo que él da, hablando de la «armonía» entre los seres vivos y su medio, de la «red» que forman los fenómenos naturales¹⁶ ha sido confirmada por la moderna ecología: el análisis de los ecosistemas es seguramente una ciencia, y el desarrollo de las algas de un lago se explica por la temperatura y el contenido en oxígeno del agua, sin que uno pueda extraer de todo ello una predicción cierta. La definición de la ciencia por la ley no es, pues, completamente per-

¹³ Paul Lacombe, *De l'histoire considérée comme science*, págs. 10-11 (trad. esp., págs. 20-21).

¹⁴ *Ibid.*, págs. X-XI (trad. esp., págs. 9-10).

¹⁵ «Aunque no se conciba organización científica sin reglas, sin principios, sin clasificación y, por consiguiente, sin una cierta generalización de hechos y de ideas, tampoco sería necesario tomar al pie de la letra aquel aforismo de los antiguos: que lo individual y lo particular no pertenecen al dominio de la ciencia. Nada más desigual que el grado de generalización de los hechos sobre los que se apoyan las ciencias, susceptibles de otra parte del mismo grado de orden y de clasificación que constituye la perfección científica» (A. Cournot, *Essai*, pág. 363).

¹⁶ *Ibid.*, pág. 81.

¹¹ Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, París, Gallimard, 1938.

¹² R. Aron, «Thucydide et le récit historique», *Dimensions de la conscience historique*, págs. 124-167.

tinente. Por lo demás, las leyes científicas han perdido el carácter puramente determinista que las definió en el siglo XIX, y la física moderna se ha vuelto probabilista. No obstante, continúa definiéndose por unos rigurosos procedimientos de verificación/refutación¹⁷ a los que la historia, como las otras ciencias sociales, es incapaz de acogerse. Es evidente que la historia no puede ser una ciencia del mismo tipo que lo es la química.

Tampoco lo pretende, en absoluto, y es aquí donde el término comprensión halla todo su alcance. Tiene por objeto particularizar un modo de conocimiento que, siendo diferente, no es ni menos legítimo ni menos riguroso ni menos verdadero, dentro de su ámbito, que el conocimiento objetivo de las ciencias de la naturaleza.

Comprensión y orden del sentido

Desde este punto de vista, eso es lo que constituye el objeto de la historia, no el hecho de que sea singular ni que se despliegue en el tiempo. Ciertamente, ya hemos visto hasta qué punto el historiador valora lo concreto, lo singular. Las citas de M. Bloch y de L. Febvre reproducidas al inicio de este capítulo muestran claramente su rechazo a transformar el objeto de estudio en una abstracción desprovista de carnalidad. En tal sentido, le dan la espalda a los planteamientos del físico o del economista. Para formular una ley, aquél elide todas las situaciones concretas en las cuales se produce el fenómeno, para no retener más que una situación experimental, que reduce por abstracción a unos determinados parámetros. Ahora bien, fuera del espacio artificial del laboratorio, no hay más que hechos singulares. La manzana, cuya caída proporcionó a Newton la ocasión de formular la teoría de la gravitación, sólo cayó una vez, y esa ley no explica que hubiera caído precisamente en el momento en el que Newton descansaba a la sombra del manzano. Así pues, no siempre es posible controlar todos los parámetros, de ahí los riesgos de la técnica: el cohete *Ariane* probablemente despegará sin problemas en su próximo lanzamiento, pero no se puede excluir que alguien haya olvida-

¹⁷ «Falsación», dice Popper. Una proposición científica se define por su «falsación»: una proposición que es imposible de falsar, es decir, cuya falsedad es imposible de probar, no puede pretenderse científica. Un enunciado es científico si, y sólo si, es posible refutarlo lógicamente. Véase Karl Popper, *La Logique de la découverte scientifique*.

do un trapo en uno de sus conductos... Los lanzamientos del *Ariane* tienen, pues, una historia.

La inclusión del fenómeno histórico en una temporalidad no constituye un rasgo que lo distinga absolutamente. Cournot observó que los registros de las loterías públicas podían ofrecer una sucesión de jugadas singulares sin por ello constituir una historia, «pues las jugadas se suceden sin conectarse, sin que las primeras ejerzan influencia alguna sobre las que le siguen»¹⁸. No ocurre lo mismo con los naipes.

ANTOINE COURNOT: LA PARTIDA DE CARTAS COMO EMBLEMA DE LA HISTORIA

...en el juego de cartas, donde la determinación reflexiva del jugador es sustituida por los caprichos del azar, de manera que las ideas del jugador, al cruzarse con las del adversario, dan lugar a una multitud de encuentros accidentales, se dan las condiciones de una secuencia histórica. El relato de una partida (...) sería una historia como otra cualquiera, con sus crisis y sus desenlaces: ya que no sólo las jugadas se suceden, sino que se conectan; es en este sentido en el que cada jugada influye más o menos sobre la serie de las que le siguen y recibe la influencia de las anteriores. Que las condiciones del juego se compliquen más y que la historia de una partida se vuelva filosóficamente comparable a la de una batalla (...), acaba dependiendo de los resultados. Se podría decir, sin incurrir en una *boutade*, que hay un buen número de batallas (...) cuya historia no merece ser más recordada que la de una partida de cartas.

Essai sur les fondements de nos connaissances,
pág. 370.

Para Cournot, lo que cuenta es la secuencia, no la sucesión. No basta con que los hechos se dispongan en orden cronológico para que haya historia, es necesario que influyan los unos sobre los otros. Ahora bien, esta influencia pasa por la conciencia de los actores que perciben una situación y se adaptan, en función de sus objetivos, de su cultura, de sus representaciones. No hay historia que podamos decir que es puramente «natural»: toda historia implica significados, intenciones, voluntades, miedos, imaginaciones, creencias. La singularidad que defienden celosamente los historiadores es la del sentido.

¹⁸ *Essai*, pág. 369.

Eso es lo que significa hablar de ciencias del espíritu o de ciencias del hombre.

El término comprensión adquiere aquí un valor polémico, pues tiene por objeto conferir a las ciencias del hombre una «respectabilidad científica»¹⁹, una legitimidad idéntica a la de las ciencias propiamente dichas. El hecho de que la historia no sea una ciencia no implica que su materia sea cuestión de opinión ni que los historiadores digan lo que les venga en gana. Entre la ciencia y la opinión, entre el saber propiamente dicho y tener una simple idea, existen otros modos de conocimiento riguroso que pretenden la verdad. El término comprensión intenta tenerlo en cuenta, proponiendo un modelo de inteligibilidad consustancial a este orden de fenómenos.

Por otra parte, la validez de esta noción pierde fuerza si su campo de acción se centra sólo en la búsqueda de los motivos que gobiernan las acciones de los hombres, incluso si eso permite bellos efectos de simetría con las ciencias propiamente dichas, y desarrollos en los que las causas se oponen a las razones. La comprensión ahonda en el modo de inteligibilidad de la historia (pero también de la sociología y de la antropología, como nos muestra J.-Cl. Passeron) en cuanto se refiere a los comportamientos investidos de sentidos y de valores, incluso cuando los hombres no son conscientes y se contentan con adaptarse a la situación. En efecto, podemos afinar el análisis y distinguir con Max Weber entre las acciones orientadas subjetivamente por las intenciones o las creencias de los individuos que persiguen su objetivo —o su sueño— independientemente de lo real («racionalidad con relación a fines subjetiva»), y las acciones orientadas juiciosamente y que responden de forma adaptativa a una situación («racionalidad con relación a lo regular, objetiva»)²⁰. Hay historias plenamente humanas en las que, de tan estrecho que es el margen de elección, las intenciones pesan bien poco, como ocurre con la historia de las crisis cerealícolas: las malas cosechas de trigo, las subidas de precio que provocan, las hambrunas, la mortalidad resultante, no forman parte del ámbito de los motivos o de las razones, por oposición a las causas, pero son situaciones a las que los contemporáneos se adaptan y dan sentido.

¹⁹ La expresión pertenece a P. Ricoeur, «Expliquer et comprendre», pág. 127.

²⁰ Max Weber, «Essais sur quelques catégories de la sociologie compréhensive», *Essais*, pág. 334. (Tomamos la traducción de las categorías de Weber —que se han prestado a versiones diferentes e incluso encontradas— de la edición castellana publicada en Buenos Aires por la editorial Amorrortu [trad. esp., pág. 180]. [*N. de los T.J.*]).

Experiencia vivida y razonamiento analógico

Si la comprensión pretende alcanzar la verdad de las situaciones o de los hechos dotados de sentido para los hombres, nos queda dilucidar los modos con que se pretende lograrlo. Ahora bien, la precisión y el rigor de sus procedimientos no parecen estar a la altura de sus ambiciones. No estamos en presencia de un método que pudiéramos describir, sino ante una suerte de intuición que descansa sobre la experiencia anterior que atesora el historiador. Lo que caracteriza a la comprensión es el hecho de estar arraigada en la vivencia del sujeto, y eso mismo es lo que permite aclarar las palabras, a primera vista sorprendentes, que los historiadores emplean para hablar del hombre y de la vida. Ni Bloch ni Febvre citan a Dilthey, pero esa intuición los acerca al análisis de aquél.

WILHELM DILTHEY: EXPERIENCIA VIVIDA Y REALIDAD

Esta edificación (de las ciencias del espíritu) parte de la vivencia, va de la realidad a la realidad; consiste en un ahondamiento cada vez más profundo de la realidad histórica, en un recoger más de ella, en expandirse más ella sobre ella. No existe ningún supuesto hipotético por el que pondríamos algo debajo de lo dado, pues el comprender penetra en las manifestaciones de vida ajenas por una trasposición basada en la plenitud de las propias vivencias. (...) Este comprender no sólo designa la actitud metódica peculiar que adoptamos ante tales objetos; entre la ciencia del espíritu y la ciencia de la naturaleza no se trata únicamente de una diferencia en la posición del sujeto con respecto al objeto, en un tipo de actitud, en un método, sino que el método comprensivo está fundado realmente en el hecho de que lo exterior en que consiste su objeto se diferencia del objeto de la ciencia natural de un modo absoluto. El espíritu se ha objetivado en ello. Se han formado fines, se han realizado valores en ello, y precisamente este algo espiritual que se ha incorporado al objeto es lo que capta la comprensión. Entre el objeto y yo existe una relación de vida. Su apropiación a un fin se funda en mi adopción de fines, su belleza y bondad en mi estimación, su carácter inteligible en mi inteligencia. (...)

En la naturaleza exterior ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos, una conexión debajo de los fenómenos. Por el

contrario, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta pero la conexión anímica y la histórica son vivas, saturadas de vida.

Wilhelm Dilthey, *L'Édification du monde historique*, págs. 72-73 (trad. esp., págs. 139-141).

Mientras que las ciencias de la naturaleza proceden a través del conocimiento objetivo y abstracto, la humanidad, como meta de las ciencias del espíritu, sólo se nos revela a través de la experiencia vivida de cada uno: «Nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a otros a medida que vamos colocando nuestra propia vida “vivida” por nosotros en toda clase de expresión de vida propia y ajena. Así, pues, tenemos que la conexión de vivencia, expresión y comprensión constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu»²¹.

Más concretamente, cabe preguntarse cómo procede el historiador que desee comprender —o explicar, en el sentido ordinario, no científico, del término— un fenómeno histórico. Por lo general, se esforzará en reducirlo a otros fenómenos más generales, o bien intentará hallar sus causas profundas o accidentales. Las razones de la Revolución francesa son la situación económica, el movimiento de las ideas, el auge de la burguesía, la crisis financiera de la monarquía, las malas cosechas de 1787, etcétera.

A esta «explicación», que se da por científica, podríamos intentar oponerle otras «explicaciones» más triviales. Por ejemplo, la que daría el testigo de un accidente de circulación al policía que llegase al lugar: «Voy a explicarle... La anciana cruzaba por el paso de peatones, el automóvil llegó demasiado deprisa... Frenó, pero el suelo estaba mojado y no pudo detenerse a tiempo. He aquí la explicación...» O también las explicaciones sobre los resultados electorales que uno daría en una cafetería: «Han perdido porque los escándalos les han desacreditado ante sus electores, porque no tenían ningún programa y la crisis económica y el desempleo continúan.» Evidentemente, esas «explicaciones», en el segundo sentido del término, no tienen ni valor ni pretensión científica, pero no significa que no sean adecuadas. Nosotros nos pasamos la vida dando, pidiendo y recibiendo tales «explicaciones».

Desde el punto de vista de la lógica, la explicación del historiador no difiere de la del hombre corriente. La forma de razonamiento utili-

zada para explicar la Revolución francesa no es lógicamente distinta de la que emplea una persona de la calle para dar cuenta de un accidente de tráfico o del resultado de unas elecciones. Se trata fundamentalmente del mismo proceso intelectual, afinado, mejorado por la toma en consideración de factores suplementarios. De igual modo que uno puede enriquecer la explicación del accidente recurriendo a la embriaguez del conductor, a la calidad del asfalto o al desgaste de los neumáticos del coche, factores que, en sí mismos, pueden a su vez ser explicados: «Voy a deciros por qué los automóviles de la marca X frenan mal...»

Se trata, pues, de constatar que no hay método histórico. Hay más bien un método crítico que nos permite establecer con rigor los hechos para dar validez a las hipótesis del historiador. Pero la explicación histórica es eso que todos practicamos diariamente. El historiador no explica la huelga de los ferroviarios de 1910 con razonamientos que sean distintos de los que utiliza el jubilado que les explica a sus nietos la de 1947²². Lo que éste hace es aplicar al pasado tipos de explicación que le permitan comprender situaciones o acontecimientos que vivió. Cuando el historiador dice que el aumento de los impuestos al final de su reinado hizo impopular a Luis XIV, es el contribuyente quien habla... De hecho, en qué se basa el historiador para aceptar o rechazar las explicaciones que le proponen sus fuentes, sino en su propia experiencia del mundo y de la vida en sociedad, de la que ha aprendido que hay cosas que pasan y otras, en cambio, que nunca suceden²³.

Nos hallamos aquí ante lo que J.-Cl. Passeron ha llamado «el razonamiento natural». El historiador razona por analogía con el presente,

²² Las huelgas de 1910 y 1947, a las que alude Prost, tienen en la historia francesa una significación especial. Entre los días 10 y 17 de octubre de 1910 se convocó una huelga de ferroviarios en el marco de una campaña más amplia de protesta contra la carestía de la vida. Era todo un síntoma del auge del sindicalismo revolucionario. El gobierno del socialista Aristide Briand (1862-1932) la reprimió duramente, decretando la movilización de estos trabajadores y ordenando detener al comité de huelga, acciones a las que siguió una política de despidos masivos. Por su parte, también la huelga de 1947, iniciada a principios de junio de aquel año, cabe contemplarla dentro de un conjunto más amplio de movilizaciones que, tras la Segunda Guerra Mundial, exigieron una mejora de las condiciones de trabajo. En esta ocasión, sin embargo, el presidente Vincent Auriol rehusó la intervención del gobierno y dejó la solución del conflicto en manos de empresarios y trabajadores. De hecho, a principios de agosto la CGT (Confédération Générale des Travailleurs) y el CNPF (Conseil National du Patronat Français) acordaron una subida de los salarios del 11 por ciento. (*N. de los T.*)

²³ R. G. Collingwood discute en *The Historical Imagination*, pág. 11, esta opinión de Bradley, al que reprocha que sólo proporciona un criterio negativo de verdad.

²¹ Wilhelm Dilthey, *L'Édification du monde historique*, pág. 38 (trad. esp., pág. 107).

transfiriendo al pasado modelos de explicación probados en la experiencia social que cada uno vive diariamente. Ésta es, por otra parte, una de las razones del éxito que la historia logra ante el público: el lector que quiera adentrarse en un libro de historia no necesita poseer ninguna competencia específica.

Es evidente que, para ser posible, este razonamiento por analogía supone a la vez la continuidad en el tiempo y su objetivación. El movimiento de vaivén entre el presente y el pasado que hemos analizado más arriba resulta ahora fundamental. Se basa, además, en el postulado de una continuidad profunda entre los hombres a través de los siglos y apela, en fin, a una experiencia previa de la acción y de la vida de los individuos en sociedad, lo cual nos sitúa de nuevo ante ese vínculo existente entre la comprensión y lo vivido.

LA HISTORIA COMO AVENTURA PERSONAL

Historia y prácticas sociales

Es en este punto en el que precisamente el consejo de «vivir» que L. Febvre diera a sus estudiantes de la calle Ulm²⁴ encuentra su justificación y su importancia. Quien no haya vivido en sociedad no puede comprender la historia. Robinson, náufrago en una isla durante tres años, sería incapaz de hacer historia.

En las páginas precedentes ya hemos tenido ocasión de señalar, a propósito de los compromisos del historiador, el vínculo que existe entre las prácticas sociales y la historia. Habíamos observado entonces que los antiguos —o actuales— comunistas que hacen la historia de su partido cuentan con la ventaja de la intimidad que tienen con su objeto, aunque también corren un riesgo evidente, el que se deriva de haber tomado partido. Así, si el historiador comprende las situaciones históricas es a partir de la experiencia que obtiene de las diversas prácticas sociales.

La cuestión de la ampliación del campo de experiencia del historiador tiene, por tanto, una cierta importancia: cuanto más amplio sea, más oportunidades tendrá para comprender situaciones históricas dis-

tintas. Aunque lo que decimos pueda verse como una justificación de experiencias que parecen distraer al historiador de su trabajo en el taller, en realidad son las que le permiten regresar mejor pertrechado para comprender su propio objeto. Experiencias como la de la Primera Guerra Mundial para M. Bloch o la de la práctica del movimiento socialista para C.-E. Labrousse son las que contribuyeron a que estos historiadores se convirtieran en maestros. La presidencia de reuniones interministeriales instruye más sobre las decisiones del Gobierno que la lectura del *Diario Oficial*, del igual modo que jamás habría comprendido la guerra de 1914 si yo mismo no hubiera recorrido las montañas argelinas a la búsqueda de *fellaghas*²⁵. Los ejemplos podrían multiplicarse: el historiador comprende a través de sus prácticas sociales.

Sin embargo, el historiador sólo tiene una vida y pasa largos periodos en las bibliotecas y los archivos. No puede ser sucesivamente ministro, monje, caballero, banquero, campesino, prostituta; no puede conocer sucesivamente la guerra, el hambre, la revolución, la crisis, los descubrimientos. Por tanto, se ve obligado a echar mano de la experiencia de otros. Esta experiencia social indirecta, que hasta cierto punto diríamos que se obtiene por aproximación, pasa por los relatos de amigos, de relaciones, de testigos. Una tarde junto a un empresario ayuda a veces a comprender a los burgueses del siglo XIX o a los del XVIII, así como podemos decir que quien sólo conozca el campo por tener allí su segunda residencia jamás hará una buena historia del campesinado. El interés por las memorias de los políticos radica tanto en lo que nos aclaran sobre el funcionamiento de las instituciones y la correlación de fuerzas como en lo que nos dicen sobre sus propias acciones. La contribución de los coloquios organizados por la Fondation Nationale des Sciences Politiques sobre el gobierno Blum, sobre el régimen Vichy o sobre el gobierno Daladier reside precisamente en la confrontación entre las explicaciones de los testigos y las de los historiadores. El historiador necesita guías que lo introduzcan en la comprensión del universo que ignora.

No obstante, y a la inversa, cuanto más historiador se es más rica halla la actualidad, pues la transferencia puede funcionar en los dos sentidos, tanto desde el presente hacia el pasado como desde el pasado hacia el presente. La explicación del pasado se funda sobre las analogías con el presente, pero alimenta a su vez la explicación sobre el

²⁴ Prost toma el nombre de la célebre calle para referirse al centro en donde, como hemos visto, Febvre impartió la lección titulada «Vivir la historia». Fue a principios del curso de 1941 en la École Normale Supérieure. (*N. de los T.*)

²⁵ *Fellaghas*: con este término se designa a los partisanos combatientes por la independencia de Argelia entre 1954 y 1962. (*N. de los T.*)

presente. Como tendremos ocasión de volver a tratar, es eso mismo lo que justifica que la historia se enseñe a los niños y a los adolescentes.

Este análisis de la historia como razonamiento analógico, como vaivén entre una práctica social actual, directa o indirecta, y las prácticas sociales del pasado, permite comprender el discurso de los historiadores sobre los hombres y sobre la vida. Pero eso nos lleva más lejos aún.

La historia como amistad

En historia, comprender es siempre y en cierto modo ponerse mentalmente en el lugar de aquellos de quienes se hace la historia. Eso supone una clara disponibilidad, una atención, una capacidad para escuchar, cuyo aprendizaje proviene de la vida cotidiana. Redescubrimos el pensamiento de Hammourabi o de Solón, decía Collingwood, de la misma manera que averiguamos el pensamiento de un amigo que nos escribe una carta²⁶. Como ha señalado Marrou con precisión, un buen historiador es el que comprende «a través» de lo que le dicen sus amigos:

HENRI-I. MARROU: LA HISTORIA COMO ESCUCHA

...Sólo por su semejanza con nuestro yo comprendemos a otros: por lo que se parecen a los contenidos de nuestra experiencia, a nuestro propio clima o universo mental, únicamente podemos comprender lo que, en gran parte, sea ya nuestro, fraternal; si el otro fuera absolutamente desemejante, extraño en ciento por ciento, no se ve cómo sería posible su comprensión.

Reconocido esto, no puede haber conocimiento de otros más que si yo me esfuerzo en ir a encontrarlos, olvidándome por un instante de lo que yo mismo soy (...). Mas esto no a todos les es dado: todos hemos conocido en la vida a hombres manifiestamente incapaces de abrirse, de prestar atención a otro (gentes de esas de las que se suele decir que no atienden cuando se les habla): hombres así serían pésimos historiadores.

Ocurre este fenómeno a veces por estrechez de espíritu y es entonces claro indicio de falta de inteligencia (no lo achaquemos a egoísmo: el verdadero egocentrismo es más sutil); pero la mayoría

de las veces, se trata de personas que, agobiadas por sus preocupaciones, se resisten en cierto modo a admitir este «lujo» de ponerse a disposición de otros (...). El historiador (...) aceptará el dar vacaciones a su pensamiento propio, enviándolo a hacer largas excursiones que lo desprovincialicen, pues sabe muy bien qué gran ampliación del yo proporcionan estos viajes que pasan por el descubrimiento del otro.

De la connaissance historique, págs. 88-90
(trad. esp., págs. 67-68).

De todos modos, comprender «bien», es decir, comprender sin más, supone una cierta forma de connivencia, de complicidad con el otro. Es necesario que aceptemos entrar en su personalidad, ver con su mirada, experimentar con su sensibilidad, juzgar según sus criterios. No se comprende bien si no se hace desde el interior. Se trata de un esfuerzo que moviliza la inteligencia pero que afecta a zonas más íntimas de la personalidad, pues nadie queda indiferente ante lo que comprende. La comprensión es, pues, una forma de simpatía, un sentimiento. Marrou habla incluso de «amistad».

HENRI-I. MARROU: LA COMPRENSIÓN HISTÓRICA COMO AMISTAD

Si la comprensión consiste en esta dialéctica del Mismo con el Otro que hemos descrito anteriormente, supone la existencia de una amplia base de comunión fraterna entre sujeto y objeto, entre el historiador y el documento (digámoslo más exactamente: entre el historiador y el hombre que se revela a través de ese signo que es el documento): ¿cómo comprender, sin esta disposición de ánimo que nos hace connaturales con otro, nos permite volver a sentir sus pasiones, a pensar sus ideas iluminadas, por la misma luz a las que él las vivió..., en una palabra, sin comunicar con el otro?

Hasta el término «simpatía» resulta aquí insuficiente: entre el historiador y su objeto ha de establecerse una amistad vinculadora, si es que el historiador quiere comprenderlo, pues, según la bella fórmula de san Agustín, «no se puede conocer a nadie si no es por la amistad», *et nemo nisi per amicitiam cognoscitur*.

De la connaissance historique, pág. 98 (trad. esp., págs. 73-74).

Más allá del humanismo cristiano que lo inspira, y que también tiene su cronología precisa, este texto reclama nuestra atención sobre

²⁶ *The Idea of History*, pág. 218.

un punto esencial. Nos advierte con toda claridad sobre la imposibilidad de una historia enteramente fría, aséptica, insensible. El historiador no podría ser indiferente, so pena de hacer una historia muerta, que no comprende nada y a nadie interesa. Tras haber frecuentado largo tiempo a los hombres que estudia, el historiador no puede dejar de experimentar hacia ellos simpatía o amor, incluso aunque en ocasiones se trate de un amor desengañado. Nuestra historia es una historia viva que comporta una parte irreductible de afectividad. Ahora bien, todo eso nos plantea tres problemas.

El primero es el de los límites morales de la comprensión histórica. Explicar con profundidad y simpatía es, al menos implícitamente, «disculpar», nos dice B. Bailyn, quien toma el ejemplo de Jefferson y de los padres de la Constitución americana: ellos tenían razones comprensibles para no liberar a sus esclavos y para no incluir en la Constitución la abolición de la esclavitud. Ahora bien, «intentar explicar sus razones parece un forma de disculparlos»²⁷. Más aún cuando se trata de episodios tan monstruosos y criminales como los campos de concentración. A la luz de las palabras de Primo Levi, no concibo que se pueda comprender a Hitler:

Quizás no se pueda comprender todo lo que sucedió, o *no se deba* comprender, porque comprender casi es justificar. Me explico: «comprender» una proposición o un comportamiento humano significa (incluso etimológicamente) contenerlo, contener al autor, ponerse en su lugar, identificarse con él. Pero ningún hombre normal podrá jamás identificarse con Hitler, Himmler, Goebbels, Eichmann e infinitos otros. (...) porque quizás sea deseable que sus palabras (y también, por desgracia, sus obras) no lleguen nunca a resultados comprensibles. Son palabras y actos no humanos, o peor: contrahumanos, sin precedentes históricos²⁸.

En este sentido, a menos que se haga de otra forma, sin comprensión, es imposible emprender una historia del nazismo, pues para el historiador eso supondría, en cierto modo, ponerse en el lugar de Hitler, identificarse con él, y nadie emprendería sólo su examen...

El segundo problema es el de la objetividad o, más bien, el de la imparcialidad. Tendremos ocasión de retomar esta cuestión más ade-

²⁷ Bernard Bailyn, *On the Teaching and Writing of History*, pág. 58.

²⁸ Primo Levi, apéndice escrito en 1976 para la edición escolar de *Si c'est un homme*, París, Julliard, 1995, pág. 261 (trad. esp., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1987, pág. 208).

lante. Digamos ahora solamente que el historiador tiene el deber de la lucidez, que pasa también por el deber de comprender en profundidad el conjunto de interlocutores y de situaciones que analiza: los *sansculottes* y los emigrados; los soldados del frente, los estados mayores y la retaguardia. Es el ecumenismo de su comprensión lo que le permite mantener la distancia necesaria y lo que fundamenta el valor de su análisis.

El último problema es, sin duda, el más difícil: el de la legitimidad de la transposición. Ponerse en el lugar de aquel al que se estudia es perfecto, pero ¿cómo garantizar que se ha logrado? La comprensión es precaria, pues nunca estamos seguros de haber sido comprendidos. ¿Cuántas veces las explicaciones honestas y completas desembocan en un malentendido? Este problema, temible ya en la vida cotidiana, se acrecienta en la historia debido a la distancia que nos separa del pasado. Nosotros, hombres de nuestro siglo, al situarnos en el lugar de los hombres de la Edad Media, o sólo en el de los de la década de 1930, ¿no corremos el riesgo de extraviarnos? Ya L. Febvre nos advertía contra «el anacronismo psicológico, el peor de todos, el más insidioso»²⁹.

Pues hay un problema especial en la psicología histórica. Cuando, en su memorias, en sus tratados, los psicólogos nos hablan de emociones, de decisiones, de razonamientos del «hombre» —en realidad, es de nuestras emociones, de nuestras decisiones, de nuestros razonamientos de lo que tratan. De nuestra suerte, la de los hombres blancos de Europa occidental, integrantes de grupos que cuentan con una cultura muy antigua. Ahora bien, ¿cómo podríamos valernos, nosotros los historiadores, para poder interpretar las perspectivas de los hombres de antaño utilizando una psicología basada en la observación de los hombres del siglo xx?³⁰

El peligro es hablar de uno mismo creyendo que se está haciendo hablar a los hombres del pasado. Pero ¿es un peligro o es un elemento inherente a toda historia?

²⁹ *Combats pour l'histoire*, pág. 218. (Esta traducción y la del siguiente texto son nuestras, puesto que en la edición española de los *Combats* no aparece el texto de donde proceden al ser ésta muy incompleta: sólo contiene quince de los cuarenta y cinco ensayos originales. En concreto, ambos textos pertenecen al artículo titulado «Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie», aparecido originariamente en 1938 en la *Encyclopédie française...* [N. de los T.]).

³⁰ *Ibid.*, pág. 213.

La historia como historia de uno mismo

Todos los empeños del historiador para ponerse mentalmente en el lugar de otros no le impiden, en efecto, ser él mismo. Por grande que sea su esfuerzo de comprensión jamás será otro. Lo que hace es repensar, reconstituir en su espíritu la experiencia humana colectiva cuya historia hace. Lo que expone no son los pensamientos, los sentimientos, las emociones, los motivos de las personas, humildes o eminentes, cuyas huellas sigue en los documentos. Son sus propios pensamientos, la forma en la que él mismo se representa el pasado. La historia es repensar, reactivar, la reacción presente del historiador frente a cosas que fueron pensadas y experimentadas antes, frente a actos de otros. Haga lo que haga, el historiador no sale de sí mismo.

Collingwood insistió precisamente sobre este punto. Para el historiador, las actividades cuya historia estudia no son espectáculos que se ofrecen a su mirada, sino experiencias que debe vivir a través de su propia mente, y la experiencia se entiende aquí en su más amplio sentido, en el de algo que es vivido, experimentado, pensado. Tales actividades son objetivas, es decir, las conoce sólo porque son también subjetivas, porque son actividades propiamente suyas³¹. La historia, para él, es a un tiempo conocimiento del pasado y conocimiento del presente. Es «conocimiento del pasado en el presente, el autoconocimiento de la propia mente del historiador como la reactualización y revivificación presente de experiencias pasadas»³². En este sentido, toda historia lo es de cosas que el historiador piensa en el presente.

ROBIN G. COLLINGWOOD: NO HAY HISTORIA MÁS QUE DE COSAS PENSADAS

Si suscitamos la pregunta ¿de qué puede haber conocimiento histórico?, la respuesta es: de aquello que puede re-crearse en la mente del historiador. En primer lugar, aquello tiene que ser experiencia. No puede haber historia de lo que no es experiencia sino mero objeto de la experiencia. Por eso no hay y no puede haber historia de la naturaleza, ya sea como la percibe o como la piensa el hombre de ciencia.

³¹ *The Idea of History*, pág. 218.

³² *Ibid.*, pág. 175 (trad. esp., pág. 173).

(...) Lo que está estudiando es un cierto pensamiento, estudiarlo supone re-crearlo dentro de él mismo, y a fin de que pueda tener su sitio en la inmediatez de su pensamiento, este pensamiento tiene que estar, por así decirlo, pre-adaptado para convertirse en su aposentador (...).

Si el historiador (...) trata de dominar la historia de un pensamiento dentro del cual no puede entrar personalmente, en lugar de escribir su historia se limitará a repetir las declaraciones que registran los hechos externos de su desarrollo: nombres y fechas, y frases descriptivas ya hechas. Tales repeticiones bien pueden ser útiles, pero no porque sean historia. Son huesos descarnados que pueden convertirse algún día en historia, cuando alguien pueda vestirlos con la carne y la sangre de un pensamiento que es al mismo tiempo de él mismo y de ellas. Ésta no es más que una manera de decir que el pensamiento del historiador tiene que surgir de la unidad orgánica de su experiencia total y ser una función de su personalidad entera con sus intereses prácticos así como teóricos.

The Idea of History, págs. 302-305 (trad. esp., págs. 289-293).

Así pues, podemos decir que toda historia es conocimiento de uno mismo: *self-knowledge*. El conocimiento del pasado es también la mediación a través de la cual el historiador se busca a sí mismo. Puede muy bien ocurrir que, durante un periodo de su vida, cierta historia carezca de interés para él y que, entonces, se decante por otra, para comprender más tarde aquello que no percibió con anterioridad. Los ensayos de egohistoria, a pesar de todo el interés que encierran, nos enseñan menos sobre los historiadores que la lectura de sus obras. Nos reencontramos aquí, después de este largo rodeo, con el mensaje que nos legara Michelet: el historiador es hijo de sus obras.

Pero a la vez que se descubre a sí mismo, el historiador descubre que es capaz de ponerse en el lugar de innumerables personajes diferentes. Hasta cierto punto, pues, condensa dentro de sí a buena parte de la humanidad, en una multitud de situaciones. La historia sería menos fascinante si no combinara de este modo la profundización en uno mismo y el descubrimiento de los otros.

ROBIN G. COLLINGWOOD: AUTOCONOCIMIENTO Y CONOCIMIENTO DEL MUNDO DE LOS ASUNTOS HUMANOS

...el conocimiento que (el historiador) obtiene por medio de la investigación histórica no es conocimiento de su situación en cuanto opuesto al conocimiento de sí mismo, sino que es un conocimiento

de su situación que es al mismo tiempo conocimiento de sí mismo. Al repensar lo que alguien más pensó, lo piensa él mismo. Al saber que alguien más lo pensó, sabe que él mismo es capaz de pensarlo. Y al descubrir lo que él es capaz de hacer descubre la clase de hombre que es. Si es capaz de comprender, al repensarlos, los pensamientos de muchas distintas clases de gentes, se sigue de ahí que él debe ser muchas clases de hombre. Que debe ser, de hecho, un microcosmo de toda la historia que puede conocer. De esta suerte, su propio autoconocimiento es al mismo tiempo su conocimiento del mundo de los asuntos humanos.

An Autobiography, págs. 114-115 (trad. esp.,
pág. 116).

Deberemos retomar más adelante esta vertiente «comprensiva» del procedimiento histórico, pero su análisis exigirá situar al otro lado de la balanza elementos menos intuitivos, más racionales y firmes. Si bien este momento no lo es todo en la historia, no es menos cierto que se trata de un componente esencial, que da calor y vida a la explicación.