

# *Últimas voluntades*

*Memorias de un historiador*

**JOHN LUKACS**

**T**

**TURNER NOEMA**



# *Últimas voluntades*

*Memorias de un historiador*

**JOHN LUKACS**

TRADUCCIÓN DE JOSÉ ANTONIO MONTANO

COLECCIÓN NOEMA



Título:

*Últimas voluntades*

© John Lukacs, 2009

Edición original en inglés: *Last Rites*

Yale University Press, 2009

De esta edición:

© Turner Publicaciones S.L., 2013

Rafael Calvo, 42

28010 Madrid

[www.turnerlibros.com](http://www.turnerlibros.com)

Primera edición: febrero de 2013

ISBN: 978-84-15427-72-8

© De la traducción: José Antonio Montano, 2013

Diseño de la colección:

Enric Satué

Ilustración de cubierta:

Enric Jardí

La editorial agradece todos los comentarios y observaciones:

[turner@turnerlibros.com](mailto:turner@turnerlibros.com)

Reservados todos los derechos en lengua castellana. No está permitida la reproducción total ni parcial de esta obra, ni su tratamiento o transmisión por ningún medio o método sin la autorización por escrito de la editorial.

Para el padre Francis X. Meehan,  
*non genitor sed pastor*

# ÍNDICE

I Un mal cuarto de hora

II ¿Por qué?

III El mundo que me rodea: mi país de adopción

IV El mundo de antes: mi país de nacimiento

V 'Intermezzo': mi ciclo sobre Churchill

VI El mundo de dentro: esposas y amores

VII 'Ave atque vale'

# I UN MAL CUARTO DE HORA

**H**ace unos veinte años, a la edad de sesenta y cinco, escribí una especie de autobiografía titulada *Confessions of an Original Sinner* [Confesiones de un pecador original]. Tuvo una acogida bastante aceptable cuando se publicó, en 1990, y no ha dejado de reimprimirse hasta hoy. Más que una auto-biografía al uso, era propiamente una auto-historia. (Comenzaba con estas dos frases: “Esto no es una historia de mi vida. Es una historia de mis ideas y mis creencias”). En el capítulo “Writing” [Escribir], escribí sobre qué me condujo a escribir y por qué he seguido haciéndolo, y sobre algunos de los libros escritos durante los cuarenta años que llevaba entonces como historiador. Pues bien, resulta que, entre una cosa y otra, durante los veinte años siguientes he escrito más libros (aunque puede que más cortos) que en los cuarenta anteriores. Pero en este de ahora no habrá lugar para un ufano recuento (ni siquiera para un recuento melancólico) de mis logros editoriales, pues pretendo que avance justo al revés que *Confessions*. Este último abarcaba de 1924 a 1987, los primeros sesenta años largos de mi vida, y partía de lo personal para dirigirse a lo más o menos impersonal; era una suerte de autobiografía que derivaba en una suerte de filosofía propia. En el presente, en cambio, partiré de un repaso de mis consideraciones sobre *nuestro* conocimiento actual del mundo para dirigirme a unas memorias de *mi* vida privada; será una suerte de filosofía que derive en una suerte de autobiografía. Estoy convencido de la importancia de lo primero, y por eso irá en primer lugar. Mi obsesión es resaltar que el conocimiento humano no es ni objetivo ni subjetivo, sino personal y participante; entre otras cosas,

porque nos encontramos, con nuestra tierra, en el centro del universo.

Empezar por el principio no es siempre, ni necesariamente, la mejor manera de iniciar un libro. Corro un riesgo al hacerlo; pero todo arte, también el de la escritura, debe implicar un riesgo. Yo no sé, por lo demás, quiénes leerán este libro; lo que sí sé es que, por nuestro modo de vida actual, su periodo de atención, si no completamente “grosero” y “brutal”, se habrá vuelto más estrecho, reducido y *corto* (e incluyo con creces a profesores, intelectuales, filósofos, eruditos, y sí, también me incluyo a mí). Solicito del lector, pues, más o menos un cuarto de hora.

*Un mauvais quart d'heure*, llaman los franceses a ese penoso cuarto de hora en que un hijo debe confesarle a su padre que le han suspendido en la escuela; o que ha robado; o cuando un hombre considera que ha llegado el momento de decirle a su mujer que va a dejarla.<sup>1</sup> Estas personas tienen que decir la verdad: *una* verdad.

Empezar por el principio. Esta es la parte más importante de este libro. Solicito un cuarto de hora del lector.

*Un mauvais quart d'heure*. Decir una verdad.

Paso a paso.

O: “*Arquitectura de un nuevo humanismo*”.

Oh, ya de muy joven vi que los historiadores (y los estudiosos y los científicos y los seres humanos en general) no son objetivos. Tenía un problema, pues, con todos los que pensaban que *eran* objetivos y pretendían convencer de ello al mundo. Todavía hay muchos historiadores, y aún más científicos, así. Hombres con miradas de hielo.

Pero ¿no es la Objetividad un ideal? Pues no: porque el propósito del conocimiento humano –y diríamos que de la propia vida humana– no es la exactitud, ni tampoco la certeza. Es la comprensión.

Un ejemplo. Intentar ser “objetivo” con Hitler o Stalin es una cosa, y otra cosa diferente es intentar comprenderlos; y esta no es inferior a la primera. ¿Podemos esperar que una víctima sea “objetiva” con quien le hizo daño? ¿Podemos esperar que un judío sea “objetivo” con Hitler? Es posible que no. Pero sí *podemos* esperar que él, o cualquiera, intente comprenderlo. Algo que dependerá, no obstante, de cómo lo intente, de cuál sea su propia implicación y de su perspectiva mental, que debe incluir un mínimo de conocimiento de sí mismo. Después de todo, Hitler y Stalin pertenecieron a la especie humana, por lo que no fueron *entera o esencialmente* distintos de cualquier otra persona que hoy reflexione sobre ellos.

La historia implica el conocimiento acerca de seres humanos por parte de otros seres humanos. Y este conocimiento difiere de otros tipos de conocimiento, ya que no hay en el universo organismos más complejos que los seres humanos.

La objetividad tiene como ideal la completa y aséptica separación entre el que conoce y lo conocido. La comprensión, en cambio, supone una aproximación, y de lo más estrecha. En todos los casos, y acerca de todas las cosas, no hay, ni puede haber, una separación esencial entre el que conoce y lo conocido.

Pero ¿es que no hay hechos objetivos? Ah, esa es la cuestión. Además de los límites de la “objetividad”, están los límites de los “hechos”.

Ciertamente, hay “hechos”. La puerta se abrió. El agua estaba hirviendo. La casa ardía. Napoleón fue derrotado en Waterloo. Pero los “hechos” tienen, como poco, tres límites; límites especialmente vigentes para los historiadores, me temo. Uno: para nosotros, el significado de cada “hecho” existe porque de inmediato lo ponemos en relación y lo comparamos con otros hechos. Dos: para nosotros, el significado de cada “hecho” depende de cómo se enuncie,



de los términos con los que se exprese. Tres: esos términos dependen del objetivo que se tenga. (Puede haber enunciados en los que el “hecho” sea cierto, pero su significado, su tendencia o el objetivo con el que se enuncie sea falso).

Somos humanos y tenemos nuestras limitaciones inevitables. Pensamos con palabras. Esto afecta de un modo muy particular a la historia, que carece de un lenguaje propio y de una terminología científica: los historiadores hablamos, escribimos y enseñamos por medio de las palabras. Estas, por lo demás, como el lenguaje mismo, tienen su historia. Hace cuatro o cinco siglos, por ejemplo, las propias palabras “objetivo”, “subjetivo” y “hecho” no querían decir lo mismo que ahora. Las palabras no son categorías finitas, sino significados: son lo que significan ante nosotros, para nosotros. Cada una tiene su propia historia, su vida y su muerte, sus poderes mágicos y sus límites.

El conocimiento histórico –y todo conocimiento humano en general– es inevitablemente subjetivo. Esto es lo que yo pensaba cuando tenía veinte años. Pronto comprendí que estaba inevitablemente equivocado: que la subjetividad no es más que el reverso, la otra cara del objetivismo y de la objetividad; y que era la moneda cartesiana misma, con su división del mundo en Objeto y Sujeto, la que erraba de raíz. El Subjetivismo es tan *determinista* como el Objetivismo.

Cada ser humano ve el mundo desde su perspectiva particular. Esto es algo inevitable, sí: pero no determinante. Nosotros no solo elegimos qué y cómo pensamos, sino también qué y cómo vemos. Según el subjetivismo, yo solo puedo pensar y ver de una manera: la *mía*; y alguien diferente solo podrá de otra: la *suya*. Lo cual es falso, puesto que pensar y ver son actos creativos: parten de dentro, no de fuera. Por esta razón, no solo somos

responsables de cómo y qué hacemos o decimos, sino también de cómo y qué pensamos y vemos. (O de lo que queremos pensar y de lo que queremos ver).

Muy pocos han reconocido que la esencia del nacionalsocialismo, incluido su racismo biológico, era una suerte de determinismo subjetivista, o, por decirlo de otro modo, de determinismo idealista, o incluso de idealismo subjetivista. Hitler afirmó una vez que los judíos, más aun que una raza biológica, constituyen una raza espiritual. Ellos piensan de una determinada manera: la suya, y no pueden hacerlo de otra. Un gran historiador, Johan Huizinga, atisbó pronto este peligro. En torno a 1933 -aunque no refiriéndose a Alemania ni a Hitler- advirtió del gran peligro que suponía el “subjetivismo”. (El otro gran peligro que detectaba era el creciente dominio tecnológico).

Algunos historiadores, por su parte, reconocieron los límites del ideal de la Objetividad Científica, al menos en lo concerniente a su profesión. (Uno de ellos fue Charles A. Beard, quien, más o menos por la misma época, pasó del Objetivismo al Subjetivismo; aunque, a diferencia de Huizinga, se quedó ahí). Veinticinco o treinta años más tarde, fue a Edward Hallett Carr, un antiguo marxista, a quien le correspondió decirles a los profesionales de la historia lo que seguramente querían oír. (He aquí el motivo por el que la historia de las ideas suele quedar deplorablemente incompleta: lo que la gente está predispuesta a oír no depende del *qué*, sino del *cuándo*). En *¿Qué es la historia?*, un libro publicado en 1961 y aún celebrado hoy en día, Carr manifestó: “Antes de estudiar la historia, estudien al historiador”. Bueno, sí; aunque también valdría a la inversa: antes de estudiar al historiador, estudien su historia.<sup>2</sup> La postura de Carr, en cualquier caso, no es más que Determinismo Subjetivista: según él, el origen de un historiador -en especial, su clase social- prácticamente determina la historia que escribe. Yo me

pregunto qué hay de todos esos hijos de la burguesía que se hicieron marxistas o de los retoños de marxistas que eligieron ser neoconservadores, y resalto el término *eligieron*.<sup>3</sup>

Además -o puede que no solo “además”-, el subjetivista Carr nunca consiguió librarse de la terminología cartesiana de Objetivo-Subjetivo: “No puede deducirse del hecho de que una montaña parezca cobrar formas distintas desde diferentes ángulos que carezca de una forma objetiva o que tenga objetivamente infinitas formas”. Pero cuanto más “objetivo” sea nuestro concepto sobre la montaña, más abstracta se vuelve la montaña en sí.<sup>4</sup>

No mucho después de Carr, el viejo ideal burgués del Objetivismo se desmoronó. Irrumpió el posmodernismo; aunque el término resultaba confuso, al igual que el adjetivo “posmoderno” (¿era la Objetividad un mero ideal burgués, un ideal “moderno”?). Irrumpió también el estructuralismo, muchos de cuyos seguidores eran franceses, y, aunque no pasaba de ser una moda académica más, departamentos universitarios enteros de literatura se lo tomaron en serio. En esencia, ambos eran prolongaciones del Subjetivismo. Y caducarán. Lo que no caducará, lo que no debe hacerlo, es el progresivo reconocimiento de que la división del mundo entre objetos y sujetos es, como cualquier otra creación humana, algo perteneciente a la historia: como todas las realidades, la Objetividad y sus posibles aplicaciones prácticas no son perennes, ni tienen una validez perpetua.

El conocimiento no es “objetivo” ni “subjetivo”, sino personal, siempre. No individual: personal. El concepto de “individuo” es uno de los errores de partida del liberalismo. Cada ser humano es único. Si bien no existe en soledad: no ya porque dependa de otros (el bebé humano mucho más que las crías de los demás animales), sino porque su

existencia es inseparable de sus relaciones con más seres humanos.

Cada persona establece cuatro tipos de relaciones: con Dios, consigo misma, con otros seres humanos y con otros seres vivos. Estas dos últimas relaciones podemos verlas y juzgarlas; sobre las dos primeras, solo podemos hacer conjeturas. Pero están conectadas: sabemos cosas de los demás a partir de las que sabemos de nosotros mismos. Esto es (o debería ser) algo evidente.

Pero aún hay más. Nuestro conocimiento no es solo personal: es también participante. No hay, no puede haber, separación del que conoce con respecto a lo conocido. Pero debemos dar otro paso. No basta reconocer la imposibilidad (el absurdo incluso) del ideal de la separación aséptica y “objetiva”. Más aún que la inseparabilidad, lo que nos interesa, o nos debería interesar, es la *participación* en lo conocido por parte del que conoce. Esto resulta bastante obvio en lo que se refiere a la lectura, la investigación, la escritura o la reflexión históricas. “Distanciarse” de las propias pasiones y de los propios recuerdos es más que encomiable. Pero distanciarse no significa “separarse”; es la capacidad (y el deseo) que uno tiene de situarse en una perspectiva más lejana y más amplia. Y la elección de semejante perspectiva no implica necesariamente una atenuación del interés personal, de la participación; sino puede que incluso lo contrario.

Todo interés implica participación. Pero hay que señalar que la participación no es, ni puede ser, completa. Lo que A le dice a B nunca es *exactamente* lo que oye B, ya que B establece asociaciones instantáneas con cosas distintas de las palabras de A. Así que la comunicación entre ambos, como toda comunicación humana, debido a la complejidad y a las limitaciones de la mente humana, es necesariamente incompleta. Pero esto tiene una maravillosa contrapartida, y es que en ello reside precisamente el encanto de la

comunicación humana, en el hecho de que lo que oiga B no sea *exactamente* lo que dice A; en lo cual, por cierto, también se cifra a veces el atractivo de A.<sup>5</sup>

Pero esta inevitable participación del que conoce en lo conocido no se da solo en las relaciones humanas. Afecta también a lo que llamamos “ciencia”, es decir, al conocimiento humano de los objetos físicos, de la naturaleza y de la materia. Volveré pronto sobre ello. Antes, solo unas palabras sobre la relación entre mente y materia. ¿Existió (existe) materia independiente de (sin) la mente humana? Pues sí, antes y ahora: solo que sin la mente humana su existencia carece de sentido; de hecho, sin la mente humana no podemos pensar de ningún modo en su “existencia”. Según esto, se podría incluso proponer que la Mente sea, o pueda ser, anterior a la Materia (o a aquello que vemos y a continuación llamamos materia).

En ningún caso o circunstancia las relaciones entre “mente” y “materia” son simples. En *ningún* caso o circunstancia<sup>6</sup> son mecánicas.

Lo que sucede es lo que la gente piensa que sucede. En el momento en que sucede, y al menos durante un tiempo a partir de entonces. Así es como se forma la historia.

Lo que sucede no puede separarse de lo que la gente piensa que sucede. Se trata de una condición humana inevitable. (¿Hay dolor sin el reconocimiento del dolor? Cuando alguien piensa que es infeliz, es infeliz. Etcétera). Por supuesto que podemos estar equivocados con lo que sucede, o con lo que sucedió; equivocación que *podemos* reconocer más tarde, en otro momento. (O no. Incluso entonces podemos estar o no equivocados, ya que la memoria no es meramente mecánica, sino también creativa: podemos rectificar nuestros recuerdos o engañarnos con ellos).

Pero esto no importa ahora. Lo que importa es el reconocimiento, necesario e histórico, de que la mente humana se inmiscuye en la causalidad, en las relaciones causa-efecto.

La causalidad –el cómo y el porqué– tiene diversas formas y significados (Aristóteles y santo Tomás de Aquino distinguieron cuatro); pero durante siglos han sido las leyes de la causalidad mecánica las que han dominado nuestro mundo y nuestras categorías mentales. Todo lo relativo a las aplicaciones prácticas de la “ciencia”, todo lo que es de carácter técnico, depende inevitablemente de la causalidad mecánica, de sus tres leyes: (1) las mismas causas producen los mismos efectos; (2) hay una equivalencia entre causas y efectos; (3) las causas preceden a sus efectos. Ninguna de ellas tiene una validez necesaria para los seres humanos, para el funcionamiento de sus mentes, para sus vidas ni, en especial, para su historia.

Veámoslo con ejemplos. (1) El vapor que se acumula dentro una tetera: en un punto concreto, a una temperatura medible, la presión se volverá intolerable, determinando, haciendo inevitable, una explosión; la tapa de la tetera saltará. Pero en la vida humana la “tapa” tiene consciencia de sí misma: “intolerable” será lo que elija no tolerar. Lo intolerable es lo que la gente no desea –o no piensa– tolerar. (2) No hay equivalencia entre causas y efectos. Las prohibiciones, las restricciones y los tributos que un gobernante impone a un pueblo en un determinado momento no tendrán iguales consecuencias si se los impone a otro pueblo, o incluso al mismo pueblo pero en otro momento. Depende de *qué* piensan los pueblos de sus gobernantes y de sí mismos, y depende de *cuándo*. (Bajo Hitler, muchos alemanes –el pueblo más culto del mundo en su época– pensaban que eran más libres que nunca). (3) En la vida, en nuestras historias, hay “efectos” que a veces pueden preceder a las “causas”: por ejemplo, el miedo (o la

preocupación) de que algo ocurra puede ser la causa de que ocurra (con lo que tendríamos que “un futuro” puede causar “un presente”).

En resumen, la causalidad mecánica no basta para entender el funcionamiento de nuestra mente, ni por lo tanto de nuestras vidas; ni siquiera el sentido y el significado de nuestros recuerdos, del pasado, de la historia. Cada acción humana, cada pensamiento humano, es algo *más* que una reacción. (Este es también el motivo por el que la historia nunca se repite). La mente humana se inmiscuye en la estructura misma de los acontecimientos, haciéndola más compleja.<sup>7</sup>

Me permito añadir una conclusión personal: la de que esta relación, esta intromisión de la Mente en la Materia, no es constante; la de que quizá la única evolución que exista sea la de la conciencia humana, y que en esta era democrática dicha intromisión de la mente en la materia tiende a *crecer*.<sup>8</sup> Resulta enormemente paradójico que este desarrollo se produzca justo cuando las aplicaciones de la causalidad mecánica dominan la vida humana como nunca antes. Wendell Berry escribió (en 1999): “Puedo intuir sin dificultad que la próxima gran división en el mundo se dará entre quienes deseen vivir como seres humanos y quienes deseen vivir como máquinas”.

La mente sobre la materia; la mente dominando la materia. ¿No estamos ante una afirmación categórica propia de una filosofía idealista?

Sí, lo opuesto al materialismo es el idealismo. Pero todo idealista inteligente debe ser un realista. Lo opuesto al idealismo no es el realismo, sino el materialismo. Pero negarse a aceptar categóricamente la importancia de la materia no es solo un error: es también un peligro. Los idealistas consideran que la mente prima sobre la materia, pero deben admitir la materia; es más, deben agradecer su

existencia. (O agradecérsela a Dios: porque tanto el hombre como la materia son creaciones divinas). Al Maestro Eckhart, místico alemán del siglo XIV, le dijo una vez un fraile: “Ojalá su alma residiera en mi cuerpo”. A lo que Eckhart respondió: “No serviría de nada. Un alma solo puede salvarse en el cuerpo que le ha correspondido”. Un poeta alemán, mucho más tarde: “Siento una gran reverencia por el cuerpo humano, porque el alma reside en él”. Otro filósofo alemán (Romano Guardini): el hombre no es “la criatura que el idealismo ha fabricado” (en *El ocaso de la Edad Moderna*).

He querido citar a autores alemanes a propósito: para evidenciar que anidan grandes y graves peligros en el idealismo categórico, al igual que en el materialismo categórico. Existe la tendencia -alemana por lo general, aunque también rusa en ocasiones- hacia un determinismo idealista, o a creer en él. Esto era fundamental en la ideología nacionalsocialista de Hitler: el dar por hecho que las ideas nacionalsocialistas, por ser más poderosas y mejores que las de sus adversarios (conservadores, liberales o comunistas), estaban abocadas inexorablemente al triunfo.<sup>9</sup>

El error, en este sentido, no lo encontramos únicamente en las aplicaciones del *Zeitgeist* de Hegel; sino también, por ejemplo, en el historiador “idealista” inglés R. C. Collingwood (del que se habla a veces como precursor del “posmodernismo”), que escribió que la historia no es más que la historia de las ideas. Pero ninguna idea existe sin la persona que la piensa y se la representa.

Yo, que soy un idealista antimaterialista, tardé unos cuarenta o cincuenta años en darme cuenta, de golpe, de que la gente no *tiene* ideas, sino que las *elige*.

Y eligen *cómo* y *por qué* y *cuándo* (¡importante esto!): ¡ah!, este es el quid de la cuestión, el de los conflictos de los seres humanos, el de sus destinos, el de la historia.



Existe una profunda diferencia entre un idealismo antimaterialista sin más y un idealismo realista que acepta la coexistencia y la confluencia de la materia y el espíritu.<sup>10</sup> Y he aquí otra dualidad, la eterna paradoja de dos tendencias opuestas dándose a la vez. Sí, en la actualidad. Ahora que se hace palpable el peligro de que la gente caiga de lleno en el materialismo, resulta que existe un peligro mayor y más profundo aún, que puede proliferar y florecer a partir de los falsos idealismos y de todos los espiritualismos fraudulentos: a partir de la sed y el hambre espirituales que surgen al final de una era, y que el materialismo no puede satisfacer.

Pero yo no soy un profeta: soy un historiador. Vivimos hacia adelante, pero solo podemos pensar hacia atrás (Kierkegaard). Todo lo que conocemos está en el pasado.<sup>11</sup> El “presente” es una ilusión fugaz; el “futuro”, una sensación sobre la que lo único que podemos hacer es proyectar, “pre-decir”, tal o cual cosa que conocemos del cambiante pasado. La historia no es todo el pasado; pero es más que el pasado registrado (que es lo que muchas personas y muchos historiadores piensan que es): es el pasado registrado y recordado. Al igual que la memoria, es incompleta y falible. La memoria y el pensamiento son inseparables, como la imaginación y la vista. Tienen sus límites; aunque el reconocimiento de tales límites puede, paradójicamente, enriquecernos. Así es la naturaleza humana. Y así debe entenderlo todo humanismo, viejo o nuevo, que haya de ser más histórico que “científico”.

En el siglo XVIII, cuando empezó a surgir la historiografía profesional, la gente empezó a leer cada vez más historia, tomándola como una forma de literatura. En el siglo XIX, la historia pasó a ser considerada una ciencia. Esta palabra, al igual que “científico”, no significaba lo mismo en todos los países ni en todos los idiomas, pero esto ahora no nos

interesa. Baste decir que, durante aquel siglo y el siguiente, los historiadores, que fueron muchos, aunque no todos profesionales, hicieron aportaciones enormes y decisivas al conocimiento histórico. En el siglo xx, el estudio profesional de la historia se ensanchó, al empezarse a ocupar de temas y de personas hasta entonces inéditos. En 1694, la primera edición del *Diccionario de la Academia Francesa* definía historia como “la narración de acciones y materias dignas de recordarse”. La octava edición, de 1935, más o menos lo mismo: “El relato de hechos, acontecimientos y materias dignos de recordarse”. *Dignes de mémoire!* ¡Qué disparate! ¡Es el historiador un individuo cuya formación lo cualifica para decirles a las personas comunes qué merece recordarse y qué no? ¿Para darles carta de autenticidad a las personas y a los acontecimientos como si fueran fósiles de peces o restos minerales? ¿Existe una diferencia entre ser una persona y ser una persona histórica? Toda fuente es una fuente histórica; toda persona es una persona histórica.

Dijera lo que dijera el *Diccionario de la Academia Francesa*, algunos historiadores franceses de principios del siglo xx fueron ampliando los campos y los horizontes de sus investigaciones históricas. Con todo, la crisis cultural y de civilización del siglo xx afectó al estado y al estudio de la historia, como afectó a todo arte y toda ciencia. Además de por la burocratización de la historiografía profesional, la esencia del problema viene de la errónea concepción de la historia como “ciencia” -cierto que ciencia social, pero ciencia al fin y al cabo-, con la correspondiente aspiración a la perfección de la Objetividad.

Justo al final del siglo xix, uno de sus más destacados historiadores, lord Acton, afirmó que la ciencia histórica habría llegado a su culminación cuando, por ejemplo, pudiera escribirse una historia de la batalla de Waterloo de tal modo que no solo fuera completamente aceptada por los historiadores franceses, británicos, holandeses y alemanes,

sino que se mantuviera inmutable, perenne y *fijada* para siempre. Lo cual no dejaba de ser una ilusión. (El cardenal Newman dijo una vez que, a su juicio, Acton “espera de la historia más de lo que la historia puede proporcionar”). Hoy, un siglo más tarde, tenemos (o deberíamos tener) una visión más escarmentada, más realista, de la Objetividad histórica y científica; e incluso de la misma verdad. Acton le concedía una suprema importancia a la historia (sí), y consideraba que esta disciplina tenía por objeto definir y establecer verdades definitivas (no). El propósito del conocimiento histórico es la reducción de la falsedad.<sup>12</sup> (Y el método de la historia es la descripción, no la definición).

Y este mismo es (o debería ser) el propósito de toda ciencia.

La Verdad pertenece a un orden superior que la Justicia (primacía que ya se encuentra en la diferencia entre el Viejo y el Nuevo Testamento). La Verdad pura (Kierkegaard de nuevo) es propiedad exclusiva de Dios; lo que a nosotros se nos concede es la búsqueda de la verdad.<sup>13</sup> La historia nos muestra la falibilidad humana, de la que forman parte las variaciones, la mutabilidad y la relatividad del conocimiento humano; de ahí que la búsqueda de la verdad suela desarrollarse a través de una jungla de falsedades. A finales del siglo XVIII, Edmund Burke percibió y consignó esta dimensión histórica. En la segunda mitad del siglo XX, los filósofos liberales y neoconservadores propusieron “sociedades abiertas” o “verdades absolutas” (Karl Popper, Leo Strauss), y denunciaron y atacaron a la historia por su “relativismo”. Ignoraban así la fundamental diferencia que hay entre historicismo e historicidad: el primero es la concepción categórica de la historia (concepción mayormente alemana e idealista); la segunda es el reconocimiento de la historicidad del razonar humano.

La secuencia evolutiva es: del racionalismo al historicismo, y de este a la historicidad; de la afirmación del

conocimiento objetivo a la del conocimiento subjetivo, y de esta a la del conocimiento personal y participante. Todo ello referido a la consciencia, y no al subconsciente. Tal es la razón por la que en este tiempo,<sup>14</sup> al comienzo del siglo XXI, hemos de empezar a pensar sobre el pensamiento mismo.

De las dualidades de la naturaleza humana a las dualidades de la historia, y de estas a las dualidades de nuestro mundo.

A primera vista -o, mejor dicho, con un vistazo superficial-, parece que hemos ingresado en un mundo del que están desapareciendo las enseñanzas tradicionales. Una consecuencia es la disminución, hasta llegar a la eliminación a veces, de la enseñanza de la historia en los colegios, así como la reducción de cursos de historia en universidades y escuelas universitarias. Hay también sobradas pruebas de que, en esta época de democracia de masas y soberanía popular, amplias capas de la población carecen de un conocimiento siquiera básico de la historia.

Simultáneamente -y sin profundizar demasiado bajo la superficie-, se da un movimiento de signo contrario. Hay sobradas pruebas de que se ha despertado un interés por la historia, mejor dicho, un hambre, en un público más numeroso que nunca. Las pruebas de esta hambre son tantas y tan variadas que se necesitarían páginas enteras solo para enumerarlas, cosa que lamento no poder hacer aquí.<sup>15</sup> Tampoco puedo pararme a especular sobre los posibles orígenes del fenómeno. Naturalmente, tal hambre puede ser satisfecha con comida basura; pero lo que quiero señalar aquí es el hambre, no cómo se alimenta.

Johan Huizinga fue el único que percibió esta dualidad hace más de setenta años. Se sentía desazonado por la democracia de masas, el populismo, la americanización y la tecnología. En su debate con el racionalista francés Julien Benda, en 1933, escribió: "Nuestro enemigo común es ese amo temible, el espíritu de la tecnología. No debemos

subestimar su poder". Por aquel tiempo (1934) escribió también: "El pensamiento histórico se nos ha metido en la sangre".

Puede decirse que los dos mayores logros intelectuales de la era de quinientos años a cuyo fin hoy asistimos son la invención (invención, mejor que descubrimiento) del método científico y el desarrollo del pensamiento histórico. Resaltando, naturalmente, que, por encima del reconocimiento de este último, ha estado, y está, el reconocimiento de la importancia de la "ciencia", debido a la prodigiosa variedad, que sigue aumentando, de sus aplicaciones prácticas. Aunque existen fundados indicios de una creciente dualidad en nuestras reacciones hacia sus éxitos cada vez más asombrosos y sus aplicaciones subsiguientes.

A primera (y hasta a segunda) vista, impresiona el rápido incremento de la diversidad de aplicaciones técnicas de la "ciencia". La mayoría ha rebasado con creces las más osadas fantasías de nuestros antepasados. Son incuestionables sus beneficios en multitud de campos, el más destacado de los cuales quizá sea el de las aplicaciones médicas y quirúrgicas. Tampoco puede negarse que la mayoría de las personas, incluidas las más jóvenes, están locas por adquirir y usar los cada vez más complicados artilugios y máquinas disponibles. Repárese aquí en la habilidad natural (*natural* en el sentido de instintiva, no de intuitiva) de los jóvenes, incluso a veces de los muy jóvenes, para manejar los teclados de esos aparatos mecánicos; personas a las que no les importa compararse o incluso imaginarse a sí mismas semejantes a tales máquinas, desconocedoras de la complejidad y la singularidad de la naturaleza humana.

Repárese también en cómo la gente, a medida que sus máquinas cotidianas se vuelven más complejas, va reaccionando de un modo cada vez más pasivo. Pocos

saben cómo se fabrican y cuál es su funcionamiento interno; por no hablar ya de repararlas. No se sienten estimulados por ellas. (Compárese, por ejemplo, el entusiasmo popular que siguió al primer vuelo de Lindbergh a través del Atlántico, en 1927, con la excitación mucho más apagada que siguió a la llegada de los astronautas a la luna cuarenta y dos años más tarde). Puede que las máquinas les hagan más fácil la vida física a las personas, pero no les hacen más fácil el pensamiento. Y esto es debido a que al pensamiento –por la inevitable intromisión de la mente en la estructura y secuencia de los hechos– le resulta insuficiente el esquema mismo de la causalidad mecánica. Pero es de esta de la que dependen por completo nuestras máquinas. Es cierto que empleamos la mente cuando las usamos (es decir, antes, durante y después de usarlas): pero su funcionamiento se atiene absolutamente al principio de que las mismas causas producen los mismos efectos. Precisamente por esto, por su causalidad mecánica, es por lo que los ordenadores tienen más de doscientos cincuenta años de edad, o casi podríamos decir de antigüedad. En 1749, un racionalista francés, La Mettrie, escribió un libro que se haría famoso: *El hombre máquina*. Lo que proponía era nuevo entonces (aunque quizá no se tratase más que de una de esas Ideas Cuyo Momento Ha Llegado): dejar de lado el alma o el espíritu; el hombre puede que sea una máquina muy complicada, quizá la más complicada de todas, pero máquina al fin y al cabo. Doscientos cincuenta años después, percibimos algo de anodino y anticuado en semejante imagen; es una maqueta polvorienta y mohosa de la naturaleza humana. Mas ahí se encuentra ya, en lo profundo, nuestra actual dependencia pasiva (y enfermiza y rutinaria en ocasiones) de muchas máquinas, así como nuestra manera de aceptarlas.

En este punto de mi argumentación, alguien podría preguntarme: ¿no son estas las simples opiniones de un

humanista trasnochado? Es posible que un poeta, o incluso un cierto tipo de historiador, vea las realidades del mundo de un modo distinto a como las ve un naturalista. Representarían Dos Culturas, una humanista y otra científica. Esto pensaba un intelectual y divulgador científico, C. P. Snow (más tarde lord), en torno a 1960. Equivocándose, he de decirle al lector. En nuestras reacciones puede haber dualidades; pero (y esto es importante) hay cada vez más pruebas de que la división dual del mundo, desde Descartes *et al.*, entre Objetos y Sujetos, entre Lo Conocido y El Que Conoce, ya no es válida. Y estas pruebas no solo se dan de manera relevante en las llamadas humanidades. En el siglo xx, durante la crisis general del final de una era, se han dado también en la ciencia, afectando hasta al estudio de la materia.

En el ya menos de un *quart d'heure* que me queda, he de resumir el *qué* antes del *cómo*.

Lo llamemos Incertidumbre, Indeterminación o Complementariedad; nos refiramos a la física cuántica, la física nuclear, la física subatómica o la física de partículas, el hecho es que los investigadores encontraron que la conducta de las partículas pequeñas (por ejemplo, de los electrones) es altamente impredecible; y que esta incertidumbre no se debe a las imprecisiones en la medición, sino que puede probarse experimentalmente.

En lo que respecta a tales partículas pequeñas, interfiere la observación. Y debido a esta participación humana, es imposible definir las de forma completa u "objetiva".

Pueden ser descritas (más que "definidas"), pero la descripción está a su vez constreñida por las limitaciones del lenguaje humano. Las propias definiciones de palabras como posición o velocidad son necesariamente indefinidas, incompletas y variables: dependen del momento y las

condiciones de su observación. (Al igual que las formulaciones matemáticas de sus relaciones).

Una unidad fundamental de la materia no es ni medible ni determinable. ¿Existe “realmente”? Los átomos y los electrones no son siquiera “hechos” inmutables. (No podemos verlos. Como mucho, podemos ver las huellas de sus movimientos; pero solo con la ayuda de máquinas inventadas por el hombre).

Tampoco puede mantenerse por más tiempo, de un modo tajante, la antigua distinción científica entre materia “orgánica” e “inorgánica”.

La “energía” puede transformarse en materia, calor o luz: pero la energía es una potencialidad. No se puede definir con precisión ni medir la temperatura de un átomo, porque su “existencia” misma es solo “potencial”, es solo una probabilidad.

En la física cuántica, que se ocupa de las partículas pequeñas, no pueden aplicarse, y no se aplican, ni la causalidad mecánica, ni la separación entre objeto y sujeto, entre el que conoce y lo conocido.

Este es apenas un apresurado resumen de algunos de los descubrimientos (o mejor, invenciones) más importantes de la física cuántica. Solo espero que el lector aprecie su equivalencia con nuestra manera de pensar la historia; es decir, con el conocimiento humano que no versa sobre cosas sino sobre otros seres humanos, en el que está inevitablemente presente la participación.

Pero, entonces, ¿han precedido los historiadores a los físicos con su saber? Oh, no. Los historiadores han pensado y dicho durante mucho tiempo que la ciencia de la historia, la historiografía profesional, debe ocuparse de lo que realmente ocurrió. Esta es la traducción más aproximada del *dictum*, o al menos *desideratum*, que Leopold von Ranke expresó hace más de ciento veinte años en una frase célebre: hay que escribir (o enseñar) la historia *wie es*



*eigentlich gewesen*, “como (realmente) ocurrió”. No debemos criticar a Ranke: en aquella época, en su época, tenía esencialmente razón. Pero en el seno de su frase latía la ilusión de algo ya definitivo (como en el mencionado afán, o ilusión, de Acton por una historia de la batalla de Waterloo ya fijada, y por lo tanto válida para siempre). Y el historiador no debe dejar de tener presente la potencialidad: la consideración de que las cosas podrían haber sucedido de otro modo.<sup>16</sup>

He de reconocer que yo me he beneficiado de esto último. El éxito, moderado, de dos de mis libros, *The Duel* [El duelo] (1990) y *Cinco días en Londres* (2000), que tratan de mayo y junio de 1940, se debió en buena parte a mi descripción de lo difícil que fue la situación de Churchill en aquellos dramáticos días y semanas; descripción que resulta inseparable del reconocimiento de lo fácil que fue que las cosas hubieran sucedido de otro modo, es decir, de lo cerca que estuvo Hitler en aquel momento de ganar la guerra. Este no es más que un ejemplo, una ilustración del hecho de que en toda realización histórica late una potencialidad. (También: de que las características humanas, incluidas las mentales, no son categorías, sino tendencias).<sup>17</sup> La historia es más amplia que la ciencia: ya que la ciencia forma parte de la historia, pero no al revés. Primero fue la naturaleza, luego el hombre, y luego la ciencia de la naturaleza. No los científicos, no la “ciencia”.

Por ello debo resumir un poco la historia reciente de la física. La década de 1920 fue, como suele decirse, una “edad de oro” de la física, y en ella empezaron los reconocimientos de la física cuántica; justo cuando ya habían estallado de lleno los síntomas de la crisis general, de cultura y de civilización, del siglo xx. Pero de pronto, tras la Segunda Guerra Mundial, esa crisis general, profunda y terrible de toda una civilización, de su intelecto y de su arte, empezó a afectar también a la física.

¿Cómo? ¿Por qué? Porque los físicos son también seres humanos, con sus virtudes y sus defectos, con sus fortalezas y sus debilidades. Durante su edad de oro de la década de 1920, algunos de ellos reflexionaron seriamente sobre qué significaban sus nuevos descubrimientos (o, más precisamente quizá, sus nuevas invenciones) para el conocimiento humano mismo. A medida que pasaba el tiempo (y crecían sus reputaciones) cada vez eran menos los que se ocupaban de esta decisiva cuestión. Heisenberg fue uno de esos pocos. Treinta años después de su inesperada formulación, pionera y revolucionaria, de las realidades de la física cuántica, y después de los acontecimientos revolucionarios y dramáticos de la Segunda Guerra Mundial, hizo en 1955, en las Gifford Lectures, una recapitulación de lo que esta nueva física había significado para nuestro conocimiento del mundo. Muchas de sus frases fueron memorables. Afirmó, entre otras cosas, que el método científico se ha convertido en su propia limitación, ya que la ciencia, al intervenir, altera los objetos de sus investigaciones, por lo que “métodos y objetos ya no se pueden separar”. Y: “El objeto de la investigación ya no es la naturaleza en sí, sino el estudio humano de la naturaleza”. Repárese en la expresión que aparece en esas dos afirmaciones distintas: *ya no*.

Pero muy pocos científicos estuvieron y están de acuerdo, o siquiera interesados, en las afirmaciones epistemológicas de Heisenberg.<sup>18</sup> Por lo demás, durante los últimos veinte años de su vida, el propio Heisenberg incurrió en la búsqueda, como casi todos los demás físicos,<sup>19</sup> de una “solución” matemática, de una fórmula para el problema del conocimiento físico, persiguiendo lo que se llamó una Teoría Unificada de la Materia (o, por algunos, una Teoría de Todo). Otro cuarto de siglo más tarde, algunos físicos empezaron a hacer generalizaciones disparatadas.<sup>20</sup> El declive de la física había comenzado.