

EL METODO HISTORIOGRAFICO EN LA OBRA DE ENRIQUE RICKERT

Por PEDRO LAIN ENTRAIGO

La considerable difusión que el pensamiento de Rickert ha encontrado en España, gracias a las sucesivas ediciones castellanas de su obra Ciencia cultural y Ciencia natural, me ha movido a publicar las notas expositivas y críticas que constituyen el presente trabajo. Para que el lector las juzgue según la intención con que fueron escritas, deberá saber que proceden de mi segundo ejercicio de oposición—«Concepto, método y fuentes de la asignatura»—a la cátedra de Historia de la Medicina, de la Universidad de Madrid.

PARTE Rickert, ya se sabe, de la oposición entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias histórico-culturales. El primer paso del círculo badense hacia este deslinde conceptual había sido dado por Windelband, con su distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas. Rickert, mucho más consecuente y sistemático que su maestro y precursor, amplía y profundiza notablemente la obra de aquél. No admite Rickert, sino ciencias empíricas, vertidas hacia el conocimiento de la realidad dada en torno a nosotros. Pues bien: las dos direcciones posibles para el estudio de tal realidad no son meramente la nomotética y la idiográfica, la aprehensión de leyes generales y la descripción de figuras individuales, o al menos no lo son con la exclusividad windelbandiana. Subsiste en Rickert, es cierto, la oposición entre los dos caminos del conocimiento; pero esa oposición es ahora material y formal, pertinente tanto al objeto como al método. Las ciencias naturales tienen como objeto *la naturaleza* y ello las caracteriza también en orden al método: «En sus objetos consideran un

ser y un suceder libre de toda referencia a valores—así, por exclusión, caracteriza Rickert a la naturaleza—, y su interés se endereza a conocer las relaciones conceptuales universales y, en lo posible, las leyes que valen para ese ser y para ese suceder. Lo particular es para ellas sólo un *ejemplar*» (1). Nacen así dos ciencias: la *física* (como estudio científico-natural de la naturaleza cósmica) y la *psicología* (estudio científico-natural del mundo psíquico). Rickert no admite otra psicología que la científico-natural. El método de las ciencias naturales consistiría, pues, «en acoger en sus concepciones sólo aquello que es *común* a una *multitud* de objetos. No hay objeto alguno que se sus-traiga, en principio, a ese tratamiento naturalista. Naturaleza es la *realidad total* concebida por modo generalizador e indiferente a los valores» (2). La mecánica sería la ciencia arquetípica y fundamental entre las de la naturaleza, y a ella revierten en última instancia todas las restantes ciencias naturales.

Las ciencias histórico-culturales difieren de las precedentes en su objeto y en su método. Su objeto es «la cultura», por Rickert entendida como el reino de los *valores* que para el hombre residen en la realidad (3). Su método es el «histórico», en cuanto exponen la evolución de esos nuevos objetos—los valores—en su singular individualidad. No consiste el método en una mera descripción de figuras, como Windelband quería, sino en una verdadera conceptualización de las particularidades valiosas. Niega Rickert que para las ciencias histórico-culturales exista una ciencia fundamental, como lo sea la mecánica para las naturales. Cree que ello es metódicamente imposible, por su proceder rigurosamente individualizador, y, en consecuencia, niega la validez del esfuerzo diltheyano por edificar una nueva «psicología descriptiva»—opuesta *toto coelo* a la

(1) *Ciencia cultural y ciencia natural*, trad. esp., Buenos Aires, 1937, página 118.

(2) *C. cult. y c. nat.*, pág. 118.

(3) Rickert admite, pues, dos *objetos* distintos; pero no deja de reconocer a las ciencias naturales y a las culturales una misma realidad.

científico-natural—que fuese a las «ciencias del espíritu» lo que es la mecánica a las de la naturaleza. Por lo demás, Rickert establece la sinonimia entre sus ciencias histórico-culturales y las ciencias del espíritu de Dilthey, partiendo de la relación esencial comúnmente admitida entre «espíritu» y «valor».

Este es, tal vez, el planteo más elemental y básico del punto de partida rickertiano. Un examen somero del mismo nos muestra que todo en él se mueve en torno a la idea de *valor*. La naturaleza misma, ya lo hice notar, es definida negativamente como el reino de lo carente de valor. Un entendimiento de la actitud de Rickert ante el método histórico exige una breve dilucidación de las siguientes cuestiones: ¿qué cosa es eso del valor, en el sentido de Rickert?; ¿qué relación existe entre «valor» e «Historia»?

Estas dos interrogaciones delimitan el ámbito de mi exposición crítica. Renuncio a discutir otras muchas cosas: licitud de la oposición entre ciencias naturales e histórico-culturales, tal como Rickert la establece, prioridad de la crítica, etc. Los párrafos sucesivos tratarán tan sólo de dos problemas: valor e Historia, por una parte; objetividad de la Historia, por otra.

VALOR E HISTORIA

¿Qué es el *valor*? Podemos responder a esta pregunta con palabras que emanan del propio texto rickertiano. Una cosa es valiosa para un hombre o un grupo de hombres cuando la encuentran *interesante*: esto es, cuando hay algo en ella que, para unos ojos humanos, la *distingue* de las demás. Ese *algo* que hace para el hombre «interesante» y «distinguida» una cosa es lo que llamamos su *valor*. Al acto por el cual decidimos prácticamente el valor de una cosa, resolvemos sobre su valor real, le llamamos *valoración*: y aquel otro por el cual referimos teóricamente una cosa a los valores que de hecho haya tenido o

tenga, sin meternos prácticamente a decidir la realidad de éstos, podemos llamarle *estimación* o *avaloración* (1).

Esta definición tan general del valor permite advertir fácilmente la extraordinaria diversidad de los valores. Hay valores vitales, intelectuales, morales, estéticos, religiosos, etc., lo cual quiere decir que la idea de valor atañe a todos los problemas filosóficos, y aún a todos los problemas del pensamiento humano. Tanto es así, que durante algún tiempo pudo pensarse que la *estimativa* o ciencia de los valores (nombre, aquél, propuesto por Ortega) iba a ser la filosofía entera ; o, más aún, la ciencia de toda la cultura (2).

No debo hacer aquí, naturalmente, una exposición total de la *estimativa*. Lo dicho me es suficiente para ordenar algunas esenciales consideraciones acerca de la postura rickertiana y estudiar su aplicación al problema de la Historia.

¿Qué relación tienen los valores con las cosas? ¿Son las cosas las valiosas—objetividad *estimativa*—o somos nosotros los que ponemos el valor con nuestro agrado o nuestro deseo, como postula el subjetivismo de Meinong y Ehrenfels? Rickert quiere adoptar una posición intermedia. «Los valores no son realidades, ni físicas, ni psíquicas. Su esencia consiste en su *vigencia*, no en su real *facticidad*. Mas los valores se *enlazan* con las realidades... En primer lugar, puede el valor residir en un *objeto*, transformándolo así en un *bien* y puede, además, ir unido al *acto* de un *sujeto*, de tal suerte que ese acto se transforma en una *valoración*» (3). El valor—como el ser para Kant—no es para Rickert ni inminente y real, ni transcendente e ideal, sino, en la genuina acepción kantiana, transcenden-

(1) M. G. Morente, excelente traductor de Rickert, propone el término *avaloración* (por *advaloración*). ¿No sería mejor *estimación*, cuyo sentido castellano habitual parece dejar en suspenso el juicio práctico sobre el valor real?

(2) Vide ORTEGA Y GASSET: «¿Qué son los valores?». *Revista de Occidente*, octubre, 1923. Un claro resumen elemental, en la *Historia de la Filosofía*, de J. MARÍAS, págs. 373-77.

(3) *C. cult. y c. nat.*, pág. 106.

tal. Esto es lo que tan gravemente lastra, como veremos, toda la construcción de Rickert en torno a la «objetividad» de la Historia.

La concepción de la cultura como sistema de los valores permite a Rickert construir su idea del método histórico. He aquí sus propias palabras acerca de éste: «Entre la inabarcable multitud de lo objetos individuales, es decir, diferentes todos unos de otros, fijase el historiador en aquellos solamente que, en su peculiaridad individual, o encarnan valores culturales o están en relación con éstos; luego, de la inabarcable multitud de rasgos que cada objeto singular le ofrece en su diversidad, elige de nuevo el historiador sólo aquellos en donde reside su significación para el desarrollo de la cultura, y en estos rasgos consiste la individualidad *histórica*, a diferencia de la mera diversidad. El concepto de cultura proporciona, pues, el *principio de la selección de lo esencial* para la concepción histórica» (1).

El método de la Historia consiste, pues, en individualización; y al individuo histórico llegamos discriminando sus valores culturales. No *valorándole*, en el sentido antes expuesto—esto es, señalando si sus valores son, por ejemplo, objetivamente loables o vituperables—, sino *estimándole* o *avalorándole*, refiriéndole a los valores que *de facto* haya tenido en la Historia. «Así, por ejemplo—ilustra Rickert—un historiador, como tal historiador, no puede decidir si la Revolución Francesa ha sido *beneficiosa* o *nociva* para Francia y Europa. Esto sería una *valoración*. Pero a ningún historiador le cabrá duda de que los sucesos comprendidos bajo ese nombre han sido *importantes* y *significativos* en el desarrollo cultural de Francia y Europa y, por lo tanto, que deben ser recogidos en su individualidad, por *esenciales*, en la exposición de la Historia de Europa. No es valoración práctica, sino *estimación* teórica o referencia a valores» (2). El historiador se limitaría, pues,

(1) *Ibid.*, pág. 101.

(2) *Ibid.*, págs. 108-9.

a describir selectiva e individualmente lo que ha sido importante o esencial según sus valores culturales. Prescindiendo de la imposibilidad real para proceder como Rickert prescribe, dos cuestiones metódicas se levantan desde ahora. ¿Cómo selecciona el historiador lo históricamente importante?; ¿cuál es el criterio de su selección? Y luego otra: ¿cómo puede el historiador aprehender metódicamente la actitud frente a los valores culturales en su tarea historiográfica? Trataré de las dos primeras al hablar de la objetividad histórica. Ahora me limito a la última.

Observemos, en primer lugar, la relación que existe entre valor y sentido. En modo alguno son conceptos extraños. ¿Cuál es, en efecto, la obra más propia del historiador? Una ley política es buena para un hombre, al paso que otro la juzga odiosa. El historiador, nos dice Rickert, no tiene por qué entrar en esta discusión; pero, en cambio, debe percibir si el texto de esa ley es importante y significativo respecto al valor «libertad política» y cómo lo es. Lo que hace el historiador es establecer una relación entre estos dos términos: realidad neutra y valor, y esa relación consiste en determinar en cada caso singular la significación del hecho real y «neutro en sí» respecto al valor que el historiador haya elegido como punto de referencia. De otro modo: tan pronto como se elige un valor cultural se ve a los hechos neutros de la realidad histórica adquirir respecto a él una *significación*, un *sentido*. El valor es, en consecuencia, aquel término provisional respecto al cual adquieren sentido las acciones y las expresiones históricas; sólo que, para Rickert, este valor no existe en la Historia misma ni en una ideal sobre historia, sino que es *transcendental*, como el ser kantiano. La distinción que fenomenológicamente puede establecerse entre significación y sentido podría también aplicarse, *mutatis mutandis*, a la construcción de Rickert.

Pero, aun admitiendo que los valores, si no *son*, al menos *valen* independientemente de la naturaleza y de los hombres,

los actos en cuya virtud esa realidad adquiere una determinada situación respecto a los valores, proceden de seres capaces de ello, esto es, de hombres. Sólo los hombres, en cuanto son entes históricos, pueden tomar actitud frente a los valores, y sólo ellos son capaces de que la realidad neutra se singularice ante un valor. La igualdad $2 + 2 = 4$ es cierta y adquiere su significación respecto al valor que llamamos «verdad». Mas de ello no tendría que ocuparse el historiador, sino el matemático. En cambio, si un hombre escribe en un papel $2 + 2 = 4$, este hecho y su significación respecto al valor «verdad» pueden adquirir importancia histórica. Ello quiere decir que a la realidad histórica la constituyen de preferencia tanto los seres capaces de tomar actitud ante los valores como los actos de tales seres, en cuya virtud la realidad neutra se singulariza y adquiere importancia significativa para el resto de los hombres y, consiguientemente, para el historiador.

Las reflexiones anteriores, hechas al hilo del pensamiento de Rickert, nos permiten descubrir la relación íntima que existe entre valor, sentido e historicidad. Por otro lado, nos sitúan ante el método histórico en su peculiaridad concreta. El primer acto de este método consiste, como vimos, en elegir, según nuestro interés especial, el valor cultural que nos importe: la verdad filosófica, científica o médica, la santidad, la libertad política, etc. Inmediatamente, nuestra tarea de historiadores consiste en describir cómo ese valor se ha encarnado en los individuos que por él se individualizan y distinguen, y cómo los objetos se relacionan con él y adquieren significación histórica. La significación histórica viene, pues, creada, según una doble vía: o por el acto del historiador, refiriendo una realidad neutra a un valor (juicio sobre la significación histórica de las Pirámides, por ejemplo) o por el acto de una figura histórica que toma posición respecto a un determinado valor (Napoleón el 18 Brumario, Lutero en Worms). En definitiva, la obra del historiador radica en *comprender* esas figuras históricas que hicieron las Pirámides o dieron un golpe de Estado,



en saber la vida de los hombres que, situándose ante los valores, o encarnándolos, o refiriendo a ellos los objetos, han hecho la Historia.

Rickert necesita, pues, atribuir al historiador una actividad *comprensiva* para que éste pueda describir los actos significativos, las situaciones ante los valores por parte de quienes pueden tomarlas. Paracelso se singulariza por haberse situado de modo propio ante determinados valores; y nuestra referencia estimativa a ellos, al describirle históricamente, tiene que partir de esa actitud suya que como hombre libre adoptó. El método para percibir científicamente tal actitud es la *comprensión*. Es curioso que Rickert se haya creído obligado a añadir un capítulo sobre la comprensión a las últimas ediciones de *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Esa adición permite adivinar claramente la influencia de Dilthey y la insuficiencia del anterior planteamiento rickertiano acerca del método histórico.

Por lo demás, dista mucho de ser satisfactoria la teoría de la comprensión que Rickert expone. Rickert quiere huir a la vez del psicologismo y de la metafísica. Considera absurdo pensar que uno pueda penetrar en el alma de otro: la observación más inmediata nos demuestra—dice—que cada uno está solo consigo mismo. Sería necesario un milagro para penetrar en la conciencia de otro: armonía preestablecida, al modo de Leibnitz: visión en Dios, a la manera de Malebranche. Nada más lejos del neokantismo badense que admitir tales soluciones metafísicas. Pero hay algo en cuya virtud podría establecerse la comunidad entre los hombres: es, dice Rickert, el espíritu (1).

Indaguemos lo que esta expresión quiere decir en el pensamiento Rickert a la luz de un ejemplo suyo. Supongamos que al día siguiente de la paz de 1918, un alemán nos hubiese

(1) *Die Grenzen...*, pág. 572.

expresado su satisfacción por el tratado de Versalles (1). La comprensión de tales expresiones requeriría dos momentos : uno, comprender la significación objetiva de lo dicho por ese hombre ; otro, percibir la intención del que lo ha dicho, reconstruyendo—simpatía, impatía, etc.—el estado de su alma. Pues bien, Rickert cree imposible cumplir este segundo momento. ¿Cómo, entonces, se establece la comunicación? Evidentemente, sólo por intermedio de la significación expresiva y lógica de la expresión usada. El ámbito en que se perciben estas significaciones es el del espíritu o tercer reino (2). Sólo las significaciones lógicas pueden establecer una comunicación entre hombre y hombre. En el ejemplo citado, la comprensión del alemán alegre por el tratado de Versalles se haría refiriendo a un valor su actitud expresa : por ejemplo, el valor del amor a la patria. El mundo trascendental de los valores es el rodeo que se nos exige para comprender el mundo interior de un hombre presente y mucho más el de un hombre histórico.

Apenas es preciso esfuerzo para advertir la limitación de esta actitud neokantiana ante la realidad histórica presente o pasada. Basta pensar en la comprensión, sin previa experiencia, de significaciones alógicas ; o, más patentemente todavía, en el hecho de que la exposición significativa que se trata de comprender sea falsa por mentira. La aplicación del método de Rickert serviría si los sucesos históricos tuviesen la «veracidad» imperturbable de los procesos físicos, en los que son posibles juicios sintéticos anteriores a la experiencia. Para el libre acontecer del hombre, el método es inservible, nos deja en la estacada.

LA OBJETIVIDAD DE LA HISTORIA ESCRITA

Si la escueta consideración estimativa del hecho histórico se nos ha mostrado insuficiente, todavía lo hará con más paten-

(1) *Die Grenzen...*, pág. 575.

(2) Los otros dos son la realidad empírica y el mundo no real de los valores. (*Ciencia cultural y ciencia natural*, pág. 163.)

cia el esfuerzo de Rickert por conseguir para su método historiográfico una objetividad universal e inatacable.

No se le oculta a Rickert la dificultad del problema. La Historia se escribe ordinariamente con una objetividad históricamente limitada: si yo elijo valores que sean importantes y significativos para un europeo al escribir la Historia de Europa, esos mismos valores no lo son para el hindú o el neozelandés. Por otra parte, necesito de la objetividad si quiero que la Historia sea ciencia. ¿Existen valores universalmente válidos? De otro modo: ¿es posible una «Historia Universal»?; ¿tiene la Historia un sentido? He aquí cómo vuelve a aparecer la necesidad de un criterio para elegir los valores en torno a los cuales construimos nuestra Historia escrita.

La «objetividad» de la Historia escrita ha sido constante preocupación de los historiadores desde hace un par de siglos. De Ranke, el paladín más alto de la historia «objetiva», dice A. Dove, su mejor conocedor, que pudo conseguirla, no porque se mantuviese neutral, sino por la universalidad de su simpatía. Aquí se confunde objetividad con imparcialidad. La actitud de Ranke podría compararse a la del Estado moderno, también teóricamente imparcial y con universal simpatía por todos sus ciudadanos..., hasta que llega el «estado de excepción». No es ese, pues, el camino. Para hacer Historia «objetiva» hay que disponer de valores universalmente válidos, si no queremos limitarnos a la falsa y menguada «objetividad» que postuló el positivismo filológico.

Este es el problema, y en él se evidencia la radical inanidad del neokantismo ante el acontecer histórico. En cuanto se enfrenta con tal problema, se ve a Rickert vacilar, y aun adoptar posturas nada firmes ni «científicas», dentro de su idea de la «ciencia».

Es Rickert enemigo de la metafísica idealista. Para que haya historia, dice, se necesita justamente que todo lo real no sea racional: la historia tiene necesidad de una oposición entre la naturaleza y la libertad. Lo cual no es obstáculo para

que confíe en hallar «lo sobrehistórico en lo histórico»; es decir, lo universal y absolutamente válido en el seno mismo de lo no racional y contingente. «Un sistema de los valores culturales que aspire a ser válido, no puede establecerse, sino escudriñando la vida histórica para extraerlo poco a poco de ella, indagando cuáles son los valores universales y formales que yacen en la multiplicidad continuamente alterada de la vida cultural histórica» (1). Lo cual equivale a postular que la razón de su universalidad yace en la misma Historia, según los supuestos hegelianos.

Cae Rickert, por lo tanto, en un ingenuo *progresismo*. No conocemos cuáles son los valores universales, viene a decirnos, pero el futuro de la cultura misma nos lo revelará. «Tenemos que suponer, si no la existencia de un conocimiento definitivamente adquirido acerca de lo que valga (universalmente) como valor, por lo menos, la validez de los valores objetivos y la posibilidad de ir *aproximándonos* cada vez más a su conocimiento» (2). De otro modo: existen valores universalmente válidos; *nuestros* valores (los usados por la actual historiografía) no son *todavía* tales; pero el tiempo nos acercará sucesivamente a su conocimiento.

Existen valores universalmente válidos. Esto le parece a Rickert absolutamente necesario. Si no existieran—dice—no podríamos pensar, del mismo modo que no podríamos pensar en Física si la causalidad natural no fuese incondicionalmente válida. También los conceptos físicos pueden ser destruidos por el progreso del conocimiento científico, pero ello no quita que existan leyes naturales de validez incondicional, *a priori*. Si no fuese así, como acabo de decir, no podríamos pensar. Si alguien afirmase que somos incapaces de aprehender una ley de la naturaleza, caería en un *dogmático negativo*, y su aserto equivale a formular uno de esos juicios necesarios cuya

(1) *C. cult. y c. nat.*, pág. 167.

(2) *Ibid.*, págs. 160-161.

accesibilidad pretende negar. Pues bien, lo mismo acontecería en el ámbito histórico-cultural respecto a la existencia de valores universales. Sólo así puede ser escrita la Historia Universal y a la postre, cualquier historia. «El que escribe una Historia Universal... ha de presuponer que algunos valores valen *en absoluto* y que, por lo tanto, los valores que él ha puesto en la base de su exposición estimativa no carecen de relación con lo absolutamente válido» (1).

Hay aquí un evidente truco del pensamiento neokantiano respecto al pensamiento kantiano. Rickert pretende trasladar al dominio de la «razón práctica» (mundo de la libertad y de la moralidad: de la Historia) la construcción kantiana para el mundo de la «razón pura». Todo su vano esfuerzo se aplica a obtener un *a priori* formal para el orbe histórico, trascendentalmente necesario. Pero la necesidad de los postulados de la razón práctica, según Kant, es absolutamente inmediata, y no se basa sobre juicios *a priori* teóricos y racionales. Dentro del puro pensamiento kantiano, se comete una transposición ilícita homologando los valores absolutos con las leyes incondicionalmente válidas. Cuando Rickert (2) trata de asentar la voluntad libre y el imperativo categórico sobre el valor *a priori* de la verdad, hácese especialmente patente esa aludida transposición.

¿Qué es, en efecto, *esa verdad* que constituye el valor universalmente válido? ¿Es algo «descubierto», hecho patente por el hombre, pero verdadero en sí? Entonces se admite la metafísica, y toda la construcción rickertiana es ociosa. ¿Es algo «necesariamente» puesto por el hombre, como, por ejemplo, puedan serlo una categoría o una forma *a priori* de la sensibilidad—espacio y tiempo—en la crítica kantiana de la razón pura? Entonces no resuelvo nada, porque lo que tengo que demostrar es que esa verdad sea verdad, o admitir el primado no teórico, impuesto, de la razón práctica.

(1) *Ibid.*, pág. 159.

(2) *Die Grenzen...*, págs. 681-695

Rickert termina al borde de la metafísica. Ha visto levantarse en torno a él, durante sus últimos años, la exigencia metafísica y exclama: «¿Pueden conseguirse los fines de la metafísica sin una filosofía de los valores?» (1). Parece decir: húndase el mundo, sálvense los principios; sálvense los valores, aunque se hunda la negación neokantiana de la metafísica. No es extraño, pues, verle rematar su *Ciencia cultural y ciencia natural* limitándose a proclamar la general *creencia* en los valores universalmente válidos: «aun cuando, acaso bajo la influencia de la moda científica, nos figuremos lo contrario». Copia de Riehl: «Sin poner sobre sí un ideal, no puede andar derecho el hombre, en el sentido espiritual de la palabra». Pero esos ideales «por encima del hombre» son más «metafísicos» que «científicos»; y para este resultado confesemos que ha sido demasiado largo y arduo el camino del neokantismo.

Siempre será preferible la postura de Max Weber, renunciando a hacer «Historia Universal» propiamente dicha y resignándose a elegir aquí y allá fragmentos de la Historia, para ejercitar en ellos el diente de la razón autónoma. Afirmando, en suma, que la «objetividad» de lo histórico debe limitarse a establecer la necesidad del lazo racionalmente tendido por el historiador entre algunos acontecimientos históricos. En fin de cuentas, Rickert también termina en una resignada renunciación. Pero, puesto que la resignación del historiador parece inevitable, siempre será preferible ponerla como límite al comienzo de la tarea a encontrarla como desengaño al fin del camino.

(1) *C. cult. y c. nat.*, pág. 163.