

INTRODUCCIÓN

¿Creemos todavía en la Historia?

Yo fui la bella *Clio*, tan adulada. Cómo triunfaba en los tiempos de mis jóvenes éxitos. Después vino la edad [...] Desde entonces intento engañarme. Me *entrego a trabajos* [...] Yo, la historia, engaño al tiempo¹.

Charles Péguy

¿Creemos todavía en la Historia? ¿Y qué significa, hoy en día, responder sí o no a esta pregunta? Es la interrogante inicial de esta investigación y de esta reflexión. ¿Creemos en la Historia así como lo hicimos a partir del siglo XIX: con la misma fuerza y la misma fe? Cuando se volvió una evidencia, cuando comenzamos a practicarla metódicamente, con la ambición de elevarla al rango de la ciencia, bajo el modelo de las ciencias de la naturaleza. Cuando la literatura se apoderó de ella vivamente, cuando la novela se dio como tarea escribir este mundo atravesado por la Historia. Entonces, tomando consciencia de su poder, nos hallamos capturados por su fuerza de arrastre, hasta llegar a reconocer en ella una nueva figura del destino. Su avance suscitó la reverencia, su capacidad de triturar países y vidas provocó el pavor. A fines de los años cuarenta, Mircea Eliade las emprendió incluso contra lo que llamaba el “terror de la Historia”. Durante un tiempo, nos encomendamos a su tribunal, la convocamos en innumerables campos de batalla, en su nombre justificamos o condenamos las políticas más opuestas. ¿Cuántos discursos, líricos o realistas, no ha inspirado acaso? ¿Cuántas obras han rastreado sus secretos (libros de historia, novelas históricas, novelas)? ¿Cuántos tratados filosóficos se han propuesto descubrir sus leyes o denunciar sus pseudo leyes? ¿Cuántas *Clíos* pintadas o esculpidas, más o menos pensativas, han ocupado un sitio en los edificios públicos?

¹ Charles Péguy, *Œuvres en prose complète, Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, III, 1992, p. 998.

En su *Grand Dictionnaire*, publicado entre 1866 y 1876, Pierre Larousse declaraba, cual fervoroso profeta: “El movimiento histórico, inaugurado en el siglo XVII por Bossuet, continuado en el XVIII por Vico, Herder, Condorcet, y desarrollado por tantos otros espíritus notables de nuestro siglo XIX, seguirá acentuándose cada vez más en un futuro próximo. Hoy en día, la historia se ha vuelto, por decirlo de algún modo, una religión universal. Remplaza, en todas las almas, las creencias extintas y quebrantadas; se ha vuelto el hogar y la instancia reguladora de las ciencias morales, cuya ausencia suple. El derecho, la política, la filosofía, le piden prestadas sus luces. Está destinada a llegar a ser, en medio de la civilización moderna, lo que fue la teología en la Edad Media y en la Antigüedad: reina y moderadora de las consciencias”². He aquí una vigorosa profesión de fe, a la cual muchas otras, aquí y allá en Europa, en los mismos años, habrían podido hacer eco. Aun cuando Pierre Larousse iba particularmente lejos al reconocerle a la Historia un estatuto equivalente al que precedentemente había ocupado la teología como discurso creador de sentido para sociedades entonces religiosas. Efectivamente, estamos en el *creer en*, como se cree en Dios, en el más alto grado de la creencia³.

En un grado inferior está el *creerle a*: creerle a la Historia, creer que hay una historia o historia efectuándose de una manera u otra. Se postula que la contingencia no lo es todo y que se puede dejar aprehender un cierto orden en lo que sobreviene o adviene y se estima que vale la pena relatar, en la medida de lo posible, lo que ha ocurrido para recordarlo, para servirse de ello. Mostrar el panorama de su situación o dar una vista sinóptica, para la instrucción o para el placer (o ambos) de un lector, es posible e incluso útil. Esa era ya, en el siglo II antes de nuestra era, la ambición de Polibio en la apertura de su historia universal. Dar una visión de conjunto que hiciera ver lo que acabada de suceder: la tan rápida conquista del Mediterráneo por parte de Roma. De esta creencia de segundo orden (que puede perfectamente confundirse con la primera en la Historia providencial), existieron varios modelos. Entre los modernos, los más deterministas creyeron en las causas y en las leyes, otros recurrieron a invariantes antropológicas, buscaron las fuerzas profundas, descubrieron regularidades y construyeron series, buscando delimitar el

² Pierre Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIX siècle*, vol. XII, artículo *Histoire*, p. 301.

³ Mi propósito no es, en modo alguno, volver a recorrer la vía abierta por Karl Löwith en su libro publicado en 1949, *Histoire et Salut*, cuyo subtítulo es perfectamente explícito, *Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (trad. francesa, Paris, Gallimard, 2002).

cambio en medio de aquello que no cambiaba sino apenas e imperceptiblemente. Otros, desconfiados ante estos pesados aparatajes, no dejaron de creer en los actores, en las acciones y en las contingencias: el acontecimiento es su elemento, el gran hombre su tema.

Pero volvamos todavía por un instante a Larousse. Y para medir la radicalidad de sus palabras transportémonos un siglo antes, a 1751, cuando d'Alembert redactó el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia*, futura Biblia de la Ilustración. ¿Qué lugar se le reconocía a la Historia al inicio de este gran diccionario razonado de los conocimientos?

“La Historia, en cuanto se refiere a Dios, encierra o a la revelación o a la tradición, y desde estos dos puntos de vista, se divide en historia sagrada e historia eclesiástica. La historia del hombre tiene por objeto, o sus acciones o sus conocimientos, y es, por consiguiente, civil o literaria, es decir, se refiere a las grandes naciones y los grandes genios, a los reyes y los hombres de letras, a los conquistadores y a los filósofos. Por último, la historia de la naturaleza es la de los innumerables productos que en ella se observan y se divide en una cantidad de ramas casi igual al número de estos diversos productos. Entre estas diferentes ramas, debe destacarse la historia de las artes, que no es otra cosa que la historia de los usos que los hombres han hecho de los productos de la naturaleza, para satisfacer sus necesidades o su curiosidad”. Como vemos, todavía estamos lejos de la Historia como proceso, llevada por el progreso. Para d'Alembert no hay una Historia sino historias: la que se refiere a Dios, la (civil o literaria) que tiene por objeto al hombre, la historia de la naturaleza, y finalmente, una historia de las Artes. Respecto a la historia del hombre y de sus acciones, d'Alembert añadía estas precisiones: “No nos basta con vivir junto a nuestros contemporáneos y dominarlos. Animados por la curiosidad y el amor propio, y buscando, por una avidez natural, abarcar el pasado, el presente y el porvenir a la vez, deseamos vivir con nuestros sucesores y haber vivido con nuestros predecesores al mismo tiempo. De ahí, el origen y el estudio de la Historia, que nos unían a los siglos pasados por el espectáculo de sus vicios y de sus virtudes, de sus conocimientos y de sus errores, transmite los nuestros a los siglos futuros. Es ahí que se aprende a estimar a los hombres sólo por el bien que hacen y no por el aparato imponente que los rodea: los soberanos, esos hombres lo bastante desgraciados para que todo contribuya a esconderles la verdad, pueden juzgarse a sí mismos por anticipado en este

tribunal íntegro y terrible. El testimonio que la Historia les da de aquellos predecesores que se les asemejan, es la imagen de lo que la posteridad dirá de ellos”.

De este modo, reafirmaba las virtudes del modelo de la *historia magistra vitae*, al insistir en su papel de vínculo entre pasado y presente, pero también entre presente y futuro: la Historia nos une a los siglos pasados y transmite lo que somos a los siglos futuros. Su función tradicional de espejo o de tribunal, para los príncipes antes que nada, también era recordada. Al mirarse en este espejo, el soberano puede reconocer por anticipado cómo lo verá la posteridad, y así pues, actuar en consecuencia.

El camino recorrido entre d’Alembert y Larousse, en un siglo durante el cual la Historia emergió como el poder dominante y el concepto central (*Grundbegriff*) o incluso regulador del mundo moderno, es impresionante. En Alemania, Reinhart Koselleck trazó su surgimiento y siguió su despliegue desde fines del siglo XVIII. Se volvió un singular colectivo (la Historia), sujeto de sí misma, intermediaria entre el pasado y el futuro. Mediante una transferencia de sacralidad, se le aplican epítetos divinos (potencia, justicia, sabiduría), y sobre todo, nos volvemos responsables ante ella⁴. Novalis se muestra como un testigo fundamental de esta transformación cuando apunta en sus borradores sus fórmulas aforísticas: “El tiempo es el más seguro de los historiadores”, “La historia se engendra a sí misma”, o esta observación, más sobrecogedora todavía, según la cual sólo hay historia “cuando se nota el encadenamiento secreto de lo que fue y de lo que será y se aprende a componer la historia a partir de la esperanza y del recuerdo”⁵. Aquí encontramos ya, en efecto, los componentes del concepto moderno de historia: el tiempo como actor y agente, así como la distancia, que se profundiza, entre el campo de experiencia (el recuerdo) y el horizonte de espera (la esperanza), justamente ahí donde se engendra, por decirlo de algún modo, el nuevo tiempo histórico. De ahí la constatación de Schopenhauer, en 1819: “Es sólo por la historia que un pueblo se vuelve completamente consciente de su ser”⁶. Antes de llegar, en 1845, a las formulaciones de Marx y Engels en *La ideología alemana*: “Sólo conocemos una ciencia, la ciencia de la historia”⁷. ¡Y los dos

⁴ Reinhart Koselleck, *L’Expérience de l’histoire*, trad. francesa, Paris, Gallimard, Le Seuil, 1997, pp. 93-94.

⁵ *Ibid.*, p. 48 (para las dos primeras citas); *Le futur passé, Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. française, Paris, Éditions de l’EHESS, 1990, p. 310 (para la tercera).

⁶ Reinhart Koselleck, *L’Expérience de l’histoire, op.cit.*, p. 72.

⁷ *Ibid.*, p. 67.

compadres agregan, para que nadie se confunda, que hasta ese día los alemanes no habían tenido nunca “un historiador”! Perdidos en el idealismo, fueron incapaces de darle a la historia su base materialista. Cuando se piensa en lo que entonces era la historia en Alemania, ¡la provocación era considerable!

Si volvemos al lado francés, aquel que, a comienzos del siglo XX, puede cerrar este rápido vistazo de la toma del poder por parte de la historia, es Charles Péguy. Lamentando, un siglo después, aquello mismo que alegraba a Pierre Larousse, se trata del autor que, entre el caso Dreyfus y su muerte en el campo de batalla en 1914, más escribió sobre la historia y contra la historia –aquella, al menos, que triunfaba en ese entonces en la Sorbona y que a sus ojos encarnaba ese trío infernal que reunía a Ernest Lavisse, Charles-Victor Langlois y Charles Seignobos, los maestros de la historia metódica que persiguió con su vindicta y sus sarcasmos. Polemista temible, en efecto, Péguy es también el pensador que no dejó de reflexionar sobre el concepto moderno de historia, es decir, sobre esta *Clio*, la de los modernos, en la cual había reconocido a “la maestra de su mundo”. Ya no con los rasgos de la vieja historia *magistra mundi*, a la cual suscribían los celosos acólitos⁸. Contra el Renan de *El porvenir de la ciencia*, que para él representa la encarnación misma de lo moderno, escribía: “Una humanidad que se ha vuelto Dios por la total infinitud de su conocimiento, por la amplitud infinita de su memoria total, esta idea está en todo Renan; ella fue verdaderamente el viático, el consuelo, la esperanza, el ardor secreto, el fuego interior, la eucaristía laica de toda una generación que, justamente, en el ámbito de la historia, inauguraba el mundo moderno”⁹. El ideal de exhaustividad proclamado por esta leva de historiadores, aparentemente modesto, es en realidad hiperbólico, ya que en el fondo no ambicionan nada menos que duplicar o rehacer la creación. Tanto es así que el historiador moderno se ha vuelto “él mismo, medio-inconscientemente, medio-complacientemente, un Dios”¹⁰.

¹⁰.

CREER Y HACER

⁸ Péguy ha vuelto, en numerosos textos, a eso que él llama “la situación hecha a la historia en los tiempos modernos”. Entre ellos podemos encontrar, *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes* (1906), *Clio, Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne* (1913).

⁹ Péguy, *op. cit.*, I, 1987, Zangwill, p. 1416;

¹⁰ *Ibid.*, p. 1401.

¿Quién hace la historia? La pregunta no es anodina ya que de la respuesta que se le dé, se derivan, como veremos, diferentes maneras de creer en la historia.

Desde la Biblia, el dios de Israel es el único amo de la historia. Creer en la historia, es reconocer que está hecha de sus intervenciones directas o indirectas, ya que se reconoce que somete hasta a los enemigos de Israel al cumplimiento de sus designios. De esta manera, Ciro, el rey de los persas, que tomó Babilonia y permitió el regreso de los hebreos, puede ser designado como el “ungido del Señor”¹¹, en la medida en que fue, sin quererlo ni saberlo, su instrumento. Todo el esfuerzo de Bossuet, en su *Discurso sobre la historia universal*, tenderá todavía a hacer que el delfín comprenda que hay que sostener, a la vez, que “este largo encadenamiento de las causas particulares, que hacen y deshacen los imperios, dependen de las órdenes secretas de la Providencia”, y que aquellos que gobiernan hacen siempre otra cosa que lo que creen hacer. Es por eso también que “todo es sorprendente si no se consideran más que las causas particulares, y sin embargo, todo avanza con una consecuencia regulada”¹². Dos siglos más tarde, Hegel retoma la pregunta y reformula la respuesta, al nombrar la separación entre lo particular (la acción individual) y lo general (el despliegue de la Idea) “astucia de la razón”¹³, pero todo ha cambiado ya que la Historia, ella misma, se ha vuelto la verdadera doctrina de la salvación¹⁴.

De este modo, según estas perspectivas (y a pesar de sus diferencias), el hombre contribuye a hacer la historia: una historia que, desde luego, se le escapa, pero que no por ello necesita menos de su colaboración para realizarse. Y en el fondo, mientras más lo sabe mejor la hace, puesto que ha sido debidamente advertido de sus límites y de sus ignorancias. A esta primera respuesta le se añade una segunda, y de sentido contrario, que al menos desde el Renacimiento reconoce cada vez más al individuo como *actor* de sí mismo y de sus obras: autor y actor de sí – ambición que conduce a la visión de una historia hecha por los grandes hombres, de la cual, en la época moderna, Napoleón será el caso ejemplar incesantemente escrutado, ya sea

¹¹ Isaías, 45, 1. Véase también 44, 28: Así habló Yahveh: “que llamo a Ciro, mi pastor; y todo lo que yo quiero, cumplirá, diciendo a Jerusalén: Serás edificada; y al templo: Serás fundado”.

¹² Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996, pp. 427-428.

¹³ G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. francesa, Paris, Vrin, 1963, p. 37.

¹⁴ En varios de sus libros, Marcel Gauchet reconoció e interrogó la “condición histórica” del hombre moderno. Sus últimos trabajos sobre este tema vendrían siendo los tres volúmenes aparecidos de *L'Avènement de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2007-2010.

para confirmar, invalidar o matizar esta convicción alojada en el corazón del proyecto moderno. Es así que se llega a la fórmula del historiador alemán Heinrich von Treitschke, calificada por Fernand Braudel de unilateral y orgullosa: “Los hombres hacen la historia”¹⁵. Al precisar que “los hombres hacen su propia historia”, pero en condiciones que no han escogido, Marx, en el fondo, reunía ambos enfoques, poniendo claramente, al mismo tiempo, el acento en el hacer¹⁶. De la misma manera, Jean Jaurès situó su *Historia socialista de la Revolución francesa* bajo la doble invocación de Marx y de Plutarco.

Aunque sea muy rápido, este vistazo basta para marcar el lazo que ha existido entre creer y hacer: creer en la historia y creer que uno hace la historia¹⁷. El hacer es una modalidad del creer. Y mientras más se hace o más se cree que se hace, más se creará en la historia. Lo contrario, bien mirado, no es cierto: creer que uno no hace la historia o que uno hace poco, o que se la hace a pesar de sí mismo y sin saber lo que se hace realmente, no arruina, sin embargo, la creencia en la historia – ya sea que se le llame designios de la Providencia, destino, marcha rápida del progreso, avance de la decadencia o surgimiento de la Revolución. Porque esta última fue la figura más fuerte de la creencia moderna en la Historia hasta llegar a ser, durante un tiempo, su nombre y su concepto: la Historia, es decir, la Revolución. Pudo ser concebida ya sea como este *telos* que llegará en su momento y que no es posible adelantar, ya sea como la ocasión (*kairos*) de “forzar” el tiempo, que ha de ser tomada y provocada a la vez por una vanguardia. Ella es continuación lógica o incursión, dependiendo de si se es marxista o leninista. En el segundo caso, la parte que se le reconoce al hacer, a la acción directa (de una élite) es evidentemente más grande.

En *Guerra y paz*, Tolstoi expuso y exploró al máximo la disyunción entre el creer y el hacer, al volver, cincuenta años después de los hechos, al campo de Rusia. Napoleón cree hacer la historia, pero no es así; en el mejor de los casos, desempeña “su papel ficticio de jefe supremo”¹⁸.

¹⁵ Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 21. “Son los individuos, son los hombres los que hacen la historia, hombres como Lutero, Federico el Grande y Bismarck”, recalca Treitschke. “Esta gran y heroica verdad siempre será justa”.

¹⁶ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*, *Œuvres IV*, Paris, Gallimard, “Bibliothèque de la Pléiade”, p. 437.

¹⁷ Sobre el carácter factible de la historia, véase la aclaradora puesta en perspectiva de Christophe Bouton, “Ce sont les hommes qui font l'histoire. Sens et limites de l'idée de faisabilité de l'histoire”, en *Penser l'histoire, De Karl Marx aux siècles de catastrophes*, bajo la dirección de Christophe Bouton y Bruce Bégout, Paris, Éditions de l'Éclat, 2011, pp. 255-269.

¹⁸ Tolstoi, *La Guerre et la Paix*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1952, p. 1024.

Kutúzov sabe que él no la hace y no lo pretende tampoco, pero sabe, contra la opinión de sus generales que deploran constantemente su senilidad, que la batalla de Borodinó es, sin lugar a dudas, una victoria rusa, y es indudable, finalmente, que los franceses, en plena desbandada, han sido pesadamente vencidos. En primer lugar, por ellos mismos. ¿Por qué el príncipe Andrés es uno de los pocos que confió en él? Porque Kutúzov, por su “ausencia misma de personalidad”, tiene la “capacidad de contemplar los acontecimientos con toda serenidad”. “Él comprende que existe algo más fuerte, más poderoso que su voluntad personal, a saber, el curso ineluctable de los acontecimientos”¹⁹. Una vez que Rusia fue liberada, Kutúzov, que encarnaba la guerra popular, no tiene nada más que emprender. “Sólo le quedaba morir. Y murió”²⁰.

Tolstoi estima que la historia es un asunto demasiado serio para dejárselo a los estados-mayores, a los supuestos grandes hombres y a los historiadores. Los planes de unos y los relatos de los otros le fallan totalmente a lo que ocurre en el campo de batalla. No por eso la historia no existe, ya que es “la vida inconsciente, general, gregaria de la humanidad”²¹. Está regida, en su conjunto, por la “ley de la fatalidad” a la cual se añade “esta ley psicológica que empuja al hombre, que cumple el acto menos libre, a imaginar posteriormente toda una serie de deducciones que tienen por objetivo demostrarle que es libre”²². El epílogo de la novela es una meditación sobre los callejones sin salida de la historia moderna, atascada, como está, entre el individuo histórico, que unas veces se percibe como producto de su tiempo y otras como creador de los acontecimientos²³.

Medio siglo después, Oswald Spengler, quien pertenece a la generación de 1918 (como Paul Valéry y Arnold Toynbee)²⁴, retoma la cuestión pero en el terreno de la filosofía de la historia. Su obra más famosa, *La Decadencia de Occidente*, es publicada en julio de 1918, aunque, como él puntualiza, su título ya estaba definido desde 1912. El éxito fue considerable, primero en Alemania pero no solamente. ¿Spengler cree en la historia? Con seguridad, y toda la apuesta de su reflexión consiste en extraer su “lógica”. No por el placer intelectual de poner en

¹⁹ *Ibid.*, p. 973.

²⁰ *Ibid.*, p. 1448.

²¹ *Ibid.*, p. 792.

²² *Ibid.*, p. 1620.

²³ *Ibid.*, p. 1563.

²⁴ Henri-Irénée, *De la connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 1954, p. 14.

orden el pasado de la humanidad, sino para intentar “por primera vez”, decía orgulloso, una “predeterminación de la historia”²⁵. Su libro pretende ser, en efecto, una “filosofía del destino”. Se abre con una pregunta urgente que los europeos se plantean bajo diferentes formas en esos años de creciente inquietud. ¿En qué estado está la cultura occidental y qué es lo que tiene por delante? Para responder a esta pregunta, emprende un largo rodeo que aspira a establecer una morfología de la historia universal, poniendo al desnudo su “estructura orgánica”, que es la misma siempre y en todas partes. Porque como todo lo que está vivo, las culturas, que hay que ver como mónadas, crecen, florecen y decaen. Spengler la denomina a esta última fase, ineluctable, “civilización”. Independientemente unas de otras, las culturas siempre han recorrido este ciclo. En este punto, es necesario, dice él, introducir un instrumento de comparación, a saber, la analogía, que es “el medio de comprender las formas vivientes”²⁶.

Por consiguiente, al combinar visión orgánica y analogía, puede establecer sincronismos amplios entre culturas diferentes y reconocer así “épocas políticas contemporáneas” unas de otras. Este es el caso del período 1800-2000 de la cultura occidental y del pasaje del período helenístico al período romano. Alejandro y Napoleón representan sus figuras iniciadoras. Para Spengler, existe una “simultaneidad” entre los dos períodos, en función de lo que para él es la “lógica del tiempo”: una simultaneidad no estrictamente cronológica, sino morfológica. La evolución de Occidente tiene su equivalente perfecto en la Antigüedad²⁷. Queriendo prestar atención al “provenir” y valiéndose de la morfología, cuyo concepto toma de Goethe, es conducido a una destemporalización del tiempo de la historia moderna, donde de hecho es guiado por un rechazo al régimen moderno de historicidad, es decir, a esta manera de aprehender el tiempo como abierto al futuro y llevado por el progreso.

¿Qué aporta esta primera analogía, que a la vez es la más inmediata y la más importante, entre la Antigüedad y el momento presente? Permite responder a la pregunta que con seguridad se planteaban prioritariamente los lectores que, en el verano de 1918, se precipitaron sobre este libro grande y difícil de digerir: “¿Cuál es nuestra situación? ¿Qué nos espera?”. A lo que Spengler responde, en definitiva: “No hay que espantarse, el momento actual ya se ha producido

²⁵ Oswald Spengler, *Le Déclin de l'Occident*, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1948, p. 15.

²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²⁷ *Ibid.*, p. 38.

muchas veces en el pasado”. Así pues, ni esperanza insensata ni tentación apocalíptica. Ya que el presente es una “época civilizada” y no “cultivada”. El hecho de que la civilización sea la fase de decadencia de una cultura, limita lo que se puede concebir y emprender: “Tenemos que contar con los hechos duros y severos de una vida tardía”. Llega su conclusión: “Considero mi doctrina como una gracia para las generaciones futuras, ya que ella les muestra lo que es posible, y necesario pues, y lo que no pertenece a las posibilidades del tiempo”²⁸. Es la filosofía verídica de la época. Esta historia-destino está muy lejos de la historia llevada por el concepto moderno de historia, pero quiere ser potencia, más absoluta todavía, ya que todo tiene su lugar determinado en la biografía de este gran organismo que es la historia universal. Así pues, lo posible es también necesario: es mejor saberlo y más vale consentir a ello. Esta realidad, dice él, puede ser designada, si se quiere, con el nombre equívoco de libertad. No es ninguna sorpresa si al final de los dos gruesos volúmenes, Spengler no tiene nada mejor que proponer salvo una forma (explicada de otro modo, pero no renovada) de la antigua posición estoica, al citar a Séneca: “El destino lleva de la mano a quien le obedece, arrastra con fuerza a quien se le resiste” (*ducunt volentem fata, nolentem trahunt*).

HACER LA HISTORIA, HACER HISTORIA, ESCRIBIR LA HISTORIA

Cuando Chateaubriand, recapitulando las que fueron sus diferentes carreras, anota: “He hecho historia y podía escribirla”, quiere decir: tuve un papel político, “firmé tratados y protocolos”, hice historia y estoy en condiciones de escribirla. Hoy en día la fórmula: “He hecho historia” quiere trivialmente decir: “Me he vuelto un historiador”: he aprendido historia durante mis estudios. Concursos y diplomas me han conferido una acreditación y mi oficio es hacer historia sobre tal o cual período, o de tal o cual tipo. Entre el sentido de ayer y el de hoy, se instaló todo el gran movimiento de la institucionalización y de la profesionalización de las disciplinas, en el cual la historia jugó un papel impulsor. Pero, en lo sucesivo, quien hace historia no pretende en ningún caso hacer la historia. Al contrario, ha renunciado a las lecciones y a las previsiones, no aconseja,

²⁸ *Ibid.*, p. 52.