

Sociología e Historia*



Luis Antonio Restrepo Arango**

* Esta conferencia fue dictada en la Cátedra Abierta organizada por la Facultad de Sociología de la Universidad Autónoma Latinoamericana de Medellín, el 28 de octubre de 1999.

** Luis Antonio Restrepo Arango fue cofundador y profesor de la Facultad de Sociología de la Universidad Autónoma Latinoamericana, a la que estuvo vinculado a través de sus cátedras y programas de extensión académica. Fue profesor emérito de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. Falleció el 4 de marzo del año 2002.

Vamos a utilizar un método que podríamos llamar genealógico para ir estableciendo las precondiciones de estas relaciones entre Sociología e Historia que son tempranas, si uno no piensa en forma escolar que la Sociología nació a comienzos del siglo pasado cuando Augusto Comte bautizó un cierto tipo de disciplina con el nombre de Sociología. Vamos a hacerlo desde la perspectiva de la Historia. Siempre que se hace una comparación entre disciplinas, se tiene que hacer desde algún punto de vista, aunque sin perder el ideal de un cierto equilibrio. Vamos a jugar también con una cuestión compleja, la historia que se hace hoy y sus relaciones con la historia que se hizo ayer, pero no es exactamente la misma.

Sin muchos prolegómenos, recordemos que las sociedades siempre han dado alguna versión de su pasado, por la vía oral o escrita, si ésta existe. Éste es un fenómeno profundo, antropológico, que está ligado al fenómeno de la memoria: el mito. El mito es una forma articulada profundamente en el imaginario que sirve de explicación de aquello que todos los pueblos de la tierra se plantean como una necesidad vital: ¿de dónde venimos?, ¿cómo estamos aquí?, es decir, la concepción del origen. Ustedes saben que si nos metiéramos en este momento en el territorio del mito, aquí nos quedaríamos y ese no es el objetivo.

Muy ligado al fenómeno del mito, está el caso griego, donde se logró en un momento determinado hacer un desgajamiento, no total, nunca fue total, pero un desgajamiento reconocible entre el mito y las formas que aspiraban a hacer interpretaciones racionales del mundo. No estoy promoviendo la idea de retroproyectar las formas racionalistas modernas en un pasado lejano, pero vamos a ver que sí hay ese esfuerzo.

Los griegos del siglo V hacia atrás, no se diferencian de ninguno de los otros pueblos por formas de escritura o aún sin formas de escritura, cuya memoria colectiva hemos podido re-

cuperar de alguna manera. El mundo griego lo conocemos a través de la transcripción de una tradición oral a la escritura, aproximadamente a partir de los siglos IX al VIII antes de nuestra era, por las obras épicas, —y hay épica en todos los pueblos constituidos—, y por las crónicas. En eso no hay nada nuevo. La épica griega está muy ligada culturalmente a todos los que procedemos de alguna manera de la tradición cultural europea, pero ustedes lo han estudiado también a través de la obra de George Dumézil, la importancia de la épica Hindú del Mahâbhârata, que él estudió en un texto en tres tomos que está en castellano: *Mito y Epopeya*¹. También están los cantos épicos germánicos que fueron recuperados desde la Edad Media, que configuran lo que posteriormente Richard Wagner convirtió en grandes óperas como *El Anillo de los Nibelungos*. Hay fragmentos épicos aztecas que fueron recogidos por misioneros muy capaces como el padre Fray Bernardino de Sahagún² y así podríamos decir que ese es un mundo entre lo mítico y lo literario.

Pero para nuestro objetivo, lo que nos interesa es la obra de ese personaje del cual no sabemos nada y que ha sido objeto de tantos debates, Homero. Tenemos sus dos grandes poemas épicos *La Ilíada*³ y *La Odisea*⁴ que son piezas rememorativas. También tenemos un siglo después varias obras cuya autenticidad está en discusión, de un estilo muy diferente, no porque uno no capte en Hesíodo la lección de Homero o de los Homeros sino porque no son cantos épicos, guerreros; el uno es una obra muy interesante de carácter más bien teológico, es decir, un estudio de los mitos griegos del siglo VIII antes de nuestra era, con miras a organizarlos y darles coherencia; ese venero pues para los historiadores,

1. Georges Dumézil, *Mito y Epopeya I*. Barcelona, Seix Barral, 1977 y *Mito y Epopeya II y III*. México, F.C.E., 1996.

2. Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Editorial Porrúa, S.A., México, 1989.

3. Homero, *La Ilíada*, Gredos, Madrid, 1996.

4. Homero, *La Odisea*, Gredos, Madrid, 1993.

pero también esa lectura difícil y enigmática que es la *Teogonía*⁵, el nacimiento de los dioses; y un libro maravilloso que siempre ha apasionado a los literatos de todos los tiempos: los *Trabajos y Días*. Nosotros a través de la *Ilíada* nunca podríamos saber realmente —si hay saliditas por ahí— cómo era la vida cotidiana de un campesino rico de Grecia continental. En la primera parte de los *Trabajos*, Hesíodo, en forma maravillosa, nos va llevando a través de la vida cotidiana de ese campesino rico, de sus concepciones, de sus técnicas, de sus ritos, de su cosmos y en cierto modo, en ese libro de Hesíodo tenemos —jugando un poco, eso es un juego, no soy yo el que lo descubrió— un esbozo de proto-sociología porque en Hesíodo no hay ningún nombre propio real, no hay ningún acontecimiento histórico importante, son las estaciones, los trabajos, las cosechas, el manejo de los animales, las reflexiones de Hesíodo sobre el poder político. Recuerden aquella definición de los reyes de la Grecia arcaica monárquica que trae Hesíodo donde los define —en ese estilo griego puntual—, como *devoradores de regalos*, forma literaria de decir extorsionadores de tributo.

La segunda parte de los *Días* se nos ha vuelto muy interesante desde que los historiadores hemos sido tocados por la lección de la antropología; no es realmente de la calidad —digo yo— tan exquisita de la primera parte, pero está construida sobre el ritual, sobre el imaginario griego de los días positivos y negativos, fastos y nefastos. Es que muchas de estas cosas dejaron de entenderse y las hemos vuelto a entender nosotros pero como consecuencia de un principio que realmente viene de Hegel, *la historia se hace desde el presente* después de Marx pero que fue promovida en el mundo académico por los famosos textos que todos conocemos de Marc Bloch y Lucien Febvre: *hacemos la historia desde nuestra situación actual, hacemos la histo-*

5. Hesíodo, *Obras y fragmentos. Trabajos y Días, Teogonía, Escudo, Fragmentos*. Editorial Gredos, Madrid, 1983.

ria con la mentalidad de nuestra época, y la hacemos con las herramientas teóricas de nuestra época, una de las cuales es muy importante y nos lleva al principio de evitar el anacronismo, es decir, a la retroproyección del presente sobre el pasado, o lo que es lo mismo, a la toma de distancia de nosotros con ese pasado, para no caer en la tentación de creer en la existencia de una naturaleza humana inmutable o de una historia que se repite eternamente.

Ese mundo va a ser, en cierto modo, objeto de una innovación, cuando después de las Guerras Médicas, en Atenas, un joven, Herodoto de Halicarnaso, se radica allí y escribe un libro en prosa; la épica es siempre en verso y Hesíodo también escribía en verso y muchos de los textos filosóficos de los que hablaremos ahora, de los presocráticos, eran en verso, el verso es la forma sagrada de la palabra. Ahora ha entrado la prosa; un libro en prosa que él denominó con la palabra griega *Historias*, que así pasó al latín, y así pasó a las lenguas latinas y aun al alemán como *historie* frente a la palabra germánica *geschichte*, pero historia quiere decir en griego, investigación o averiguación, o sea que lo que él escribió se llamaba realmente, pensado en griego, *investigaciones, averiguaciones* y tenía una finalidad política —que acompañará siempre la historia porque sí o porque no, por presencia o ausencia—, referida a la vida en sociedad, a lo que llaman los griegos *polis*. Recuerden cuando, mucho después, decía Aristóteles la famosa y traída frase, el *Zoom Politikon*, el hombre como animal político, está diciendo al mismo tiempo dos cosas: el hombre es un ser social, porque sociedad es igual para ellos a *polis*, ciudad-estado, y lógico, también está diciendo lo otro, lo más cercano a nosotros, es alguien que participa en la vida de la *polis* activamente, es decir, el ideal griego del ciudadano-soldado, porque los otros eran los excluidos, los esclavos y las esclavas no eran miembros de la *polis*, las mujeres eran miembros de la *polis* pero indirectamente, como

madre, hermana, esposa o viuda de un *Zoom Politikon*; este concepto griego explica que no se puede pensar el mundo sino en el marco de una *polis* y la *polis* se traduce en una sociedad y los avatares de esa *polis* son los que definen la posibilidad de ser uno lo que es o no. Por eso, aunque Herodoto habla tantas cosas, el hilo conductor de esas investigaciones o averiguaciones, es el triunfo de la democracia ateniense con la colaboración de otras formas políticas griegas, aunque secundarias como Esparta, sobre la invasión del despotismo persa. Todo eso va hacia allá, eso quería él escribir y eso esperaban los atenienses, que él escribiera, la apoteosis de esa victoria que según el mismo Herodoto demostró la superioridad del valor político y moral de una sociedad de guerreros libres y autónomos, frente a una armada gigantesca de soldados esclavos de un régimen totalitario —digámoslo en nuestro lenguaje, no es el lenguaje de los griegos—, de un régimen despótico, decían ellos, como el persa. Pero en Herodoto, el desprendimiento con respecto al mito es visible. Las fórmulas de Herodoto dicen que, me contaron que, no res-
pondo por la veracidad de lo que voy a contar, han llevado a los especialistas a mostrar que en Herodoto hay ya una toma de distancia con respecto al mito, mucho más profunda que la que ya se insinuaba en la épica, porque hay que recordar una cosa, la obra homérica y la obra de Hesíodo, no son la manifestación originaria del mito, sino una elaboración literaria sobre el mito.

Pero ya en Herodoto se puede hablar del nacimiento del *mitógrafo*, el estudioso de los mitos, que no vive ya en el aura del mundo mítico. Herodoto también tiene un componente muy importante de tipo geográfico. Se han logrado recuperar algunos fragmentos de un personaje que Herodoto cita al comienzo del libro y que había escrito una historia del mundo, aunque más bien era una geografía. Realmente lo que escribió Hecateo de Mileto debió haber sido una geografía del mundo conocido, el componente geográfico, pasa de Hecateo de Mileto a Herodoto y

ese componente no abandonará más el oficio del historiador cuando la historia tiene un relato. El trabajo de Herodoto también tiene un componente que según el historiador francés, ya muerto, el rector de la Universidad de París VIII (Vincennes), François Châtelet, maestro de Deleuze, de Foucault, detecta algo muy importante en términos metodológicos, es que la averiguación, se hace de forma muy semejante a la que los médicos griegos —todavía anteriores a la gran medicina hipocrática, que va a ser más bien contemporánea desde Platón, Hipócrates y su escuela— llevan la investigación por los síntomas, la averiguación por el cuerpo del paciente. Esa es la forma como él va estableciendo las cadenas testimoniales. Y con respecto al mito hay una cosa muy importante, él no cuenta mitos simplemente por divertir al auditor —que es lo que ahí funcionaba— y posteriormente al lector, sino que los mitos cumplen una función pedagógica y moral. Cuenta mitos para ilustrar concepciones de la población griega. Digamos pues metafóricamente, del hombre griego.

Para Herodoto el honor y toda la historia que fue elaborando sobre la causa de las guerras, hasta llegar a la causa de la guerra de Troya, el robo de una mujer, mirado desde ahora en términos antropológicos, quiere decir que se está buscando el desatamiento de una venganza por una ofensa crucial como es la de que un hombre sea afectado en la más importante de las prolongaciones de su ser: su mujer, su hija o su hermana. Miren, dentro de esa mentalidad griega no les parecía muy horrible lo que le pasaba a la mujer, lo horrible era lo que le pasaba al hombre de esa mujer. Nosotros sabemos que la guerra de Troya, tan oscura desde el punto de vista documental, posiblemente fue un momento de expansión de los Aqueos sobre los Dardanelos —el estrecho de los Dardanelos entre el mar Negro, mar griego por excelencia, y el Mediterráneo—, y sabemos que Troya existió sin duda porque no sabemos más; además son siete Troyas lo que han encontrado en cien años y pico de trabajo los ar-

queólogos, es un lugar estratégico, pero para los griegos eso no estaba presente, para los griegos eran la venganza y la recuperación de Helena por parte de la coalición de los reyes Aqueos que iban a rescatar a Helena raptada por el príncipe Paris de Troya, violando el principio griego que es un principio muy universal de los pueblos arcaicos, el principio griego del hospedaje. Al huésped no se lo puede matar, pero tampoco el huésped puede matar ni robar hasta que lo hospeden; Paris fue huésped de Menelao y le robó la mujer, así de sencillo. Tenemos la idea de que fue una guerra geopolítica, pero aceptamos leer el mito dentro de un contexto de lo imaginario a la luz de la antropología y eso enriquece nuestra manera de ver la cosa. Antes, como historiadores simplemente, decíamos ¡ah! eso es un sueño, los mitos son sueños. Sí, los mitos son sueños, pero los sueños tienen significado si se los piensa en relación con la estructura social y las formas de vida que estudia la antropología; entonces aclaramos más la cosa, es un imaginario, pero hay imaginarios que se remiten a formas reales. Ese es el juego más visible del mito.

Ahora, hay un elemento que ha sido también muy estudiado y que quiero que le pongan atención. Yo no estoy planteando una mirada eurocentrista de la historia, sin embargo, hay una característica que no es exclusiva de los griegos pero que tiende a ser muy notable en los griegos, porque tenemos documentación sobre eso. No podemos saber cómo funcionaban en ese terreno los fenicios, maestros de los griegos en esto de la navegación, de la piratería y del comercio de trueque de la época arcaica; sospechamos que los fenicios le aportaron muchos saberes a los griegos, además les elaboraron muchas maneras de actuar y de pensar, pero para qué si no lo sabemos y es que los pueblos navegantes, los pueblos que tienen que proyectarse hacia afuera porque no pueden sobrevivir con lo que tienen adentro, tienden a ser curiosos, a interesarse en los viajes para saber cómo viven los otros. Yo aquí no voy a hacer sino una anotación. Yo creo que

Serge Gruzinski⁶ en su libro sobre los aztecas, ha detectado uno de los puntos débiles de esta gran civilización, su incapacidad de tener el referente del Otro, con mayúscula; más que los caballos, más que los perros, más que la tecnología militar española —la más fuerte del mundo—, más que el arma de fuego, que el arma de acero, lo que desfondó a los aztecas fue la imposibilidad de tener el referente de lo extraño para asimilarlo; lean los textos de Gruzinski. Los griegos no, ellos también eran etnocentristas porque todo pueblo es etnocentrista antropológicamente hablando. El abrirse a la pluralidad es una lucha, es un esfuerzo cultural muy tremendo que como ustedes saben no se ha logrado realizar y por lo que ustedes leen en la prensa y ven por televisión, para los que creen en esas bobadas de los años 1999, 2000, milenios, todas esas cosas que no son sino cuestiones de reloj, pero jugando con eso, el tal siglo XXI se nos proyecta como una lucha de identidades nacionales, de etnias, de religiones encontradas de la manera más salvaje. Levi-Strauss⁷ recordaba un pequeñísimo pueblo del Amazonas que vivía en una simbiosis maravillosa, que seguramente desapareció hace unos 40 años, que tenía una particularidad allá dentro de su selva, es que en su idioma ellos eran los únicos hombres que habitaban el mundo. Y los griegos no eran muy distintos, ellos establecieron las dos categorías, heleno, griego y bárbaro, bárbaro no era una cuestión racial, porque era un entorno caucásico muy amplio sino diferencia de religión, formas culturales e idiomas. Y la palabra bárbaro, que es griega, es una palabra onomatopéyica que quiere decir *ba-ba-ba* los que hablamos y los que dicen *ba-ba-ba*; un griego escuchaba a un egipcio o a un mesopotámico, no entendía su lengua, oía una cosa muy rara que era el *ba-ba-ba* que se volvió el *bárbaro*. Herodoto no está por encima de ese prejuicio, no hay que

6. Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

7. Claude Levi-Strauss, *Tristes trópicos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Eudeba, 1970.

idealizarlo, tiene una mirada ya exotista, pero Herodoto como viajero ha sido declarado —yo creo que con razón— en el siglo XX por los antropólogos como el fundador de la antropología, el observador de campo. En todos sus viajes él está observando, comparando, sacándole el jugo. Particularmente ustedes pueden remitirse a dos capítulos famosos su *Viaje a Egipto* y su *Viaje a las estepas*, lo que ahora son Yugoslavia y Rusia, eso que para los griegos era la negación de la cultura, el peligro del nómada. Ellos estables, marinos, pero de todas maneras estables, gregarios y la amenaza suprema es ese noreste de los caballistas escitas, el modelo del nómada, pero él fue a visitarlos, los estudió y ese capítulo y el de Egipto son modelos de observación etnográfica para ser más precisos.

Pero bueno, Herodoto no cayó del cielo. Medicina, geografía, eso que ocurrió en el siglo anterior a él, eso de lo cual no tenemos sino noticias indirectas y unos cuantos fragmentos mínimos, el nacimiento del pensamiento filosófico, ese otro gran desprendimiento parcial pero desprendimiento del mundo mítico de Tales de Mileto a los últimos grandes presocráticos, Heráclito y Parménides. Ese paso de la pregunta por *¿quién hizo el mundo?*, que es propia de todos los pueblos incluidos los griegos, a la pregunta que Gadamer desarrolla en su introducción a la filosofía griega⁸ en una forma muy bonita —no es el primero pero lo desarrolla muy bien—, la pregunta por el fundamento del mundo, el *arké* o sea el fundamento. Sí, hay mucho que hablar ahí. Si uno se pone a estudiar con cuidado la cosa, lo religioso sigue ahí presente, muy elaborado, es decir, ya nosotros no creemos con ese amigo de Carlos Marx, el filósofo alemán Lange⁹, que hubo una ruptura entre religión y materialismo, ese libro que Marx leyó, pero que tomó con mucha

distancia, *Historia del materialismo*. También para que ustedes vean que Marx pensaba sobre eso con mucha finura, lean su tesis de grado sobre Demócrito y Epicuro que está en castellano. Pero en el siglo XIX mucha gente confundió la pregunta metafísica sobre el fundamento con una pregunta científica imposible de constituir, pero sí fue una ruptura, un desgarramiento que puso las bases para la modificación de las formas de pensamiento griegas como una novedad en la historia.

Ahora, en el primer párrafo de las *Historias* de Herodoto, uno capta que todavía él está prendido a la épica, aunque esté escribiendo en prosa, cuando dice que el objeto de ese libro es estudiar los grandes hechos realizados por los griegos y los bárbaros para que no se olviden; la función de la épica como reservorio de memoria, la marca arcaica está todavía en Herodoto. Esa historia que comienza en Grecia va a tener también un componente muy griego, la exigencia de la escritura bella, o sea la retórica y, articulado a esa exigencia retórica, la gran escritura, el peso de la elocuencia. Como estas cosas griegas tuvieron un carácter de larga duración, Braudel no habla únicamente de la larga duración socioeconómica sino también de la larga duración cultural al asumir la posición del alemán Robert Curtius¹⁰ de que hay algo así como cárceles mentales que duran siglos y siglos, milenios. La gente dice que por qué las llamamos cárceles, está bien, llamémoslo pues continuidades, llamémoslo largas duraciones culturales, eso todavía en el siglo XX, ya no solamente en esas academias de historia provincianas que hay en todo el mundo siguen con eso, pero nosotros tratamos de escribir lo más claro posible, lo mejor posible, pero si alguien, además, es capaz de escribir bonito pues escribe bonito pero sin sacrificar el análisis del texto, desgraciadamente hay esa exigencia según el modelo griego de escri-

bir bellamente, aunque fuera pues como pasó en el siglo XIX, sacrificando el contenido. Y claro, darle adornos a la cosa. Pero el maestro de la elocuencia en historia fue Tucídides que en lugar de contar un hecho lo ponía en boca de alguien para de esa manera darle dimensión literaria, hermosa, de un gran discurso. Es el caso por ejemplo del más célebre de los textos, no del continuador sino del sucesor del trabajo histórico de Herodoto que fue Tucídides pero que fue enemigo de Herodoto porque no le parecía bien que Herodoto se desparramara por la geografía, por los viajes, por los mitos, sino que él fue quien nos impuso la tesis de que la historia se refiere a los aspectos políticos, culturales y militares que son los que realmente tienen significación en la historia.

Tucídides, en el discurso más importante pone a hablar a Pericles, el *Discurso a los Muertos*, en la guerra que le sirvió a Tucídides como hilo conductor de su obra. Observen, vamos en dos historiadores, el primero las *Guerras Médicas*¹¹ y el segundo *La Guerra del Peloponeso*¹². El primero, una epopeya del pueblo griego y el segundo un desastre del mismo pueblo, porque Tucídides era demasiado genial, aunque no hace mucho escándalo, uno ve que él esta historiando el fin de Grecia, la guerra civil que los está destruyendo; entonces pone a Pericles a decir un discurso que nunca lo escribió él, lo escribió Tucídides, pero que es la síntesis de lo que podríamos llamar los ideales, el imaginario de la cultura ateniense, donde se dice qué es la democracia, qué es Atenas, donde los valores y los prejuicios están todos presentes. Yo siempre les digo a los estudiantes de Historia de la Nacional ¿y qué, ya leyeron el discurso? ¿ustedes cómo quedaron?, no se dan cuenta la mayoría. Ahí lo que le dicen a las mujeres atenienses es que son increíblemente importantes como mujeres, que

tienen hijos para la *polis* y porque son silenciosas; madres mudas, o sea que tampoco es que vamos a cantar aquí sueños que no son ciertos. Era un mundo muy excluyente, de ese “club” de ciudadanos libres divididos en clases sociales, hombres, varones.

Ahora, esta historiografía fundamentalmente griega, modelo de toda historiografía posterior, en el caso de Herodoto está muy fundamentada todavía en un principio religioso: la voluntad de los dioses. En Tucídides ha habido una ruptura, los dioses están ahí a los lados, la naturaleza humana inmutable, las ansias de poder, el miedo al poder del otro es lo que explica la dinámica de la historia. *El eterno retorno* porque él dice en el primer párrafo: *yo voy a escribir sobre esta guerra del Peloponeso para que las futuras generaciones al leerme aprendan cómo manejar conflictos similares*. Nosotros tendemos a creer que la historia no se repite, con buenas razones, pero Tucídides y los griegos creían en el eterno retorno de lo mismo y en el caso de Herodoto no es por ninguna cuestión cósmica que también la hubo en otros, sino porque en la naturaleza humana al ser inmutable, siempre habrá conflictos, siempre habrá confrontación y uno la maneja hoy o mañana. Esa es la diferencia que hay entre la idea religiosa fuerte en Herodoto y la idea escéptica en Tucídides que tiene una explicación muy sencilla: aunque la diferencia de edades es para una generación nada más, Tucídides fue un discípulo de los sofistas atenienses, o sea, estaba educado en el escepticismo y en la investigación, porque todos sabemos que los sofistas no los podemos estudiar a través de los anteojos de Platón, tenemos que tratar de estudiarlos en su obra. Hay un libro contemporáneo maravilloso sobre los sofistas, de la historiadora francesa, todavía viva, Jackeline de Romilly¹³. Demuestra que en la pelea de Platón con los sofistas, sí dice cosas que son ciertas, pero también cita demasiado para tirarse al enemigo. Efecti-

8. Hans-Georg Gadamer, *El inicio de la filosofía occidental*, Paidós, España, 1995.

9. Friedrich Albert Lange, *Histoire du matérialisme*, Ed. Alfred Costes, Francia, 1921.

10. Ernst Robert Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, 2 tomos, Fondo de Cultura Económica, México, 1955.

11. Herodoto, “Guerras médicas”, en: *Historia: Herodoto*, 4 volúmenes, Gredos, España, 1984.

12. Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Dos tomos. Madrid, Planeta, 1999.

13. Jacqueline de Romilly, *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1997.

vamente, los sofistas nunca dudaron, no querían demostrar sino que querían convencer, y ellos tenían muy clara la idea de que había que poner en cuestión el concepto absoluto de verdad, que había que relativizarlo porque no creían en el modelo epistemológico de Platón, que no es un modelo apto para el mundo de las ciencias sociales, que es el modelo de la geometría y efectivamente, ahí estamos; nosotros podemos mostrar, podemos trabajar con criterios científicos parciales pero mostramos, no demostramos, no hay teoremas históricos ni sociológicos y la matemática no es más que una auxiliar, una facilitadora de cierto tipo de trabajos históricos, sociológicos y antropológicos, pero no es un factor determinante en la explicación, como ya lo hemos averiguado muy claramente, viendo los excesos y bobadas de la concepción de los historiadores económicos, matemáticos y cliometristas de corte anglosajón. Esa historia de la que estamos hablando se tocaba con la vida social, pero era una historia —diríamos ahora— de acontecimientos políticos, militares y de instituciones políticas y religiosas. Pero todo marchaba en términos de la narrativa de acontecimientos.

Hubo en Grecia, realmente, algo que podríamos llamar una proto-sociología. Hay un libro claramente sociológico en Grecia, un primer libro, después hay otro, donde no se está contando ningún acontecimiento, donde se está reflexionando sobre una estructura social y política existente y se está proponiendo otra forma de sociedad y aún de economía, de estructura, de jerarquía social, y ustedes saben cómo se llama esa obra, *La República*¹⁴, de Platón; y luego, uno de los padres de la Escuela de Frankfurt, Teodoro Adorno anota que *La Política*¹⁵, de Aristóteles, es la otra obra clave para comprender la estructura social y política griega. Podríamos decir que —utilizando la terminología nuestra— allí en Grecia, un poco al margen de la historia, Pla-

tón y Aristóteles esbozan una *sociología política*, ambos tienen elementos de análisis de estructura social, de sistema jerárquico, de circulación de poder.

Y bien, en Roma, a través del griego Polibio —rehén romano cuando la conquista de Grecia por Roma, el hombre que les enseñó a hacer historia—, pasó la tradición griega, y los grandes historiadores romanos, citemos a dos muy grandes, Tito Livio y Tácito, tienen valores sin duda, pero no hay ningún aporte novedoso. Ellos funcionan en el modelo ya convertido, en modelo, en cierto modo escolástico, de Tucídides; Herodoto ha sido olvidado. Sí, se lo lee, se lo traduce al latín y todo, pero se cree siempre en el juicio de Tucídides sobre Herodoto, *un hablador, hablaba de todo y sobre todo sin fundamentar nada*; la recuperación de Herodoto es decimonónica, porque nosotros hemos encontrado maravillas geográficas, míticas y antropológicas en ese desparramado *Nueve libros de Historia*¹⁶, ¡sí! es desparramado, no lo duden, pero nosotros somos sensibles a eso, desde la antigüedad romana. Y aún en los siglos XVII y XVIII tampoco seducía frente a la luminosidad —para ellos—, del maestro de los maestros, *La guerra del Peloponeso* de Tucídides.

Bueno, parecería que los géneros literarios y aún científicos van con la historia. Cuando se desfonda el mundo grecorromano, ese mundo que era culturalmente griego y políticamente romano, irrumpe el cristianismo. Este es un esquema, yo sé, porque el cristianismo nace en el mundo de los estoicos, en ese momento de los primeros siglos de nuestra era que fueron llamados por un historiador inglés, los siglos de la ansiedad, cuando se va hundiendo ese mundo del imperio romano, hay una ansiedad profunda en la población. Yo creo que hay que corregir un poco —últimamente he estado pensando y leyendo sobre esto— el esquema marxista, correcto en

14. Platón, *La República*. Planeta, Barcelona, 1998.

15. Aristóteles, *La Política*, Editorial Vosgos, España, 1977.

16. Herodoto. *Los nueve libros de la historia*, vol. II, Hyspamérica, Barcelona, 1987 y vol. II. Barcelona, Hyspamérica, 1988.

el fondo, de que el cristianismo es la religión de los esclavos, de los soldados y por qué no, hasta de las mujeres. Pero a la luz de lo que se ha investigado en este siglo, uno está hablando con Marx, con Engels, con Kautsky, hay una falla profunda y la gente empezó a buscar desesperadamente formas alternativas de religión. Roma se llenó de cultos de origen fundamentalmente asiático. Eso se revela a una lectura cuidadosa, por ejemplo, de esa novela romana que es clave para entender esa pasión por las búsquedas alternativas de salvación que es *El Asno de oro*, de Apuleyo¹⁷; o la obra un poco anterior, la otra novela romana muy especial conocida fragmentariamente, pero auténtica, *El Satiricón*¹⁸, de autor anónimo, donde uno ve brujería, hechicería, cultos asiáticos, es decir, eso era un desorden, adiós el concepto romano de *religión-estado*, ¡nada!, todo el mundo buscando cosas fuertes y una de esas cosas fuertes, fue el cristianismo. Mas lo que Paul Veyne y su amigo Michel Foucault pusieron de presente, el peso tan significativo, la modificación de la mentalidad romana que fue la adopción por los romanos del pensamiento estoico griego, eso que llevó a que los mismos cristianos pensaran que había cosas muy cercanas del estoicismo con respecto al cristianismo, que ratificaban hasta cierto punto a Séneca; realmente el único impedimento para que el cristianismo y los padres de la Iglesia adoptaran el estoicismo de frente, era algo incompatible con la idea judaica, el suicidio, pieza maestra de lo que podríamos llamar la ética y la política estoica. Uno aguanta, pero llega un momento donde ya no aguanta más. Si lo van a torturar, pues se suicida rapidito, o si la enfermedad va a ser muy aburrida y muy larga, para qué..., se mata también; pero en la Edad Media hacían arreglos y llegaron a decir, *San Séneca*.

Ese mundo se hundió de todas maneras y con él se hundió la disciplina llamada historia, el

modelo grecorromano; porque miren, la palabra continuó pero el cristianismo con su perspectiva parcialmente judaica, hizo predominar una concepción teológica de la historia, la concepción que San Agustín en *La Ciudad de Dios*¹⁹ elaboró, pulió y consolidó en sus polémicas con la concepción del eterno retorno grecolatino, la línea o flecha del tiempo, de la creación al juicio final, pasando por un eje, la redención. En términos de historia axial, de un pensador alemán, que hemos olvidado mucho, no vale la pena olvidarlo tanto, el médico psiquiatra y filósofo existencialista, Karl Jaspers²⁰, escribió un libro muy interesante sobre filosofía de la historia, hay que leerlo. Esa brecha de tiempo es el equivalente conceptual al plan de la Divina Providencia. Pasando rápido por ahí, el mejor texto en castellano para uno poder entender cuál era la concepción providencialista y teológica de la historia de estos cronistas y analistas medievales, que se llamaban sin embargo “historiadores”, es el libro de George Duby²¹, *El año mil*, los capítulos sobre los monjes historiadores, cronistas realmente; ahí se está haciendo una investigación sobre el pasado sin ningún criterio científico, sin ningún manejo de fuentes.

Yo de paso asumo la tesis de Lucien Febvre²² en *Combates por la historia*, la historia estrictamente hablando, dentro de la episteme en que nosotros vivimos, que viene del Renacimiento, no es una ciencia. La física es una ciencia y es el modelo de ciencia del mundo occidental, la química logró ser ciencia, la biología ha logrado construir un estatuto con muchos problemas científicos, las ciencias sociales son saberes, como decía Michel Foucault, saberes que trabajan con criterio científico pero son saberes y saberes polémicos, no por deficiencia temporal

19. San Agustín, *La ciudad de Dios*, Porrúa, México, 1984.

20. Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*, s. e., España, 1980.

21. Georges Duby, *El año mil. Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia*, Gedisa, Barcelona, 1990.

22. Lucien Febvre, *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona, 1975.

17. Apuleyo, *El Asno de oro*, Gredos, Madrid, 1983.

18. Petronio, *El Satiricón*, Planeta-DeAgostini, Madrid, 1997.

sino por su estructura misma, porque ponen en juego, querámoslo o no, valoraciones.

Nietzsche nos dijo, en este terreno en que nosotros funcionamos como seres sociales, valoramos querámoslo o no, y valoramos, simplemente, y recuerden ese aforismo: él dice que ese asunto del historiador objetivo se le parecía mucho a él al caso del eunuco, que tal vez los eunucos podían ser objetivos, ustedes conocen la obra de él que es lo menos objetivo que hay en el mundo, por eso es tan encantadora y tan rica, ¡valores! Sin embargo, los criterios científicos funcionan, Nietzsche era un filólogo profesional. Estos hombres medievales no tenían ningún sentido de esta cosa, ellos estaban era tratando de leer los signos de la Divina Providencia, esa es la parte hermosa del capítulo de Duby sobre la estructura de esos signos, las cuaternidades o estar como escuchando en el flujo de los acontecimientos la cercanía del juicio final. Eso no era para ellos algo secundario, era lo esencial, contaban cosas como los cronistas cuentan, que para nosotros son maravillosas, lograr poner tantas cosas ahí, pero ellos estaban pensando en otros términos, en términos providencialistas.

Bueno, viene la segunda pregunta: ¿si hay algo parecido a una investigación, no de acontecimientos sino una investigación por aquello que llamamos estructuras sociales, formas de estado en el mundo medieval? No hay duda de que la recuperación de la obra de Aristóteles²³ en el siglo XII dio sus frutos más o menos en el transcurso de medio siglo, para que empezaran a aparecer los escolásticos que se hacían, de acuerdo a Aristóteles, las preguntas —que son preguntas ético-jurídicas y sociales— por el mal y el bien en la vida social, sobre la legitimidad o no legitimidad del poder político, los límites del poder político, y por ejemplo, para decirlo de una manera poco esquemática, hay varios, el modelo aristotélico más elaborado de influencia histórica inmensa en el mundo católico, Tomás de

Aquino, particularmente en muchos textos, en ese texto que se llama *La Monarquía*²⁴. Es decir, como es un mundo muy ahistórico, en el sentido grecolatino y moderno de la palabra, resalta mucho esa investigación en un contexto feudal de tratar de explicar ese mundo, —no es el mundo griego— con categorías griegas cristianizadas; ese es el trabajo de los escolásticos, ese es el desarrollo de la concepción trascendente del derecho natural que ellos no ignoraban porque el derecho natural, si uno hila delgadito, lo encuentra en Platón y en Aristóteles, pero si no hila muy delgadito, lo encuentra claramente como un derecho natural, no trascendente sino inmanente, en la escuela estoica grecolatina. O sea que ellos cristianizaron la concepción del derecho natural y por eso hay toda una corriente medieval iusnaturalista que va a desembocar en los grandes iusnaturalistas de época, que llamaríamos en términos cronológicos, renacentista, porque para España seguía siendo medieval, en esos grandes sacerdotes españoles que trabajaron el derecho natural, todavía en una perspectiva iusnaturalista, o sea que no es tan pobre el mundo medieval, a partir de los siglos XII y en el siglo XIII y XIV cuando se lo mira desde la perspectiva de lo que podríamos llamar un poco abusivamente, pero no falsamente, una sociología del poder político.

Y el último gran medieval, tan ahistórico como Tomás de Aquino, pero su opuesto, Guillermo de Occam, llevó muy lejos la reflexión sobre las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder imperial y hasta esbozó una teoría del derecho de los fieles a elegir sus pastores, convirtiéndose en un proto-protestante. La primera crítica a la estructura burocrática eclesial de corte católico se hace entre los siglos XIII y XIV por Guillermo de Occam y otros pensadores cercanos a él antes de que, un siglo y pico después, sea retomada particularmente por Lutero y también por Calvino que es discípulo de Lutero.

24. Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, Altaya, Buenos Aires, 1994.

Bueno, ¿en qué momento se produce una ruptura? Toda ruptura es parcial, una ruptura parcial entre la concepción escolástica que ya estaba medio rota con Guillermo de Occam en muchos niveles. Guillermo de Occam es un personaje muy difícil de manejar por los historiadores, porque es un personaje demasiado impresionante con su reivindicación al conocimiento sensitivo, con su manejo del sistema de la causalidad, con su crítica del Papado, con la que se lo tiende a modernizar. Es un hombre del momento crítico de la Edad Media, pero es un hombre fundamentalmente medieval. Eso es bueno tenerlo en cuenta, claro que nadie puede pensar en el saber moderno sin pensar en Guillermo de Occam, pero hay que especificar que es medieval. De todas maneras él tuvo un discípulo no personal un siglo después —porque dejó una huella muy profunda en los monasterios franciscanos alemanes—, un discípulo brillantísimo —donde también se da una pelea tremenda entre si es el comienzo de la modernidad o es todavía la Edad Media y hay que equilibrar como dijo Cassirer el asunto, en un libro muy hermoso también, *Individuo y cosmos en la Edad Media*²⁵—, Nicolás de Cusa, que también reflexionó mucho sobre asuntos que atañen a la sociología, como aquel de la importancia de conocer las demás religiones para ver cuánto tienen en común, ya que él tenía la idea por allá, que más bien cuidaba porque era cardenal en una época de la reforma a mediados del siglo XV, de que en el fondo la religión era una y que los pueblos tenían formas de ejercer esa creencia en Dios distinta y que eso era secundario; lo importante es la creencia en Dios, lo que no implicaba una exclusión para la hoguera de los ateos. En Europa salen cada rato libros y ensayos sobre el tema, Cusa era una especie de padre putativo del pluralismo moderno; conozcámoslo y seguro que al conocerlo descubrimos que las diferencias que tenemos de ritos y de creencias teológicas son secundarias frente a la idea central universal, de

25. Ernst Cassirer, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé, Buenos Aires, 1951.

que existe una autoridad suprema o Dios y en parte es también un principio que luego retomará Kant, *colocarse en el lugar del otro*. Si usted quiere entender un musulmán, usted no se puede quedar aquí porque aquí no entiende nada, tiene que colocarse provisionalmente en el lugar del musulmán para ver qué entiende; eso ha hecho pues que en los últimos veinte años haya muchos ensayos reivindicativos de este cardenal Nicolás de Cusa, que ya ustedes podrán mirar a través de Alexander Koyré en ese gran libro *Del Mundo cerrado al Universo Infinito*²⁶, lo que vale como modernidad y lo que todavía no lo es, los aportes que él hizo en física, en astronomía, más bien, para poner en cuestión la concepción geocéntrica del mundo. No es tan clara la cosa, no es que ya llegó Copérnico, pero no hay duda que aunque él nunca lo dijo, —es que en ese tiempo no se podían decir muchas cosas—, no únicamente leyó a los griegos sino que también leyó a Nicolás de Cusa, se metió por el asunto social, político e histórico.

Realmente, con la liquidación del mundo feudal en las sociedades italianas del siglo XV, nace un nuevo tipo de *polis*, en cierto modo las ciudades mercantiles autónomas: Florencia, Venecia, Piza, Milán, que asumen frecuentemente formas republicanas en el sentido de oligárquicas; la más beligerante y más anti-feudal es Florencia y allí surge el renacimiento de la historia según el formato grecolatino, que es Nicolás Maquiavelo. Historiador, según el modelo de Tito Livio y de Tucídides, pero también según el modelo de la crónica del siglo XV italiano que es ya una crónica muy elaborada, va a producir un gran libro, un libro fundador de la historia moderna que se titula *Historias Florentinas*²⁷, una historia de su ciudad desde el siglo XIII hasta 1490, —la época de Lorenzo el Magnífico, que murió en 1492— escrita en el modelo grecolatino. Pero

26. Alexander Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, México, 1982.

27. Nicolás Maquiavelo, *Historias Florentinas*, en: *Obras completas*, s.f.

23. Aristóteles, *Obras*, Aguilar, Madrid, 1967.

también escribió un libro muy extraño, *El Príncipe*²⁸, este concepto clásico de historia, historia de acontecimientos que se van narrando en sucesión temporal; *El Príncipe* no es un libro de historia, es leído por historiadores pero no es un libro histórico. No hay una narración sucesiva del tiempo de hechos realizados por alguien, *es una analítica del poder*, es una pregunta por la razón del poder que además está respondida ahí directa y brutalmente: *es la fuerza*. Tenía precedentes griegos en los sofistas, en algunos sofistas, es además una ruptura con la concepción providencial y agustiniana de la historia, no hay divina providencia pero hay un reemplazo. El hueco de esa providencia no lo podía llenar históricamente por una explicación que todavía no tenemos muy clara nosotros mismos —aun después de Marx—, lo llena con la idea griega pero renacentista también de la fortuna, de la rueda de la fortuna, de la estrella, del azar.

Hay un ejemplo muy famoso, tomado de la escuela florentina, él soñó siempre, como analista político e historiador, ahí sí que el drama de Italia es que estuviera fragmentada y fragmentada por los intereses del Papado y que estuviera incapacitada para enfrentar un fenómeno nuevo que él detectó inmediatamente, el nacimiento de los Estados nacionales fundamentales que fueron, España y Francia, condenados a ser dominados por el juego de fuerzas entre el Papado, España y Francia, sin un aparato burocrático militar centralizado como diría Lenin, un estado central con un ejército nacional como el que tiene España y como el que tiene Francia, no un mundo de mercenarios *condotieros*, que nos han hecho tantas pilladas a nosotros, nos han traicionado, nos han robado, nos han tomado el poder, hay que salir de ellos o vamos a desaparecer. Él soñó que —claro, el sueño de los grandes hombres, no lo vamos a volver marxista, aunque Marx lo apreciaba mucho, no vamos a volver marxista una lectura de Maquiavelo—, el

28. Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*. Buenos Aires, Rueda, 1968.

gran hombre que se encargaría de esa tarea, ¿quién era para él?, el hijo del Papa Alejandro VI, el célebre guerrero *Condotiero**, pero que él creía que era capaz de hacer la unificación, César Borgia. Éste había sido elegido Papa *inpectore* por su padre; cuando el padre entra en agonía, a César Borgia le da una crisis de paludismo, sabemos que es paludismo por los estudios históricos: fiebres, temblores, y esas cosas, el paludismo no había manera de tratarlo, la gente se moría o los anticuerpos funcionaban y punto; a Borgia le funcionaron los anticuerpos, y como a los tres meses logró salir... ¡a correr!, porque la costumbre era que cada Papa hacía degollar a los parientes cercanos del anterior para que no hubiera peligro; lo pueden ustedes leer en un historiador muy objetivo, el fundador del análisis de fuentes primarias en historia fue realmente, Leopoldo von Ranke en su *Historia de los Papas*²⁹. Logró salir corriendo, a morir por allá en una emboscada en una pelea interna en la patria de sus antecesores, España. Entonces ¿cuál fue la reflexión de Maquiavelo?, entonces ¿cuál es la lógica de la historia?, ninguna, si uno se enferma en el momento crucial se lo tragó la tierra y punto, nada, no hay nada, no hay ningún Dios. El Papa se iba a morir, a él le tocaba agarrar el poder y le dio por enfermarse, lo perdió todo, la estrella, decía él ¡ah!, la estrella; este analítico de las fuerzas sociales, no de las clases sino de las fuerzas sociales; Maquiavelo tenía en cierto modo una concepción mágica del poder, aunque interesante, porque lo que no conocemos lo reemplazamos por el azar.

Maquiavelo tiene otro libro más largo, que son sus reflexiones, el llamado *Discursos sobre*

* *Condotiero*: Soldados mercenarios, personajes especializados en la guerra, grandes estrategas que estaban generalmente al mando de una compañía, aunque en última instancia, su suerte la decidían el poder, las necesidades, los objetivos y los recursos del Príncipe o Estado al que servían. Las guerras entre los Estados italianos se hicieron mediante contratos a través de los *Condotieros*, durante casi dos siglos.

29. Leopoldo von Ranke, *Historia de los papas en la época moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

la primera década de Tito Livio³⁰, donde, de paso, como cosa curiosa, vuelve a ser historiador y opta por asumir una posición, no del príncipe absolutista sino la de la república colectiva oligárquica de los Patricios Florentinos; y donde además hace un análisis interesantísimo, apasionante, de la clase feudal, no la llamaba *clase*, pero feudales como diríamos en otros términos, como clase ociosa, seres inútiles pero nocivos, porque él estaba mirando los feudales desde la perspectiva de una ciudad mercantil, financiera y artesanal como Florencia. *El Príncipe* es un libro de historia narrativa, año por año, de acontecimientos importantes, una reflexión que han llamado los historiadores y especialistas una *tecnología del poder*, yo sé que la frase no es de la época si no de Foucault, y una combinación entre reflexión sociopolítica y reflexión histórica que es el *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, pero mejor no podía haber que llamar *tecnología del poder* a *El Príncipe*. O sea que el consejo es, de Maquiavelo se leen los tres libros, uno al lado del otro, o si no la idea se falsea. Y Maquiavelo escribió un librito muy curioso sobre *la guerra*³¹, donde todavía insiste en pensar la guerra con categorías romanas, fundada en armas blancas, cuando estaban apareciendo los cañones y los mosquetes; solamente se puede decir a favor de él que por mucho tiempo las batallas se dieron cuerpo a cuerpo y con arma blanca, hasta el siglo XVIII. Porque armar un cañón de esos o armar un mosquete, a pesar de que eran muy bien entrenados, era una operación muy larga. Sobre la guerra tiene un libro pero no es un libro digno de Maquiavelo. Tenía razón, cuando estaba ya muy enfermo —él se murió viejo realmente, murió cincuentón— trató de organizar una milicia popular de esas en la que él tanto creía. Recuerden que él fue un revolucionario de la época, participó en el golpe de Estado de

30. Nicolás Maquiavelo, "*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*", en: *Obras políticas*, Colección Clásicos inolvidables, El Ateneo, Editorial, Argentina, 1965.

31. Nicolás Maquiavelo. *El arte de la guerra*, en: *Ibid.*

Soderini contra los Médicis con unas milicias populares que él se inventó para oponerse a los tercios españoles y que fueron un desastre porque no se improvisa la cuestión militar. Él sí creía mucho en la parte moral pero enfrentar a un ejército español del siglo XVI, eso era una masacre muy aterradora y alcanzó a morir antes de que entraran a Florencia los españoles y Florencia se volviera una ciudad española por mucho tiempo.

Finalmente, Maquiavelo fue leído por Marx; pero también antes había sido leído por Hegel y había sido criticado por Montesquieu y antes había sido criticado por Hugo Grocio, el padre holandés del derecho natural inmanente burgués, eso hay que decirlo, que Holanda era burguesa y punto. El rechazo fue siempre lo general; lo que él decía: *yo describo las cosas como son y a mí me achacan que yo me inventé la idea de que hay que matar a los enemigos, es que todo el mundo los mata, príncipes eclesiásticos y príncipes laicos siempre prefieren tener el enemigo muerto que tenerlo vivo*. Pero bueno, siempre se creó el concepto de *maquiavélico*, los jesuitas lo promovieron profundamente en toda Europa, y recuperar a Maquiavelo fue una tarea difícil que se le debe particularmente a Hegel, a Marx y al mundo moderno. Uno diría: ¡Ah!, *arrancó la historia como disciplina, se abrió el camino*. Nada, se bloqueó la historia después de Maquiavelo, y después de Guicciardini, su discípulo. Se enredó la historia como disciplina, se escindió, la erudición por un lado y por otro, la historia carreta, la elocuencia, la retórica y la historia sin fuentes primarias; las fuentes primarias las manejaban los monjes benedictinos y los historiadores no; es desastroso. Por eso hay que entender a René Descartes cuando atacaba beligerantemente el estudio de la historia como un estudio inútil, porque decía, es una cosa memorística, ustedes saben que con René Descartes la memoria por primera vez queda cuestionada porque para el matemático —y él lo era de primera categoría mundial—, la memoria

es un obstáculo para el estudio de las matemáticas; eso lo repetía Bertrand Russell cuando decía: *Cualquier estudiante que trate de aprender de memoria algo de geometría, ya está liquidado*. La geometría, la matemática en general, es razonamiento. La historia que se hacía después de Maquiavelo no acudía al razonamiento, era una historia muy bajita.

Pero miren, aquí viene lo que podríamos llamar la proto-sociología en serio. Ese proceso de transición del feudalismo al capitalismo, esas conmociones de la expansión colonial mundial de potencias como Portugal, España, Inglaterra y aún Francia, ese paso a la manufactura, ese crecimiento demográfico, todo esto, y el crecimiento del poder económico mas no político de la clase de los ricos burgueses, sensibilizó para volver a lo que ya conocían los griegos después de Platón y Aristóteles, la pregunta por la legitimidad, por los límites del poder. Eso es lo que inaugura Hugo Grocio con su lectura crítica del iusnaturalismo español católico, él lo convierte en iusnaturalismo racionalista. Hay un texto hermoso de Ernst Cassirer sobre Hugo Grocio, *Filosofía de la Ilustración*³², mostrando cómo se hace ese paso de lo trascendental a lo inmanente. Yo hago un esfuerzo por seguir a Cassirer en el libro que me publicaron en Autores Antioqueños, *Ensayos sobre historia de la Cultura*³³ en el capítulo sobre *Derecho Natural, inmanente y trascendente*. Eso fue lo que dio paso después de Hugo Grocio, a las reflexiones de un hombre crucial en las ciencias sociales que es Thomas Hobbes en el *Leviatán*³⁴, con la consolidación de una teoría que tiene huellas en la Grecia antigua, la *Teoría del Contrato Social*, que está esbozada en los estoicos, pero que es elaborada por primera vez por Thomas Hobbes.

Las obras de Thomas Hobbes son sobre derecho y política, la historia no es más que un apoyo y la aspiración de Hobbes es estudiar los fenómenos que llamamos sociales —nosotros usamos la palabra sociedad—, los fenómenos políticos decía él, con el mismo rigor y economía conceptual con que Galileo Galilei había estudiado los fenómenos físicos. Es la primera intervención epistemológica de una ciencia en la historia, la ciencia de la física, el *fisicalismo*, ese ismo hay que decirlo porque eso no condujo a nada, claro, pero sí dejó algo muy valioso: darle solidez a reflexiones filosóficas y teológicas en una forma de estructura epistemológica; llevar al terreno de lo social el principio supremo galileano, el mínimo pero el absoluto: solamente hay cuerpos y movimientos de cuerpos. Yo no me puedo quedar aquí, todo el mundo reconoce la importancia de Thomas Hobbes, su reflexión sobre el poder absolutista sí y no porque él de todas maneras limitó el poder en razón de dos condiciones: *un poder es legítimo siempre y cuando haga permanecer en su pueblo la seguridad*, —léase la propiedad—, *la seguridad en la vida, la propiedad y la paz*, tan importante la paz para consolidar los negocios, aunque también la guerra puede ser fuente de buenos negocios. De ahí procede, quién creyera, un lector de Thomas Hobbes, muy importante, Spinoza, el primero que formula una crítica histórica de los libros sagrados judeo-cristianos, obras de pueblos históricamente existentes, no palabra de Dios, en su *Tratado Teológico Político*³⁵ que le costó la excomunión por parte de la Sinagoga de Amsterdam, la persecución católica y la persecución protestante; y una reflexión sobre la política, sobre el pluralismo, sobre la tolerancia importantísima que ha sido estudiada por Henry Kamen³⁶ en su libro *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna y*

32. Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, Fondo de Cultura Económica, México, 1950.

33. Luis Antonio Restrepo Arango, *Ensayos sobre historia de la Cultura*, Autores Antioqueños, Medellín, 1997.

34. Thomas Hobbes, *Leviatán*, Nacional, Madrid, 1979.

35. Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

36. Henry Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.

por muchos otros autores. Más adelante, a finales del siglo XVII, en el marco de la segunda revolución inglesa, la específicamente burguesa —la primera fue dura, republicana, puritana, la de Cromwell—, le tocó vivirla a Hobbes, ahora le toca vivirla a John Locke.

John Locke no es historiador, cree en la historia, Pierre Bourdieu cita un textico del tratado del conocimiento humano de John Locke³⁷, donde éste apela al rigor histórico, sí pero cuando uno ve cómo maneja las cosas, J. Locke las maneja como análisis social, no literario ni socio-político, que va a fundamentar la concepción liberal clásica, vigente de ahí en adelante, no la concepción liberal jacobina, sino la concepción liberal burguesa: *la de solamente son ciudadanos activos los que tienen propiedad privada, los que no tienen propiedad privada son ciudadanos pasivos*. ¿Dónde coloca uno los libros de Locke, en historia? En una proto-sociología y ahí sí se dispara el siglo XVIII en reflexiones socio-políticas intensas que van a preparar el ambiente para la sociología, no en el sentido comtiano de la palabra, eso es muy escolar sino como esa dimensión de la reflexión sobre la sociedad, no como un flujo histórico si no como una estructura; estos son los ilustrados franceses y detrás de ellos los alemanes y los ingleses, el gran Montesquieu, Rousseau y uno que cumple el doble papel, padre de la historia moderna y también elabora una reflexión sobre el poder político que es el famoso Voltaire con su ensayo *Sobre las Costumbres*³⁸ que pone las bases para lo que denominamos *historia moderna*. Él no fue capaz de llevarlo a efecto, no había condiciones, pero Le Goff y todos esos de la Escuela de *Annales*, recuerdan con mucho aprecio el comienzo de ese libro donde dice textualmente: *parecería que en*

37. John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

38. Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII*, Librería Hachette S.A., Buenos Aires, s.f.

*los últimos novecientos años en Francia no hubiera habido sino reyes, generales y guerras*³⁹. Y se pregunta: ¿industria, comercio y arte, costumbres, de eso no hay? Es el primer viraje a que *la historia no es únicamente la historia de los acontecimientos políticos, jurídicos y militares, que la historia no es simplemente la historia de los grandes hombres*. Pero tampoco hay que creer que al día siguiente la gente entendió a Voltaire y éste tuvo cauda, no, la historia sigue muy enredada. En el siglo XIX se hereda la historiografía de la Ilustración y se hereda con un concepto nuevo que empezó a desarrollarse en esta época de transición, desde fines del siglo XVII con la famosa querrela de los antiguos y modernos; que es un término sobre el que ha habido muchos debates, pero que uno no ve en Grecia, ni en Roma, ni en la Edad Media, o que si lo ve, lo ve muy mediado, el término de *progreso*. Cabe decir, *la historia es la historia de los progresos humanos*, clarísimo en Voltaire.

Augusto Comte, que es seguidor de unos individuos que tuvieron un papel muy importante no como historiadores sino como científicos sociales, para decirlo de alguna manera —recuerden que fueron los que Marx llamó Socialistas Utópicos—; fueron muchos, pero los más notables —hubo uno por ejemplo, yo lo leí, son dos tomos, qué cosa tan horrible tenerlo que leer, muy difuso, Cabet, pero muy popular en su época—: los tres grandes, ustedes los conocen: Saint-Simon, Fourier y Owen, el socialismo utópico trae una novedad clarísima todavía no muy visible en la Ilustración, el proyecto de reforma social y el análisis detallado de las estructuras sociales y económicas, lo económico todavía es muy difuso pero lo tienen en cuenta para dar una explicación de la vida social. Augusto Comte⁴⁰ procede de ahí y tiene una idea, ustedes saben que el esquema comtiano fundamental, del que va a proceder la ingeniería social, llamada poste-

39. Cfr. *Ibid.*

40. August Comte, *Los fundamentos de la Sociología*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988.

riormente por él mismo *Sociología*, es una teoría de los *tres estados o estadios evolutivos*, o sea pues, del progreso, de lo teológico a lo filosófico y a lo científico. Eso está en el ambiente, en el ambiente de los maestros utópicos, particularmente de su maestro Saint-Simon. La Ilustración en cierto modo se cierra con la gran obra del último ilustrado que se llama, *El Cuadro del progreso humano*⁴¹ —cuadro en el sentido de *tableaux*—, fue escrita al final de la revolución francesa. Es la idea de progreso enloquecida y desesperada y ya no es pues la historia del progreso limitado sino del progreso indefinido de Condorcet⁴², es decir, pulula esa idea de progreso en una forma metafísica, casi invisible, que está sin embargo en Hegel.

Hegel conocía todas estas obras de los ilustrados, pero él le da un viraje al concepto de historia, que es demasiado fregado, complejo y profundo; yo lo explicaría en estos términos: no se trata de tecnología, ni siquiera de ciencias naturales frente a las cuales Hegel era bastante frío, se trata de una idea que tiene sin duda una base no kantiana sino tomada de Leibniz, de una dinámica metafísica donde el tiempo no es como en los escolásticos, un receptáculo de la historia, sino que el tiempo es la historia misma, es decir, el espíritu absoluto se realiza en cuanto que se encarna en esa categoría de tiempo dinámico —y digámoslo un poco chabacanamente— las cosas empiezan a marchar y marchan siempre aunque contradictoriamente, pero nada se detiene nunca. Es el pensar, sí, tan metafísico, tan teológico, es el pensar de la dinámica que hipotéticamente uno podría leerlo así: ¿si va hacia un final de la historia? *Porque en ese paso del ser inerte o sea del en sí, a la conciencia de sí o sea del ser para sí, es una culminación*; parecería, leyendo tanto el final de la *Filosofía de la*

*Historia*⁴³ como el final de la *Estética*⁴⁴, que sí hay una idea de fin de la historia en Hegel, en cuanto que la historia no es que decaiga, no es que se hunda sino que se realiza en la plenitud del recuerdo del saber filosófico y del saber sobre la divinidad, saber teológico en un sentido no convencional; pero cuando uno se acerca a Hegel se siente apabullado. Hegel no es solamente el autor de la *Filosofía de la Historia*, de la *Historia de la Filosofía* y de la *Estética*, es también el autor del libro clave, menos leído, es muy difícil, no hay duda, pero hay que leerlo, el libro clave para Marx que se llama la *Filosofía del Derecho*⁴⁵, es ahí realmente donde aterriza Hegel a consolidar toda su exposición sobre la vida social y política. Es ahí donde hace también intervenir algo que él no ignoraba como la gente cree, que había un saber nuevo, ineludible, que era también producto de la historia, la Economía Política.

Hegel fue un gran lector, particularmente de Adam Smith⁴⁶, alcanzó a conocer Ricardo, aunque no lo desarrolló, conocía los mercantilistas, sabía que el mundo ya no podía eludir el punto de vista económico, pero cosa curiosa —que fue lo que Marx le rechazó como crítica—, insistió en que lo que determina la historia es la política, es decir, el estado, mientras que hay una esfera secundaria, subsidiaria, que es la esfera de lo económico o sea de la sociedad civil. De ahí viene pues esta carreta ahora tan confusa de la sociedad civil que nos tiene tan enredados aquí en Colombia, no es un concepto, claramente es un pseudo concepto la tal sociedad civil que manejamos aquí, y ¿qué es la sociedad civil? En Hegel sí era muy claro, era la esfera de lo económico,

43. Georg Hegel, *Filosofía de la Historia*, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970.

44. Georg Hegel, *Introducción a la Estética*, Ediciones Península, Barcelona, 1985.

45. Georg Hegel, *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, Siglo XXI, Argentina, 1987.

46. Adam Smith, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

así empezó manejándola el joven Marx hasta que se dio cuenta que era una disyunción absurda y eliminó esa polaridad y lo dijo claramente; que Hegel estaba equivocado al hacer esa escisión, pero que tuvo necesidad en su elaboración del pensamiento político, que era en cierto modo su incapacidad de ver el mundo, que seguía mirándolo con categorías metafísicas y con contenidos de historia griega para hacer la apología del estado y dejar a un lado el mundo de lo económico.

Fueron pues momentos cruciales que van a ser culminados posteriormente por alguien que no es historiador en el sentido profesional, era filósofo como su maestro Hegel, Carlos Marx porque comenzó siendo un filósofo y al mismo tiempo un político, en la biografía de Marx no se puede diferenciar lo uno de lo otro. Era un político hegeliano de izquierda o liberal radical cuando era un joven estudiante de filosofía, un joven doctor en filosofía, el autor de la tesis sobre *Demócrito y Epicuro*⁴⁷, es una tesis filosófico-política, sus trabajos iniciales son políticos, entonces no hagamos una escisión que no hay. Filósofo hegeliano de izquierda, que se ve llevado a profundidades en la historia, no para ser historiador en el sentido universitario de la palabra sino para seguir, eso es muy hegeliano sin duda, el devenir de la historia contradictoria dialécticamente, y que escribe un libro fundamental y alrededor de él libros que son complementarios, los *Borradores*⁴⁸ que ya conocemos, *Historia Crítica de la Plusvalía*⁴⁹, pero el libro fundamental es *El Capital*⁵⁰. ¿Este es un libro de teoría política? no, es una crítica a la economía política

ca. ¿Es un libro de historia universal? no, él está fundamentalmente interesado en una transición de un modo de producción feudal a uno capitalista, le interesa estudiar el feudalismo y el capitalismo. Lo de Egipto, Mesopotamia, los Aztecas, los Incas, eso lo escribió él ahí a los laditos porque era muy erudito, pero eso no era su objeto. El objeto de Marx, digámoslo con Maurice Dobb⁵¹, era escribir un libro desde una perspectiva política haciendo un análisis profundo desde un momento diacrónico pero limitado a un fenómeno de transición para poder entender que así como el mundo feudal se hundió, necesariamente, por razones distintas, se va a hundir el mundo burgués capitalista y va a dar paso al nacimiento del mundo comunista.

Yo admiro mucho a Althusser, he escrito sobre él, sigo escribiendo sobre él, veo muchos valores en Althusser frente a la lectura de Marx, pero no estoy de acuerdo con su tesis de que el filósofo político era el joven Marx y que el científico político —bueno, un científico político...— era el viejo Marx, eso quedó cojo en Althusser; el Marx científico ¿en qué desemboca? en lo que desembocó el trabajo de Althusser y sus discípulos: en una despolitización absoluta del marxismo. Creamos que Marx era un utopista, yo creo que Marx es un utopista, pero respetémoslo como lo que era, un utopista político que lo fue desde la juventud, hasta que se enfermó escribiendo o corrigiendo el tomo segundo de *El Capital*. Pierre Bourdieu dice una cosa en su libro *Cosas dichas*⁵²: uno tiene que pensar a partir de Marx, pero debe ser capaz de pensar también en contra de Marx, pero no puede hacerse el loco como hizo Durkheim de decir: *ese era un comunista, ese era un terrorista* y no pensar a Marx. Recuerden bien que quien se adelantó a eso de pensar contra, pero pensar desde Marx, fue un gran pensador, un gran sociólogo muy par-

41. Jean Antoine Condorcet, *Bosquejo de un cuadro histórico de los procesos del espíritu humano*, Editorial Nacional, España, 1980.

42. A Condorcet lo matan en la revolución francesa en una pelea interna.

47. Carlos Marx, *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*, Ediciones Castilla, España, 1971.

48. Carlos Marx, *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, 3 volúmenes, Siglo XXI, Argentina, 1971.

49. Carlos Marx, *Historia crítica de la teoría de la plusvalía*, 2 volúmenes, Ediciones Venceremos, La Habana-Cuba, 1965.

50. Carlos Marx, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, 3 tomos, México, 1965.

51. Maurice Dobb, *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Editores Pilas, Inglaterra, 1976.

52. Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.

ticular, Max Weber, cuyo libro central se llama *Economía y Sociedad*⁵³; pero todo el libro está jalonado por un análisis histórico diacrónico; también tiene un libro que es sociológico, la *Ética Protestante*⁵⁴, pero observen que escoge un tema del pasado o sea que eso lo inscribe en la historia. Es decir, Max Weber se opuso a Marx pero porque conocía a Marx y su gran obra *Economía y Sociedad* es fuertemente histórica, es más, lo dice también Pierre Bourdieu.

Hay un libro que coge un tema que Marx intuyó pero no desarrolló, el de lo religioso. Los tres tomos están ya traducidos por el Fondo de Cultura Económica desde hace dos años, *Sociología de las Religiones*⁵⁵; es sociología en el mejor sentido posible, digamos que es sociología tal como la pedía Fernand Braudel en ese libro que yo cité tanto aquí en otra conferencia, *Historia y Ciencias Sociales*⁵⁶. Así como ya no puede haber una historia que siga siendo una historia lineal de acontecimientos significativos y ¿quién define qué son significativos? —ahí viene el gran problema—, que transcurren en el tiempo, sino que la historia tiene que referirse a procesos estructurales como lo mostró Marx, o sea que no puede haber historia sin la lección, aunque sea una lección muy movida, muy contrastante, de la sociología; así mismo, yo creo que ese libro de Max Weber nos muestra, y en toda su obra lo muestra muy bien, no puede haber una sociología que le diga no a la historia, entendiendo por historia el estudio de los cambios en el tiempo, eso es lo que leía yo hoy, eso es lo que la famosa sociología dominante en los años 50, 60 y un poco 70, la famosa escuela del noreste norteamericano, el eje *Harvard-Colum-*

bia con Talcott Parsons⁵⁷ y la gran teoría, este señor que estaba en contra pero era lo mismo en el fondo, Paul Lazarsfeld⁵⁸, el del empirismo abstracto; se repartieron el poder académico como dice Pierre Bourdieu, dominaron la cosa desde una perspectiva, no de reconocer el cambio sino de ver cómo evitar el cambio, esto no es mío, esto es de Pierre Bourdieu, anomias por todas partes, porque resulta que en el corazón, dice Bourdieu, de la gran teoría de Talcott Parsons lo que había era una cosa muy extraña: la sociedad humana se define por un núcleo normativo, ¡hay del que se salga del núcleo normativo! Ustedes saben pues los chistes y todo lo que hay: que un parsoniano le pregunta en una encuesta a un basuriego: “¿Usted cómo se siente durmiendo debajo de un puente?”. “¡Horrible! ¡Tremendo!” y dice el sociólogo parsoniano: “¡Anomia!, es un ser inadaptable”; ellos tienen que adaptarse a morir de hambre y a dormir debajo de los puentes o si no el sociólogo parsoniano llama a la policía más cercana para que se lleve al anómico que de pronto hasta puede poner una bomba y eso es cierto, puede poner una bomba ¿por qué no? Toda esa cosa que aquí hemos debatido tanto desde que se fundó la Facultad, de que sí hay que estudiar los sociólogos clásicos, pero estudiarlos con mucha distancia. Pero todo eso afortunadamente está quebrantado, la gran teoría y la famosa cosa del empirismo abstracto, toda esa cuestión es muy negativa. Ahora, él siempre reconoce el valor de una escuela sociológica norteamericana que yo sé que es muy del gusto de personas muy serias en sociología, que yo no conozco realmente pero que los invito a que conozcamos, la *Escuela de Chicago*. Ésta ha sido muy valorada en las últimas décadas por gente seria de la calidad del gran maestro de la sociología contemporánea que es Pierre Bourdieu.

53. Max Weber, *Economía y sociedad*, 2 tomos, Fondo de Cultura Económica, México, 1969.

54. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona, 1969.

55. Max Weber, *Ensayos sobre sociología de las religiones*, 3 tomos, Taurus, Madrid, 1992.

56. Fernand Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales*, Alianza, Madrid, 1968.

57. Talcott Parsons, *La sociología norteamericana contemporánea: perspectivas, problemas y métodos*, Paidós, Argentina, 1969.

58. Paul Felix Lazarsfeld y Moris Rosenberg, *The Language of Social Research*, 1955. Traducido y adaptado en francés por R. Boudon con el título de *Vocabulaire des Sciences Sociales, L'Analyse empirique de la causalité, L'Analyse des processus sociaux* (3 volúmenes).