

PRÓLOGO RAMÓN VILLARES

TRADUCCIÓN HENRIKE FESEFELDT, XOSÉ M. NÚÑEZ SEIXAS



FRIEDRICH  
MEINECKE  
A XÉNESE DO  
HISTORICISMO

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FUNDACIÓN BBVA

# A XÊNESE DO HISTORICISMO

# CLÁSICOS DO PENSAMENTO UNIVERSAL

NÚM. 42

## **Colección dirixida por**

DARÍO VILLANUEVA

## **Comité Científico**

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

*Facultade de Filosofía*

JOSÉ CASTILLO

*Facultade de Medicina*

RAMÓN MÁIZ SUÁREZ

*Facultade de Ciencias Políticas*

PEREGRINA QUINTELA ESTÉVEZ

*Facultade de Matemáticas*

OFELIA REY CASTELAO

*Facultade de Xeografía e Historia*

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ

*Facultade de Filoloxía*

JOSÉ SORDO RODRÍGUEZ

*Facultade de Farmacia*

MARÍA JESÚS TABOADA IGLESIAS

*Escola Técnica Superior de Enxeñaría*

PRÓLOGO RAMÓN VILLARES  
TRADUCCIÓN HENRIKE FESEFELDT  
XÓSE M. NÚÑEZ SEIXAS

FRIEDRICH  
MEINECKE  
A XÉNESE DO  
HISTORICISMO

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA  
FUNDACIÓN BBVA





Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND

4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND

4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Friedrich Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (Band 3)

© Walter de Gruyter GmbH, Berlin, Boston

All rights reserved

© DESTA EDICIÓN

Universidade de Santiago de Compostela, 2022

Fundación BBVA, 2022

DESEÑO DA COLECCIÓN

Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN

Imprenta Universitaria

EDICIÓN TÉCNICA

Edicións USC

Campus Vida

15782 Santiago de Compostela

[www.usc.gal/publicacions](http://www.usc.gal/publicacions)

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/pu.2025.1676>

# ÍNDICE

|     |                                                                                   |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------|
| 11  | PRÓLOGO<br>por Ramón Villares                                                     |
| 19  | Semblanza dun historiador profesional                                             |
| 29  | Tres grandes obras e un epílogo                                                   |
| 42  | O refuxio do historicismo                                                         |
| 47  | Ilustrados franco-británicos                                                      |
| 53  | Precursores alemáns do <i>Historismus</i>                                         |
| 63  | Ventura do <i>Historismus</i> e do seu autor                                      |
| 73  | Coda: historia e política                                                         |
| 83  | A XÉNESE DO HISTORICISMO<br>Tradución de Henrike Fesefeldt e Xosé M. Núñez Seixas |
| 87  | Nota dos tradutores                                                               |
| 95  | Limiar                                                                            |
| 107 | LIBRO PRIMEIRO. FASES PREVIAS E<br>HISTORIOGRAFÍA DA ILUSTRACIÓN                  |
| 107 | CAPÍTULO PRIMEIRO. OS PRECURSORES                                                 |
| 110 | I. Shaftesbury                                                                    |
| 123 | II. Leibniz                                                                       |
| 144 | III. Gottfried Arnold                                                             |
| 152 | IV. Vico/Lafitau                                                                  |
| 176 | CAPÍTULO SEGUNDO. VOLTAIRE                                                        |

|     |                                                                                               |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------------|
| 225 | CAPÍTULO TERCEIRO. MONTESQUIEU                                                                |
| 282 | Boulainvilliers                                                                               |
| 285 | Dubos                                                                                         |
| 296 | CAPÍTULO CUARTO. O PENSAMENTO HISTÓRICO FRANCÉS COETÁNEO E POSTERIOR A VOLTAIRE E MONTESQUIEU |
| 296 | Turgot                                                                                        |
| 297 | Condorcet                                                                                     |
| 299 | Diderot                                                                                       |
| 299 | Rousseau                                                                                      |
| 300 | Goguet                                                                                        |
| 302 | Boulanger                                                                                     |
| 304 | De la Curne de Sainte-Palaye                                                                  |
| 306 | Mallet                                                                                        |
| 310 | Mably                                                                                         |
| 311 | CAPÍTULO QUINTO. HISTORIA DA ILUSTRAÇÃO INGLESA                                               |
| 312 | I. Hume                                                                                       |
| 352 | II. Gibbon                                                                                    |
| 360 | III. Robertson                                                                                |
| 368 | CAPÍTULO SEXTO. O PRERROMANTICISMO INGLÉS, FERGUSON E BURKE                                   |
| 368 | I. O prerromanticismo inglês                                                                  |
| 372 | Walpole/Blackwell                                                                             |
| 375 | Lowth                                                                                         |
| 378 | Wood                                                                                          |
| 382 | Hurd                                                                                          |

|     |              |
|-----|--------------|
| 385 | Warton       |
| 386 | Young        |
| 387 | Percy        |
| 388 | II. Ferguson |
| 395 | III. Burke   |

## 413 LIBRO SEGUNDO. O MOVEMENTO ALEMÁN

### 413 CAPÍTULO SÉTIMO. UNHA PRIMEIRA OLLADA AO MOVEMENTO ALEMÁN; LESSING E WINCKELMANN

|     |             |
|-----|-------------|
| 416 | Lessing     |
| 420 | Winckelmann |

### 433 CAPÍTULO OITAVO. MÖSER

### 492 CAPÍTULO NOVENO. HERDER

#### 492 Introducción

#### 496 1. Os primeiros tempos

#### 527 2. A *Geschichtsphilosophie* de 1744

#### 555 3. A obra *Ideen* dos anos oitenta

#### 580 4. A época serodia

### 595 CAPÍTULO DÉCIMO. GOETHE

#### 595 Introducción

#### 599 Parte xenética

#### 599 1. Os primeiros tempos ata 1775

#### 618 2. Os primeiros anos en Weimar e a *Italienische Reise*

#### 640 3. Dende a Revolución francesa ata a fin

#### 653 Parte sistemática

#### 653 1. Presupostos fundamentais

|     |                                                  |
|-----|--------------------------------------------------|
| 662 | 2. A postura negativa perante a historia         |
| 686 | 3. A postura positiva perante a historia         |
| 749 | 4. Resumo e conclusão                            |
| 755 | ANEXO. LEOPOLD VON RANKE: DISCURSO CONMEMORATIVO |
| 775 | ÍNDICES                                          |
| 775 | Índice onomástico                                |
| 798 | Índice analítico                                 |

# PRÓLOGO

RAMÓN VILLARES<sup>1</sup>

Para Juan José Carreras, mestre da historiografía  
*In memoriam*

O título deste libro de Meinecke, tanto na versión orixinal como nas súas traducións a diferentes linguas, mostra que trata da corrente historiográfica alemá do historicismo e das súas orixes intelectuais fóra e dentro de Alemaña. Trátase dunha obra escrita por un historiador profesional que indaga a xénese dunha disciplina intelectual que experimentou unha gran mutación no Século das Luces pero que daría os seus mellores frutos despois das revolucións. Por esa razón é moi común designar a centuria do Oitocentos como o «século da historia» no sentido de que a confluencia da Ilustración e da Revolución modificou tanto o método como os contidos dunha disciplina que, ata daquela, ou era erudita ou pertencía ao campo da retórica e da literatura. Foi Voltaire quen escribiu as páxinas máis críticas coa historia tradicional baseada no uso de documentos diplomáticos pero carente de capacidade interpretativa, isto é, filosófica.

Pero a aceleración dos tempos provocada polas revolucións, política e económica, de finais do século XVIII, como recorda Koselleck na súa «historia dos conceptos» (Koselleck, 1990), favorece unha eclosión do saber histórico que, no século XIX, se consolida coa súa institucionalización por parte dos estados

---

<sup>1</sup> Agradezo as referencias bibliográficas e comentarios realizados por Fernando Devoto, Miquel Marín e Xosé M. Núñez Seixas, que moito melloraron o texto sen que isto supoña pola súa parte responsabilidade algunha no resultado final, que corresponde unicamente ao autor. Agradezo tamén a Rosario Díez del Corral e a Almudena Enríquez Salamanca, directora do Arquivo do CEU (Madrid), as facilidades para consultar os fondos particulares de Luis Díez del Corral, alí depositados.

As citas tiradas das obras de Meinecke seguen esta edición ou, no caso doutras obras do mesmo autor, son traducidas ao galego a partir das versións das que se toman. No resto de citas, respéctase a lingua na que foi consultada cada obra.

nacionais, ao crearen sistemas arquivísticos e de protección do patrimonio ou dotar por primeira vez o sistema educativo de recursos para a formación e constitución dunha comunidade profesional de historiadores, desde as universidades e liceos ata academias e centros especializados. Estaba a nacer outra forma de investigar e de escribir a historia, concepto que se singulariza fronte ao plural que arrastraba desde os clásicos greco-romanos. Esta viraxe institucional e conceptual permitiu facer unha progresiva transición desde a historia universal ao modo de Bossuet cara unha historia nacional que se volvería hexemónica a partir da segunda metade do século XIX. Boa parte dos autores da Ilustración desde Voltaire a Johann G. Herder pensaban, aínda que desde puntos de vista distintos, na humanidade como obxecto e destinatario dos seus relatos históricos. O alemán Leopold von Ranke chegaría a militar nunha posición intermedia entre universalismo e nacionalismo, pero a historia nacional foise impondo cada vez máis claramente, como de modo ben circunstanciado mostra este libro de Meinecke e, en xeral, toda a súa obra.

Tan clara mutación disciplinar foi especialmente intensa no mundo alemán, o que explica a súa hexemonía na historiografía europea, que aceptou a metodoloxía histórica alemá en varios dous trazos máis definitorios: o traballo en seminario, o método de crítica filolóxica e a profesionalización de profesores e escolantes (Carreras, 2016: 61). Esta admiración europea pola historiografía alemá comezou con Niebuhr e Ranke, isto é, antes do proceso de unificación nacional, seguiu nos tempos do Imperio guillermiano e chegou ata o período da República de Weimar. A bandeira que integraba todas aquelas características foi a do *Historismus*, tema central deste libro de Meinecke cuxo contido se traduce como *historicismo*. Aquí empregamos ambos os termos: o primeiro, que ten sido traducido fóra de Alemaña como *historicismo*, *storicismo* e *historicism*, pero tamén como *historismo* e *historisme*, alude á corrente histórica alemá e o segundo, ao título concreto deste

libro. Con esta escolla fica máis subliñada a condición especificamente alemá do *Historismus*, pois, como observaría Croce na recensión dun dos últimos libros do historiador alemán, malia os disensos que manifesta co seu autor, recoñece que «il Meinecke assegna alla Germania un posto cospicuo nella formazione dello storicismo» (Croce, 1940: 41).

O termo *Historismus* é certamente algo polisémico porque «recouvre beaucoup de choses différentes, on peut aussi rappeler qu'il a été et est soumis à différentes évaluations» (Devoto, 2020: 2060). No léxico histórico comezou a ser empregado como tal a finais do século XVIII na Alemaña, desde Novalis a Savigny, designando unha «historical orientation which recognized individuality in its concrete temporal-spatiality» (Iggers, 1995:130) e, con poucas variantes, mantivo este significado na historiografía alemá, aínda que noutras culturas se empregue normalmente o termo historicismo, salvo en francés no que tamén é usual a tradución máis literal de *historisme*. Para Meinecke, *Historismus* é a grande achega da escola histórica alemá á cultura universal, tanto no plano propiamente historiográfico como no filosófico, como asevera no limiar deste libro: «O núcleo do historicismo consiste na substitución dunha consideración xeneralizadora das forzas humanas históricas por outra de natureza individualizadora»<sup>2</sup>. Idea que o filósofo napolitano máis atento á obra de Meinecke definiu sucintamente como «l'affermazione che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia» (Croce, 1938: 51). Neste sentido, o *Historismus* representou unha das grandes ponlas do pensamento contemporáneo, aquel que se enfronta á racionalidade ilustrada e á modernidade para fundar unha alternativa individualizante caracterizada tanto por ser unha «réaction contre la modernité», en forma de «contrailustración» ou *antilumières*, como por pretender deseñar «les contours d'une autre modernité» (Sternhell, 2006: 20).

---

<sup>2</sup> Páx. 96 desta edición.



Na construción desta corrente intelectual historicista traballaron, como fica patente neste libro, unha selecta nómina de pensadores da cultura europea desde os tempos do Renacemento, entre os que sobrancean filósofos e historiadores, profesións de enorme relevancia na Alemaña contemporánea. Esta posición central foi posible grazas ao perfeccionamento da súa metodoloxía de investigación coa que marcaron un período moi extenso da historiografía europea, fronte á historiografía liberal francesa, logo mutada en positivismo e o empirismo británico do século XIX e os seus sucesores da primeira metade do século XX, que non sempre entenderon correctamente as achegas do *Historismus* alemán, nomeadamente desde a cultura francesa. Alén do valor intelectual dos cultivadores da historia na Alemaña, é preciso recoñecer que a súa influencia chegou a ser moi relevante no imaxinario popular, como pode advertirse en feito tan banal como a onomástica urbana. Se observamos a cidade de Berlín, vemos que grande parte do elegante barrio de Charlottenburg ten moitas das súas ruas dedicadas a historiadores, desde Ranke, Niebuhr ou Mommsen (Theodor) ata Sybel ou o propio Meinecke, constituíndo un verdadeiro *Historikerviertel* pola concentración de nomes de historiadores que alí se encontra. Todo convida a pensar que a historia e os historiadores desempeñan un papel central, coa filosofía, as artes e as ciencias, na configuración de Alemaña como un laboratorio cultural e intelectual da Europa contemporánea.

Unha figura, por veces alcumada de epigonal, desa constelación de historiadores no firmamento intelectual tedesco foi Friedrich Meinecke, autor de *Die Entstehung des Historismus*, obra publicada en alemán 1936, relativamente difundida dentro e fóra de Alemaña, da que aquí se dá a lume a versión en lingua galega, por agora a última das traducións desta obra despois de ser verquida a varios idiomas occidentais, como o italiano (1954), o inglés (1957) e máis precozmente ao español, en edición mexicana do FCE na súa prestixiosa sección «Obras



Casas do elegante barrio berlinés de Charlottenburg, auténtico *Historikerviertel* pola cantidade de rúas que levan nome de historiadores, entre eles o de Meinecke

de Historia» (1943). Non é a súa obra máis divulgada, por máis que fose a última das tres grandes obras que Meinecke escribiu, podendo considerarse non só un libro de madurez senón tamén un testamento intelectual sobre as raíces intelectuais europeas do *Historismus*. A súa aparición tan serodia, cando xa estaba en devalo tanto a historiografía alemá como o enfoque individualizador que caracteriza o historicismo, permite considerar esta obra máis como unha reflexión intelectual do que unha achega historiográfica propiamente dita; e, sobre todo, converte o seu autor tanto en analista como en albacea do *Historismus*. Antes de Meinecke houbo autores —historiadores, filósofos, teólogos, sociólogos— que se ocuparon desta corrente intelectual; pero, en troques, a posteridade non lle foi tan feliz, abríndose, na segunda posguerra, unha revisión dos fundamentos doctrinais da escola histórica alemá e un rexeitamento do seu eixo central —o individualismo metodolóxico— en favor do que se chamaría na Alemaña occidental a «ciencia social histórica», pensada en gran parte baixo influencia de Max Weber e non dos discípulos de Ranke.

Por esta razón, esta obra de Meinecke ten algo de punto final para máis dun século de hexemonía europea do *Historismus* alemán, no que o seu autor foi partícipe e, ao propio tempo, actúa como o albacea que deixa testemuño das conquistas daquela escola. En certo modo, cumpre coa famosa observación de Hegel de que a curuxa de Minerva levanta o seu voo na hora do solpor, nese último momento de lucidez que se dá entre o día e a noite. Aínda que o título da obra de Meinecke aluda ás orixes do *Historismus*, a súa xenética e o seu percurso só terían ficado patentes no momento do seu devalo, o que talvez explique o debate que provocou dentro e fóra da historiografía europea, dentro e fóra de Alemaña. Pero mesmo nesta serodia aparición, a obra de Meinecke define unha característica central da biografía do autor, na que está presente tanto o historiador como o político e, nomeadamente, o intelectual que trata de desentrañar

as claves ideolóxicas do pensamento historicista alemán, a súa vinculación coa tradición europea e o seu constante empeño en defender o seu individualismo persoal e nacional.

Nesta introdución á última das grandes obras de Meinecke, voume ocupar de tres grandes aspectos que poden axudar o lector a encadrar a figura e a obra no seu contexto histórico. En primeiro termo, do percurso biográfico de quen ten sido definido das máis diferentes formas: historiador, político, nacionalista alemán, intelectual..., no que se algo resulta evidente é a súa *xermanidade*, isto é, o seu compromiso cunha cultura e, sobre todo, cun Estado nacional que, durante as dúas guerras que el presenciou, padeceu unha traxedia persoal e colectiva que cualificou de «catástrofe alemá», título do libro escrito despois da Segunda Guerra Mundial. Como fixera o seu mestre Ranke, a política sempre está presente na obra de Meinecke, pero a unha notable distancia; reconece e trata algúns líderes políticos, trata de entender as súas decisións, pero non aspira a facer parte das tarefas de goberno, como confesa na presentación das súas memorias: «A participación que tiveron na xestión, mesmo se entendemos este termo no seu senso máis amplo, incluíndo a actividade de profesor e de escritor, foi mínima» (Meinecke, 1971: 30). En segundo lugar, farei unha avaliación global das principais obras de Meinecke, entre as que salienta a súa grande triloxía, concibida xa desde os tempos de profesor en Estrasburgo e culminada en Berlín. Esa triloxía está composta por tres libros distintos pero coherentes entre si: *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats* [Cosmopolitismo e Estado nacional. Estudo sobre a xénese do Estado nacional alemán, 1907], *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* [Idea da razón de Estado na época moderna, 1924] e *Die Entstehung des Historismus* [A orixe ou xénese do historicismo, 1936], da que nos ocuparemos de modo algo máis extenso, para acabar cun balance sobre a ventura posterior da obra e do seu autor.

En cada unha destas obras, Meinecke trata de resolver un problema de fondo alento: cosmopolitismo e nacionalismo na primeira, a política como expresión do Estado-potencia na segunda gran obra e, na terceira, o historicismo como contribución alemá á cultura universal. Nesta última obra emprega un concepto como *Historismus* que deu lugar a moitos debates antes e despois de ser publicado este libro pero que, malia todo, acabou por converterse nunha cómoda metáfora do que foi o núcleo central da historiografía alemá. O *Historismus*, ata que foi desafiado polas emerxentes ciencias sociais e por novas escolas históricas como o marxismo ou o grupo da revista francesa *Annales*, actuou como a trabe esencial do que Georges G. Iggers chamou *The German Conception of History*. É frecuente apoñer á historiografía alemá clásica o trazo de ser o reino da erudición, cando non do positivismo, o que só parcialmente se podería aceptar para entender o *Historismus*, malia ter sido o seu intérprete un funcionario dos arquivos históricos de Prusia durante case quince anos e ser coñecedor da metodoloxía propia da comunidade profesional dos historiadores alemáns. Porque á beira desa corrente erudita, confundida moitas veces co estilo rankeano de «contar as cousas tal como aconteceron», sobrancearon os libros de historia con mensaxe doutrinal e política, vinculados claramente ao Estado como encarnación da idea nacional e ao «primado da política exterior» como expresión privilexiada desa razón de Estado, con independencia da evolución que experimentou esta historiografía, moi aberta á Historia antiga que, en parte, era vista vista como un espello da propia historia prusiana. En todo caso, o *Historismus* foi tanto un método como un «tipo de mentalidade» que se pode considerar «inseparable da vida espiritual xermana» (Buarque: 2007: 338).

Comos imos ver, Meinecke non encaixa máis que de forma parcial neste estereotipo. En todas as súas obras están presentes as ideas máis que os feitos, os nomes de filósofos, historiadores ou poetas, máis que os actores políticos, talvez coa excepción de Otto von Bismarck ou de Federico o Grande. Os seus refe-

rentes principais son Maquiavelo, Montesquieu, Voltaire, Hume, Wilhelm von Humboldt, Möser, Burke, Herder, Goethe ou Ranke. A diferenza de case todos os seus mestres, Meinecke ten sempre presente a idea de que está a construír unha xenealoxía do pensamento histórico alemán, en dura loita contra a tradición ilustrada que rexeitaba ou limitaba a individualidade. Era a forma de ser un historiador diferente, na que o curso das ideas e a súa influencia substituían unha análise empírica ou fáctica da historia de Alemaña, sen que iso signifique que se situase na torre de almasí. Por outra parte, a insistencia sobre o carácter intensamente alemán do *Historismus* podería levar á conclusión de que se trataba dunha alternativa puramente nacional e mesmo nacionalista da historiografía, o que non cadra nin cos seus máis egrexios representantes nin tampouco coas figuras que Meinecke trae a primeiro plano neste libro. Abonda lembrar que, coa excepción de Vico, os nomes máis sobranceiros do libro sobre o *Historicismo* eran moito máis cosmopolitas do que se podería pensar: así, Voltaire e Montesquieu admiraron e frecuentaron Prusia e Inglaterra, o mesmo que Möser; que Goethe efectuou longas viaxes a Italia e que Burke coñecía de primeira man Francia, por non falar de Herder, que non só viaxou a París senón que coñecía ben as obras do escocés Macpherson e frecuentaba a literatura de Shakespeare. Era algo bastante común na cultura europea da Ilustración e da *Aufklärung*.

### **Semblanza dun historiador profesional**

A profesionalización do oficio de historiador foi un proceso lento que, en realidade, non se produce ata o século XIX. O lugar onde máis rapidamente tivo lugar esta transformación, moito antes da unificación política, foi en Alemaña, que gozou desde as reformas de Humboldt dun sistema educativo novidoso e fortemente profesionalizado. Friedrich Meinecke representa, nos seus trazos biográficos, ese modelo tan común da formación (*Bildung*) intelectual na Alemaña do século XIX, na que claramente se advirte o

peso das institucións educativas e unha extracción social na que predomina unha clase media ilustrada pouco ou nada vinculada coa aristocracia de base agraria ou coa burguesía industrial e financeira. O medio social do que procedían os pensadores alemáns desde a Ilustración era, en contraste cos franceses, enteiramente distinto, ata o punto de que só Goethe e Novalis eran de familia rica, mentres que Kant, Herder ou Hegel eran de orixes humildes (Berlin, 2000: 63). A reacción fronte á hexemonía cultural de Francia foi apelar ás virtudes da *Kulturnation* para superar o seu complexo de inferioridade nacional que procedía das guerras dos Trinta Anos (1618-1648), mediante un *cursus honorum* forxado no campo de cultura e da ciencia, cun sistema educativo profundamente reformado desde os tempos de Humboldt e moi coidadoso na selección dos seus membros, xeralmente recrutados «from a small, homogeneous circle of men coming from the families of medium or upper rank officials, pastors, occasionally lawyers or doctors, almost always Protestant» (Iggers, 1984: 83).

Alén destes trazos sociolóxicos, a educación sentimental alemá, desde o *Gymnasium* ata a universidade, estaba ancorada a unha sólida formación na filoloxía clásica, a crítica textual e a iniciación na investigación ao través dos seminarios universitarios (Grafton, 2000). O propio Ranke adquiriu a súa celebridade grazas a esta práctica docente e investigadora, segundo lembraría un dos últimos estudantes que tivo en Berlín (Buarque, 2007: 322). Esta era a base social e institucional do «mandarinado» alemán, responsable da configuración da *Kultur* tedesca como vía alternativa ao modelo francés da *civilisation* cortesá e do poder do Estado, como ten mostrado Norbert Elias na súa análise do *habitus* tedesco (Elias, 1991). Para dicilo con palabras de Möser recollidas polo propio autor deste libro, a diferenza estaba en que «en Francia triunfaron os monarcas, en Inglaterra os nobres e libres, na Alemaña os funcionarios da Coroa»<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Páx. 461 desta edición.



Friedrich Meinecke (1862-1954)



Nado en 1862 en Salzwedel, unha pequena cidade do Estado de Prusia, no seo dunha familia prusiana de vella árbore xenealóxica que se remontaba ata os séculos medievais, con formación letrada e profesións especializadas (notarios, funcionarios de correos, conselleiros municipais...), Meinecke gabábase de ter unha tradición familiar transmitida xeracionalmente durante séculos, pero tamén dun estatus social moi estable, ata o punto de que, entre os seus devanceiros, «non encontro tan sequera unha pinga de auténtico sangue campesiño» (Meinecke, 1971: 32-41). Alén de ser urbana de longa data, tamén era unha familia de intensa relixiosidade luterana, contando con varios pastores en sucesivas xeracións, amante da música e practicante dunha «serena e inocente vida de sociedade», dito en palabras súas que evocan a atmosfera vital reconstruída nos romances de Theodor Fontane. De filiación política monárquica e conservadora, naquela familia tiñan propiamente devoción polo chanceler Otto von Bismarck ao tempo da adolescencia do futuro historiador. Podería ter feito outra escolla, pero o xove Meinecke non seguiu unha carreira relixiosa nin musical, malia a insistencia familiar nesa dirección, senón os pasos máis acaídos para devir un funcionario prusiano, vinculado a institucións arquivísticas e de educación superior, sen que isto supoña adscribir o autor á corrente histórica *prusianista* que tanto sobranceou nos anos do Imperio guillermino.

Meinecke tivo unha vida longa, como foi frecuente entre os seus mestres e colegas, acadando esa «estraña lonxevidade que semella ser privilexio de todo ser humano que ao tempo sexa alemán, historiador e de ideas conservadoras» (Carreras, 2016: 60). O propio Ranke parecía xustificar esta peculiaridade ao soste que o historiador debe chegar a vello, non para saber máis senón para dispor de mellor perspectiva e capacidade de comprender a historia, isto é, «volverse capaz de vulgar o feitos que o precederan», como el mesmo lle confesaba en carta ao chanceler Bismarck (Tessitore, 1998: 115). O noso autor morreu en Berlín

en 1954, aos 92 anos, despois dunha experiencia vital que lle permitiu ser testemuña da unificación alemá e da formación dun grande imperio, pero tamén de dúas guerras vistas por el como unha auténtica traxedia persoal e nacional. O propio Meinecke recorda que aos sete anos compuxera un poema dedicado á vitoria do mariscal Helmuth von Moltke en Königsgrätz no decurso da guerra Austroprusiana (1866) e así seguiu, en prosa máis ben que en verso, ocupándose da historia da súa patria e das razóns que explicasen o seu percurso histórico. Como anotou un dos seus primeiros biógrafos políticos estranxeiros, Richard Sterling, «it is no exaggeration to assert that the period of his active experiencing of history is only a little shorter than Meinecke's physical ninety-one years» (Sterling, 1958: 4, n.3).

Como arquivista, profesor univesitario e como escritor ocupou un lugar central na cultura da Alemaña do seu tempo, escribindo textos marcantes durante máis de cincuenta anos, o que o converteu nun historiador profesional, pero que tamén foi visto, malia as súas posicións políticas conservadoras, como un referente moral desde principios do século xx ata a segunda posguerra. Naquel período de senectude, foi elixido en 1949 como reitor da nova universidade (*Freie Universität*) fundada polos aliados, ubicada perto da súa residencia berlinesa, como alternativa á clásica coñecida polo nome do seu fundador (Wilhelm von Humboldt), que ficará no sector ocupado polos soviéticos. Foi a súa derradeira contribución académica.

Por máis que a súa pequena patria fose a vila de Salzwedel, desde moi pequeno comeza a morar en diversas cidades, quer en Berlín nos tempos de adolescencia e de estudos universitarios, quer en varias cidades renanas, Bonn, Estrasburgo ou Friburgo, como estudante e como profesor univesitario. A súa familia chega a Berlín na primavera de 1871, a tempo para asistir ao desfile vitorioso das tropas prusianas que acababan de derrotar a Francia, que o escolante contemplou desde o edificio da universidade sito na céntrica avenida *Unter den Linden*, como faría

tamén en 1918 cando chegaban, menos vitoriosas, as tropas da fronte oriental. Como expresión do sentido histórico (*geschichtlicher Sinn*) que o caracterizaba, lembra nas súas memorias que naquel momento estaba impartindo na aula unha lección que, ironías da historia, trataba sobre o tempo de Luís XIV. Aínda que Meinecke non o di expresamente, aquela lembranza conecta claramente coa súa vida, coa do seu mestre Ranke e coa historia enteira da Alemaña.

En efecto, Alsacia e a súa capital Estrasburgo, perdida polo Imperio xermánico a prol de Francia despois do Tratado de Rijswijk nos tempos do Rei Sol, sería recuperada na Guerra Francoprusiana de 1870-71, como lle recordaría o propio Ranke ao presidente francés Adolphe Thiers meses antes de rematar a contenda, durante un encontro en Viena de dous historiadores entre políticos no que Ranke «giudicó che la guerra ormai non si proseguiva più contro Napoleone III, vinto e prigionero, nè contro la Francia in sè e per sè, ma contro Luigi XIV, che aveva profittato di un momento di debolezza dell'Impero per rubargli Strasburgo» (Croce, 1938: 84). Aquela terra tan amada por Meinecke estaba a punto de ser perdida novamente por Alemaña naquel 1918, volvendo gañar a partida o país de Luís XIV, despois de catro anos de dura guerra. Aínda que Meinecke sobreviviu á desfeita de 1945, non consta cales terían sido as súas vivencias da caída de Berlín en maio daquel ano, malia ter azos para publicar de contado unha derradeira reflexión de historiador que definiría como unha «catástrofe» de Alemaña.

A súa formación como historiador tivo algúns mestres moi relevantes, desde un admirado Ranke que morre en 1886 — de quen le os primeiros textos en 1883, durante o semestre universitario que pasa en Bonn—, ata a maior das figuras da «escola histórica prusiana» e rival de Ranke, como era Johann G. Droysen, de quen chega a escoitar a última das súas leccións universitarias sobre metodoloxía da historia, isto é, o que se coñece como *Historik*, un «tesouro que sempre me acompañou»



O historiador Leopold von Ranke (1795-1886), mestre de Meinecke

(Meinecke, 1990: 84). Outros mestres na universidade e nos seus catorce anos de traballo no Arquivo do Estado de Prusia, foron Heinrich von Sybel ou Heinrich von Treitschke, dos que, malia as súas simpatías políticas conservadoras, o afastaba o afervorado *borussismo* de Treitschke, autor que o seu protector Bismarck consideraba un publicista máis que propiamente historiador, lonxe das prácticas do seu mestre Ranke. Para Meinecke, o seu principal orientador foi certamente Sybel, «el más joven y brillante de los grandes discípulos de Ranke» (Gooch, 1942: 134 e ss.), quen lle encomendou unha das tarefas máis importantes da súa carreira académica: ser redactor desde 1893 da influente *Historische Zeitschrift* [Revista Histórica], da que en 1895 se converte en director, evitando que ocupase o posto Karl Lamprecht, con quen sostivera unha forte controversia o grupo de historiadores no que militaba o propio Meinecke. Algúns dos primeiros escritos asinados polo novo director na revista —volumes 75 (1895) e 77 (1896)— serán precisamente os obituarios dos seus dous mestres e valedores institucionais.

En efecto, a morte case coetánea de Sybel e do seu sucesor natural, Treitschke, abriulle as portas da dirección efectiva desta revista, voceira da comunidade profesional dos historiadores alemáns, na que permaneceu ata que o goberno nazi o cesou en 1935, despois de corenta anos sendo director. Dos 163 volumes que se publicaran ata o daquela, 82, isto é, a metade saíu baixo a súa dirección, como lembrará nas súas memorias. Durante aqueles anos de residencia e traballo en Berlín, Meinecke doutórase en 1886 cunha tese que comparaba a metodoloxía das ciencias naturais e das ciencias do espírito, inspirada nas obras de Dilthey e Droysen (Iggers, 1983: 196); e, de seguido, emprende unha ambiciosa investigación sobre o mariscal Hermann von Boyen (que deu lugar a un libro de dous volumes, 1896), que o familiarizou cos tempos das reformas prusianas de comezos do século XIX. Habilitado como profesor universitario, é «chamado» en 1901 desde Estrasburgo (Alsacia),

onde desempeña o cargo de profesor-catedrático de Historia Moderna naquela universidade recién gañada para o Imperio alemán na guerra con Francia, para se deslocar a Friburgo (Baden) aos poucos anos.

Foi o principio da súa longa carreira universitaria e de prolífico escritor de artigos, libros e de intervencións na vida pública. No seu proceso formativo non tivo tantas oportunidades de viaxar coma os seus mestres, que pasaron anos no estanco, como sarcasticamente observou o poeta Heinrich Heine. O seu mestre Ranke, por exemplo, dispuxo dun subsidio para viaxar a Austria e Italia durante catro anos para visitar arquivos e para escribir varios textos (Gooch, 1942: 88). Pola súa parte, Meinecke apenas viaxou antes de estar destinado nas universidades renanas, porque o seu traballo nos arquivos prusianos non permitía máis que andar á beira dun pequeno río, como diría nas súas memorias. Coa chegada ás universidades renanas tivo a oportunidade de saír a mar aberta e facer viaxes a París e Normandía e, máis adiante, a Florencia, onde comezou a sentir interese pola figura de Maquiavelo, da que daría boa conta no segundo dos seus grandes libros.

«Chamado» pola universidade de Berlín ao pouco de comezar a guerra de 1914, alí vai ocupar a cadeira que tiveran Ranke e Treitschke. Na capital de Alemaña acaba a carreira de profesor universitario, fixando a súa residencia no barrio occidental de Dahlem ata a súa morte en 1954. Foi naqueles anos berlineses cando forxou unha sociabilidade intelectual distinta á da provincia renana, plasmada nas paseatas dominicais polo bosco de Grünewald, nas que convivía con Otto Hintze, Ernst Troeltsch, Hans Delbrück e mesmo algúns políticos liberais como Walter Rathenau ou o influente militar e político Wilhelm Groener. Aqueles encontros iniciados en 1915 proseguiron, con novos membros «conseguidos por min, ata o verán do 1943» (Meinecke, 1970: 291). Era proba de que se estaba convertendo no que o seu discípulo Walter Goetz definiu como un «guieiro espiritual» da

cultura alemá durante a primeira metade do século xx, mantendo posicións públicas independentes, como mostra a súa non participación no *Manifesto dos 93*, científicos, artistas e intelectuais que asinaron en outubro de 1914 un texto no que protestaban contra as supostas mentiras espalladas a propósito da invasión alemá de Bélxica, xustificadas como unha defensa da civilización alemá, entre os que estaban nomes coñecidos como Max Planck, Max Reinhardt, Karl Lamprecht, Gustav von Schmoller ou Karl Vossler.

Como historiador, existen algunhas dúbidas sobre o auténtico perfil profesional de Meinecke: foi un historiador á moda dos seus mestres? Desde logo, a pesar dos moitos anos que pasou traballando nos arquivos prusianos, non foi quen de desenvolver unha obra comparable á dos seus mestres ou coetáneos, como Ranke ou Mommsen, nin de lograr a profundidade metodolóxica de Droysen. Non era o positivismo empirista nin a fortaleza teórica ou filosófica o que predominaba na súa actuación como historiador, senón a súa capacidade para indagar a xenealoxía do pensamento alemán como expresión acaída do *Historismus*. O seu obxectivo intelectual máis constante foi, por tanto, ser un historiador das ideas, cunhas pingas de formación filosófica e, dada a súa posición institucional, actuar como un legatario da sólida tradición historicista do seu país ata os seus últimos días de vida. Neste sentido podería considerarse un precursor no cultivo da historia do pensamento político (Pocock, 2011). Como escritor, o seu método é preciso pero a súa escrita vólvese algo repetitiva e mesmo descoidada, de modo que estaría lonxe de ser un candidato ao premio Nobel de literatura, como foi o caso do seu mestre Theodor Mommsen, autor da celebrada *Historia de Roma*, pola que conseguiu tal distinción en 1902. Tamén como profesor asemellábase unha miga a Ranke polas súas limitacións oratorias debidas a un «difetto di pronuncia», como recorda un alumno italiano, que seguiu os seus seminarios no curso 1925-1926 (Chabod, 1978: 307), o que explica que fose máis relevante como orientador de investigacións que como orador académico.

Como investigador, en troques, Meinecke mostra un coñecemento directo das obras e autores que estuda, así como da bibliografía secundaria que reforza ou contrasta a súa argumentación, pero curiosamente é pouco sensible ao campo da historiografía, onde xa sobranceaban naquel tempo autores como o suízo Eduard Fueter, o inglés Georg P. Gooch ou mesmo o italiano Benedetto Croce. Con Gooch, sen embargo, mantivo relación epistolar, dada a admiración que o inglés profesaba por Ranke, a quen consideraba «o mestre de todos nós» (Buarque, 2007: 343). Hai algúns temas que son reiteradamente tratados, como son os do cosmopolitismo e nacionalismo, o papel central dos estados, a influencia da relixión na conformación das doutrinas políticas e, desde logo, tenta introducir algunhas pingas de poesía na medida en que é a forma máis directa de relacionarse coa divindade como, con outro sentido, diría con frecuencia Ranke cando se refería a que cada época está en contacto directo con Deus. A pesar de que non sempre concordou coas posicións de Meinecke, a proposta de Benedetto Croce nunha das súas últimas reflexións historiográficas parece estar pensada para entender a súa obra, cando se pregunta como un libro de historia devén propiamente historia e acada a súa «storicità», condición que define como «un atto di comprensione e d'intelligenza», o que podería encaixar coa máxima «forschen zu verstehen» (*investigar para comprender*), ao modo que preconizaba J.G. Droysen (Croce, 1938: 4). Desta comprensión, acadada mediante a interacción de suxeito e obxecto, é do que trata a enteira obra de Meinecke.

### **Tres grandes obras e un epílogo**

Na biografía intelectual de Meinecke salientan tres grandes obras que, á súa vez, expresan momentos diversos da vida do autor, máis optimista nos seus inicios e máis pesimista a partir da caída da monarquía e, sobre todo, da chegada do nazismo. Estas obras están precedidas por investigacións máis empiristas como a biografía do mariscal Hermann von Boyen (1896)



e concluídas por un libro de reflexión persoal sobre as razóns da catástrofe que supuxo para Alemaña a derrota de 1945, que pode entenderse como un epílogo moral da súa biografía na que tamén comprende o enteiro percurso da nación tedesca, incluída a experiencia que el denomina «hitlerismo», un xeito de aillar o nazismo como elemento nacional alemán. Tamén comeza a redactar, con máis de oitenta anos, dous libros de memorias (*Erlebtes* e *Straßburg-Freiburg-Berlin*), nos que dedica moitas páxinas a explicar o contexto no que son concibidas as tres grandes obras que marcan a súa biografía intelectual, que sitúa no seu periodo de profesor universitario na «provincia cultural da Renania» (Estrasburgo e Friburgo). O seu entusiasmo por aquela etapa renana léva a afirmar que «os fundamentos das tres obras *geistesgeschichtliche* [histórico-espirituais] que puideron publicar nas tres décadas entre o 1907 e o 1936 encóntranse naquilo que aquí [Estrasburgo] me pasaba pola mente» (Meinecke, 1971:203). Esta confesión está tamén presente nas páxinas iniciais do *Historicismo*, onde remite ao lector «ás miñas anteriores obras, nas que implicitamente xa se aborda este tema», no que fai remontar as ideas comúns que poida haber entre elas aos tempos felices pasados na capital alsaciana, cidade e universidade da preguerra ás que dedica esta última grande obra.

Esta estreita parentela entre as tres grandes obras é directa no caso de *Cosmopolitismo* e do *Historicismo*, que certamente teñen moitas ideas en común, e máis indirecta en *Razón de Estado*, por ser concibida e escrita cunha razón epocal vinculada coas vicisitudes da Primeira Guerra Mundial e primeiros anos da República de Weimar, pero menos coas ideas que empezou a labrar o seu autor en terras renanas sobre o *Historismus*. Con todo, se algo sobrancea en *Razón de Estado* é o protagonismo da individualidade por excelencia que son os estados, de modo que encaixa claramente no pensar historicista de Meinecke. Esta coherencia de pensamento mostra que os anos pasados á beira do Rhin foron decisivos para Meinecke e mesmo é unha

pista clara sobre o *sensu* histórico que o caracterizaba, como el mesmo explica en textos escritos na década dos trinta a propósito da estreita vinculación, de influencia goethiana, entre pasado e presente (Meinecke, 1948: 5 e ss.). En efecto, durante toda a súa vida, nas estadias de profesor, nas viaxes que realiza, nas leituras que fai, Meinecke mestura constantemente figuras e lugares que marcaron a súa biografía particular coa historia das ideas e coa evolución política da Alemaña enteira.

No seu conxunto, estas tres grandes obras reflicten a formación de Meinecke como historiador alemán e como herdeiro dunha tradición intelectual moi consolidada, non só no campo da historia senón tamén no da filosofía e no da cultura no seu sentido máis amplo. Pero tamén mostra un coñecemento directo das culturas históricas do seu tempo, especialmente francesa, británica e italiana, cuxos autores de referencia analiza e invoca decotío. Polas súas páxinas decorren as ideas máis sobranceiras de historiadores, filósofos e pensadores da cultura europea que, en cada ocasión, son traídos a conto como referentes ou contrastes do argumento central que desenvolve en cadansúa das obras escritas. Hai presenzas significativas e tamén ausencias. Desde a cultura do Renacemento ata a Ilustración e o Romantismo, Meinecke frecuenta as obras dos italianos Maquiavelo e Vico, dos franceses Montesquieu e Voltaire, dos británicos Hume e Burke e, desde logo, dos alemáns Möser, Herder, Goethe e Ranke.

O historiador Meinecke escribe nun tempo, o primeiro terzo do século xx, no que tanto a historia como as ciencias humanas estaban a dar viraxes moi importantes na súa metodoloxía, con achegamento tanto á filosofía como ás ciencias sociais, como a economía e a socioloxía que estaba formándose a partir de Max Weber na Alemaña ou de Émile Durkheim en Francia. Pero Meinecke non é autor que sexa moi sensible ás correntes intelectuais coetáneas do seu tempo —como é claro no libro do *Historicismo*—, sexan as máis consolidadas (caso de Max Weber, a quen tratou na súa época renana) ou as máis incertas,

como era o caso do poeta Stefan George, «une des figures intellectuelles dominantes en Allemagne dans le premier tiers du xxe siècle» (Lerner, 2019:117). Inspirador dun influente círculo (*Kreis*) literario e intelectual asentado en Heidelberg, no que se formaron historiadores coma Friedrich Gundolf, autor dunha celebrada biografía de Goethe, ou Ernst Kantorowicz, non parece que Meinecke chegase a trabar relación con que era coñecido como «Saint George».

A primeira das grandes obras de Meinecke, dividida en dous volumes, é a dedicada ao *Cosmopolitismo e Estado nacional*, que subtitula *Estudios sobre a xénese do Estado nacional alemán*. É unha obra xa de madurez, que foi concibida e escrita no seu período de profesor en Estrasburgo, onde reconece que se foi moderando o seu prusianismo en favor duns sentimentos máis alemáns. Non por acaso, a obra está dedicada ao seu colega Erich Marks, tamén profesor en Heidelberg, polos anos pasados na «provincia renana». O método seguido foi o de vincular consideracións histórico-políticas con análises de textos propios da Historia das ideas e do pensamento, enfoque que o propio autor subliñaría nun dos seus prefacios a posteriores edicións do libro, ao chamar a atención sobre o feito de que este estaba fundamentado «baixo a opinión de que a pesquisa histórica alemá, sen renunciar á preciosa tradición da súas investigacións metódicas, debía arredarse da sensibilidade e do contacto coas grandes correntes da vida estatal e cultural» (Meinecke, 1930: VIII). Con esta obra, Meinecke comezaba a mudar a súa condición de historiador que estudara o período das guerras de liberación nacional (*Befreiungskriege*) libradas a comezos do século XIX contra a invasión de Napoleón, para elaborar unha auténtica Historia das Ideas que marcan o rumbo da política de construción nacional da Alemaña do século XIX.

A liña argumental de *Cosmopolitismo* comeza cunhas reflexións sobre os conceptos de universalismo e nacionalismo ou, dito doutro modo, de nacións culturais e políticas como pano de fondo da

propia historia alemá que, a xuízo do autor, se faría máis evidente a partir da guerra do 1914, que deu novas formas ao «duplo ideal, de Cosmopolitismo e de Estado nacional», como sinala no prefacio á terceira edición en 1915. O punto de partida é a diferenza establecida entre dous tipos de nación, a nación cultural (*Kulturnation*) e a nación política (*Staatsnation*) isto é, «Estado nacional no senso político e Estado nacional no significado cultural da palabra». Mentres que a nación cultural alemá, grazas entre outros ao seu admirado Wilhelm von Humboldt, estaba plenamente constituída a principios do século XIX como unha reacción nacional fronte á Revolución francesa e á invasión napoleónica, a nación política tivo un parto moito máis lento, debido á descompensación que existía entre o reino de Prusia e o futuro Estado nacional alemán logrado através da unificación concluída en 1871 baixo a hexemonía prusiana, nun proceso bastante diferente do papel exercido por Piemonte na unidade italiana.

Pero Prusia non era Piemonte, como subliña o italiano Carlo Antoni, porque o propio *Statuto* piemontés nin foi unha ameaza para a unidade italiana nin favoreceu a formación dunha «nazione piemontesa» (Antoni, 1950: 100). En troques, Prusia non renunciou á súa personalidade estatal fronte ao unitarismo do Imperio, pero este tampouco logrou manter un proxecto nacional de natureza cosmopolita. Aí estaba o xogo cheo de sutilezas entre cosmopolitismo e nacionalismo que este historiador de procedencia prusiana foi modulando durante os seus tempos renanos, ata o punto de descubrir que o elemento universalista era parte esencial dos albores do estado nacional e que a unificación nacional debía renunciar aos ideais cosmopolitas. Nunha pasaxe das súas memorias confesa que as reflexións sobre o fracaso da unificación alemá en 1848 foron mudando a súa posición doutrinal: «Estaba obrigado a maldicir [o «unitarismo» alemán] e acabei por bendicilo», isto é, que a experiencia renana «volviera alemán [*deutsche*] o primitivo borussismo do historiador» (Meinecke, 1970: 205; Chabod, 1978: 288).

A dicotomía analítica proposta por Meinecke, útil para entender o modo de construción do Estado alemán como unha fuxida do cosmopolitismo de raíz ilustrada e xeneralizadora, adquiriu unha forte influencia nos estudos do nacionalismo contemporáneo coa súa distinción entre nacionalismo étnico (territorial ou cultural) e nacionalismo cívico ou político. Sen embargo, nas interpretacións actuais rexéitase claramente a diferenza insalvable entre nacións étnicas e cívicas, adoptando unha posición moito máis matizada, non só a respecto da proposta de Meinecke senón da que se estima representativa do nacionalismo político máis prístino, que sería a do francés Ernest Renan e a súa famosa definición da nación como resultado dun «plebiscito cotián». Confrontadas ambas as dúas visións, pódese concluír —sen que isto supoña contrariar ao Meinecke— que os dous compoñentes interveñen na construción das nacións, se ben sexa diferente a prioridade temporal e a dirección do proceso, dado que pode ir do estado á nación (*Staatsnation*) ou da nación ao estado (*Kulturnation*) (Máiz, 2018: 77 e ss.). Se apelamos á posición de Meinecke, inspirada polos textos de Wilhelm von Humboldt, fica evidente esta interconexión: «Primeiro, no Estado, o universal volveuse nacional e o nacional universal; por tanto, o Estado foi nacionalizado e a nación politizada» (Meinecke, 1930 I: 57).

Os contidos desta primeira grande obra adiantan en moitos sentidos o que será a cerna do libro sobre o *Historismus*, nomeadamente pola atención que presta a figuras como Ranke e Bismarck (último capítulo do libro primeiro de *Cosmopolitismo*), porque estes dous nomes encarnan a mutación do ideal universal ou cosmopolita cara ao Estado nacional alemán, fusionando reflexión intelectual e acción política e de goberno. En termos de historia intelectual, esta obra de Meinecke ilustra o tránsito desde o clasicismo cosmopolita de Humboldt e Goethe ao pensamento claramente nacionalista do último terzo do século XIX, no sentido de levar a cabo unha revisión da historia alemá á luz de autores que, neste caso, son todos eles de cultura tedesca. No

primeiro dos volumes de *Cosmopolitismo* examina as posicións de Wilhelm von Humboldt e Novalis, pasando polos irmáns August-Wilhelm e Friedrich Schlegel, e Johann G. Fichte, ata chegar a Georg W. F. Hegel e un capítulo conclusivo sobre Ranke e o político Bismarck.

O segundo volume é máis propio dunha historia política, no que o protagonismo case único é a confrontación entre Prusia e Alemaña como dous proxectos políticos diferenciados, como é patente no capítulo final, dedicado á análise do que Meinecke chama o «problema prusiano-xermánico». O punto central son os sucesos de 1848, a fallida constitución e o conflito entre os parlamentos de Frankfurt e de Berlín, onde se ventilan dúas estratexias distintas que se farán evidentes a partir da unificación de 1871: un «exceso de parlamentarismo» no conxunto do Imperio, mesmo con prácticas inspiradas na Francia de Napoleón III de «*suffrage universel* en pomerano», fronte ao Estado militarista e politicamente conservador de Prusia, o que obrigaría a Bismarck gobernar ora co Parlamento prusiano ora co *Reichstag* imperial, nun xogo de «dúas almas», liberal e conservadora, que Bismarck foi quen de conxeniar e que, na opinión de Meinecke, só acabaría por resolver a Primeira Guerra Mundial e a caída da monarquía. Sobre esta duplicidade achega o autor lúcidas reflexións que o inclinan, xa nos primeiros anos do século, cara ás posicións de Friedrich Naumann, un pastor e reformista social, defensor dun Estado alemán apoiado na Alemaña industrial e non na Prusia aristocrática, capaz de integrar ao tempo as clases traballadoras representadas polo Partido Socialdemócrata (SPD), aspiración que o emparentaba con Max Weber. As relacións con Naumann foron especialmente intensas nos tempos da Grande Guerra de 1914-1918.

Neste libro, Meinecke estaba transitando do territorio do historiador máis ou menos fáctico ao historiador «que tamén ten o dereito de relacionar as forzas vivas do presente cunha perspectiva histórica». Esas forzas vivas serían tanto a vella Prusia

como a nova Alemaña, expresión pola súa vez do cosmopolitismo e do nacionalismo dentro do imperio fundado por Otto von Bismarck. Que este era un asunto central vén confirmado polo propio autor ao engadir dous epílogos á versión inicial publicada en 1907. Na primavera de 1915 escribe un breve texto no que examina a influencia que comeza a ter a propia guerra na conformación do seu país, na que percibe que a Alemaña industrial está a defender o Estado nacional respecto dos seus enemigos, entre os que menciona especificamente a Rusia, pola influencia que esta pode ter na vella aspiración prusiana de reagrupar a poboación alemá que estaba asentada fóra das súas fronteiras, desde Polonia á rexión do Volga. Este novo panorama reforza as súas posicións do historiador político, no sentido de que é a hora de integrar no proxecto nacional alemán «o burgués liberal e o obreiro socialista», como de feito se fixera patente na unión sagrada do *Reichstag* en agosto de 1914 e lograr deste modo o obxectivo central: «Colocar Prusia e Alemaña nunha relación realmente orgánica e harmónica» (Meinecke, 1930 II:196-201). Estas eran as aspiracións no primeiro ano de guerra.

Un segundo epílogo, escrito en 1921, retorna sobre este problema prusiano-alemán á luz da nova política da República de Weimar que, con todo, estaba fundada nunha mestura de herdanzas dos tempos da monarquía e de prácticas políticas democráticas. A diagnose de Meinecke é certamente ambigua. Por unha banda constata que a necesaria harmonía entre Prusia e Alemaña foi novamente turbada pola complicada arquitectura constitucional do novo réxime republicano; e, por outra banda, admite que durante toda a guerra mundial aconteceu «unha cousa grande, incommensurabilmente preciosa», que foi a existencia dunha clara autoridade do Estado tanto sobre Prusia como sobre o Imperio, á hora de dirixir a guerra. Autoridade que de novo aparece dividida porque en Berlín «existen dous grandes Gobiernos, un a carón do outro e, decote, un á contra do outro», no que ambos bloquean a creación dun «poder estatal realmente

forte» (Meinecke, 1930 II: 202-204). O proverbial dualismo meineckiano abrolla de novo nesta diagnose política, xa que a pesar de avogar pola disolución de Prusia nas estruturas políticas e administrativas da Alemaña de Weimar, tamén considera que a existencia de Prusia constitúe unha vacina preventiva contra as aspiracións autonomistas ou mesmo «separatistas» dos diversos estados ou *Länder*. A conclusión, ollada desde a experiencia italiana, é que a formación da nación alemá ficou «a metà strada tra unità e regionalismo» (Antoni, 1951: 101).

Neste contexto histórico do final da guerra mundial e da caída da monarquía, Meinecke e moitos dos seus colegas comezaron a reflexionar sobre o futuro do Estado alemán e da súa continuidade ou ruptura coa época imperial. O seu punto de partida era que, «ollando o pasado, sigo a ser un monárquico de corazón; de cara ao futuro, son un republicano de razón» (Phelan, 1990: 43). Este pragmatismo valeulle ser considerado o máis moderado dos liberais e, ao tempo, un «sincere defender of the Weimar Republic» contra os inimigos procedentes da dereita e da esquerda (Iggers, 1983: 217). Era una posición adaptativa que escondía un feito maior: recoñecer que era inevitable un réxime democrático, pero confiando na continuidade do réxime monárquico nos seus aspectos máis burocráticos e representativos através da presidencia da República, o que implicaba non recoñecer claramente a «ruptura revolucionaria de noviembre de 1918 como fuente de legitimidad histórica» do novo réxime de Weimar (Carreras, 2000: 78-79).

Desta experiencia da caída da monarquía e da ambigüidade da nova república, cuxo presidente o era dun *Reich* que formalmente nada tiña que ver coa época guillermiana, nace a segunda das grandes obras de Meinecke, *Idea da razón de Estado* (1924). Esta obra, de matriz análoga a *Cosmopolitismo* no método seguido de se centrar nunha dialéctica dualista, neste caso entre ética e política (*ethos* e *cratos*) fronte a universal e nacional da obra anterior, é resultado da experiencia da guerra e da derrota



do Estado alemán, o que o leva a substituír o idealismo dos escritos da preguerra por unha «dualistic conception of reality» (Iggers, 1983:208). Neste contexto, mudara tamén a orientación ideolóxica de Meinecke ao defrontar o desafío de explicar unha nova contradicción, entre un estado-potencia (*Machtstaat*) e o acceso das masas á vida pública. Esta reflexión encamiñou a Meinecke na procura das orixes da razón de Estado, que o leva a Maquiavelo e á tradición política romanista que chegara ao seu cume co cardeal Richelieu e a monarquía francesa fronte á tradición alemá, de Lutero a Kant, que era antimachiavélica. Esta obra está dedicada á memoria do seu amigo Ernest Troelsch, experto en historia relixiosa, que finou pouco antes de saír a lume o libro de Meinecke, o que talvez explique o forte espiritualismo que se observa nesta obra, marcada pola polaridade entre o «reino do espírito» e o «reino do pecado», na que a razón de Estado acaba perdendo a ética dado que, por veces, «lo Stato deve peccare» (Antoni, 1951: 107-110).

As primeiras palabras desta obra son toda unha sentenza: «Razón de Estado é a máxima da acción política, a lei motora do Estado», a que marca o que un actor político debe facer para «mantenere lo Stato», para dicilo con palabras de Maquiavelo. Como agudamente advertiu Díez del Corral na presentación da edición en castelán de *Razón de Estado*, esta obra é unha resposta de historiador aos problemas políticos e doutrinais que plantexaba o novo réxime republicano de Weimar, o que contrasta claramente, en palabras do prologuista, coa práctica tan común da historiografía española da altura, na que «el pasado que cuenta» está separado do presente por longos baleiros, «de medio milenio a veces», de modo que o presente non se explica, senón que se xulga. A posición de Meinecke é xustamente a contraria, dado que o propio historicismo invita a unir consciencia do pasado e do presente evitando deste modo ser, en palabras do prologuista, un «rato de biblioteca» ou «un sepultureiro ocupado en remexer osarios» (Meinecke, 1959: VIII-IX). O que trata de

dicir Meinecke nesta obra, recorrendo a un exame moi amiudado de «robustas figuras» da cultura política europea desde Maquiavelo ata Hegel, é que debe haber un instrumento que resolva as aporías da situación política alemá da primeira posguerra, nun contexto no que xa non era posible a existencia dun político coma o chanceler Otto von Bismarck. Ese instrumento era a razón de Estado, que debía superar os bloqueos do «exceso de parlamentarismo» e do sistema de partidos políticos para reforzar o presidencialismo republicano e protexer os intereses nacionais alemáns.

A apelación a Bismarck era algo máis que retórico, porque incluía tamén a lembranza da súa política social —coa que simpatizaba Meinecke—, o que en termos máis colectivos se podía considerar un «correctivo necesario para un presente que se condena» (Carreras, 2000: 83). Por moi nostálgico que fose da monarquía, o republicanismo racional de Meinecke trataba de ofrecer unha vía de saída para o réxime de Weimar que tampouco foi ben acollida polas elites culturais alemás, sendo acusado de «inimigo de Bismarck», de «profesor liberal» na prensa nazi ou, por parte dun xove Carl Schmitt, de mostrar un escaso rigor conceptual nunha obra que non achega a última resposta a un conflito, isto é, que non era decisionista. Críticas que non compartilla un dos seus discípulos italianos, para quen o seu mestre tería sido «il maggior representante della Germania weimariana» en tanto que «guida morale, oltre che scientifica, una bandiera e un programa» (Chabod, 1978: 292). Isto explica que o historiador comezase a estar aillado, o que será máis patente a partir da chegada ao poder de Adolf Hitler, aínda que a súa posición verbo do nazismo tiña algúns matices ou dúbidas, dado que seguía simpatizando coa política exterior de Hitler e o seu expansionismo panalemán, entusiasmándose coa marcha trunfal da *Wehrmacht* que «está agora [1940] a castigar Francia polo Tratado de Versalles», como lle confesaba privadamente ao seu xenro Carlo Rabl, evocando de modo implícito o que sucedera

con Alsacia sete décadas atrás (Iggers, 1983: 223). A súa *jubilatio* universitaria en 1932 e a obrigada renuncia á dirección da *Revista Histórica* colocaran a Meinecke nunha situación de distancia e mesmo de «hesitations» (Iggers) ou de «irriducibile nemico» (Chabod) respecto do réxime nazi e das súas políticas domésticas, pero non de silencio intelectual. Foi naquel contexto de vida retirada no que, como asevera Díez del Corral, procurou un «melancólico refugio en la paradójica seguridad del historicismo» (Meinecke, 1959: xi).

Como un epílogo ou corolario do seu pensamento historicista, no que son elementos centrais o individualismo metodolóxico e a confianza na primacía do Estado, é o seu último libro publicado en 1946, *Die deutsche Katastrophe* cualificada como unha «re-examination» do pasado alemán á vista da experiencia do III Reich (Iggers, 1983) ou como unha «patética reacción» (Carreras, 2000) perante a desfeita da Segunda Guerra Mundial. Era tamén o principio dun debate historiográfico sobre a evolución histórica alemá como un exemplo de vía específica (*Sonderweg*), o que quizáis explique que esta obra acadase varias edicións en vida do autor e rápidas traducións a outras linguas (inglés, italiano, español) e poida ser considerada como un precedente da polémica provocada polo libro de Fritz Fischer, *Griff nach der Weltmacht. Die Kriegszielpolitik des kaiserlichen Deutschland, 1914-18* (*Asalto ao poder mundial. Obxectivos de guerra da Alemaña imperial, 1914-18*, 1961), e as continuidades entre os obxectivos belicistas do Imperio guillermiano en 1914 e os do III Reich en 1939. Aquelas reflexións sobre a catástrofe provocada pola Segunda Guerra Mundial acabaron dando lugar ao coñecido preito entre historiadores (*Historikerstreit*) ventilado na década dos oitenta do século pasado (Tessitore, 1998; Mees, 1996). Que o seu autor fose un historiador de 84 anos, de filiación conservadora pero non vinculado co nazismo, debe entenderse como un último contributo intelectual e moral máis que historiográfico. Certamente, no texto evócanse os principais



Boa parte das ideas e construcións teóricas de Meinecke foron inspiradas  
por Wilhelm von Humboldt

pasos da historia da Alemaña contemporánea, pero a diagnose sobre a explicación retorna sobre unha das cernas do seu pensamento político e histórico.

As razóns da catástrofe, na opinión de Meinecke, son máis europeas que propiamente domésticas, tanto para entender o acceso de Hitler ao poder, que cualifica de «accidente», como polas razóns de fondo, que derivan máis dun «maquiavelismo das masas» que de erros políticos do Estado alemán, o que non deixa en bo lugar a capacidade analítica dos grandes representantes do historicismo alemán: «De la misma manera que el maestro Ranke nunca supo comprender el fenómeno capital del siglo XIX, la revolución burguesa, Meinecke es incapaz de desvelar el verdadero sentido de la contrarrevolución por excelencia del siglo XX, el fascismo» (Carreras, 2000: 57). Aínda que este libro de Meinecke carecía do alento político das súas grandes obras anteriores, afrontaba directamente un dos problemas centrais da «desnazificación» daquela en curso, como era a culpabilidade, individual ou colectiva, de tan tremenda catástrofe, proceso que as potencias vencedoras levaron a cabo entre dúbidas e actitudes hipócritas, como denuncia unha lúcida testemuña que, durante o outono de 1946, asiste á celebración de moitos xuízos en varias cidades alemás (Dagerman, 2021).

## **O refuxio do historicismo**

Pero debemos retornar ao refuxio do libro publicado en 1936 sobre o historicismo, unha reflexión intelectual sobre a razón histórica feita en pleno dominio do hitlerismo. Esta terceira gran obra de Meinecke non se afasta das dúas anteriores no sentido de se tratar de «obras sobre a historia do espírito», pero ten uns trazos intelectuais e, sobre todo, de contexto político bastante diferente. Xa non se trata de explicar a xénese do Estado «prusiano-alemán» nin de clarar o *imbroglio* da súa política interior e exterior, senón de construír unha explicación xenética do que el define como unha achega singular da cultura alemá contem-

poránea, que é o *Historismus*. É verdade que o método seguido é análogo ao de obras previas no que un «historiador puro», que deixa a seu carón a «mera historia dos problemas»—dito coas súas propias palabras—, decide estudar as ideas centrais dun número limitado de actores intelectuais de grande relevo, camiñando «ao borde do abismo dunha montaña», alancando dun picouto a outro. En substancia, trata de estudar a xenealoxía do que sería «a historia da formación intelectual de Ranke» através de ideas centrais da cultura occidental do século XVIII representadas por autores italianos, franceses, británicos e, sobre todo, tedescos, entre os que reserva un lugar de preferencia para Möser, Herder e nomeadamente Goethe. Estes eran os picoutos que tentaba escalar un Meinecke xa ben experimentado na tarefa de practicar o alpinismo intelectual. Nese percorrido quere encontrar as orixes ou raíces do *Historismus* alemán como contributo á historia universal: unha forma de coñecemento do pasado, definido como individualizador ou ciencia do particular que, a xuízo do autor, caracteriza a historiografía alemá desde Ranke ata o propio Meinecke. A súa admiración por Ranke está nas tres grandes obras deste autor, pero nunca realiza unha análise historiográfica específica da obra rankeana o que, neste libro, resolve cun apéndice no que recolle unha conferencia pronunciada en xaneiro de 1936.

O tamaño desta empresa non era inferior ao defrontado nos libros anteriores. nin se pode dissociar deles. Pero alén do esforzo intelectual que podía supoñer, está presente nesta obra un problema específico que deu lugar a múltiples debates e a non poucas derivacións: como definir o historicismo e como integrar as súas múltiples faces. O seu amigo Troeltsch xa se lle adiantara anos antes co seu texto sobre *Der Historismus und seine Probleme* [*O historicismo e os seus problemas*, 1922], que examinaba desde a súa formación de teólogo, temática que tamén ocupara a outros historiadores como Otto Hintze ou Karl Heussi en tempos case coetáneos (Tessitore, 2006). Agora ben,

sen despreciar a dimensión espiritual e mesmo relixiosa do pensamento historicista, Meinecke coloca outro obxectivo para o seu libro, que é considerar a xestación do *Historismus* como unha loita sistemática contra o iusnaturalismo e contra o pensamento ilustrado, colocando o seu nacemento na dialéctica entre Ilustración e Romanticismo. Dito doutra forma, examina a historia dun combate entre universalismo e particularismo, non aplicado á formación de estados senón de correntes intelectuais. Esta aposta supón colocar o método do historiador no campo de particular e do concreto, fronte á dimensión abstracta e universal que teñen outros métodos e formas de coñecemento, momeadamente os propios das ciencias da natureza. Esta escisión entre ciencias naturais e ciencias do espírito foi motivo de grandes controversias no pensamento alemán, do que Wilhelm Dilthey sería un dos seus máis sólidos representantes; pero o *Historismus* meineliano, obsesionado con explicar a figura de Ranke, superou controversias como a que provocara Karl Lamprecht a finais do século XIX para acabar nunha definición categorial con poucas fendas polas que poder entrar.

Esta obra de Meinecke pode ser lida e interpretada desde moitos ángulos. Ao pouco da súa aparición xa foi albo de consideracións críticas, sobre todo desde o campo da filosofía, máis benévolas e condescendentes no caso de Benedetto Croce e máis displicentes no caso de Karl Popper, pero tamén desde a socioloxía e a propia historia *tout court*, nomeadamente en Francia, coa excepción de Raymond Aron. Dalgunhas destas críticas daremos sucinta relación máis adiante, porque agora é preciso expór antes o substancial dos contidos da obra e identificar eses «picutos» intelectuais cos que Meinecke dialoga ao longo de varios centos de páxinas. En moitas pasaxes do texto, o autor fai un alto no camiño para ofrecer un balanço do traxecto andado ou para razoar as escollas feitas; pero a densidade de datos, autores e problemas que analiza non facilita presentar unha síntese que oriente a un lector actual. Nesta posible síntese, tratarei de



chamar a atención sobre tres grandes cuestións, sen que a súa exposición sexa necesariamente secuencial. A primeira será identificar o que o autor entende como prioritario, os autores máis do que os problemas pois, como adianta na introdución, «tiña que organizar os temas en función dos individuos e non de determinadas cuestións históricas»<sup>4</sup>. A segunda é contextualizar este esforzo intelectual no marco dunha confrontación que arrinca da época da Ilustración e que se reforza coa experiencia da Revolución francesa e coa difusión das ideas do Romanticismo, na medida en que o *Historismus* é unha versión alternativa (*anti-Lumières*) do iluminismo do século XVIII. E, terceiro problema algo máis complexo, a recepción que tiveron autor e obra, o que permitirá interrogarse sobre o *décalage* que se percibe entre o enfoque de Meinecke e os rumos polos que estaba a camiñar a historiografía europea, como revela a crítica de Marc Bloch sobre un libro cualificado como desconcertante, percepción que tería unha longa vida.

Como fixera en *Cosmopolitismo*, Meinecke tamén agrupa os contidos de *Historicismo* en dous bloques que, neste caso, identifica claramente con eses «individuos» que lle permiten analizar as influencias recibidas polo *Historismus* a partir dunha selecta nómina de pensadores europeos. O primeiro está dedicado aos «precursores» (entre os que salientan Leibniz e Vico) e de forma máis intensa aos grandes pensadores da Ilustración francesa e inglesa (Montesquieu, Voltaire, Hume e Burke, entre outros nomes menores), que lle serven de frontón ou de axuda para ir definindo a corrente historicista como unha hercúlea loita intelectual contra o universalismo e contra a práctica xeneralizadora, no relativo ao coñecemento da historia e da vida. No segundo bloque do libro, os contidos están concentrados no que el denomina o «movemento historicista alemán», no que salientan tres grandes estrelas e un máis modesto epígono: Justus Möser, o

---

<sup>4</sup> Páx. 105 desta edición



decubridor da «razón local» desde a súa pequena cidade-bispado de Osnabrück; Johann G. Herder, un autor máis cosmopolita que representa cabalmente a «Contrailustración» alemá; e, finalmente, unha escolla sorprendente a xuízo de moitos coetáneos: Wolfgang Goethe, o grande escritor e poeta de Weimar. O epígono é, máis unha vez, Leopold von Ranke, sempre presente mais nunca protagonista principal.

A xénese do *Historismus* comeza coa loita contra o «inmobilismo do pensamento iunaturalista» e contra a hexemonía da Ilustración francesa<sup>5</sup>. Nesta loita encontra algúns aliados inesperados, coma o napolitano Vico ou propio Montesquieu, a medio camiño entre o xeral e o particular, a racionalidade do xinete e a irracionalidade do cabalo, a influencia climática e o libre albedrío humano. Nesta progresiva descuberta dos primeiros pasos do individualismo invoca a teoría das mónadas de Leibniz e, sobre todo, repara nas contribucións do prerromantismo inglés. Todo este periplo consiste na procura de argumentos para enfrontar o pensamento racionalista de Voltaire e a idea da *volonté générale* de Rousseau. O que une máis estreitamente estes precursores é o seu neoplatonismo, no senso de atribuír un papel central á relación do home coa divindade. Espiritualismo, entusiasmo, emoción son as ideas que achegan estes precursores para debilitar ou «abrandar a rixidez» do iusnaturalismo. Nas obras de Shaftesbury ou de Leibniz encontra o xerme que procuraba: «A idea dunha individualidade peculiar» que explica que en cada xardín non existan dúas follas completamente iguais, como supoñía a dona do parque de Charlottenburg<sup>6</sup>. Pero a influencia de Leibniz demorou moitos anos en ter repercusión, porque se interpuñan entre este autor e o historicismo «o antigo dereito natural cristián» e as «regularidades atemporais» das ciencias naturais. Canto a Giambattista Vico e súa *Scienza Nuova*, trátase

---

<sup>5</sup> Páx. 107 desta edición.

<sup>6</sup> Páx. 126 desta edición.

dun autor que non acadaría recoñecemento ata moito despois da súa morte, grazas á tradución francesa do historiador Jules Michelet, *Principes de la Philosophie de l'Histoire traduits de la Scienza Nuova* (1827). Isto explica que os protagonistas do movemento historicista alemán, tal que Herder ou Goethe, apenas tivesen lido nada do autor napolitano. Sen embargo, as súas ideas históricas, sobre todo a doutrina dos ciclos (*corsi e ricorsi*) e o aprezo polos mitos e linguas antigas, acabaron por formar parte do esencial do *Historismus* alemán.

### Ilustrados franco-británicos

Os capítulos dedicados aos franceses Voltaire e a Montesquieu son das partes máis interesantes desta obra de Meinecke, non só porque se trate de cimeiras do pensamento ilustrado europeo, senón porque en gran parte son o anverso dunha moeda que, no seu reverso, ten a «Contrailustración» de xorne basicamente alemán. Falando de Voltaire e das críticas que lle comezou a facer Herder, anota o autor cunha pinga de fachenda: «Recuaba a Ilustración e despuntaba o día do historicismo»<sup>7</sup>. As cartas estaban sobre o tapete, sobre todo no sentido sociolóxico da obra enteira de Voltaire, que é vista como a «prehistoria universal da burguesía francesa», desa clase feliz e racionalista á que o autor de *Candide* lle ofrece un lema irrefragable: *écrasez l'infâme*, isto é, a superstición. O pensamento de Voltaire estaba lonxe do que sería o historicismo: confiaba nas ciencias da natureza, rexeitaba a irracionalidade das emocións pero, en troques, foi quen de secularizar o discurso histórico de Bossuet e percibir que había algúns límites para o universalismo, ao recoñecer que non se podían xulgar os ritos de China segundo os costumes (*moeurs*) occidentais. En moitas das obras de Voltaire alúdese ao «espírito dos tempos» e ao «xenio dos pobos», valores que rexen os acontecementos do mundo e que moldean cada ser

---

<sup>7</sup> Páx. 177 desta edición.

humano, porque, en última instancia, tamén as «circunstancias dos tempos», como sostivera Maquiavelo a propósito do *condottiero* Castracani, están por riba das nosas cabezas. A única pega que atopa Meinecke para incluír a Voltaire como precedente completo do relativismo historicista era que estaba motivado por unha «causalidade mecánica», que non procedía do interior do individuo nin tiña ningunha relación coa divindade. Anos máis tarde, Isaiah Berlin criticaría a Voltaire por razóns análogas, ao constatar a súa obsesión por construír «proposicións xerais que que indicasen o que debemos facer, como vivir», porque este enfoque revela «a actitude máis antihistórica que pode tomarse fronte á Historia» (Berlin, 2000: 53).

Bastante diferente é o aprezo que o profesor de Berlín manifesta pola persoa e pola obra do outro grande ilustrado francés, o barón de Montesquieu, que define como unha «cabeza de Xano» que engloba «as dúas grandes correntes dos últimos séculos, a racional iusnaturalista e mais a empírico-realista»<sup>8</sup>, que advirte non só no seu pensamento político senón mesmo nunha das súas teorías máis controversas, que era a influencia do clima nas accións humanas e na explicación causal dos feitos históricos. Sendo cáseque coetáneos, o racionalismo de Voltaire encontra en Montesquieu unha alternativa, alomenos parcial, que podería resumirse no recoñecemento do papel que desempeñan as emocións e paixóns no decurso da historia que, na opinión de Meinecke, lle permitiu «cruzar a delgada e fina liña» que afasta os eidos da Ilustración dos do *Historismus*. Irracional é o cabalo, pero o xinete debe ser racional, sentenciou Montesquieu, de modo que, na interpretación do autor alemán, «as paixóns dos homes e dos pobos non eran outra cousa que o cabalo fogoso que a razón, como xinete, tiña que dirixir e, segundo o caso, domar ou deixar correr ceibo»<sup>9</sup>. Un dos valores da obra de Montesquieu

---

<sup>8</sup> Páx. 239 desta edición.

<sup>9</sup> Páx. 247 desta edición.

máis aprezado por Meinecke foi a súa concepción pragmática da arte da política, que o emparentaba con Maquiavelo e cos clásicos da Antigüidade, porque entre eles «salta á vista unha afinidade íntima»<sup>10</sup>, que coloca ao ilustrado francés «no cume e ponto final da corrente de pensamento e literatura fundada por Maquiavelo» (1: 87). Alén diso, na «revolución teórica» (Althusser) que introduce Montesquieu na explicación dos feitos políticos hai unha continuidade da *virtù* maquiaveliana —fronte á fortuna— através da «marcha xeral» (*l'allure principale*) das causas que rexen o mundo, que arrastran canda ela as causas máis particulares, isto é, a fortuna e demais continxencias da historia.

Nos alicerces do *Historismus* alemán non só está por dereito propio o barón de la Brède, senón que el representa «o cume máis alto» no movemento intelectual que arrinca de Maquiavelo, que non era outro que concibir «unha arte de gobernar racional baseada nun fundamento empírico»<sup>11</sup>. Porque esta conexión coa figura do pensador florentino reforzaba a tese xa desenvolta por Meinecke en 1924 sobre a *Idea da razón de Estado*, e permitíalle levar as augas do pensamento de Montesquieu cara ao muíño do *Historismus* individualizador, ao advertir que non se pode xulgar o pasado con criterios presentes: «Trasladar a séculos afastados todas as ideas do século no que se vive é a máis frutífera entre todas as fontes dos erros», sentenciaría Montesquieu, talvez pensando no elegante cosmopolitismo de Voltaire. En suma, que baixo un manto dominante de racionalismo estaba a xermolar en Montesquieu unha concepción da historia e da política na que o espírito e o corazón eran as bases dunha concepción individualista da vida, das épocas históricas e dos pobos que, en substancia, se resume nos «mundos históricos» que prefere: «A Roma republicana, a Inglaterra constitucional e a Idade Media franco-xermánica», épocas nas que procuraba explicacións para

---

<sup>10</sup> Páx. 234 desta edición.

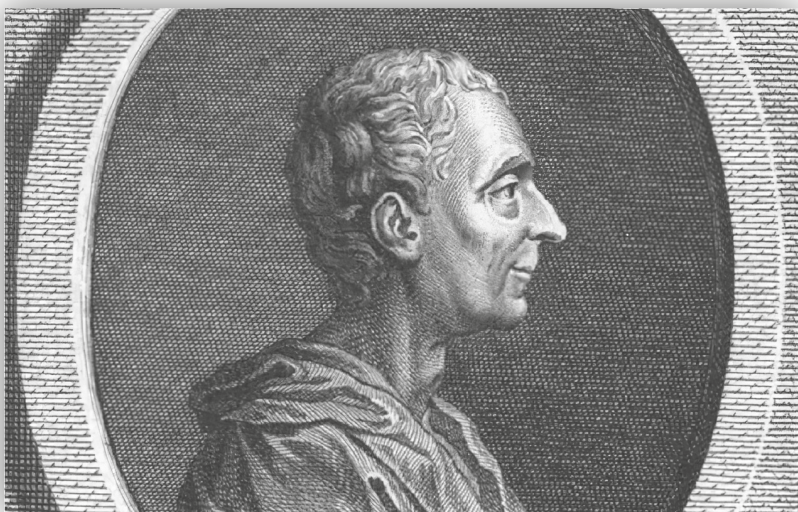
<sup>11</sup> Páx. 250 desta edición.

soster «a adaptación da racionalidade á irracionalidade» da historia e afortalar unha filosofía que se situaba alén do racionalismo ilustrado. Estaba a deseñarse, na obra de Montesquieu, o elo que enlazaba coa «Contrailustración» que comezou a medrar nas figuras alemás de Möser, Herder e Goethe. Pero antes de se ocupar delas, o historiador Meinecke viaxa a Gran Bretaña, onde repara en conspicuos membros da escola de pensamento escocesa e nun famoso pensador político da época, Edmund Burke, un «advenedizo irlandés» que triunfou na política británica e esconde unha persoa e un autor poliédrico, contradictorio e personalista, como o definiría Macpherson (1984).

Meinecke, guiado pola forte influencia que Inglaterra exerceu sobre a Ilustración francesa, achégase a autores como David Hume ou Edward Gibbon que, na súa opinión, estaban daquela a levar a historiografía británica á súa cimeira. Do empirista Hume interesáballes a súa formación filosófica e o seu interese polas ciencias da natureza, que lle permitía «conciliar as normas da razón cos resultados da experiencia»<sup>12</sup>, pero tamén a súa insistencia na diversidade das manifestacións humanas (*variety of mankind*) e os modos diferentes de se forxaren os caracteres nacionais. De acordo con Meinecke, Hume tiña unha certa parentela coa obra e cos enfoques de Voltaire e recoñece que comezou a ser lido na Alemaña de comezos do século XIX, pero aínda non se podía atopar nel o esencial para o historicismo: «a animación interior da vida histórica» e un emprego crítico das fontes históricas, como sería norma desde Barthold G. Niebuhr. Do historiador da antigüidade Edward Gibbon, o que apreza Meinecke é a súa erudición e, nomeadamente, dous conceptos que conducen a Ranke: un universalismo baseado na comprensión da historia dos pobos desde a súa natureza e destino e, en segundo lugar, a capacidade para analizar, ao modo de Montesquieu, a decadencia do Imperio romano. Incorpora tamén

---

<sup>12</sup> Páx. 334 desta edición.



Charles Louis de Secondat, baron de Montesquieu, a quen Meinecke cualifica de «cabeza de Xano»

o historiador escocés William Robertson para facer unha parada no prerromantismo que conecta con predecesores do século XVII xa examinados por Meinecke: Shaftesbury e Giambattista Vico. Pero do prerromantismo británico escolle o seu amor pola poesía popular que, pola súa banda, o «mago» Hamann e o seu discípulo Herder e mesmo Goethe converterían en pedra angular do seu pensamento: a poesía como «a lingua materna do xénero humano»<sup>13</sup>, no sentido de que non se trataba de algo a imitar senón auténtico, ao modo a obra de Homero.

O periplo británico de Meinecke, sen pasar por alto a obra doutros escoceses como Adam Ferguson ou Adam Smith, concentra a súa ollada no pensamento e significado de Edmund Burke, o perspicaz e precoz analista da Revolución francesa (*Reflections on the Revolution in France*, 1790) na que encontrou unha ocasión excelente para criticar o peso do «espírito iusnaturalista» en decisións como a Declaración dos Dereitos do Home e do Cidadán e na artificialidade de que leis promulgadas por unha asemblea arrasasen con séculos de costumes, ignorando que só os dereitos herdados son os «dereitos reais do home». O que conecta a Burke coa corrente historicista é a súa posición contraria á revolución e, desde logo, a defensa da tradición como expresión dun valor conxénito ao espírito humano. O libro de Burke mostraba que o sentido da historia debe recoñecer a existencia dunha comunidade formada non só polos que están vivos, senón tamén por «aqueles que están mortos e por aqueles que están por nacer»<sup>14</sup>. Ideas que foron moi difundidas na Alemaña romántica e que Meinecke recoñece estaren presentes no seu *Cosmopolitismo*. A figura de Burke é, por tanto, un dos máis importantes nomes non alemáns, con Vico, Voltaire e Montesquieu, que deben figurar no panteón intelectual do *Historismus*, en tanto que acuñador dos grandes

---

<sup>13</sup> Páx. 374 desta edición.

<sup>14</sup> Páx. 408 desta edición.

tópicos do pensamento contrarrevolucionario europeo a partir de 1789: «La individualidad irrepetible e incomparable de las situaciones históricas», como alegato contra «la razón burguesa» (Carreras, 2000: 42).

### **Precusores alemáns do *Historismus***

A primeira parte deste terceiro gran libro de Meinecke estaba dedicada a examinar as raíces espirituais do *Historismus* a partir dunha selecta nómina de autores europeos, de Vico a Burke, con especial atención aos grandes autores franceses da Ilustración (Voltaire e Montesquieu). Pero o libro ficaría manco de non contar cos resultados daquelas influencias exercidas por algúns autores alemáns igualmente selectos, que Meinecke divide en dous grupos. Un primeiro (Lessing, Winckelmann) que «preparou de forma indirecta a vía ao historicismo» aínda que fose desde unha perspectiva «idealizadora» ou pouco atenta á historia, como lle apón a Winckelmann<sup>15</sup>; e un segundo grupo que se dedicou a conformar un «historicismo temperán» a través da descuberta da «individualidade na vida e na historia», que é o fundamento da corrente individualizadora. Neste grupo, Meinecke concentra a súa mirada sobre tres nomes, Justus Möser, Johann G. Herder e Wolfgang von Goethe, como preludio ao pensamento do historiador Ranke. En varias pasaxes do libro, considera o noso autor que estes tres nomes son «os maiores e máis influentes» da nova sensibilidade histórica cuñada na segunda metade do século XVIII a partir do movemento do *Sturm und Drang*.

O primeiro punto de apoio para a eclosión do *Historismus* foi Justus Möser, un discreto funcionario da pequena cidade e principado episcopal de Osnabrück, «na que pasou a vida toda», pero sen deixar de estar atente ao que acontecía en Francia ou Gran Bretaña, onde realizaría unha «longa estadía». Meinecke

---

<sup>15</sup> Páx. 416 desta edición.



descobre na «formidable obra» *Osnabrückische Geschichte* (*Historia de Osnabrück*) que Möser é capaz de dar sentido empírico ás ideas de Montesquieu, ao pasar da análise da xénese das leis á explicación do seu funcionamento a escala local, estudando os efectos que teñen na vida dos habitantes de Osnabrück, nomeadamente os propietarios da terra. Para Meinecke, o que estaba a facer Möser dunha forma consciente era que desde a historia local se podía construír un modelo válido para «a historia do Estado e da nación referida á totalidade do corpo político dun pobo», o que supuña un «xiro completamente novo» para a historia xeral alemá.

O método de Möser estaba moi distante do seguido polos ilustrados franceses: «escoitaba como falaba a xente, coñecía os seus sentimentos» no traballo, no lecer e «na hora da súa morte», e mesmo reparaba na utillaxe empregada nos traballos agrícolas como faría século e medio despois Marc Bloch nos seus textos de Historia rural, porque, como observa Dilthey no gabancioso texto que lle dedica, «ninguén coma el viu tan de preto o labrego no seu honroso traballo baixo o amplo ceo» (Dilthey, 1944: 327). Aquel bispado, que reunía uns cento vinte mil habitantes, era para Möser un «microcosmos do mundo histórico e do home histórico xeral»<sup>16</sup>, no que durante varias décadas exerceu de *advocatus patriae*. Pero non se trataba dunha ollada de microscopio senón dunha forma de combater as ideas procedentes do que, ironicamente, denominaba o «Departamento xeral», isto é, a universalidade dos «supostos filósofos». Era unha forma de distinguirse, como fará logo Herder, da tentación ilustrada do iusnaturalismo e das ironías de Voltaire, quen consideraba «ridículo que alguén perdesse un pleito segundo o dereito dunha aldea, mentres na situada a carón o tería gañado» (Dilthey, 1944: 329). O mal estaba nas leis xerais.

---

<sup>16</sup> Páx. 451 desta edición.

A conclusión, «revolucionaria» a xuízo de Meinecke, era que Möser fundía pasado e presente para encontrar a «individualidade histórica» o que, de modo máis ampuloso, denominaría a «razón local», unha sorte de anticipo do que sería a «razón histórica» de Hegel. Para a «razón local», o relevante era entender que os costumes do pasado non sempre eran equivocados nin que as propostas dos *novatores* debían aceptarse de modo acrítico e que, por tanto, era compatible ser un «patriota local» con ser un «home de Estado». Esta condición, que o segue a emparentar con Montesquieu e con Maquiavelo, concédelle a Möser, na lectura que Meinecke fai da súa obra, a grandeza de poder combinar a razón de Estado coa sensibilidade cara á «natureza e a necesidade»<sup>17</sup>; pero cunha vantaxe que en Möser é moito máis evidente: que a razón local era para el sempre máis que a razón universal. Así foi como achaiou o camiño para os seus sucesores que se ocuparon da historia política dos Estados, desde o barón vom Stein ata Leopold von Ranke, e ser un dos que «xunto a Herder, abriu primeiro o camiño cara o historicismo», conclúe Meinecke a propósito desta figura que pouco antes Dilthey xa cualificara de «grandeza solitaria».

A obra de Herder foi, sen dúbida, a máis influente na corrente que embocou no *Historismus* alemán. El era un pastor protestante («pietista») que exercía na cidade báltica de Riga, onde sentiu «a chamada da propia nacionalidade» e se viu moi influído polo místico Hamann, que o familiarizou coa cultura inglesa e coa importancia que ten a poesía como «lingua materna do xénero humano» que, neste caso, asociaba con Shakespeare pero tamén coa poesía arcaica e popular que parece puido comprobar nas festas do solsticio de verán en Riga. Efectuou despois unha longa viaxe pola Europa occidental, con estadías en París, Estrasburgo e Frankfurt, onde coñece e trata a Goethe no que foi considerado como un encontro sensacional, aínda que non consolidado nas

---

<sup>17</sup> Páx. 457 desta edición.

súas biografías, malia os anos pasados na cidade de Weimar, onde exerceu como predicador. A exposición de Meinecke sobre Herder, que é moi seguida nos textos posteriores de historiografía, divide as súas achegas en tres fases, vinculadas á súa vez a tres grandes obras. Unha primeira que corresponde aos tempos pasados en Riga e primeiras viaxes europeas ata ser un «conselleiro municipal» en Bückeberg, onde escribe a súa primeira gran obra, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) (*Máis unha filosofía da historia para a educación da humanidade*), considerada como o ataque dun pastor luterano ás posicións dos Ilustrados franceses, obra que é avaliada por Meinecke como «o grandioso cadastro do historicismo»; unha segunda fase desenvolta basicamente en Weimar, en tempos «fecundados por Goethe», onde escribe o seu libro máis extenso e influente, *Ideen zur Philosophie der Geschichte* (1784-1791) (*Ideas para unha filosofía da historia*); e unha terceira fase, na que asiste entre entusiasta e crítico á evolución da Revolución francesa e as súas consecuencias máis universalistas.

Con independencia da entusiasta lectura que Meinecke fai de Herder, o certo é que a influencia do antigo pastor de Riga foi moi forte non só no *Historismus* senón en toda a historia intelectual contemporánea, nomeadamente no campo da «revolución romántica» e das doutrinas do nacionalismo, aos que achegou principios esenciais como o «espírito do pobo» (*Volksgeist*), a idea de pertenza a un grupo como acubillo necesario das persoas e a individualidade de cada época histórica, que só encontra explicación na súa relación coa divindade e non no iusnaturalismo ilustrado. Para Herder, a comprensión do pasado só sería posible através da «compenetración empática», crenza complementada co papel central que tivo o cristianismo como «o lévedo máis activo da historia universal»<sup>18</sup>, no que exerceu clara influencia

---

<sup>18</sup> Páx. 536 desta edición.

a «conversa diaria» con Goethe, na que os unía a convicción de que natureza e humanidade formaban parte dun cosmos que procedía dun «fondo divino orixinario»<sup>19</sup>. De aí o recoñecemento de que *individuum est ineffabile*, expresión debida a Goethe que Meinecke coloca no *incipit* do seu libro e, como complemento, a especial relación de cada época histórica coa divindade, que será unha das divisas de Ranke.

A cultura popular das poboacións eslavas e bálticas que coñeceu na súa mocidade inclinaron a Herder a respectar os valores das persoas e das comunidades locais como expresión do seu propio xenio ou espírito. Como observaría moito máis tarde Isaiah Berlin, «Herder é un dos poucos pensadores do mundo que adora as cousas por seren o que son, e non as condena por non teren sido doutro xeito» (Berlin, 2000: 93), o que o emparentaba claramente co legado da razón local de Möser. Alén disto, Herder defende de modo sistemático o relativismo dos valores que non son aplicables de forma universal tanto vertical (historicamente) como horizontal (espacialmente): toda época ten valor en si mesma e cada sociedade ou patria defínese pola súa autenticidade cultural, que a converte á vez en diferente pero tamén en útil para a historia da humanidade: «Non hai no mundo dous momentos que sexan idénticos», afirmaríase na primeira das súas obras (Herder, 1982: 297). Aínda que Herder pensaba na hipótese dun «estado nacional», cría na humanidade como referente, como enfatiza o propio Meinecke neste libro: «Se debes facelo, sirve ao Estado e, se podes, sirve á humanidade»<sup>20</sup>. Con todo, a súa achega máis relevante foi a de considerar a pertenza a un grupo como pauta de comportamento dos individuos, unidos entre si pola lingua, os costumes e a cultura, o que lles concede unha idea xenética da súa presenza no mundo e unha explicación da súa identidade, porque o grupo é directamente responsable do

---

<sup>19</sup> Páx. 557 desta edición.

<sup>20</sup> Páx. 569 desta edición.

ser dos seus integrantes, identidade ou «alma» que non comparten con outros grupos. Idea que terá unha profunda influencia no pensamento nacionalista contemporáneo. As achegas de Herder foron, pois, máis do que as dun precursor: marcaron a ferro o individualismo e o relativismo como valores supremos no curso da vida e da historia. Por iso non estraña que Meinecke conclúa a súa viaxe pola obra de Herder comparándoo con Cristobo Colombo, que morreu sen ser consciente de que descubrira un novo mundo.

A longa parte final deste percurso polos precursores alemáns do *Historismus* está dedicada ao poeta Goethe. Téñense discutido as razóns que tivo Meinecke para esta escolla, sobre todo pola marxinalidade na que fica Ranke e a extensa atención prestada ao poeta Goethe que «deixou estupefactos moitos críticos do meu libro», diría o propio Meinecke en texto de 1939 dedicado a Schleiermacher (Meinecke, 1948: 91). Na recensión que se fai na francesa *Revue d'Histoire Moderne*, a sorpresa pola atención emprestada a Goethe tamén era notoria: «Pour un Français, le livre s'achève ici», porque as cento cincuenta páxinas dedicadas a Goethe, «sont un cantique plutôt qu'une leçon» (Lajusan, 1938: 329). Pero tamén se pode entender que, a través das numerosas páxinas que consagra ao poeta de Weimar, advértese unha coherencia interna que conduce ao autor central da «Contrailustración» que foi o pastor protestante Herder: «Più che a Goethe, più che a Ranke è, in fondo, a Herder che il Meinecke fa pensare» (Antoni, 1951: 118).

Certamente, a figura de Herder era central porque representaba a conexión con Gottfried Leibniz e, sobre todo, con Vico, como agudamente analizou Isaiah Berlin nunha biografía intelectual comparada entre ambos os dous, o que confirma máis coincidencias que influencias intelectuais de Vico sobre Herder. Como é sabido, Goethe mantivera unha estreita relación con Herder despois do encontro entre eles en 1770, considerado polo poeta o suceso máis importante dos tempos que pasou na

cidade de Estrasburgo (Safranski, 2015: 83). A amizade entre estes dous astros do *Sturm und Drang* durou bastantes anos, ata que a amizade de Schiller con Goethe foi enfriando a relación de Herder co mestre de Weimar. Con todo, a influencia do teólogo sobre o poeta foi duradoira no que se refire á relixiosidade como explicación da Historia e da vida. De acreditar na opinión de Carlo Antoni, xa mentada, a influencia intelectual máis directa exercida sobre o *Historismus* tería sido a obra de Herder. Pero un analista italiano posterior, Fulvio Tessitore, pregúntase pola presenza e significado de Goethe na xénese do *Historismus* alemán e acaba por responder, seguindo a Croce, que a importancia do autor de Weimar está en que cumpre un papel de substituto do filósofo Hegel, aínda que esta resposta non xustifique a extensión que Meinecke lle concede á obra e pensamento de Goethe. Tamén se podería pensar, máis que nas escollas, nas ausencias que alén de Hegel resultan máis rechamantes na altura en que o libro foi escrito, como poden ser os nomes de Immanuel Kant ou de Friedrich Nietzsche, que o desviarían da liña preferida polo noso autor, que era seguir aos historiadores Humboldt e Ranke, fronte ás posicións dos filósofos Kant ou Hegel.

Ora ben, o certo é que Meinecke non actúa con arbitrio intelectual. O historiador escolle o sentido histórico de Goethe polo seu neoplatonismo, o papel atribuído á relixión e, nomeadamente, porque «ebbe il senso profondo di intendere il passato con il renderselo presente» (Tessitore; 1998: 96 e ss.). Esta idea está presente neste libro do *Historicismo* e, máis claramente, nalgúns breves textos que Meinecke redactou «antes, durante e despois da elaboración» desta magna obra que ao pouco foron publicados en Leipzig e traducidos aínda en vida nunha editorial napolitana, con epílogo (*appendice*) de Croce. No primeiro dos seis artigos que o integran, dedicado a reflexionar sobre «Historia e presente» conecta directamente co Goethe de *Dichtung und Wahrheit* [*Poesía e verdade*], cando o poeta de Weimar vincula os seus recordos do período primeiro da Revolución francesa

co sentimento de que, por riba dos acontecementos singulares, tivo a sensación «do pasado e do presente nunha unidade» ou, dito nun dos seus versos, que «l'attimo è eternità», isto é, que na unión de pasado e presente trunfa a idea na que o percurso do tempo debe entenderse *sub specie eternitatis* (Meinecke, 1948: 6, 14). Non é por acaso que Meinecke cualifique aquela obra como «o cume do pensamento histórico e da historiografía de Goethe»<sup>21</sup> e que resgate con precisión a influencia exercida polos acontecementos revolucionarios de Francia como fonte de inspiración, favorable ou crítica, para tantos intelectuais europeos naquela altura, desde Burke e Goethe ata Kant e, desde logo, o Hegel que tanto os louvaría.

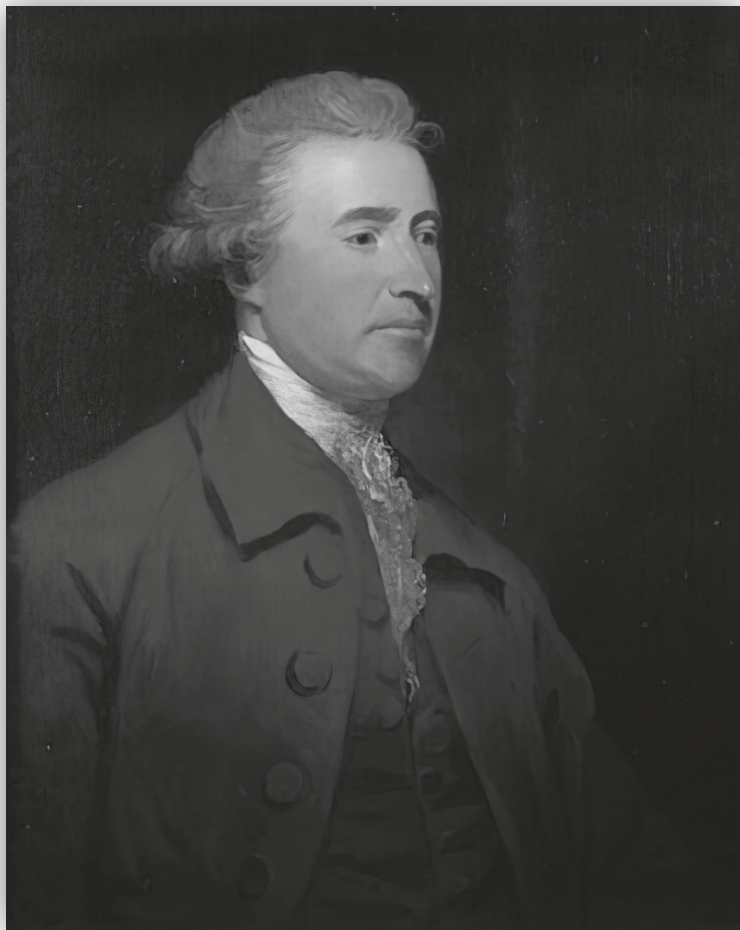
En efecto, a obra de Goethe é analizada na liña que arrinca da Ilustración francesa e pasa por Möser e Herder, entendéndoa como «unha síntese de Ilustración e de elementos neoplatónicos»<sup>22</sup>, na que a obra do poeta leva ao seu cume o «proceso europeo» de revisión das relacións do individuo coa Natureza. Pero o propio Meinecke se cura en saúde ao concluír que, a pesar de ter sido Goethe a potencia máis vigorosa e efectiva nesa revolución da vida espiritual do seu tempo, tanto no conxunto de Europa como na Alemaña «non se tivo en conta debidamente no que atinxe á xénese do historicismo»<sup>23</sup>, no que se reafirma en artigos posteriores refutando a posición de Benedetto Croce. De modo conciso podería dicirse que nestes grandes precursores encontrou Meinecke as trabes mestras con que construír a arquitectura do *Historismus*: o cultivo da historia local como exemplo de funcionamento dun Estado no caso de Möser; o peso da lingua e do espírito popular (*Volksgeist*) na idea de comunidade nacional de Herder; a sensibilidade estética e o peso da relixión na obra de Goethe. Mentres que Möser podía «ler» documentalmente o pasado, Herder prefería «escoi-

---

<sup>21</sup> Páx. 649 desta edición.

<sup>22</sup> Páx. 659 desta edición.

<sup>23</sup> Páx. 752 desta edición.



Entre os autores non alemáns, o irlandés Edmund Burke (1729-1797, retrato por James Northcote) é un nome cimeiro no panteón intelectual do historicismo



talo» na música e na lingua popular, e Goethe tratou de «ver o mundo» ao través da unidade de pasado e presente, nunha poética da eternidade.

Como colofón do libro do *Historicismo*, Meinecke coloca un «discurso conmemorativo» sobre a figura de Ranke. Discurso pronunciado na Academia prusiana de Ciencias, con motivo do cincuentenario da morte do historiador, que pertencera durante máis de medio século á prestixiosa institución académica sita en Berlín. El lembra que fora un de tantos entre os «novos historiadores de Berlín» que estiveran nas exequias de Ranke, «un dos inmortais». Ademais de pasar revista ás principais obras do historiador, iniciadas co seu famoso libro de 1824, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (*Historia dos pobos romanos e xermánicos de 1494 a 1514*), glosa as principais achegas rankeanas, condensadas en famosas sentenzas espalladas nos escritos do inmortal historiador. Unha das máis coñecidas está no libro de 1824: «A misión do historiador consiste en contar as cousas tal como aconteceron», que máis que unha confesión de positivismo debe entenderse como defensa da individualidade na historia, que evita a subordinación dunha época a outra, colocándose deste modo a distancia da filosofía hegeliana. Posición que conduce a outra aposta de Ranke resumida no que Meinecke considera «a segunda das grandes sentenzas xerais» do *Historismus*, isto é, que «cada época garda unha relación inmediata con Deus», no sentido que ten un valor substantivo no seu propio ser. O individualismo conduce ao individuo por excelencia que é o Estado e á imposibilidade de que as épocas históricas se relacionen horizontalmente, senón que o deben facer verticalmente. Trátase dunha «verticalidade metahistórica» que descualifica a idea de progreso e afortala o papel dos estados e unha visión conservadora sobre o presente (Carreras, 2000: 45 e ss.). Unha terceira idea central de Ranke, mellor explicada no texto en que Meinecke glosa as achegas da *Revista Histórico Política* que aquel dirixiu entre 1832-1836, proporciona o perfil

máis claramente político de Ranke: a conexión de Bismarck co que pensaba o historiador e, sobre todo, a teoría do primado da política exterior fronte á política interior (Meinecke, 1948: 11 e 27). En suma, a idea meineckiana máis constante é que con Ranke o *Historismus* chega á súa plena madureza

### **Ventura do *Historismus* e do seu autor**

Esta obra de Meinecke foi recibida en xeral con menos aplauso que as anteriores, non só polo tempo no que foi publicada, senón tamén polos seus contidos e, sobre todo, pola insistencia en manterse no campo das «ciencias do espírito». Con todo, Meinecke non foi o único membro da escola histórica alemá que se ocupou de explicar ou definir o que era o historicismo. Algúns filósofos, como Rickert ou Windelband ou profesores de Teoloxía, como Dilthey ou Troeltsch trataron de dar conta desta peculiaridade intelectual da Alemaña contemporánea. Pero foi Meinecke quen tratou con máis alento, en tanto que historiador das ideas, as raíces ou xénese do que acabou sendo o *Historismus*, o que explica que tanto a súa figura como a obra gozasen dun amplo recoñecemento en vida e, desde logo, despois da súa morte, nomeadamente dentro das fronteiras de Alemaña. Como sostén Luis Díez del Corral na presentación da versión española de *Razón de Estado*, «el conocimiento y la influencia de Meinecke fuera de las fronteras de su patria no guardan proporción con el papel que dentro de ellas ha desempeñado en la historiografía y, en general, en las ciencias humanas» (Meinecke, 1983: vii).

En efecto, o seu maxisterio na historiografía alemá debeuse ás súas monumentais publicacións, á dirección da principal revista histórica da corporación de historiadores e aos numerosos discípulos que foi formando durante máis de trinta anos de profesor universitario, desde a «provincia renana» ata Berlín, entre os que se encontran algún estranxeiros, como o italiano Federico Chabod, o brasileiro Buarque de Holanda ou o estadounidense Richard Sterling, alén dos que colleron camiño do exilio nos

Estados Unidos desde 1933. Da súa recepción no interior e das polémicas que provocaron as súas obras e intervencións públicas xa nos ocupamos parcialmente, ao glosarmos os contidos dos seus principais libros. Pero dado que aquí se trata dunha tradución a outra lingua, cómpre contextualizar brevemente como foi recibida a súa obra no exterior, partindo dalgúns indicadores obvios: tradución dos seus libros, críticas, monografías e permanencia no tempo do interese cultural e historiográfico por este autor e polas súas obras. Pódense salientar varios espazos culturais nos que os ecos da obra meineckiana acadaron algún relevo. En primeiro termo, Italia, grazas á figura de Benedetto Croce. Tamén o mundo anglosaxón, en especial os Estados Unidos de América, onde foi traducido parcialmente. E, con menor intensidade, o espazo iberoamericano (México, España, Brasil, Arxentina), ficando nun lusco fusco a historiografía francesa, onde apenas logrou ser recoñecido.

Foi en Italia onde se desenvolveu, desde os anos vinte, un notable debate sobre o *storicismo*, no que terciaron desde Benedetto Croce a Adolfo Omodeo, pero tamén foi na península trasalpina onde se traduciron moitas obras de Meinecke, desde *Cosmopolitismo* (1930) ou *L'idea della ragion di Stato* (1942), ata *La catastrofe della Germania* (1948) e *Le origini dello storicismo* (1954), alén doutras obras menores, entre as que salientan os dous volumes das súas memorias, agrupadas baixo o título de *Esperienze, 1862-1919* (1971). A cadencia con que se van difundido en italiano as obras de Meinecke é claramente desigual, demorando máis de dúas décadas en seren traducidas, agás a máis breve *Die deutsche Katastrophe*, que por se tratar dun ensaio interpretativo da derrota alemá foi daquela considerada como un alegato moral a favor da Alemaña vencida e unha análise, desigualmente crítica, da experiencia do hitlerismo. Pero que tardaran tantos anos en seren traducidas as súas obras non supón descoñecemento ou desinterese, dado o intenso contacto —incrementado no ventenio fascista— que

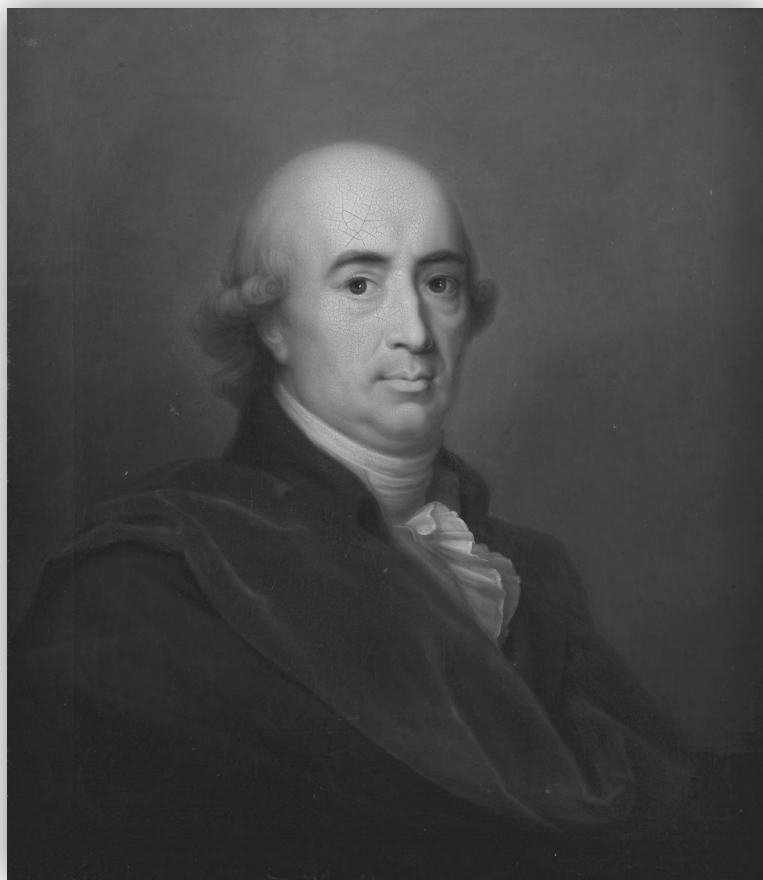
as elites culturais italianas mantiveron durante décadas coa cultura e a lingua alemá. Isto explica que sexa na península transalpina onde «si svolge il capitolo di gran lunga più ampio della fortuna di Meinecke all'estero», como asegura Domenico Conte nunha moi precisa «storia della critica» do autor e da súa obra (Tessitore, 1998: 156).

O autor italiano que máis interese mostrou pola obra de Meinecke foi, sen dúbida, o filósofo napolitano Benedetto Croce, que dá conta na súa revista *La Critica* das sucesivas obras que publica o historiador alemán, que son analizadas a partir da versión orixinal. Sen embargo, a acollida que Croce empresta aos libros do profesor de Berlín vai pasando dunha recepción entusiasta, como é a que lle concede a *Comospolitismo*, considerado eloxiosamente como libro dun «puro storico» capaz de fundir filosofía e historiografía, ata *Origini dello storicismo*, do que se ocupou extensa e criticamente no seu libro *La storia come pensiero e come azione*, publicado ao pouco de ter saído a lume a primeira edición alemá do libro de Meinecke. Conságralle nel un capítulo enteiro, que tivo rápida resposta por parte do historiador de Berlín (Croce, 1938: 51-73; Meinecke, 1948: 91-111). Uns anos máis tarde, nunha recensión a propósito do libro de Walther Hofer, *Geschichtsschreibung und Weltanschauung* (*Historiografía e visión do mundo*, 1950), que examinaba globalmente a obra de Meinecke, o filósofo italiano acaba por recoñecer que a principal limitación do historiador alemán era que non integraba a historia coa filosofía, «quale io procuravo di avviare in Italia» (Croce, 1950)

Alén de Croce, da obra de Meinecke en particular e da corrente do *Historismus* ocupáronse tanto historiadores (Federico Chabod) como, e sobre todo, filósofos formados baixo o maxisterio, directo ou indirecto, do filósofo napolitano. Entre eles cómpre salientar a Carlo Antoni ou Pietro Rossi, quen, malia a admiración que sentían polo historiador alemán, non aforraron críticas ás limitacións do seu concepto de historicismo e

ao individualismo interpretativo do que Meinecke fixo especial bandeira, así como da súa deficiente formación como filósofo e mesmo como historiador das ideas. A marxinação que fai de certos autores, como Hegel, e a insistencia sobre unha visión dualista do decorrer histórico, son reparos que tamén están presentes nas páxinas de Croce e dos seus seguidores, incluídos historiadores e filósofos da segunda posguerra como Delio Cantimori ou Toni Negri (Conte, 1998: 158). Desde un punto de vista máis próximo ás ideas centrais de Meinecke, alén do seu discípulo Chabod —que compartillou a súa admiración polo *Historismus* coa influencia da historiografía francesa de *Annales*—, cómpre subliñar a extensa obra de Fulvio Tessitore, espallada en libros específicos e numerosos artigos recollidos na súa serie de *Contributi*, en varios volumes, alén de presentacións e prólogos de textos menores do autor alemán. Despois de Croce é, sen dúbida, o autor que máis divulgou a obra meineckiana no seo da cultura italiana da segunda posguerra.

No mundo anglosaxón e, nomeadamente nos EE UU, a recepción da obra de Meinecke foi menos sistemática. Certamente foron traducidos ao inglés moitos dos seus libros, desde os tres grandes ata textos máis breves como o dedicado á «catástrofe alemá», xa verquido en vida do autor. Algúns títulos foron claramente modificados, especialmente o de *Razón de Estado* que saíu precedido dunha referencia explícita a Maquiavelo (*Machiavellism*) que tería algúns ecos en autores máis modernos, como os integrantes da escola de pensamento político de Cambridge, mentres que o libro dedicado ao *Historicismo*, traducido en 1972, contou cun prefacio de Isaiah Berlin ampla e criticamente glosado desde a perspectiva da Historia das Ideas en tempos máis recentes (Sternhell, 2006: 151 e ss.). Tamén tivo influencia bastante directa en Robin G. Collingwood, autor de *The Idea of History* (1946). En todo caso, a presenza das obras do noso autor foi quizáis máis relevante nos EE UU, debido a que unha selecta nómina de discípulos alí exiliados, como Hans



A obra de Johann Gottfried Herder (1744-1803, retrato por Gerhard von Kügelgen) é fundamental non só na xénese de desenvolvemento do *Historismus* alemán senón en xeral na historia intelectual contemporánea, á que achegou conceptos cruciais como o de *Volksgeist* ('espírito do pobo')

Rothfels, Felix Gilbert ou Hans Rosenberg (Ritter, 2010), axudaron a crear un perfil específico de Meinecke como un historiador das ideas políticas. Amósano así a obra politolóxica de Richard Sterling e a máis historiográfica de George Iggers, alén do interese que lle prestaron algún membros da «escola de Cambridge» (Quentin Skinner ou John G.A. Pocock).

No que se refire ao espazo da lingua castelá, tanto en Europa como en América, a influencia do historiador Meinecke foi bastante desigual, malia que en *Razón de Estado* presta notable atención á política española en Italia. No caso da cultura histórica española non se rexistran conexións directas con Meinecke entre os numerosos «pensionados» españois no estranxeiro antes da guerra civil que, no caso dos historiadores, foron de preferencia a Francia e menos a Alemaña, agás estudosos de arqueoloxía ou historia do dereito, como foi o caso de Pere Bosch-Gimpera ou Ramón Carande, entre moitos outros. Pero non consta que ningún deles fose alumno de Meinecke, como o serían de Hans Kelsen ou Hermann Heller sinalados estudantes de Dereito (Francisco Ayala, Lois Tobío), con estadías en Berlín entre 1929 e 1930. A chegada da obra de Meinecke á cultura de lingua castelá tivo lugar en ámbitos intelectuais diferentes, e produciuse de forma claramente intermitente.

Un autor que podería apoñerse á posición representada por Benedetto Croce en Italia, sería en España José Ortega y Gasset quen, sen embargo, prestou menor atención á historiografía alemá que o napolitano. De feito, a reflexión máis extensa de Ortega sobre Meinecke foi feita nos textos reunidos na obra *Meditación de Europa*, escritos despois de 1945, arredor da idea de nación e de europeísmo. Aínda que neles admite que Meinecke é «uno de los más grandes historiadores de la antigua Alemania», as referencias ou discrepancias con él céntranse no *Cosmopolitismo* e non no *Historicismo*, ao que non fai referencias expresas (Ortega, 1983, IX : 247 e ss.). Isto pode explicar que, a diferenza de Italia, sexa moi escasa a tradución ao espa-

ñol peninsular da obra de Meinecke. De feito, a súa única obra traducida en España foi *La idea de la razón de estado*, promovida desde o ámbito da historia das ideas e do pensamento político, en versión de Felipe González Vicén, profesor de Filosofía do Dereito, que está precedida polo notable «estudio preliminar» de Luis Díez del Corral, autor daquela xa consagrado como experto na historia do liberalismo europeo e das ideas políticas. A obra tivo a súa primeira edición en 1959 (Instituto de Estudios Políticos) e unha reimpresión, en 1983, a cargo do Centro de Estudios Constitucionales. A diferenza do caso italiano ou anglosaxón, nunca foi traducida a primeira das grandes obras meineckianas, *Cosmopolitismo*, aínda que foi analizada por estudosos da teoría do nacionalismo en tempos máis recentes (Máiz, 2018). Malia estas limitacións na recepción española da obra de Meinecke, debe subliñarse que, tempo andado, o *Historismus* alemán e, con él, o autor do *Historicismo*, mereceu constante atención por parte de Juan José Carreras, autor de excelentes ensaios sobre a historiografía alemá, que agora continúan os seus discípulos da Universidade de Zaragoza (Carlos Forcadell, Ignacio Peiró e Miquel Marín). A obra de Meinecke tamén está presente en obras de filósofos (Jacobo Muñoz, Manuel Cruz) e de xuristas como Miguel Herrero-Rodríguez de Miñón, que reiteradamente se ten confesado seguidor da escola historicista, de Savigny a Meinecke.

En México, grazas ao exilio republicano español e á potencia editorial daquel país, foron traducidas numerosas obras de escola histórica alemá, desde o propio Ranke ou Diltthey ata Meinecke. De especial relevancia foi a atención emprestada á cultura alemá na Sección de Obras de Historia do FCE, na que tivo unha certa influencia un exiliado galego como Ramón Iglesia Parga, cotradutor el mesmo da obra historiográfica do inglés G.P. Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*. Foi neste contexto no que se promoveu a tradución de *El historicismo y su génesis* de Meinecke (1943), e que autores mexicanos como



Edmundo O’Gorman se ocuparon das súas obras (Villalobos, 2017). A presenza na Arxentina foi claramente menor, sendo traducida *Die deutsche Katastrophe*, da que chegaron escasos ecos a España, aínda que é de notar que na editorial Nova, dirixida por Luís Seoane, fose publicada en 1953 a versión española de Eduard Fueter, *Historia de la historiografía moderna* (edición alemá en 1913), unha obra de referencia para a historiografía europea, nomeadamente alemá e francesa.

Noutros países de América, a repercusión da obra de Meinecke foi sensiblemente máis fraca e, de feito, só merece ser sinalado o caso do Brasil. O historiador brasileiro Sérgio Buarque de Holanda, que morou ano e medio en Berlín (1929-1930), «seguiu com muita regularidade alguns cursos, inclusive de Meinecke», tomando da cultura histórica alemá e das leituras alí feitas (desde Goethe a Sombart ou os irmáns Weber) inspiración para o seu libro *Raízes do Brasil*, que o seu principal discípulo considera «meio alemão» na súa feitura (Cándido, 1982: 7). Alén desta experiencia berlinesa, algúns textos e referencias á obra de Meinecke mostran que Buarque de Holanda coñecía de primeira mán o *Historismus*, do que se fai eco na súa obra de crítica literaria e, de modo moi preciso, no seu longo prefacio a unha edición brasileira de textos de Ranke (*História*, São Paulo, 1979), na que menciona con frecuencia ao Meinecke como «autorizado intérprete» da escola histórica rankeana e analiza con grande solvencia a ventura do *Historismus* despois de 1945, sinalando criticamente o que de «actual e inactual» acabara por caracterizar a tradición rankeana (Buarque, 2007: 314-363).

Unha posición diferente foi a adoptada pola cultura francesa, que prestou máis atención á obra de Meinecke desde a filosofía (Raymond Aron) que desde a historia. A recepción do libro de Meinecke de 1936 foi desigual, pero en ningún caso moi gabanciosa. Na xa consolidada *Revue d’Histoire Moderne*, a apreciación da obra de Meinecke foi positiva, subliñando a coherencia coas dúas grandes obras anteriores do autor, así

como as conexións da obra meineckiana coa historiografía francesa (Lajusan, 1938). Pola contra, na xove revista *Annales*, o medievalista Marc Bloch chegou a definir a obra como «un ouvrage [dun autor que] n'est jamais indifférent», cheo de información sobre autores maiores da cultura europea, pero entende que chega a destempo: «Un pareil livre est donc déconcertant» (Bloch, 1939: 429). Aínda que poida ter algo de azaroso, o feito de que tanto Meinecke como Marc Bloch (canda Lucien Febvre) fosen sucesivamente profesores na Universidade de Estrasburgo engade unha distancia emocional, de raíz nacionalista, aos seus modos de facer historia, pois todos eles eran debedores do valor simbólico que a provincia renana tivera na construción de modelos historiográficos ben diferentes, desde o *Historismus* ao grupo de *Annales*, ambos os dous madurados de modo sucesivo na capital da Alsacia que, como reconece Meinecke neste libro, tanto era «campo de batalla da cultura alemá e francesa» como lugar de encontro dos seus admirados mestres Herder e Goethe, onde acabaría por emerxer «a nova xermanidade» goetheana (II, 117-118).

Creo que é debido, dado o lugar onde agora é traducido e imprentado este libro, que nos preguntemos pola súa presenza na cultura galega, nomeadamente entre as elites do pensamentto nacionalista máis que no ámbito historiográfico. Realmente a súa recepción poderíase cinguir a dous membros da Xeración Nós que, por diversas razóns, conectaron —máis que propiamente con Meinecke— coas ideas procedentes da cultura alemá que lle cadraban ben á *Weltanschauung* que caracterizou aquela xeración onde, como lle acontecía ao historiador alemán, os valores do individualismo e vitalismo, así como do historicismo como forma de explicar a idea de Galicia, están moi presentes en textos con diversos rexistros: nos ensaios máis doutrinais, nalgúns artigos de prensa e tamén nas obras de creación literaria, nomeadamente en prosa. Nun texto escrito con fins escolares, Vicente Risco repasa a historiografía europea daquela altura,

gabando en especial a obra de Oswald Spengler, autor de «el último gran libro que ha producido nuestra época»; sen embargo, apenas menta ningún autor da corrente do *Historismus* alemán, aínda que si os seus precursores desde Vico a Herder ou Goethe (Risco, 1928). Nos textos teóricos de Risco está decote presente a idea, de claros ecos herderianos, de que a misión esencial dunha cultura é achegar algo orixinal á historia da humanidade, o que empata claramente co método individualizador que caracteriza o *Historismus*, así como a convicción de que só unha cultura auténtica é compatible co universalismo. Non semella que lera a Meinecke e moito menos esta obra, pero o seu pensamento político é debedor dos valores (individualismo, irracionalismo, vitalismo) que representan tantos autores europeos desde finais do século XIX, de Maurice Barrès a Oswald Spengler, que se atopan en semellante corrente ideolóxica á de Vicente Risco, que el reconstrúe con precisión no ensaio *Nós os inadaptados* (1933).

Pola súa parte, Ramón Otero Pedrayo tampouco parece ter lido directamente a Meinecke, pero si aos autores que son os mestres do *Historismus*, como é o caso de Vico, Goethe e Herder. Nos seus artigos de prensa, nas súas cartas e, desde logo, en ensaios e mesmo libros de creación está presente esa cosmovisión propia do *Historismus*, que prefire o Romantismo á Ilustración, as lecturas de Herder ou Goethe no canto de Kant ou Voltaire. Da forza do napolitano Vico dá conta no seu coñecido *Ensayo histórico sobre la cultura gallega* (Otero Pedrayo, 1933) e de Goethe ocúpase en 1932 nun texto conmemorativo do centenario da morte en Weimar do «meirande piñeiro do bosque boreal da Europa», consideración que cadra moito ben coa idea de Meinecke. O seu título, *Lembranza de Goethe*, publicado por Nós en Compostela, foi en orixe unha conferencia dirixida aos mozos dos Partido Galeguista, nunha das escasas homenaxes tributadas na Iberia ao mestre de Weimar. No decurso daquela conferencia, evoca Otero o celebrado encontro en Estrasburgo do poeta con Herder,

no que resume, sen mención expresa a esta corrente intelectual, o sentido último que tivo o enteiro *Historismus* alemán:

En Strasburgo, Goethe pasa por unha crisis perigosa para o seu xenio: a influencia do clasicismo francés (...) Mais un día Goethe atopa na escaleira da pouxada do Espírito a un home orixinal, con quen trabala cordial amizade: Herder. Nativo de Livonia, pietista, viaxeiro e observador, Herder enséña a Goethe que o tempo do «Grand Siècle» de Luis XIV e tamén o de D'Alembert, Montesquieu, Voltaire, están gastados; que ha de procurar o vivir orixinal dos pobos, a Edade Media, a lenda popular. E Goethe, salvado do perigo clásico, volve a ler a Shakespeare (Otero Pedrayo 1973: 255).

### **Coda: historia e política**

Historia e política forman a trama esencial da historiografía europea e desta condición non podían ficar á marxe tanto os precursores como os cultivadores do *Historismus* alemán. Isto lévanos a unhas breves consideracións finais sobre o papel desempeñado por Meinecke e polas ideas historicistas no pensamento político do seu tempo e de épocas posteriores. A obra dedicada ao historicismo é o broche final dun proxecto de máis de trinta anos de historiador das ideas políticas e da razón filosófica que gobernaba a historiografía e, por extensión, a cultura política do seu tempo. O libro foi a culminación dunha biografía intelectual que comezara coa brillante análise da peculiaridade da unificación alemá e que, trinta anos máis tarde, se debruza na tarefa de procurar as raíces doutrinais que conducen do universalismo ilustrado ao individualismo metodolóxico mediante o que se podía unir o papel do Estado, como expresión da potencia dunha nación, e o individuo como algo *ineffabile*, que non se pode disolver na corrente da historia. De ser un *political thinker* nas dúas grandes obras anteriores, o *Historicismo* é unha obra

de madurez que algúns analistas coetáneos calificaron quizáis como «his finest work» (Sterling, 1958: 13).

O esforzo intelectual de Meinecke para entender o *Historismus* alemán en clave europea foi enorme, como xa mostrara nas dúas grandes obras precedentes, pero o seu obxectivo último neste caso era, máis que a procura de precursores, levar a cabo unha síntese intelectual da tradición histórica alemá e mostrar a súa orixinalidade, nun adianto do que posteriormente se chamaría a creación dun paradigma intelectual, asociado á obra de Thomas S. Kuhn e á súa tese das revolucións científicas. Chegados a este punto, é preciso recapitular brevemente o que este libro supuxo, por unha parte, na evolución da historiografía dentro e fóra de Alemaña e, en segundo lugar, a conexión de Meinecke coa historia das ideas e co pensamento conservador, na liña de formar parte principal da crítica da razón ilustrada, tamén coñecida como a «Contrailustración».

Cómpre advertir que o pensamento ou «revolución» historicista está presente na historiografía, pero tamén en disciplinas como a filosofía, a economía, o dereito e mesmo a teoloxía. O seu apelo ao relativismo dos valores e á historización do pensamento era a enseña de Meinecke que, na defensa deste concepto, fíxoo recuar ao tempo do Romantismo e convertelo en fenómeno basicamente alemán, como unha segunda gran conquista intelectual despois da Reforma luterana. Pero este *Historismus* estaba a tropezar con problemas novos, provocados polos «débats intellectuels de l'après-1918» e, por tanto, «il était dépourvu d'actualité à son époque» (Oexle, 2001: 97-99). En esencia, segundo a análise deste medievalista alemán, o pensamento de Meinecke ficaba á marxe da profunda renovación conceptual e metodolóxica que tivera lugar na Europa de entreguerras, desde a socioloxía de Durkheim ou Max Weber á propia física de Einstein ou Heisenberg, pero tamén das provocadoras preguntas —positivismo, obxectividade, relativismo— que Friedrich Nietzsche fixera no seu texto de 1874, «Vom Nutzen und Nachteil

der Historie für das Leben» [«Sobre a utilidade e inconveniencia da historia para a vida»], incluído nas súas *Unzeitgemäßen Betrachtungen* [*Consideracións intempestivas*]. Esta renovación poñía en cuestión non só o concepto de *Historismus* senón o método individualizador que o caracterizaba, anos antes da aparición do libro de Meinecke, nunha peculiar «révolution anti-historiciste» na que converxen, con resultados dispares, desde os membros da francesa revista *Annales* ata os discípulos de Stefan George (Raulff, 2005: 297 e ss.)

Fronte a estes desafíos, a proposta do autor deste libro non achegaba máis resposta que a glorificación do individualismo como método de coñecemento fronte ao que daquela estaba a propugnar Max Weber, nunha secuencia que se remontaba a Galileo e Kant, segundo a cal «les concepts ne sont et ne peuvent être que des instruments de pensée» que se constrúen en relación cos obxectos «que doivent être orientés en fonction de la connaissance», e non á inversa (Oxle, 2001: 25). Certamente, o *Historismus* alemán estaba a entrar en crise, e talvez isto explique a desigual recepción que tivo a obra de Meinecke na historiografía do seu tempo, incluída esa reserva tan expresiva de ser un libro «desconcertante» en opinión dun Marc Bloch que coñecía directamente o estado da historiografía alemá, tanto a do grupo de Meinecke como a de notábeis membros do «círculo» de Stefan George, tal que Ernst Kantorowicz, co que moito conxeniou no tempo en que ambos coincidiron na universidade de Oxford; de feito Bloch foi «le plus éminent médiéviste dont [EK] fit la connaissance à Oxford» (Lerner, 2017: 293 e ss.).

Pero o libro de Meinecke foi máis resiliente do que se podía prever cando saíu a lume. O autor mantivo o seu prestixio intelectual, como denotan os textos de Croce ou Ortega y Gasset, alén da montaña de discípulos que tivo dentro e fóra da Alemaña. A crise da escola historicista, anunciada por algúns autores a partir da aparición da obra de Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* [*A decadencia de Occidente*, 1918], non foi evidente

na Alemaña ata os tempos da segunda posguerra, cando o propio Meinecke laiaba «o triste destino do pobre *Historismus*, atacado por todas partes», como lle confesaba ao seu colega austríaco Heinrich von Srbik (Buarque, 2007: 344). As mudanzas estaban en camiño, mesmo para o albacea da escola histórica tedesca. Lograse ou non un cambio de paradigma análogo ao acadado no seu día polo individualismo historicista, o que resulta claro é que a propia historiografía alemana posterior a Meinecke foi capaz de defrontar unha mutación metodolóxica, através de debates sobre as responsabilidades contraídas polas dúas guerras mundiais ou polo nazismo, que a levaron por vieiros totalmente diferentes dos que percorreran os membros da vella escola histórica, desde Ranke a Meinecke. Nesta revisión historiográfica foi esencial a polémica provocada pola obra de Fritz Fischer nos sesenta, a *Historikerstreit* ou «pleito dos historiadores» nos oitenta e, nomeadamente, as innovacións procedentes da «historia dos conceptos» (Werner Conze, Reinhart Koselleck) e da denominada «ciencia social histórica» elaborada en grande medida polo grupo ou escola de Bielefeld (Hans-Ulrich Wehler, Jürgen Kocka), que tivo o seu soporte na revista *Geschichte und Gesellschaft*, fundada en 1975 (Carreras, 2000: 50-72; Mees, 1996).

Onde Meinecke logrou quizás unha posteridade máis extensa foi no campo das ideas, ao servir de autor-ponte que conecta o pensamento da «Contrailustración» cun grupo de ideólogos conservadores da segunda postguerra, nomeadamente representados por Isaiah Berlin, difusor das teses historicistas de Meinecke na Gran Bretaña. En expresión de Sternhell, o libro de Meinecke está a cruñar un concepto «à haute charge idéologique», suxerindo que existe unha conexión do historiador alemán coa escola («totalitaire», *sic*) de Isaiah Berlin, definido como un «admirateur de Meinecke». As razóns polas que o historiador israelí establece esta influencia tan estreita entre os románticos estudados por Meinecke e as posicións doutrinais de Berlin están na constatación de que todos eles se len uns a outros, sexa Herder

por Renan, Vico por Croce ou o propio Meinecke por Berlin, nun peculiar comercio de ideas (Sternhell, 2006: 22 e ss.). Pero de que ideas se trata? Do conxunto de pensamentos que están presentes no libro do *Historicismo*, case todos eles glosados nesta introdución, que permiten fundar «une autre modernité», a partir dun bloque central composto polo rexeitamento da racionalidade ilustrada e, por tanto, a defensa do relativismo dos valores e o culto do particularismo.

A lectura que Isaiah Berlin fai da obra de Meinecke permítele comprobar que existe unha cadea de autores que comeza en Vico e Herder e que termina no autor do *Historismus*, aínda que tamén advirte continuidades nas obras de Martin Heidegger e Hans Georg Gadamer (Sternhell, 2005: 118-184). Non parece moi razoable a desautorización que Sternhell fai de Meinecke e do seu admirador Isaiah Berlin, ao establecer a «ecuación historicismo igual a autoritarismo e iluminismo igual a democracia» (Palti, 2006: 219), porque esa relación causal non está presente na enteira obra de Meinecke. En todo caso, o debate aberto no campo da historia das ideas e das linguaxes políticas deixa patente que o autor do *Historismus* non pasou desapercibido na segunda postguerra, o que non resulta gabanza menor para quen foi considerado como un seguidor das ideas de Leopold von Ranke e dos seus precursores intelectuais e un brillante albacea da súa extensa escola histórica.

## Referencias

- Althusser, Louis (1974), *Montesquieu: la política y la historia*, Ariel, Barcelona [1959]
- Antoni, Carlo (1951), *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Florencia [1940]
- (1957), *Lo storicismo*, Edizioni Radio Italiana, Turín
- Berlin, Isaiah (2000), *Las raíces del romanticismo*, edición de Henry Hardy, Taurus, Madrid [1999, pero 1966].



- Bloch, Marc (1939), «Historisme ou travail d'Historien?», *Annales d'histoire sociale*, 4, pp. 429-430
- Buarque de Holanda, Sérgio (2007), «Lo actual y lo inactual en la obra de Leopold von Ranke» [1979], *Historia y Literatura. Antología*, selección de José Ortiz Monasterio, Fondo de Cultura Económica/Instituto Mora, México DF
- (2011), «Verdade e ideologia» [1952], in *Escritos coligidos, livro II-1950-1979*, Unesp, São Paulo
- Cândido, António (1982) «Sérgio em Berlim e depois», *Novos Estudos Cebrap*, 1:3, pp. 4-9
- Carreras, Juan José (2000), *Razón de Historia. Estudios de historiografía*, edición de Carlos Forcadell, Marcial Pons Historia, Madrid
- (2003), *Seis lecciones sobre historia*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza
- (2016), *Lecciones sobre Historia*, edición de Carlos Forcadell, Institución Fernando el Católico, Zaragoza
- Chabod, Federico (1978), *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari [1969]
- Croce, Benedetto (1938) *La storia come pensiero e come azione*, Giuseppe Laterza & Figli, Bari
- (1940), «Rassegna» de Friedrich Meinecke (1948), *La Critica*, fasc. 1, pp. 41-42,
- (1950) «Le teorie storiografiche di Federico Meinecke», *Quaderni della Critica*, novembro, pp. 17-18
- Dagerman, Stig (2021), *Otoño alemán*, Pepitas ed., Logroño [1947]
- Devoto, Fernando (2020), «Autour de l'historicisme: points de vue, étiquettes et temporalités», *Questions de communication*, 38 ,pp. 257-278
- Díez del Corral, Luis (1958), «Historicismo y ciencia política en Meinecke», *Revista de Estudios Políticos*, 101, pp. 25-46
- Dilthey, Wilhelm (1944), *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México [1928]

- Elias, Norbert (1991), *I tedeschi. Lotte di potere ed evoluzione dei costumi nei secoli XIX e XX*, Il Mulino, Bologna [1989]
- Fueter, Eduard (1953), *Historia de la historiografía moderna*, 2 vols., Editorial Nova, Buenos Aires [1913]
- Gooch, George P. (1942), *La historia y los historiadores en el siglo XIX*, Fondo de Cultura Económica, México DF [1913]
- Grafton, Anthony (2000), «De *polyhistor* en philologue», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 135, pp.25-38
- Herder, Johann Gottfried (1982), *Obra selecta*, edición de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid
- Iggers, Georg G. (1983), *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut [1968]
- (1984), *New Directions in European Historiography*, Wesleyan University Press, Middletown, Connecticut [1975]
- (1995), «Historicism: The History and Meaning of the Terme», *Journal of the History of Ideas*, 56:1, pp. 129-152
- (1998), *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales*, Idea Book, Barcelona
- Koselleck, Reinhardt (2004), *historia/Historia*, Trotta, Madrid [1975]
- Lajusan, A. (1938), «Mélanges Bibliographiques: Friedrich Meinecke», *Revue d'histoire moderne*, 34, pp. 325-330
- Lerner, Robert E. (2019), *Ernst Kantorowicz, une vie d'historien*, Gallimard, París [2017]
- Macpherson, Crawford Brough (1984), *Edmund Burke*, Alianza, Madrid [1983]
- Mees, Ludger (1996), «La «catástrofe alemana» y sus historiadores. El fin del régimen nacionalsocialista, cincuenta años después», *Historia Contemporánea*, 13-14, pp. 465-486
- Meinecke, Friedrich (1930), *Cosmopolitismo e Stato nazionale. Studi sulla genesi dello stato nazionale tedesco*, La Nuova Italia, Perugia-Venecia, 2 vols. [1907]

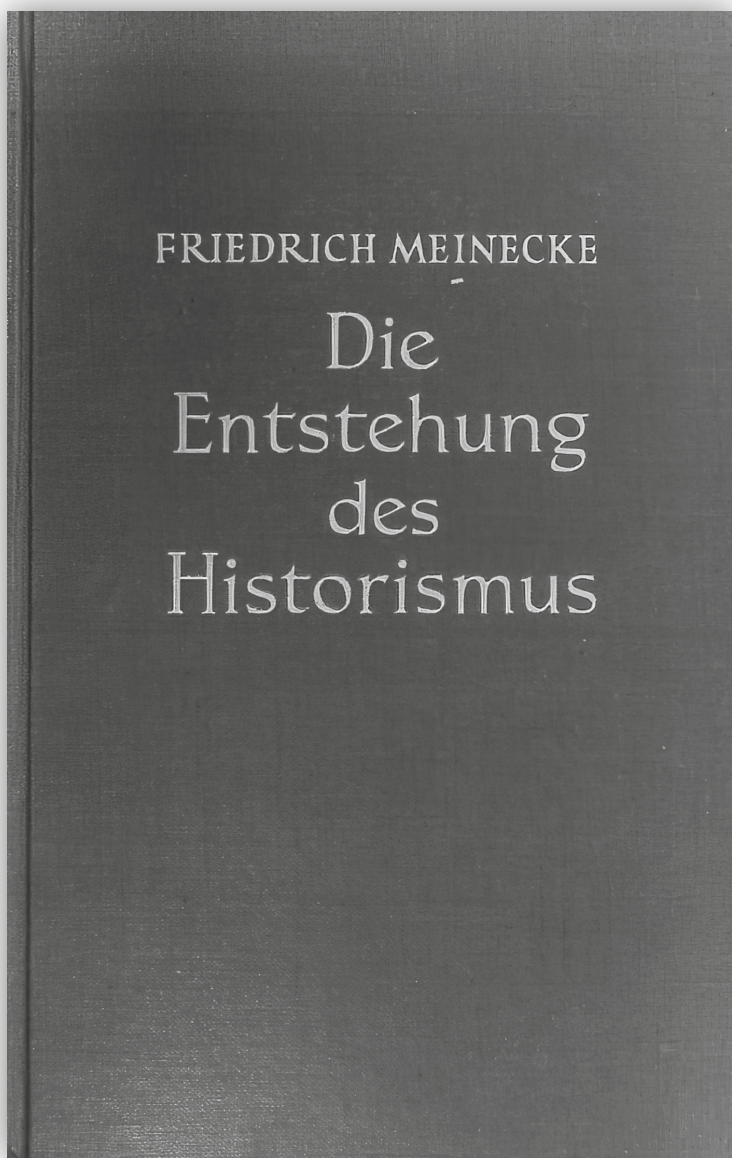
- Meinecke, Friedrich (1943), *El historicismo y su génesis*, Fondo de Cultura Económica, México DF [1936]
- (1948), *Senso storico e significato della storia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles [1939]
- (1957), *Machiavellism. The doctrine of the Raison d'Etat and Its Place in Modern History*, introducción de William Stark, Routledge, Londres.
- (1959), *La Idea de la Razón de Estado en la Edad Moderna*, Estudio preliminar de Luis Díez del Corral, Instituto de Estudios Políticos, Madrid [1924]
- (1990), *Esperienze 1862-1919*, Guida, Nápoles [edición reunida de *Erlebtes 1862-1901* (1941) e *Straßburg-Freiburg-Berlin* (1949)]
- Oexle, Otto Gerhard (2001), *L' historicisme en débat. De Nietzsche à Kantorowicz*, Aubier, París [1996]
- Olábarri, Ignacio (2018), «Bibliografía reciente sobre el historicismo», *Memoria y Civilización*, 21, pp. 705-737
- Ortega y Gasset, José (1983), *Obras completas*, 12 vols. Revista de Occidente, Madrid
- Otero Pedrayo, Ramón (1983), «Lembranza de Goethe», en *Obras selectas. Ensaíos*, edición de Carlos Baliñas, Galaxia, Vigo, pp. 252-268 [1932]
- (2020), *Ensayo histórico sobre la cultura gallega*, Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela [1933]
- Palti, Elías (2006), «El historicismo como idea y como lenguaje», *Prismas. Revista de historia intelectual*, 10, pp. 215-222
- Phelan, Anthony (1990), *El dilema de Weimar. Los intelectuales en la República de Weimar*, Alfons El Magnànim, Valencia [1985]
- Pocock, John G.A. (2011), *Pensamiento político e historia. Ensayos sobre historia y método*, Akal, Madrid [2009]
- Raulff, Ulrich (2005), *Marc Bloch. Un historien au XXe siècle*, Maison des sciences de l'homme, París [1995]

- Risco, Vicente (1928), *Elementos de metodología de la historia*, Nós, A Coruña
- Ritter, Gerhard (2010), *German Refugee Historians and Friedrich Meinecke: Letters and Documents, 1910-1977*, Brill, Leiden/Boston
- Rossi, Pietro (1956), *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Giulio Einaudi, Turín
- Safranski, Rüdiger (2015), *Goethe. La vida como obra*, Tusquets, Barcelona [2013]
- Sterling, Richard (1958), *Ethics in a World of Power. The Political Ideas of Friedrich Meinecke*, Princeton UP, Princeton (NJ).
- Sternhell, Zeev (2006), *Les anti-Lumières. Du XVIIIe siècle à la guerre froide*, Fayard, París
- Tessitore, Fulvio (1998), *Introduzione a Meinecke*, Laterza, Roma-Bari
- (2006), *Interpretazione dello storicismo*, Edizioni della Normale, Pisa
- Villalobos, Raquel (2017), *Meinecke, Croce, O’Gorman*, Universidad Nacional Autónoma, México DF.



# A XÊNESE DO HISTORICISMO





*Die Entstehung des Historismus.* Cuberta dunha edición alemá en tapa dura (1959)





A presente tradución da obra *Die Entstehung des Historismus* (Múnic/Berlín: Oldenbourg, 1936, 2 volumes), de Friedrich Meinecke, elaborouse a partir da segunda reimpresión (Múnic: Oldenbourg, 1965) da terceira edición da obra, publicada en 1959 no marco da edición da totalidade da obra do historiador alemán polo Instituto Friedrich Meinecke da Universidade Libre de Berlín (*Freie Universität Berlin*), que fai parte pola súa vez da área de ciencias históricas e culturais desa universidade. Existe unha segunda reimpresión (2016) desa obra completa, que tampouco incluíu mudanzas substanciais. A respecto das anteriores, tanto a primeira edición de 1936 como a segunda edición de 1946 (Múnic: Leibniz Verlag), os cambios limítanse, sobre todo, ao deseño dos índices onomásticos e temáticos.

Recrear un texto científico de semellante envergadura noutro idioma sempre constitúe un duplo desafío. Non só se trata de defrontarse cos contidos concretos que cómpre expresar noutra lingua, neste caso a galega, senón tamén de tentar comprender o universo científico que era coetáneo do autor. No decurso da tradución o obxectivo non só debe consistir en reproducir nunha linguaxe comprensible e lexible as ideas e os contidos da obra, senón tamén en servir de ponte entre ese contexto académico do pasado e o mundo científico da actualidade. Non se trata tanto de recrear a linguaxe científica doutroa, senón de construír un texto no que se expresan de xeito comprensible os conceptos, ideas e reflexións do autor. Xa que logo, atopar unha expresión axeitada noutro idioma para un léxico que, ás veces, está ancorado no pasado require un alto grao de intuición e adaptación á expresividade e recursos propios do idioma ao que se traduce. Un reto que calquera coñecedor do idioma alemán comprende, e que máis dunha vez obriga a buscar perífrases e solucións alternativas para conceptos dificilmente traducíbeis de xeito literal.

O mesmo acontece á hora de trasladar a sintaxe do orixinal, sumamente complexa e por veces enguedellada, propia do alemán académico da época de Meinecke. Nesta empresa cómpre operar con flexibilidade e mesmo imaxinación, fuxindo de moldes e criterios ríxidos e literais, para atopar solucións acaídas a cada frase e párrafo. Os criterios que priman en cada momento serven sempre a un obxectivo: que o lector en galego teña diante dos seus ollos un texto o máis lexible, fluído e comprensible que sexa posible, na procura das expresións menos revesgadas, e facendo posible unha lectura áxil e cómoda.

A iso súmanse as características propias dunha obra de senectude, froito da pluma dun grande erudito das ciencias históricas e da historia do pensamento que anda na procura das grandes liñas do seu argumento. Por iso, abeira en ocasións, ou sinxelamente presta escasa atención, á exactitude e pulcritude do seu aparello crítico. Non deixa de ser rechamante que unha obra coma esta careza dunha bibliografía, na que se inclúan tanto as obras primarias (fontes éditas e inéditas) como as lecturas secundarias. As referencias bibliográficas que aparecen citadas tanto no texto principal como nas notas a rodapé adoitan aparecer abreviadas, sen grandes especificacións, e sen o mesmo autor seguir un criterio uniforme. Sen ofrecer unha bibliografía exhaustiva e completa, levamos a cabo, sempre que foi posible, unha revisión das referencias bibliográficas citadas por Meinecke, incluíndo os seus datos completos, coa finalidade de que sexa máis doado para o público lector localizar as obras nas que o autor se basea para construír o seu texto.

Verbo das obras dos diversos pensadores e filósofos que son aludidas e citadas no texto principal, temos optado aquí por citalas na súa tradución ao galego, para así contribuír a unha lectura máis fluída. En troques, no caso de que se ofrezca entre parénteses a indicación a que parte da obra se refire unha cita en concreto, aparece na súa versión no idioma orixinal, pois se

trata nese caso dunha cita bibliográfica, referida pola súa vez a unha obra e unha edición en concreto.

Agardamos que a tradución que aquí ofrecemos ao público lector non só cumpra co noso deveso por compoñer un texto de doada e agradable lectura, senón que, diante todo, sexa quen de introducir ao lector galego nunha das grandes obras da historia do pensamento dos últimos catrocentos anos, para mergullarse nunha cultura científica tan subtil, fonda e ambiciosa como abranguyente e erudita, da man dun dos pensadores fundamentais da historiografía alemá dos principios do século xx.



À memoria da  
Universidade de Estrasburgo  
dos tempos de preguerra



*Escribinche xa a sentenza*  
Individuum est ineffabile,  
*da que deduzo un mundo?*

Goethe a Lavater, 1780





## LIMIAR

Podería parecer empresa arriscada escribir unha historia da xénese do historicismo cun enfoque afirmativo, dado que resoa dende hai anos o clamor de que cómpre superar o historicismo. Ora ben, as revolucións espirituais, unha vez consumidas, non se poden desfacer nin na súa existencia nin nos seus efectos. Cada unha delas segue a actuar nas profundidades, mesmo no caso de seren suplantadas, como ocorre nestes tempos, por unha nova revolución. Pois a aparición do historicismo foi, como se quere demostrar neste libro, unha das maiores revolucións intelectuais realizadas no pensamento do mundo occidental.

Despois de ler o meu libro talvez se recoñeza a realidade desta revolución. Así e todo, é difícil asumir de bo grado o termo historicismo para designar os contidos desta revolución, xa que o termo é recente, no fondo un século máis novo que a orixe daquilo que por el entendemos. Ademais, moi axiña atribuíuselle un sentido reprobatorio, por mor tanto de esaxeracións como de dexeneracións. A primeira vez que o vin empregado sen ese sentido reprobatorio foi no libro de K. Werner de 1879 sobre Vico, que fala do «historicismo filosófico de Vico» (pp. xi e 283). Despois, mais xa con sentido reprobatorio, na polémica de Carl Menger contra Schmoller, *Die Irrtümer der deutschen Nationalökonomie* [*Os erros da economía nacional alemá*], de 1884. O que criticaba Menger era a esaxerada valoración da historia na economía nacional, da que na súa opinión peca Schmoller. Quen queira coñecer máis detalles sobre a historia do termo historicismo pódese informar en Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus* (1932) [*A crise do historicismo*]. Con todo, no decurso do debate ocorría que, precisamente a causa da connotación negativa que supostamente expresaba o termo, acordaba a consciencia de que por trás dos seus impugnados excesos e debilidades se atopaba un grande e poderoso fenómeno da historia do pensamento que precisaba dunha denominación, xa que aínda

non o tiña. Recoñecía-se que aquilo que se combatía e consideraba nocivo xurdira do mesmo solo no que se fundamentaban, en xeral, dende comezos do oitocentos as florecentes ciencias humanas. As palabras críticas pódense converter en honrosas cualificacións cando a persoa censurada se apropia delas, porque presente que aquilo que nela se censuraba se relaciona co mellor que é capaz de ofrecer. Ha tomar en consideración as críticas xustificadas, pero afirmándose no mellor que leva dentro. Desta forma procedeu Ernst Troeltsch. No ano 1897 aínda sumábase aos laios de que na ciencia xurdira un «historicismo que define a súa misión tan só na comprensión da realidade, mais non na súa recreación» (*Schriften* 4, 374) [*Escritos*]. No ano 1922, pouco antes da súa morte, publicaba a súa grande obra sobre o historicismo e os seus problemas, na que se unía a crítica sincera das súas fraquezas cunha profunda argumentación da súa inmanente necesidade e fecundidade.

Nun principio, o historicismo non é nada máis que a aplicación á vida histórica dos novos principios vitais elaborados polo grande movemento alemán, dende Leibniz ata a morte de Goethe. Ese movemento era a continuación dun movemento xeral en Occidente, e sería o espírito alemán merecente da coroa. Despois da Reforma protestante, esta era a súa segunda fazaña. Mais, como o que describía eran novos principios da vida, o historicismo, en consecuencia, tiña que ser moito máis que un mero método das ciencias humanas. Cando alguén se afai a observar o mundo e a vida coa ollada do historicismo, ambos os dous parecen outros e revelan fondos máis profundos. Comentemos aquí tan só os aspectos máis imprescindibles do que se desenvolverá máis amplamente ao longo deste libro. O núcleo do historicismo consiste na substitución dunha consideración xeneralizadora das forzas humanas históricas por outra de natureza individualizadora. Iso non quere dicir que o historicismo prescinda como regra xeral da procura de regularidades xerais e de tipos universais na vida humana. Precisa emprender esa busca el mesmo, e fusionala

coa súa propia sensibilidade polo individual. Mais foi unha nova sensibilidade que espertou grazas a esa cuestión. Iso non quere dicir que ata ese momento o individual no home e nas institucións sociais e culturais por el creadas permanecese desapercibido por completo. Ora ben, eran precisamente as forzas máis íntimas e impulsoras da historia, a alma e o espírito dos homes, as que se mantiveran baixo a influencia dun xuízo xeneralizante. O home, coa súa razón e as súas paixóns, as súas virtudes e vicios, en todos os tempos que coñecemos, tería sido fundamentalmente o mesmo. Esta opinión contiña abofé un fondo de verdade, mais non comprendía as fondas transformacións e a diversidade das formacións que percorren a vida anímica e espiritual das persoas e das comunidades, malia a permanente existencia dunha serie de características humanas fundamentais. Era sobre todo a concepción iusnaturalista, predominante dende a Antigüidade, a que fixaba a convicción da estabilidade da natureza humana, e diante todo da razón humana. Admitíase, xa que logo, que os enunciados da razón podían ser enturbados polas paixóns e a ignorancia, pero cando a razón se ceibaba dese enturbamento expresaría o mesmo en todas as épocas, e tería a capacidade de atopar verdades independentes do tempo, de validez absoluta, que corresponden á razón imperante en todo o universo.

Esa fe iusnaturalista puido tamén vencellarse co cristianismo a través de adaptacións que amosou Ernst Troeltsch. Non caben palabras para aquilo que significou esa lei natural para a humanidade dos pobos de Occidente dende hai máis de dous milenios, tanto na súa forma cristiá como na súa forma profana, que de novo estaba a irromper dende o Renacemento. Foi unha firme estrela polar en medio de todas as treboadas da historia universal. Procurou un apoio firme ao home pensante, que era tanto máis firme canto máis se viu realzado pola fe cristiá na revelación. Podía ser empregada polas ideoloxías máis diversas, en permanente discusión entre elas. A razón, supostamente eterna e independente do tempo, podía lexitimalas todas, sen

se percibir que esa mesma razón perdía niso o seu carácter atemporal e revelábase como o que era, unha forza sometida ao cambio a través da historia, e en permanente proceso de individualizarse. Perdéndose en ánimos románticos, poderíase envexar ese engano e interpretalo como inxenitude feliz e creadora da mocidade. Pois con ela está relacionada a seguranza dos estilos de vida, adoito enxalzada, e a forza dunha fe incondicional dos séculos pasados. Poderíase obxectar que a relixión tiña máis parte niso que o dereito natural. Ora ben, había moito tempo que o dereito natural e a relixión estaban estreitamente asociados, e nesta fusión influían de feito sobre os humanos. Aquí non abordaremos este fenómeno, senón que trataremos só daquela etapa do dereito natural que precedeu inmediatamente ao historicismo. Tampouco teremos que solucionar o problema de se, e en que medida, o dereito natural mantén, a pesar de todo, un atemporal núcleo das necesidades humanas que sen acougo se reanima unha e outra vez. É sabido que o dereito natural actuaba e segue actuando ata hoxe como idea e forza histórica, tamén a carón de e despois da irrupción do novo xeito individualizador de pensar. Daquela, o século XIX foi, en realidade, o crisol de ambas as dúas concepcións. A xénese do historicismo lévanos con máis forza á segunda metade do século XVIII que queremos abordar aquí, coas súas mesturas e refraccións, cos refugалlos do antigo xunto coa irrupción do novo.

É certo que dende aquela o historicismo chegou a facer parte do pensamento moderno de tal maneira que, para a ollada atenta, os seus trazos se perciben practicamente en cada xuízo esencial sobre as formacións humanas. Como case sempre ecoa, de forma máis ou menos clara, a idea de que a particularidade desas formacións non só depende de condicións externas, senón tamén de condicións individuais e internas. No entanto, o historicismo desenvolveu a súa plena forza e profundidade soamente en moi contados fenómenos relevantes. Ata hoxe, os perigos que o acompañan son a superficialidade e a irrupción de

elementos estraños e máis groseiros no seu mundo conceptual. Unha maior superficialidade podería fomentar a opinión de que o historicismo conducía a un relativismo voluble, e que paralizaba as forzas creativas dos homes. Sabemos que arestora serán poucos, e non moitos, os que se interesarán polo historicismo. Así e todo, vemos nel o estadio máis alto xamais acadado para a comprensión das cousas humanas, e confiamos en que posúa unha auténtica capacidade evolutiva, para defrontar tamén os problemas que a historia da humanidade presentará diante nosa. É dicir, confiamos na súa capacidade de sandar as feridas que causou mediante o relativismo dos valores, supondo sempre que se atopará con homes que saben transformar ese *-ismo* en auténtica vida.

Así que pretendemos presentar o proceso da xénese do historicismo como un chanzo do desenvolvemento do espírito dos pobos de Occidente, pois a modalidades de pensamento evolutivo e individualizador están intimamente unidas. Fai parte da esencia da individualidade, tanto dunha persoa particular como dunha formación colectiva ideal e real, que se revela só a través da evolución. Ora ben, existen diversos conceptos da evolución. Rickert chegou a diferenciar nun momento dado ata sete deles. Demostraremos que na xénese do historicismo tamén varios deles competían entre si. Sen adiantarnos, só observaremos para unha mellor orientación que para o noso enfoque de análise puramente histórica diferenciaremos entre o concepto de evolución do historicismo, co seu maior grao de espontaneidade, capacidade plástica para o cambio e imprevisibilidade, e a idea estreita dun mero desenvolvemento dos xermes dados, ben como daquilo que denominamos a idea da perfección da Ilustración, que chegaría a converterse na idea vulgar ou sublimada do progreso.

A través da idea da evolución chegouse a superar a forma dominante ata entón de abordar o cambio histórico, o chamado pragmatismo. Asociábase estreitamente ao pensamento iusnaturalista, utilizaba a historia, debido á suposición da existencia

dunha semellanza da natureza humana, como colección de exemplos pedagoxicamente proveitosos, e explicaba as mudanzas nela a partir de causas na superficie, de natureza persoal ou real. Distinguimos, por conseguinte, entre un pragmatismo personalista e outro obxectivo. Tamén neste aspecto deixaremos que sexa a exposición mesma a que presente esta cuestión de xeito gráfico. Pois, en todos os aspectos, non se trata de meros trazos do pensamento abranguibles conceptualmente e catalogables de xeito sumario con algún *-ismo*, senón de conxuntos vitais, da totalidade anímica tanto dos individuos como da comunidade e das xeracións, vistas do xeito que nos aprendeu precisamente o historicismo.

Esta reflexión axudounos tamén a decidir a forma de presentación e a escolma e organización dos materiais. Había para iso dúas vías. Dunha banda, podía-se tratar en primeiro plano dos problemas xerais para a súa concreción conceptual, entretecendo a participación dos diferentes pensadores ao xeito dunha mera historia dos problemas e das ideas. Este é o camiño escollido preferentemente polos pensadores provenientes das ciencias filosóficas ou sistemáticas. Claréxanse así abofé de xeito inmediato as conexións ideais, mais non se consegue ofrecer unha visión coherente do individual contexto vital e do fundamento das ideas, e córrese o perigo de converter a vida histórica en hipóstatas conceptuais. Por iso, tamén é lexítimo o camiño do historiador puro, que nos guía cara ás persoas vivas, para estudar a través delas a mudanza das ideas. Neste caso, ten de decidir se quere achegar a este escenario o maior ou menor número posible de actores. As transformacións espirituais, nomeadamente as do século XVIII, pódense seguir a través dunha multitude de pequenos e medianos pensadores. Tampouco se debería menosprezar a súa participación efectiva neste proceso, e fornecen abondoso material para útiles monografías. Ora ben, se o obxectivo consiste en relacionar de maneira plástica o carácter xeral do proceso cos xermes individuais das súas orixes, non hai outro

vieiro que emprender unha camiñada ao borde do abismo dunha montaña, dirixirse dun picouto a outro, e botar en todas partes olladas laterais aos vales e montañas que aínda non se esculcaron. Igual que nas miñas obras anteriores sobre a historia do pensamento, tamén é o camiño que decidín seguir nesta ocasión.

Por conseguinte, a escolma dos materiais enfócase aos tres grandes pensadores alemáns nos que co maior forza irrompe o historicismo temperán, e cuxas achegas se converterían no solo para o posterior crecemento dese concepto. Os tres tiñan de ser considerados de acordo coa súa estrutura individual. Para poder comprendelos cumpría explicar os máis importantes chanzos previos a eles dende os comezos do século XVIII, de novo a través de retratos o máis individuais posibles, esbozando ao tempo polo menos os contextos máis importantes da historia xeral do pensamento que se remontan ata a Antigüidade. Dereito natural, neoplatonismo, cristianismo, protestantismo, pietismo, ciencias naturais e espírito de curiosidade viaxeira dos séculos XVIII e XVIII, as primeiras manifestacións nos pobos dun novo sentimento nacional e de liberdade e, ao final e non menos importante, o novo florear da poesía do século XVIII; e todo iso contextualizado segundo os panos de fondos sociais e políticos. Todos eses poderes xerais, de cuxa acción conxunta nas almas de persoas xeniais xermolou o historicismo, serán presentados aquí só en función dos efectos e cambios que aparecen nos creadores do historicismo e nos seus devanceiros.

Poderíase multiplicar sen dificultade o número dos predecesores destes tres pensadores citados; mais, en calquera caso, iso non fornecería nada de significativo ou imprescindible. Amais dos grandes historiadores da Ilustración de Francia e Inglaterra, tamén tratamos en ambos os dous países como predecesores os gromos prerrománticos, pouco valorados ata o de agora, sobre todo pola súa importancia para Herder, e sen excluír tampouco a Burke, malia que tan só adquiriría importancia para o desenvolvemento do historicismo despois deses tres pensadores.



A miña intención inicial era incluír tamén ese posterior desenvolvemento na presentación e concluír a obra coa historia da formación intelectual do novo Ranke. Tan só podo ofrecer como apéndice deste libro o «Discurso en memoria de Ranke» que pronunciei o día 23 de xaneiro de 1936, co gallo da celebración do aniversario da fundación [*Friedrichstag*] da Academia Prusiana das Ciencias. Os anos déixanse sentir, e eu soamente podo confiar en coller este ou aquel fío do poderoso tecido deste comezo do século XIX na Alemaña, mesmo sen poder levar a cabo este cometido na súa totalidade. Mans máis novas serán, como creo firmemente, as que cumprirán nalgún momento con esa misión.

Neste obra, unicamente Goethe, na época da súa madurez, se precipita nestes comezos do século XIX. Son moi consciente de que o seu pensamento histórico, como pretendo presentalo, chegou a acadar a súa plenitude no ambiente dos comezos do oitocentos, e que o romanticismo, a punto de florecer, ben como os impulsos filosófico-históricos do idealismo alemán, representado do xeito máis fondo por Hegel, e sobre todo os formidables acontecementos históricos deses anos, aportarían o seu contributo ao camiño cara á madurez de Goethe, quen sabía como ningún outro absorber en si mesmo os zumes da súa época que mellor lle conviñan. Ora ben, o tronco que agora daba eses froitos tiña as súas raiceiras no século XVIII, de xeito que o pensamento histórico dos seus últimos anos non era completamente diferente, senón que tan só tiña máis profundidade e amplitude que aquel dos seus comezos e épocas intermedias, e pode ser considerado como o derradeiro e meirande contributo ao pensamento histórico do século XVIII. Entrelázanse os espíritos dun século coas achegas específicas do outro século, igual que nas rúas estreitas os miradoiros máis saíntes das casas das dúas bandas da rúa case se rozan, e poderían doadamente unirse. Daquela, ese miradoiro de Goethe que se adentra no oitocentos tamén pode ter o seu lugar nun plan que polo demais só trata do setecentos.

Ata o de agora, o meu tema non se tratou de xeito unitario. O formidable esbozo de Dilthey sobre o século XVIII e o mundo da historia (*Schriften*, vol. 3) [*Escritos*, vol. 3] foi, certamente, o único traballo previo de importancia no que puiden apoiarme. Así e todo, esta obra conclúe antes de chegar a Herder, é dicir, non pretende centrarse directamente nas orixes do historicismo, senón no contributo do movemento da Ilustración á preparación do historicismo. Tampouco me dedico a unha historia da historiografía como a publicada ultimamente por Fueter e Moriz Ritter, senón a unha historia dos criterios de valoración e dos principios configuradores nos que se asenta a historia da historiografía e do pensamento histórico en xeral. Dous excelentes traballos recentes, cuxa escolma dos pensadores neles analizados coincide en gran medida coa escolma feita por min, formulan cuestións semellantes ás miñas: a tese de doutoramento de Trude Benz, lida en 1932 en Bonn sobre a Antropoloxía na historiografía do século XVIII, e o libro de Kurt Breysig publicado pouco despois da conclusión dos meus propios traballos, *Die Meister der entwickelnden Geschichtsschreibung* (1936) [*Os mestres da historiografía evolutiva*]. Ora ben, a inspiración dos problemas que plantexan é completamente diferente da que a min me motiva. O ideal da ciencia que inspira a Breysig, un sofisticado positivismo que emprega para medir as grandes mentes da historia do século XVIII, diferénciase fondamente dos criterios do historicismo que se aplican nesta obra.

Existen, evidentemente, unha serie de estudos específicos previos que se consultaron para este estudo, tanto obras monográficas sobre os diferentes historiadores e pensadores de temas da historia, como obras que analizan o cambio na consideración de determinados obxectos e problemas históricos particulares, que os explican dende o punto de vista da historia do pensamento e que chegan, por esa vía, ás mesmas preguntas que aquí nos interesan. Spranger tratou con mestría a historia da teoría dos ciclos culturais e o problema da decadencia da cultura nas

Actas da Academia Prusiana das Ciencias (*Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften* 1926). O mesmo problema da decadencia da cultura e o cambio nas opinións sobre esta cuestión trata o estudo de Walther Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken* (1930) [A decadencia de Roma no pensamento occidental]. Stadelmann, a quen xa debemos unha excelente monografía sobre o sentido histórico en Herder, tratou das *Grundformen der Mittelalterauffassung von Herder bis Ranke* [As formas fundamentais da concepción da Idade Media dende Herder a Ranke] na *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 1931 [Revista Trimestral de Ciencias literarias e de Historia do Pensamento]. Ao mesmo tema dedicábanse os traballos de Bertha Moeller *Die Wiederentdeckung des Mittelalters*, tese de doutoramento, Colonia, 1932 [A redescuberta da Idade Media] e o libro de Giorgio Falco, *La polemica sul medio evo* (I, 1933), e tamén W. Schieblich *Die Auffassung des mittelalterlichen Kaisertums in der deutschen Geschichtsschreibung von Leibniz bis Giesebrecht* (1932) [A concepción do imperio medieval na historiografía alemá dende Leibniz a Giesebrecht]. Eu mesmo constatee xa hai dúas décadas a utilidade deste tipo de monografías sobre cuestións particulares ou de estudos transversais, e tratei sobre o espírito romano e xermánico na transformación da concepción alemá da historia (*Historische Zeitschrift* 115; *Preußen und Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert*, 1918) [Revista Histórica, 115; Prusia e Alemaña no século XIX e XX], mentres Erwin Hölzle analizou a seguir, a proposta miña, a *Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu* [A idea dunha antiga liberdade xermánica antes de Montesquieu] (1925). Eu tiña que matinar agora en que medida quería integrar tamén nos estudos actuais ese tipo de problemas, e procurar respostas a eles na miña obra. Decidín non omitilos de todo, nin tampouco deixar que cobrasen tanta importancia como para seren decisivos na escolma e organización do material. Pois o meu obxectivo

consiste en chegar a unha camada máis fonda da vida anímica e espiritual, onde se orixinan as mudanzas no pensamento sobre problemas históricos particulares. E para chegar a este punto é precisa a inmersión nas grandes individualidades particulares. Tiña que organizar os temas en función dos individuos, e non de determinadas cuestións históricas. Por iso, o que se atopará sobre estas últimas terá que ser integrado na visión estrutural de cada un dos pensadores.

Permítome remitir, en fin, para mellor comprensión dalgúns temas que nesta obra só se tratarán de pasada, ás miñas anteriores obras *Weltbürgertum und Nationalstaat* (1908, 7. ed. 1928) [*Cosmopolitismo e Estado Nacional*] e *Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924, 3. ed. 1929) [*Idea da razón de Estado na Historia Moderna*], nas que implicitamente xa se aborda en parte o noso tema. Todo aquilo que é común a estas tres obras remóntase ás primeiras concepcións desenvolvidas nos anos que felizmente pasei, hai unha xeración, en Estrasburgo. A ese recordo dedico esta obra, e os poucos sobreviventes deses tempos, que saúdo, saben canto significaba o ambiente intelectual da vida cultural da Alta Renania daquela época. Emprendín esta terceira e última excursión polas altas montañas coa resignación de vello, que coñece moito mellor que antes todas as eivas do cometido ao que se comprometeu; mais que, precisamente por iso, tamén reforza as esixencias consigo mesmo, para ao cabo poder só ofrecer un anaco do que, como sabe toda consciencia, dun xeito tentador, tiña diante dos seus ollos como solución ideal.



# LIBRO PRIMEIRO

## FASES PREVIAS E HISTORIOGRAFÍA DA ILUSTRACIÓN

### **CAPÍTULO PRIMEIRO. OS PRECURSORES**

#### **I. Shaftesbury; II. Leibniz; III. Gottfried Arnold; IV. Vico/Lafitau**

Tentemos sinalizar o punto decisivo na xénese do historicismo. O máis importante era abrandar o inmovilismo do pensamento iusnaturalista, marcado pola súa crenza na inmutabilidade dos supremos ideais dos homes e na semellanza, ao longo do tempo, da natureza humana; e facer fluír ese pensamento. O primeiro paso consistiu nun viramento xeral do pensamento filosófico, que se facía notar xa no século XVII diante todo na filosofía de Descartes. Se ata o daquela se aspirara, convencidos inxenualmente da forza da razón humana, a apprehender mediante ela o obxectivo do mundo, a partir deste momento cobrou visibilidade a pregunta polo suxeito cognoscente e pola súa lexitimación, con base en leis que se atopan nel mesmo. Neste xiro cara aos problemas individuais pódense percibir os primeiros sinais dunha vindeira revolución do pensamento, nomeadamente daquela que queremos describir. No entanto, non é infrecuente nos limiares das revolucións que precisamente aquelas viraxes que en segredo están a preparar esas revolucións na profundidade, sexan as que polo momento reforcen o Estado imperante, e que por un longo tempo realmente o estabilizan. O suxeito cognoscente que tiña presente Descartes e, baixo a súa influencia, a Ilustración francesa, aínda non era o suxeito individual na pluralidade da súas manifestacións históricas, senón o suxeito xeral,

o home abstracto do dereito natural. É por iso que as leis xerais que se atoparon nel non fixeron nun primeiro momento máis que confirmar o pensamento iusnaturalista, na súa seguranza en si mesmo e na confianza de estar na posesión da chave do coñecemento dos asuntos humanos. Pensábase estar na posesión desta chave, consistente nun pensamento elevado á clareza matemática e na evidencia, diante todo, na aplicación estrita da lei da causalidade. Os descubrimentos daqueles que marcan época nas ciencias naturais confirmaban este feito nun grao insospeitado, e estendíanse máis alá, cara ao ámbito da historia. Daquela, as mudanzas que experimentaba a vida da historia, cativadas pola causalidade mecánica, mantivéronse de tal xeito que tamén os cambios da mesma natureza humana só semellaban ser reagrupacións, definidas pola causalidade, dentro duns elementos básicos que sempre se repiten da mesma forma. Emporiso, a razón, o órgano proclamador dos ideais, mantívose estable para este pensamento, que aspiraba á seguranza matemática, igual que sempre o parecera ao pensamento iusnaturalista. Foi por iso que, mentres dominaba a Ilustración francesa, o historicismo non foi precedido por unha debilitación do pensamento iusnaturalista, senón por un incremento deste pensamento, malia xa levar oculto, como indicamos, o xerme da súa decadencia. Amosaránolo así a historia da Ilustración francesa.

Prometían máis resultados no cometido de alixeirar o mundo da historia o empirismo e sensualismo inglés, despois de que Locke quebrantara a crenza nas ideas innatas. Derreteríase daquela a confianza no carácter absoluto das verdades da razón. En troques, acordaba a vontade dun estudo obxectivo e imparcial dos fenómenos humanos, e con iso da transformación histórica que supoñían. Iso levou a un mellor coñecemento do mundo dos poderes irracionais da alma, dos sentimentos, dos impulsos e das paixóns, que a lei natural, orgullosa da súa racionalidade, ata entón ignorara, ben como a unha mellor apreciación da súa importancia causal e, eventualmente, tamén da súa utilidade

para os fins humanos. Mais o espírito converteuse nunha *tabula rasa*, que soamente se enchería coas experiencias aportadas polos sentidos, pero perdía niso a súa actividade e a acción por motivación propia. Co novo método chegábase tamén a entender mellor as partes da alma do que a súa conexión interna. Porque a análise mantíñase no ámbito da causalidade mecánica, que agora comezaba a espallar dende as ciencias naturais o seu dominio cara ás Humanidades. A rentes da antiga lei natural, que no fondo era a lei da razón e a crenza na razón, colocábase agora con compromisos incoherentes un naturalismo novo. Tamén teremos que amosar iso no exemplo da historiografía da Ilustración inglesa.

A única vía para superar o vello dereito natural e o novo naturalismo foi partir dun entendemento máis fondo da alma humana, conquistando deste xeito un novo sentido da historia. Quen por primeira vez abriu paso a esa comprensión profunda non foi, en aparencia, capaz ou idóneo de aplicala de maneira ampla ao mundo da historia. As mudanzas no mundo intelectual non adoitan proceder con tanta velocidade, sobre todo cando se trata de dinamitar unha costra que medrou durante milenios, dende a Antigüidade. Mais é memorable que fose precisamente na transición do século XVII ao XVIII cando o grande movemento da Ilustración inglesa estaba por encetar a súa andaina triunfal, cando se estaban a conformar ao mesmo tempo na Inglaterra, na Alemaña e pouco despois tamén na Italia mundos intelectuais que levaban dentro deles a superación dese movemento da Ilustración, tanto da anglo-empirista como da franco-racionalista. Leibniz, Shaftesbury e Vico creáronas, con cadanseu xeito independente, e cadaquén con cadansúas premisas e contextos especiais e individuais. Shaftesbury (1671-1713) morreu na mesma cidade, Nápoles, na que vivía o seu compañeiro de xeración Vico (1668-1744), con quen é probable que tivese contacto nese lugar (vid. Nicolini, *La Giovinezza di G.B. Vico*, 1932, p. 92). Tamén Leibniz (1646-1716), cando foi maior, e



un Shaftesbury aínda novo, antes das súas mortes tendéronse as mans no espírito. Leibniz leu engaiolado os *Moralistas* de Shaftesbury (publicado en 1710), obra na que volveu atopar case a totalidade da súa idea da *Teodicea* (publicada en 1710). No marco das aspiracións aquí mostradas, a obra de Vico permaneceu case desapercibida. Engadiremos outro pensador alemán de rango medio, Gottfried Arnold, quen, como representante dos círculos movidos polas almas, pertenceu tamén aos precursores dun novo pensamento histórico. Mais sobre todos eles, porén, figuran Leibniz e Shaftesbury entre os poderes espirituais que medio século despois, durante o período posterior á Guerra dos Sete Anos, farían frutificar o movemento alemán que viña de comezar. Para el eran como unha parella de dioscuros no seu ceo, capaces de superar co seu resplandor as grandes estrelas da Ilustración francesa que, entrementes, xa amenceran. Poida que Shaftesbury puidese actuar sobre elas dun xeito aínda máis afín e próximo que Leibniz, porque conseguía poñer de seguida en movemento toda a alma, cun aire non tan marcadamente intelectual que aquel, de forma entusiasta, estética, chea de fantasía e sentimento.<sup>1</sup> Por iso, será tratado en primeiro lugar.

## I. Shaftesbury

En Inglaterra resoaba, ademais da predominancia da experiencia práctica e da sobriedade, con frecuencia unha melodía fina e delicada de beleza engaiolante, e percibiuse, de cando en vez, a necesidade estética e romántica, recoñecible de contado na arte e na lírica. O teórico das razas atribúeo, con insegura xustificación, ao carimbo celta no carácter nacional inglés. Shaftesbury, representante deste tipo, despregaba a súa vida como aristócrata, por nacemento como por formación asemade, de forma libre no

---

<sup>1</sup> No ano 1770 Herder, adheríndose tanto a Leibniz como a Shaftesbury, escribía a Merk (*Lebensbild* 3, 1 p. 110) que Shaftesbury «por primeira vez presentaba o optimismo dunha forma que chegaba ao corazón, xa que Leibniz soamente falaba del coa razón».

mesmo intre no que tamén o seu pobo e o seu Estado ascendían en Europa e no mundo todo, cunha liberdade interior consolidada e orgullosos aleteos. Como subliña Weiser con toda a razón (*Shaftesbury und das deutsche Geistesleben*, 1916) [*Shaftesbury e a vida espiritual alemá*], existe unha relación íntima entre os ideais políticos de liberdade do *lord* e a libre ledicia e devoción mundana do pensador. No seu pensamento, unha alta cultura do espírito soamente sería posible e asegurada de xeito duradoiro dentro dun Estado libre; para el, o florecemento e a decadencia das artes e das ciencias dependerían do florecemento e da decadencia das liberdades políticas internas. O primeiro dos seus principios, malia non ser o máis fondo, era «Liberty and letters» [liberdade e letras]. Unha idea que xa xurdira na Antigüidade nos tempos do imperio (ante todo Pseudo-Longino *περὶ ὕψους*, c. 44), espertou a unha nova vida na atmosfera inglesa da *glorious revolution*, e ía soar adoito ao longo de todo o setecentos.

De xeito máis relevante para a historia do pensamento, e nomeadamente para a xénese do historicismo, cómpre considerarmos outra conexión, que tamén nos leva, a través dos pobos e dos tempos, cara á Antigüidade. De alí proviña non só o pensamento iusnaturalista co seu intelectualismo e racionalismo, que impedía a ollada cara ás profundidades da alma, senón tamén o pensamento platónico e neoplatónico, que se nutría nas profundidades da alma, e que xa se cultivaba, antes de Shaftesbury, na escola filosófica de Cambridge. Foi de alí, e tamén do filósofo ilustrado Giordano Bruno, que Shaftesbury recibiu con toda probabilidade o recipiente dourado que contiña as ideas platónicas e neoplatónicas e que fora transmitido a través dos séculos por unha cadea de espíritos de inspiración mística ou panteísta, a partir de Dionisio Aeropaxita, de tal xeito que sempre se manifestaron novas elaboracións ou aplicacións destas ideas, determinadas por cada un dos que viñeron e polo contexto histórico en que viviron. Tamén onde non se chegou a producir a plena configuración e reconfiguración desas ideas, a

súa aplicación a determinados ámbitos vitais xa adoitou operar un efecto sumamente estimulante e creativo, igual que —por empregar unha imaxe moi cara ao neoplatonismo— unha raiola capaz de alumear unha parede afastada, sen que se lle poida ver. Por iso non temos que ocuparnos coa totalidade da filosofía de Shaftesbury, que en derradeira instancia chegaba a unha fusión da ética e da estética. Centrarémonos naqueles trazos que máis tarde, de forma demostrable e evidente, repercuten e reaparecen nos primeiros impulsores do historicismo.

Con toda intención prescindimos de afirmarmos que o pensamento platónico-neoplatónico ollase de forma máis profunda na alma que o pensamento iusnaturalista, pero si pensamos que se nutría máis fondamente da alma. A fin de contas, ocuparse de maneira intensa coas profundidades escuras e os misterios da alma era algo que ao pensamento da Antigüidade non lle interesaba, pois era fortemente intelectualista e orientábase máis cara ao obxectivo do mundo. Porén, o Eros platónico que aspiraba a erguerse ata o realmente esencial do mundo, ao reino dos arquetipos e ideas, emanaba das profundidades inconscientes da alma. O cristianismo e o estado de ánimo dos homes no solpor da Antigüidade enfortecían a disposición da alma a abrirse plena e ardentemente á deidade. O mesmo acontecía na filosofía de Plotino. A relación principal constituíase entre a alma humana e Deus, non entre a alma humana e a historia, razón pola cal nesa filosofía, dentro do movemento platónico-neoplatónico, cobrasen vida aqueles contidos seus que albiscaban alén do intelecto e da razón. Establecíase tamén daquela, dende este punto da establecida relación básica entre a alma e a Divindade, a consideración da totalidade do mundo e dos seus polícromos contidos, percibindo en todas partes, e tamén en si mesmo, as emanacións do divino manancial orixinario, reflexo e trasunto da divina luz orixinaria, a conexión de todas as partes ata fundírense nunha grande totalidade, animada con vida, pero case sempre nun sentido supratemporal e, no fondo, ahistórico. A permanencia

no cambio, o núcleo estable e a tipicidade recorrente dos acontecementos no mundo, a eterna e recorrente confirmación dunha única conexión entre Deus e o mundo, a emanación da diversidade na totalidade das cousas dunha orixinaria forza divina, superior ao mundo e ao pensamento, que as abrangue e nutre... estes pensamentos dominaban a ollada á historia. Dende esta perspectiva pareceu posible chegar a dominar a confusa pluralidade dos transcurso e das manifestacións dela, mais soamente abandonándoos a si mesmos e sen facer o esforzo de penetrar no segredo do seu devir histórico. Iso permitía combinar aquilo coas ensinanzas da Stoa e do dereito natural sobre a invariabilidade supratemporal da natureza humana, e o absolutismo atemporal dos ideais e dos contidos da razón humana, xa que corroboraban a permanencia dentro do cambio. O pensamento iusnaturalista, ahistórico e en esencia estático, e o pensamento neoplatónico, en esencia dinámico mais aínda sen verdadeiro interese pola historia, podían sempre chegar a un entendemento mutuo.

Ou moito erramos, ou tamén Shaftesbury atópase entre este tipo mixto, se ben nel aínda sobrancearía o neoplatonismo. O seu concepto da virtude, cume da súa ética, era igual de absoluto, atemporal e independente de factores externos, cambios de actitude ou de hábitos, e fundamentado con firmeza na natureza do universo como o concepto da virtude do dereito natural do estoicismo. El cría na «natural rule of honesty and worth» (*Misc. Refl.* v, 3) [dominio natural da honestidade e do valor]. Ousaba dicir da virtude o mesmo que dixeran o novo fundador da lei natural, Grotius, do dereito: que aquela era mesmo independente de Deus (*Moralists*, 3) porque Deus necesariamente tiña de ser bo.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Ten un fundamento iusnaturalista o seu xuízo de que un prosélito dunha relixión que venera os gatos, crocodilos e outros animais parecidos, nocivos ou primitivos como sagros, actúa mal dende o punto de vista ético cando, sobre a base desa crenza, trata os adversarios da súa relixión como inimigos. *An inquiry concerning virtue or merit* I, 3 [Unha pescuda sobre a virtude ou o mérito].

Non foi aí, senón nos elementos neoplatónicos do seu pensamento, onde se fundamentaba a continuada forza do espírito de Shaftesbury, o que nun futuro ía sinalar cara ao mundo da historia. Sería decisivo que a súa confianza de crente en que todas as cousas emanaban da divindade, en que tamén en nós habitaba unha alma orixinaria, que non só xurdía do mero devezo místico pola unificación da alma con Deus, por unha conversa illada entre os dous, senón que xurdía da observación aberta ao mundo, sedenta das belezaas de todos os procesos da vida que nos arrodean. Esta visión clara e leda da vida, non obstaculizada por ideas dogmáticas e cristiás, achégao á Ilustración e créalle simpatías entre os seus seareiros. A faceta particular que o afastaba da Ilustración era a súa sensibilidade estética, que non se atopaba atrofiada por un pensamento intelectualista. Todo o que había no mundo sinalaba cara as conexións, unidade e totalidade tanto no grande como no pequeno, as relacións vivas e as simpatías de todas as partes dirixidas cara a un fin común. Era imposible que a materia puidese xerar mediante un automovemento mecánico a planta, a árbore, o animal. A unidade idéntica da nosa personalidade non podía, segundo afirmaba, estar arraizada na materia que se desgasta nun determinado número de anos, senón dentro da forza espiritual interior, estruturadora, é dicir, no que el chamaba a «inward form» [forma cara a dentro]. *Inward form and structure, inward constitution, inward order, inward character, inward worth and liberty, inward sentiments and principles*, esas eran as súas palabras predilectas. É o espírito o que ao principio domina sobre o corpo, non o corpo por enriba do espírito. A forma ven determinada exclusivamente polo espírito. O fermoso non se fundamenta na materia, senón na forma, na forza formativa, na idea. Esa enerxía na que se identificarían o espírito, a forma e a forza formativa, procurando desta maneira en cada forma viva un punto central, intrínseco e dinámico, foi ao tempo o punto central na creación da súa doutrina, que máis adiante alumearía e apaixonaría na Alemaña unha xeración nova. Inspirada en Plotino, era

de Shaftesbury a idea que se antepuña a forza creadora ao creado, que diferenciaba o reino dos elementos meramente formados, sen forza motriz propia, polo home ou pola natureza, sendo polo tanto forzas mortas, das «formas formativas», que pola súa vez proviñan da orixe e da fonte de toda a beleza e bondade, a alma orixinaria. A xerarquía, a unidade e a pluralidade dun cosmos en perfecta harmonía crearon para el unha marabillosa visión do mundo. Como amosou Dilthey (*Schriften* 2, 400), o seu himno da Natureza nos *Moralistas* ecoa no artigo de Goethe sobre a Natureza de 1782, e foi reelaborado por Herder (*Werke* 27, 397).

Porén, o máis importante en relación cos nosos problemas é que esa doutrina xa recoñecía de xeito implícito o principio da individualidade. Todas as formas particulares, aínda que se caractericen por un común e sinxelo principio unitario, amosan un «xenio» particular, inherente neles. Este xenio maniféstase a si mesmo, igual que a súa beleza, a través da actuación, da vida e da eficacia. O que Shaftesbury tiña perante os seus ollos era un movemento sen repouso, que todo o penetraba, nunha infinidade de manifestacións, e que sen pausa creaba nova vida a partir da morte; movemento que, se ben non acougaba, tiña a súa orixe nun último repouso sublime, baixo a lei suprema da regularidade, da inmutabilidade e da permanencia. Con todo, o individuo que chegaba a cobrar plena consciencia desa marabillosa concepción do mundo, e que deixaba que todos e cada un dos pensamentos desenvolvidos por Shaftesbury se infiltrasen na profundidade da súa alma, podía adquirir un manancial de forza moi especial. Tanto se quixer actuar de forma práctica na vida, como se quixer entender de maneira teórica un ámbito calquera da vida, tiña en todo caso de recorrer á súa actividade por iniciativa propia e sentirse ao tempo dependente dun poder supremo, como un órgano que en liberdade está ao servizo da deidade, orgulloso e submiso asemade. E todo o que se estaba a crear ou se vía xa creado amosa estrutura e forma e, en canto non xurdía algo meramente corporal, unha forma que seguía a proxectarse e de novo estrutu-

radora. Tratábase de reflexións capaces de dar paso a unha comprensión máis fonda da historia nun futuro. En todas partes achábase unha interacción de liberdade e necesidade, e unha riqueza de estruturas particulares, xerada decote a partir delas mesmas, que agroman dun centro no interior, dunha idea formadora. Deste xeito, a forma de pensar normativa da lei natural, por moito que nela se defendesen algunhas das súas facetas máis importantes nas doutrinas de Shaftesbury, non foi superada deliberadamente de xeito revolucionario, pero si cunha inxenuidade case lúdica.

Pero non corrían a vida, e o mundo mesmo, o perigo de esvaerse nun xogo bonito e enxeñoso de aparencias? Shaftesbury non quería e non podía deixar de abordar o problema da *Teodicea*, a cuestión da orixe, as arelas de existir e a eficacia do mal e do viciado no mundo, é dicir da imperfección do mundo malia a súa providencia divina. Neste punto non temos de preguntarmos polas debilidades ou excelencias filosóficas das súas respostas, pero si nos interesa saber se foron ou non capaces de fornecer algo ao pensamento histórico vindeiro. Si que o foron. Sobre todo mediante dúas ideas principais, das que unha, que era tanto cristiá como neoplatónica en xeral e foi sentida dun xeito orixinario e fondo por Shaftesbury, xamais pode ser esquecida polo historiador; mentres a outra, xerada polo talento poético propio de Shaftesbury, abría tamén novas posibilidades á ollada histórica.

Debo, así o di Shaftesbury nos *Moralistas* por boca de Filocles, enxergar daquela as cousas exclusivamente a través dunha sorte de cristal máxico, que converte o peor en algo bo, e marabillarme perante o conxunto? Theocles dá como resposta: O espírito que non dirixe a súa ollada ao infindo non é quen de ollar cabalmente, razón pola que algunhas cousas lle parecen incompletas, cando en si mesmas son en realidade perfectas. Como explica noutra ocasión<sup>3</sup>, non podes deixar que te opriman

---

<sup>3</sup> Artigo *Necessity* en: Benjamin Rand, *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury* (1900), p. 90 e ss. Vid. Weiser, ob. cit. p. 362.

a aparencia de toda a desdita e sufrimento na historia, e as catástrofes que lle sobreviñan. Ábrese un precipicio diante e detrás de nós, xeracións que desaparecen, ondas no mar, follas e herba, e a eterna mudanza e transformación das cousas. Iso foi necesario e non podía ser de outra maneira, mais acontecía non só o preciso, senón tamén o mellor, «pois o espírito (*mind*) ou a razón do universo non pode actuar en contra de si mesmo, e sen dúbida sabe mellor o que é mellor para el». Agora o seu temor é que o crecemento acelerado do poder de Francia podería embocar no establecemento da monarquía universal. Non podería ser que en verdade sería o mellor medio para evitala?

Iso lévanos ao segundo dos pensamentos reconfortantes, que conduce dende a perspectiva do infindo, coa súa esixencia de devoción relixiosa, á visión do finito, coa súa mesturanza de misterio e evidencia. Como se afirma nos *Moralistas*, o pracer e a dor, a beleza e mais a fealdade parecen estar entrefebrados como nunha alfombra de cores que, malia ser tecida de forma irregular, presenta un aspecto fermoso. A beleza do mundo fundamentaríase en xeral nos contrastes, de tal xeito que dende principios plurais e contrapostos se xere unha harmonía do conxunto. Tamén as terras desertas e salvaxes, malia espertar temor e espanto, teñen a súa particular beleza e un misterioso engado. Igual que as serpes e os animais salvaxes posúen unha beleza en si, aínda que nos repugnen. Os velenos poden mostrar propiedades dun remedio. Os enganos e o celo relixioso poden, como se demostra unha e outra vez, coexistir dentro dunha mesma persoa, malia que, visto na súa totalidade, no mundo haberá máis engano inocente que estafa premeditada.

Velaí, noutro lugar, outro exemplo digno de ser meditado. Como se di no *Essay on the freedom of wit and humour*, o heroísmo e a filantropía son case a mesma cousa. Porén, mediante unha lixeira desviación destes afectos, o heroe e o liberador convértense en opresor e destrutor.

Percíbese xa nese punto como os seus pensamentos están a rozar o mundo histórico, e sinalan cara ás vías para a súa inter-



pretación que se afastan das propias da Ilustración racionalista. Nela parecían incompatibles termos como engano e devoción, heroísmo e tiranía, porque non se podían imaxinar, ao ser prisioneiros do intelectualismo e da terminoloxía estable do dereito natural, que aquilo que por lóxica e moral cumpría distinguir podía estar representado como entremesturado de maneira viva. Tampouco Shaftesbury se mantiña libre, cando se movía de xeito exclusivo en reflexións éticas, dese intelectualismo (como no seu *Inquiry concerning virtue or merit*). Mais cando ollaba o mundo e a vida na súa totalidade, sentía que a vida non se podía dominar espiritualmente só mediante o intelecto ou termos racionais. O seu sentido estético, inspirado pola metafísica harmoniosa da cosmovisión neoplatónica, creaba deste xeito o novo instrumento de coñecemento histórico que, ensinando a prestar en todas partes atención á totalidade, á forma, á figura, ao centro interno e ás forzas actuantes das cousas viventes, tamén puido domear os contrastes e as contradicións que non só existían entre elas, senón tamén dentro delas mesmas. Parecíanlle marabillas e boas as cousas, non só a pesar, senón tamén xustamente por causa desas contradicións, xa que ao final todo, o grande e o pequeno, confluía na harmoniosa totalidade do universo.

As obras de Shaftesbury ensinaban por último algo que era imprescindible para unha ollada e un entendemento máis fondos das cousas históricas, e que tiñan que sumarse, como forza impulsora no observador, ao sentido estético e á necesidade metafísica: o entusiasmo. Shaftesbury di en *Moralistas* que todo amor e admiración é entusiasmo, mesmo tamén a ciencia pura, as viaxes de exploración, a galanura, a guerra, o heroísmo. Todo, todo é entusiasmo. Para o racionalismo iusnaturalista o entusiasmo era un lume que, aínda que ás veces podía ser útil, cumpría vixiar e delimitar coidadosamente. Para algún que outro dos seus contemporáneos o entusiasmo era igual ao fanatismo, e enchíao de fachenda telo deixado atrás. Iso tamén ecoaba na alma libre de Shaftesbury. Xamais, observaba (*A Letter con-*

*cerning Enthusiasm*), deuse na nosa nación unha época na que se ridiculizasen con máis agudeza e enxeño as tolemias e as extravagancias. Onde tracexar os límites entre o entusiasmo san e mais o híbrido? E, segundo iso, como xulgar a súa influencia na vida histórica? A contestación de Shaftesbury a este problema, por moi radicada que estivese nalgunhas características do seu tempo, conducía á vez a un entendemento máis fondo dos fenómenos históricos irracionais. Evocando a Epicuro, advertía que en todas esas inclinacións que tenden ao marabilloso e o sobrenatural se trataba dunha disposición conxénita, profundamente humana; e fosen verdadeiras ou falsas as cousas das que se tratase, os síntomas baixo os que aparecían sempre eran os mesmos. Segundo el, o fanático e o verdadeiro profeta non se podían distinguir por fóra. A única maneira de atopar un antidoto contra do entusiasmo convertido en híbrido sería que nos controlemos e nos entendamos a nós mesmos con *good humor* [bo humor]. Mais, reflexiona de esguello, sabe Deus se non sería algo dese entusiasmo o que axudou aos ingleses a ceibárense do xugo do Papa.

Con iso, e coa súa doutrina de que o entusiasmo era a atmosfera para toda a vida espiritual e moral de altura, abalaba o muro que inhibía a visión de conxunto da vida espiritual e histórica. Aínda non foi quen de derrubalas de todo, e aplicar a súa ollada cara ao mundo histórico a fondo e en extenso, xa que o tempo cos problemas que sobre el gravitaban aínda non estaban maduros para iso. O tempo xusto traballaba para liberarse da servidume dogmática da Igrexa, e para obter unha visión máis libre e intimamente humana da vida. Estaba a loitar por ese obxectivo, e faise difícil facerlles xustiza no decurso da loita ao lado inimigo e descubrir nel, como o reclamaba en realidade a teoría de Shaftesbury, as omnipresentes forzas formativas e harmoniosas que emanan das contraposicións. Detrás do espírito dogmático e relixioso que se devecía por superar, achábase sempre, representando a consciencia do adversario, o estamento clerical como

personificación concreta, cuxa intransixencia e arelas de poder percibíanse de contado, e a quen, segundo o método pragmático, se lle botaba a verdadeira culpa de todo. Deste xeito, Shaftesbury combatía de forma máis ou menos aberta o fanatismo do alto clero da Igrexa anglicana. Achegárase de maneira máis libre e imparcial coa súa sensibilidade estética á Igrexa romana que podía observar en Italia, á luz do brillo dunha cultura ancestral e refinada. O que viu era que non soamente influía cos habituais métodos externos na superstición das masas, seno que amosaba aos prosélitos a *inward way of contemplation and divine love* [vía interna da contemplación e do amor divino], e chegou á conclusión de que os abraiaados visitantes traerían canda eles dende Roma, ou unha fonda aversión contra todo réxime clerical, ou a admiración e o degoxo da reunificación coa vella nai Igrexa (*Misc. Refl.* II, 2). Aínda non se trataba dunha forma de coñecemento plenamente histórico, senón dunha fase previa a ela. Así e todo, por moi fondamente convencido que estivese da existencia dunha orixinaria disposición relixiosa da alma humana, por moi fondamente que sentise o elemento da veneración relixiosa en toda elevación espiritual, e mesmo o tránsito desta veneración cara ao medo e o temor (*Misc. Refl.* II, 1), seguía a considerar, igual que todos os homes da Ilustración, o *spirit of bigotry* [espírito da intolerancia] como fonte de todos os males da humanidade de Occidente. Así, o seu notable tento por atopar unha explicación na historia inseriu o tratamento da historia das relixións por parte da Ilustración. Iso quere dicir que tivo un carácter pragmático. Shaftesbury sinala os sacerdotes exipcios, o seu dereito hereditario e as súas vastas posesións de terras; non esqueceu tampouco indicar as causas accesorias dalgunhas supersticións froito da natureza, do clima, etc.; mais afirma principalmente *that domination must naturally follow property* [que por natureza a dominación é consecuencia da propiedade] (*Misc. Refl.* II, 1), pensando no fondo no poder que o alto clero anglicano aínda exercía a través das súas propiedades territoriais. Segundo el, é

un principio da aritmética política que en cada nación o *quantum* da superstición corresponde de xeito achegado ao número de cegos, adiviños, etc. Nunha afouta interpretación, Shaftesbury pensaba que o aparello relixioso dos exipcios seguía, por arte dunha «metamorfose», actuando en forma do *spirit of bigotry* dos tempos da Antigüidade serodia e do cristianismo.

E curioso como se repite o mesmo espectáculo nas reflexións de Shaftesbury sobre o Estado, pois, se ben canto ás raíces históricas dunha estrutura revelaba a existencia dun sentido xenial, que bebía dun fondo coñecemento anímico máis que da experiencia histórica, xulgaba pola contra as sucesivas formacións históricas con criterios normativos, ao xeito típico dos pensadores ilustrados. Moqueábase da imperante doutrina mecanicista da creación do Estado a través dun contrato, xa que deste xeito o Estado —que denominaba á maneira inglesa *civil government and society* [gobierno e sociedade civil]— converteríase nunha forma de invención e de corpo artificial, mentres a inclinación social dos homes, con todas súas correspondentes disposicións éticas, serían algo orixinario e natural. Porén, pronunciábase daquela contra dos Estados existentes o home da Ilustración, soerguendo un tema que variaría ao longo de todo o século XVIII: que os Estados autenticamente naturais e sans serían os Estados pequenos. *Vast empires are in many respects unnatural* [Os imperios extensos non son naturais en moitos aspectos] (*Essay on the freedom of wit and humour*).

Finalmente, Shaftesbury tampouco foi quen de superar aínda o espírito normativo do pensamento iusnaturalista naquel terreo da creación humana que probablemente máis lle importaba. Tanto Grecia, como aquilo que Roma aprendera de Grecia, e pola súa vez algúns dos mestres do Renacemento tamén aprenderan de ambos os dous, valíanlle a el eternamente e de forma atemporal como os *right models of perfection* [auténticos modelos da perfección] para a arte e as ciencias (*Soliloquy, passim*). Polo tanto, na *Querelle des anciens et des modernes* [*Querela dos anti-*

gos e os modernos], que naquela altura conmovía os espíritos en Francia, mantívose fiel á ideoloxía clásica.<sup>4</sup> Polas súas gabanzas das *refined manners and accurate simplicity of the ancients* [os comportamentos refinados e a correcta sobriedade dos antigos] (*Misc. Refl.* v,2) pode pasar por devanceiro de Winckelmann. Dende este punto de vista, o gusto por todo o gótico e medieval, mais tamén do exótico da arte hindú ou xaponesa, que xa viu asomarse na Inglaterra do seu tempo, parecíalle no fondo antinatural. Éralle igualmente imposible valorar a grandeza de Shakespeare. Os seus xuízos sobre este último (*Soliloquy*) céntranse en detalles, e amosan un carácter máis reprobatorio que eloxioso; bótase en falla, precisamente, aquela sensibilidade polo núcleo interior dunha manifestación da vida, que facía que a súa filosofía tivese tanta proxección cara ao futuro.

Mais, en Shaftesbury, esta sensibilidade aínda non tiña a súa orixe máis fonda nunha necesidade apaixonada pola individualidade en xeral, senón nunha predominante necesidade estética que ascendía ao relixioso pola harmonía, pola proporción e pola simetría en cada estrutura orgánica. El viu perfectamente que a natureza mesma distingue cada cousa que moldea de todas as demais por un carácter especial e orixinal. Mais esixía que o artista que recreaba a natureza eliminase as «singularidades», os ángulos e arestas, para non parecer caprichoso (*Essay on the freedom of wit an humour*). O que procuraba na arte non era o individual, senón o máis característico. Poderíase dicir tamén que aquí corruxía a súa concepción da natureza, que no fondo fora a máis acertada, por considerala demasiado empírica, establecendo un termo da Natureza superior e harmonizador. Para el, a natureza era harmonía, e a harmonía era natureza.<sup>5</sup> Este novo dereito natural, que el creaba dende un espírito platónico-neo-

<sup>4</sup> Sobre este debate, vid. Weisbach na *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, xi,4.

<sup>5</sup> É por iso que non me podo decidir a considerar «inorgánico» o elemento clasicista en Shaftesbury, como fai Weiser, ob.cit., p. 58.

platónico, estaba moito máis cheo de alma que o antigo, baseado no intelecto e na moralidade, pois xa tiña tamén sensibilidade para os tons máis finos e escuros da intimidade dos sentimentos. Mais, igual que o antigo dereito natural, aspiraba a principios de validez absoluta e eterna. Ben era posible, como pensaba el mesmo, que nun comezo o desenvolvemento do sentido do arte partiría xeralmente, coma no caso dos nenos, do insólito, do marabilloso, do enorme. Mais unha vez que acadaba, como en Grecia, o natural e o sinxelo, e a axeitada imitación da natureza, a partir dese intre ficaba excluído para el un desenvolvemento superior ou diferente cara a novos valores (*Soliloquy* IV, 2). Dese xeito, este gromo dun pensamento evolutivo detívose tamén perante a muralla dun ideal absoluto.

Habrá que interpretar iso, lonxe de lle reprochar aquilo, como unha necesidade interna da historia do pensamento. Por moi librepensador que fose, Shaftesbury era unha persoa sumamente positiva, pouco envorcado cara ao escepticismo corrosivo. Quixo substituír antigos valores absolutos por outros novos e máis fondos. Para iso, para satisfacelo de todo, tiñan de aparecer coa mesma validez absoluta que os antigos. Iso facía parte da continuidade dunha evolución que só lenta e gradualmente foi quen de se desprender das antigas formas de pensamento. Sería despois de medio século, e no contexto dun novo pobo e un novo tempo, cando a novidade e a forza impulsora do seu ideario mental comezaría a amosar a súa fertilidade.

## II. Leibniz

Algo semellante ao que ocorreu a Shaftesbury, cuxa filosofía tivo unha repercusión serodia, aconteceu á filosofía de Leibniz. Depende dos tempos e das xeracións se determinadas ideas dos grandes pensadores desenvolven plenamente o seu potencial, e no caso de así ser, teñen polo xeral unha influencia máis alá das intencións do creador, e axudan a crear algo novo. Os principios

fundamentais da filosofía de Leibniz, no que vira a luz ata o momento da súa morte en 1716, de certo xa produciron dentro do movemento da Ilustración alemá un tipo de filosofía que se distinguía tanto do movemento inglés como do francés por unha sensibilidade algo maior cara á independencia do espírito. Con todo, aínda non foron quen de abrandar a rixidez do pensar iusnaturalista-intelectualista. Ora ben, en canto se chegaron a coñecer no 1765 os seus *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [*Novos ensaios sobre o entendemento humano*], non só foi a nova e máis completa versión do seu sistema de pensamento o que lle deu unha nova forza alumeadora ao seu ideario, senón, ante todo e con maior forza, as mudanzas na disposición espiritual da nova xeración en formación. Agora entendíase mellor, por así o dicir, que medio século denantes. Así e todo, admitiría o mesmo Leibniz que agora se lle entendía mellor? Non lle importaría a banda matemático-racionalista, agora postergada a un segundo plano, na mesma medida que o innovador e relucinte lado dinámico-individualista? Sexa como for, para a finalidade da nosa pescuda podemos permitirnós de novo, coma no apartado sobre Shaftesbury, deternos precisamente na contemplación desa parte. Poderémola observar só coa ollada do historicismo máis recente, e non coa do historicismo máis temperán.

Leibniz ofrécenos un grande exemplo de que, entre os requisitos previos para o nacente historicismo, figuran tanto o enfraquecemento do pensamento dogmático-eclesiástico despois da fin das guerras de relixión, como o auxe das ciencias naturais nos finais do século XVII. O irénico e intermediario entre as confesións viu diante súa a pura verdade do cristianismo que, malia el aínda a sentir fondamente dende a súa convicción dogmática, cobraba de feito diversas manifestacións individuais que non podía condenar sen máis. O *lumen naturale* da razón, moi lonxe de contradicir a fe, confirmáballe a unidade da verdade fundamental do cristianismo. Foi o seu desexo vivo devolver a esta unidade a diversidade das confesións por vía da razón. De

feito, unha das expresións máis significativas dos *Nouveaux Essais* refírese ao «espírito que ama a unidade dentro da diversidade». O contrario, amar a diversidade dentro da unidade, era algo que aínda non podería afirmar cunha máxima sensibilidade para o valor do individual. Mais mostra grandeza o feito de que recoñeceu, en xeral, a diversidade, e percibiu dentro dela unha harmonía da unidade, igual que é sumamente creativa a súa forma de o facer.

O mesmo espectáculo de unidade e diversidade ofrecéuselle a Leibniz no universo, como o vían as ciencias naturais a través dunha ollada innovadora. Aquí sentíase plenamente moderno e equipado con coñecementos novos fronte á Antigüidade. A unidade e a conexión regular do universo vinculábanse agora cunha plenitude de contidos que os antigos aínda non coñecían. Eles non tiñan, como di a *Teodicea*, o novo ideario segundo o cal existen un número incontable de terras, co mesmo dereito a seren habitadas por seres racionais, malia non teren por que ser humanos. Polo tanto, o noso planeta sería nada máis que un apéndice dun dos soles. Mais todo o inmenso universo ben podería estar ateigado de dita e felicidade! Por tanto, supuña que existía unha vida racional en todas as partes do universo, só que en innumerables manifestacións diferentes, mais todas elas xuntas como a obra unitaria e sensata da «intelixencia supramundana» de Deus.

Novamente transloce niso dende a Antigüidade, igual que en Shaftesbury, o concepto neoplatónico do mundo, segundo o cal todo ser particular recibiu a súa propia natureza dende unha única causa suprema e universal, e dela depende. Di Leibniz, seguindo a Plotino no limiar da *Teodicea*, que toda beleza non é máis que o reflexo do brillo que irradia Deus. No entanto, a súa idea da divindade era non só máis teística-cristiá, senón tamén, poderá dicirse, máis pragmática e máis ligada ao intelectualismo do seu tempo que a idea de Deus, mística e supralóxica do neoplatonismo. Non lle era de axuda o seu propósito de manter o



antropomorfismo afastado do seu concepto de Deus. O Deus de Leibniz, que dera vida, cunha sabedoría suprema e con plena consciencia de todas as consecuencias, a este mundo, con todas as súas tachas, como o mellor de todos os mundos posibles, non era porén outra cousa que un ser humano, o máis perfecto, dunha perfección inacadable, provisto, como dicía nalgunha ocasión, das cualidades tanto do mellor monarca como do máis grande dos arquitectos (*Teodicea*). As ideas que se teñen de Deus adoitan conter unha parte dun determinado pensamento histórico, o que vemos confirmado no caso de Leibniz. E dado que el era tamén o matemático xenial que con medios novos transcendía os métodos puramente xeométricos, o seu sistema da harmonía preestablecida, coa súa total correspondencia das causas actuates e finais, coa súa mecánica executada rigorosamente na totalidade do mundo físico, e mais a eficacia non mecánica das mónadas que, emporiso, decorre de xeito harmonioso con ese mundo, co principio de continuidade que relaciona estreitamente todo o pequeno e todo o grande, semella nun primeiro momento unha espléndida formulación matemática do mundo, que tenta axuntar de forma íntima o espírito e a natureza, o determinado e o determinante, a liberdade e a necesidade. Esa concepción total considérase hoxe en día maioritariamente fracasada. Mais o que aquí diante todo nos interesa é que nela se agachaba un xerme, deses que determinan unha época, o cal tiña potencial para desenvolverse. Un xerme que ía transcender a totalidade do pensamento iusnaturalista e que máis tarde ía fecundar no historicismo: a idea dunha individualidade peculiar, que se desenvolve e actúa de maneira espontánea segundo unha lei propia; mais que, no entanto, non deixa de ser unha modificación dunha lei universal. Da tal xeito que o resultado era unha concepción do mundo viva, que ao final tiña que rebentar o carácter da fórmula matemática do mundo, ao detectar, nunha volta á fundamental idea neoplatónica, unha infinda multiplicidade de forzas operantes e afluentes nunha conexión sen ningunha interrupción e

nada dunha fonte última e suprema. O problema da unidade e a diversidade, que lle plantexaran a Leibniz a situación da relixión e a das ciencias naturais do seu tempo, contiña deste xeito unha solución metafísica que non só era metafísica, senón que tamén se ía confirmar nun futuro na inmediata experiencia histórica.

Para entender o xurdimento da idea da individualidade na mente de Leibniz, pódese recuar, aínda máis alá dos pulos que recibiu da situación da relixión e das ciencias naturais do seu tempo, cara ao máis persoal do seu ser. Da mesma maneira que as ideas principais dun filósofo sempre radican na profundidade dunha disposición orixinaria do seu carácter e espírito. Non obstante, iso non supón que as raíces se atopen nos gromos dunha subxectividade moderna. Pois Leibniz, como a súa época, sentíase comprometido co deber do ser humano de encaixar submisamente na orde legal da vida e do universo. Mais é abraiante que Leibniz xa se achegase, con só dezaseis anos, ao problema nunha *disputatio* de 1663 en Leipzig *de principio individui* (ed. por Guhrauer 1837, e mais nos *Philosophische Schriften*, ed. por Gerhardt 4, p. 15 e sig.). Cando o facía, aínda se atiña á metodoloxía e aos plantexamentos dos escolásticos, pero atópase unha frase con perspectiva de futuro: *Pono igitur, omne individuum sua tota Entitate individuatur* — o individuo faise individuo pola totalidade da súa natureza—. Alén diso, unha característica moi propia nel era a súa disposición a deixar que influísen nel as opinións alleas, e de recoñecer o que tiñan de bo. «Semella estraño», dicía Leibniz, «aprobo a maioría do que leo» (Dilthey, *Schriften* 3, p. 25). No caso de falar dun trazo conxénito e individualista en Leibniz, trataríase dun individualismo suave do recoñecemento, da tolerancia cara aos demais, que de seguida procuraba tamén a unidade e a harmonía dentro da diversidade.

A súa idea da individualidade conducíalle á súa doutrina das mónadas. Existen, detrás dos corpos, mais unidos inseparablemente a eles, as mónadas, substancias sinxelas e inextensas que actúan como forzas vivas e dan forma de xeito individual

ao corporal, substancias entre as que Leibniz tamén contaba a alma humana. Foi debido á coacción imposta polo seu sistema, convencido de non existiren outras vías para poder acadar a harmonía preestabelecida do universo, que á fin, despois de facerlles aos cartesianos a grande concesión, poida que demasiado grande, dun mundo corporal que se move de forma puramente mecánica, que lles contradixo nun aspecto: que as actuacións da alma se condicionarían polos acontecementos externos. Máis ben, como el explicaba, a alma só dependería de Deus e de si mesma. Reflexións máis profundas ensinarían que todo, mesmo os conceptos e as paixóns, se xeraría coa plena espontaneidade dun fondo propio. A idea dunha relación incondicional e inmediata da alma con Deus transpiraba unha fundamental sensibilidade cristiá e protestante. Ao executalo, como era a súa disposición mental, con rigorosidade matemática, chegou por esta vía ao razoamento da idea da individualidade en Deus. A Deidade infinda maniféstase na diversidade infinda dos individuos. Como afirma nos *Novos Ensaíos* (III, 3), a individualidade encerra en si o infindo, e soamente aquela persoa que é quen de comprender o infindo pode tamén posuír o coñecemento do principio da individuación desta ou daquela cousa, o que sería unha consecuencia da conexión recíproca de todas as cousas do universo.

Agora tamén tiña unha relevancia extraordinaria para o seu futuro pensamento histórico a conclusión relativista que deducía da súa doutrina. Xa que cada mónada sería, tal e como se expresaba cun resaibo neoplatónico, un reflexo vivo do universo, existiría unha cantidade infinda de visións do mundo que, no fondo, serían soamente, segundo os diferentes puntos de vista de cada mónada, a perspectiva dun só deles (*Monadologie*, § 56 e § 57). Este tipo de relativismo correspondía, como xa se viu, á súa forma máis persoal de ser.

Leibniz opinaba que a individualidade era a causa do fracaso de calquera tento de explicar o mundo mediante o movemento mecánico dos átomos. En consecuencia, limitaba o principio da

mecánica ao mundo físico, malia opinar que tamén nel actuaba a individuación, xa que atribuía alma ou, como el prefería dicir, entelequia tamén ás plantas, recoñecendo nelas unha forza estruturadora polo seu interior. De importancia para a historia do pensamento é unha pequena escena que, de interpretarmos ben o relato nos *Novos Ensaíos* (II, 27), aconteceu neses anos no parque do palacio de Charlottenburg. Unha importante princesa de mente excepcional —debía referirse á princesa Sophie Charlotte— comentou durante unha paseata polos seus xardíns que non cría que existisen dúas follas totalmente iguais. Un sofisticado nobre, que a acompañaba, contestou a iso que sería doado atopalas, mais malia as procurar en todo o xardín non puido achalas. Con toda razón, Leibniz opinaba que ata ese momento se desatenderan as consideracións desa sorte, e que a filosofía se afastara con iso dos conceptos máis naturais. Foi Leibniz quen se anticipaba ao seu tempo, e percibía as contornas dunha nova parte do mundo.

Mais o que fixo foi dar, como xa suxeríamos timidamente con anterioridade, outra indicación do camiño cara a ese fin, xa que cobrou consciencia do proceso de desenvolvemento que necesariamente se sitúa na esencia da individualidade e da mónada. Segundo a súa doutrina, a mónada e o universo, a individualidade e o infindo, se corresponden reciprocamente. Por iso, cada mónada, e con ela cada alma, reflicten, aínda que sen xanelas contra as influencias físicas, a totalidade do universo, xamais de xeito perfectamente nido, pero en graos diferentes de clareza, dende a confusión das pequenas «percepcións» imperceptibles, das que existen no noso interior en cada momento unha cantidade infinda, ata os coñecementos da razón aos que chegamos a través da «percepción» e a reflexión. Así que a alma podería conter algo en si, sen percibilo claramente, e sería un milagre a separación entre o mundo do imperceptible e as accións da consciencia visible. Esta imaxe aínda tivo unha parte moi intelectualista, pois soamente observaba a diferenza entre a menor e

maior clareza dos coñecementos, mais non a aportación e o desenvolvemento das forzas de toda a alma, diante todo da fantasía (vid. Croce, *Philosophie Vicos*, p. 52). Con todo, marcaría a época que Leibniz esculcase a esfera do mundo inconsciente da alma para a observación e apreciación pola ciencia, que construíse unha ponte para chegar dende ela ao entendemento e á razón, que a liberase do illamento no que a recluíra o pensamento iusnaturalista, e que amosase a dinámica e o desenvolvemento do interior da alma de abaixo enriba. Pódese lembrar que xa Plotino (*Enn.* iv,4) opinaba que a alma dos humanos tiña a capacidade de posuír algo do que ela non tivese consciencia.

Non só polo *lumen naturale* da razón, seguía Leibniz, senón tamén polo instinto atopamos verdades innatas, ou sexa aquelas de natureza moral. Tamén o noso gusto baséase nas percepcións pequenas e imperceptibles, que están claras no seu conxunto, mais confusas en cada unha das súas partes. Máis adiante veremos aparecer de novo na doutrina, historicamente frutífera, das «impresións totais» de Möser esta idea que xa atopamos cunha aplicación diferente en Shaftesbury. Como di o limiar dos *Novos Ensaíos* cunha poderosa visión de conxunto, mediante as pequenas percepcións «o presente xa leva en si o futuro e está cheo do pasado, e todo é coherente entre si — *σύμπνοια πάντα*, como dicía Hipócrates»<sup>6</sup>. Tamén esta palabra do alento do universo que avivece todas as individualidades e conecta os tempos, máis adiante daríalle ás ao xove Herder.

Con todo, é o momento de lembrar de novo, como tiñamos de facer no caso dos pensamentos análogos de Shaftesbury, os límites do horizonte de Leibniz. Porque foi, diríamos, ao aplicar a súa doutrina cando rachou dende abaixo de xeito case inconsciente o pensamento iusnaturalista nun punto decisivo, malia manter conscientemente os seus principais dogmas, razón pola cal non

---

<sup>6</sup> De feito, Hipócrates falara dunha *σύμπνοια μία*, como amosa Boutroux na súa edición da *Monadologie*, p. 177.

chegou a completar o desenvolvemento pleno dos seus coñecementos. Dirixiu o proceso evolutivo que detectou no interior da alma, de tal xeito que o máximo resultado do desenvolvementos da alma non consistía en froitos espirituais individuais, senón en verdades normativas de validez absoluta. Segundo a súa opinión, procedente do dereito natural, existen verdades eternas, necesarias, innatas que, aínda que en parte xurdan do instinto, ao final son aclaradas de xeito definitivo pola razón. É certo que sabía, e subliñábao así repetidamente, que tamén o coñecemento desas verdades eternas, accesibles á humana razón clarificadora, non era nin moito menos completo e definitivo, que había imperios de espíritos por riba de nós que eran capaces dun coñecemento máis elevado, pero tampouco o máis elevado que soamente correspondía a Deus. Porén, tamén a posesión incompleta de verdades supremas ás que pode chegar o ser humano en Leibniz ten o carácter do absoluto, e con iso tamén da rixidez e do estático polas que se caracterizan as verdades no dereito natural. E certo que podía afirmar con toda razón a existencia de sentenzas de validez eterna no ámbito da lóxica e da matemática. Mais, que acontecía cos conceptos da moral e coa chamada teoloxía natural? Verbo da segunda, afirmaba que xurdía dos axiomas da razón eterna, mentres só a razón lles confiaria a plenitude de certeza aos primeiros.

É ese o desenvolvemento que Leibniz descubría na alma dos homes, que leva dende a escuridade das percepcións confusas á clareza da percepción transparente da razón e á normalidade das verdades eternas, antes un proceso de perfeccionamento que un auténtico proceso de desenvolvemento histórico, que tería que modelar en cada etapa algo individual, aínda que estivese mesturado con algo típico ou algo xeral. «Todo aspira á perfección» di Leibniz no *Système nouveau de la nature* [*Sistema novo da natureza*], «non só o que se refire ao universo en xeral, senón tamén o que se refire especialmente ás criaturas». Subliñemos ademais respecto de todas as consideracións posteriores a esencial dife-

renciación entre a idea de evolución segundo o historicismo, e a idea do perfeccionamento, que leva o sinal da ilustración. Tamén no caso de Shaftesbury, como se viu, a idea do desenvolvemento ficou atrapada na idea da perfección.

O pensamento evolutivo atopou dentro do sistema de Leibniz unha barreira adicional. El consideraba que a mónada individual era indestrutible e eterna. No decurso temporal do proceso do mundo podía encarnar sucesivamente formas máis ou menos elevadas da existencia, e deste xeito desenvolverse cara adiante. Mais non podía ter un efecto transformador noutras mónadas, xa que cada mónada, aínda que podía estar relacionada con el de xeito duradoiro, por ser un espello imperfecto do universo, vivía porén exclusivamente segundo o as súas propias leis, recibidas de Deus. Iso significa levar ao extremo a idea da individualidade, en detrimento da idea de evolución. Pois fai parte da esencia da evolución histórica que as forzas actúantes individuais tamén teñen un efecto frutífero entre elas e actúan formando algo novo, que son, falando coma Shaftesbury, formas «formativas». Pódese obxectar que a doutrina das mónadas de Leibniz é abofé aplicable á esfera da transcendencia, mais que non se pode trasladar sen máis ao mundo empírico da historia. Así e todo, pódese afirmar que erguía sebes entre as forzas que operan intimamente na historia. Agora, as mónadas parecen un inmenso feixe de innumerables fíos individuais, que só nos seus extremos se xuntaban en Deus. Foi o ditado da súa formulación universal do mundo, que pensaba poder explicar unicamente dun xeito, e non doutro, o problema da unidade e da diversidade. Con todo, desta forma foi posíbel transferir á idea evolutiva que estaba por chegar co historicismo un hermetismo monadolóxico que ía limitalo á mera idea de despregadura. Ese proceso tamén nos vai preocupar máis adiante.

Con todo, a auténtica grandeza de Leibniz consistía en ser o devanceiro tanto do movemento alemán da Ilustración que lle seguiría, como do idealismo e historicismo alemán que ía nacer

no seu seo. Para o último, actuou de precursor mediante as ideas máis orixinais da súa filosofía, non a través das súas ideas sobre a historia en si, ou a través da súa propia historiografía. Estes pensamentos da súa mente inesgotable, espaxados nos seus escritos e correspondencia, nunca foron resumidos nun corpo de doutrinas e só chegaron a coñecerse por fragmentos. Os seus *Annales imperii occidentis Brunswicenses* [*Crónicas brunswickianas do occidente do Imperio*], obra sen rematar que abrangue os anos decorridos entre 768 e 1005, só foi publicada no século XIX por Pertz (1843 e ss.), cando xa pasara o momento para a súa influencia na ciencia. O francés Davillé tratou, utilizando todo este material cunha inmensa dedicación e grande entusiasmo, mais non sempre cunha fidedigna utilización das fontes, de trazar unha imaxe de Leibniz como historiador (*Leibniz historien*, 1909, 798 páx.), que procuraba presentalo como un dos historiadores máis grandes de todos os tempos. Porén, iso dende logo non é para nada exacto. «Nos seus escritos», observa Dilthey (*Schriften*, 3, 36) «Leibniz xa non tentaba integrar o mundo da historia no seu sistema filosófico». Iso é certo no fundamental, mais esperta a curiosidade de como podía ser posible ese decorrer paralelo dun xigantesco labor filosófico e histórico, e se non podería existir algunha que outra ponte entre eles. E, de feito, ese importante exemplo é boa mostra non só dos trazos típicos do chanzo evolutivo do pensamento histórico na altura, senón tamén dos pulos dunha xenialidade innata contra das limitacións do seu tempo e de si mesmo. Ambas as dúas cousas, o típico e o orixinario de Leibniz, fan parte do cadro dos antecedentes do historicismo.

É característica a determinación da finalidade moral-utilitaria do coñecemento histórico. Na *Teodicea* (II, 148) afirma precisamente que a finalidade máis nobre da historia, igual que na poesía, habería consistir en ensinar mediante exemplos a sabedoría e a virtude, e mostrar o vicio con tal fisionomía que provoque a repulsión. Poida que niso se sobrepoña a tendencia ético-reli-



xiosa da súa obra alén das súas propias motivacións íntimas, xa que no limiar ás *Accessiones historicae* (1700) enumeraba tamén outros motivos e finalidades, como o desfrute inmediato das *res singulares* e a dedución causal de cousas do presente a partir das súas orixes. A seguir, veremos canta importancia cobraría ese propósito. É posible que no fondo fose a motivación máis forte, malia que na consciencia dominaba o moralismo utilitario.

Tamén é típico que no medio dunha paulatina e incipiente secularización do espírito europeo, e dun xiro cara a novos obxectivos que agora xa non se definían exclusivamente pola teoloxía e a Igrexa, espertaba unha insólita necesidade dunha incorporación das masas de materia histórica de todos os tempos, aínda centradas maioritariamente no valor absoluto do cristianismo, pero famenta de todos os aspectos accesibles do mundo histórico. O instinto orixinario de anticuario que en todo tempo estivo presente, de xeito máis ou menos intenso, en persoas específicas destinadas a iso, converteuse agora nunha moda da época. Demóstrao o incremento dunha literatura histórica altamente sobrecargada, ben como de enormes enciclopedias dende a segunda metade do século xvii, cando o *Dictionnaire* de Pierre Bayle xa amosaba a emancipación dos pre-condicionamentos teolóxicos.

E, en terceiro lugar, é típico para a época arredor do ano 1700 o xurdimento da necesidade de tratar dunha forma máis exacta e crítica que ata o daquela os masivos materiais recompilados recentemente. Os comezos do método crítico no tratamento da literatura antiga correspóndense, con anterioridade, cos logros dos grandes filósofos e humanistas serodios holandeses e franceses, incluído o humanismo temperán. Pois, como dende ese momento comezábase a considerar de interese o pasado histórico nunha medida máis ampla, e posto que ademais as ciencias naturais daban o grande exemplo de que unha imaxe precisa da realidade soamente se obtería mediante unha metodoloxía rigorosa, sentíanse obrigados a seguir ese exemplo. Quen deu o primeiro paso foi o bieitiño Mabillon, coa súa histórica crítica

de documentos ou diplomática que marcaría a época. O xesuita Papebroch tentou superalo nun escepticismo desenfreado, mais limitado ao eido da crítica de documentos. Daquela espertou non soamente o escepticismo do anticuario, senón tamén do filosófico e relixioso, representado no *Dictionnaire* de Bayle, do que se afirmou esaxeradamente que sería o auténtico creador da rigorosidade histórica (Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, S. 276). Ao mesmo tempo que aquel, tamén Leibniz tentou en todos os seus traballos de historia satisfacer a nova esixencia<sup>7</sup>, quizabes cunha sensibilidade aínda maior que Bayle, na noción das dificultades de desenvolver dende fontes incompletas e confusas a cuestión de como foran realmente as cousas. Xa naquel intre sentíase a necesidade de sumar á crítica das fontes a crítica obxectiva dos contidos. Mais nela mesturábase deseguida a inclinación pragmática do seu tempo por explicar rapidamente o incompreensible a través do doadamente comprensible. Porén, Leibniz tivo niso o importante presentimento de que, no fondo, debería pescudar con maior profundidade para abordar de xeito exhaustivo o tema *de fide historica* (*Nouv. Ess.* IV, 16). Cinguirémonos a esas suxestións, pois o desenvolvemento do método crítico, aínda que sempre relacionado co desenvolvemento do sentido histórico, require un tratamento específico e propio. Soamente o avance pleno do sentido do individual e a aclaración gnoseolóxica que fornecería a filosofía de Kant aportaría unha seguranza interior ao método crítico, que o protexería das ocorrencias arbitrarias do pragmatismo.

Denomínase a época como polihistórica, pero de Leibniz afirmábase con razón que non soamente foi polihistoriador, senón máis ben panhistoriador. Porque en derradeiro termo aspiraba a chegar a un elo espiritual que puidese asociar todo o seu coñecemento histórico coa súa filosofía, malia que neste intre non era

---

<sup>7</sup> Sobre o seu recoñecemento de Mabillon e Papebroch, vid. Erich Seeberg, *Gottfried Arnold: Die Wissenschaft und Mystik seiner Zeit*, p. 399.

quen de o poder conseguir. «Aqueles persoas que se dedican á filosofía e ao razoamento» escribía en 1700 a Burnet (Davillé, p. 355 A. 4, *Philosophische Schriften*, ed. por Gerhardt 3, 270), «polo normal menosprezan a pescuda sobre a Antigüidade, e os anticuarios, pola súa vez, moquéanse daquilo que consideran os sonhos dos filósofos. Mais estamos no certo cando facemos xustiza aos méritos tanto duns coma doutros». Con todo, esas palabras amosan ao mesmo tempo que concibía que ambos os dous mundos actuasen un a carón do outro, mais non de xeito interconectado. Para Leibniz, o mundo das «verdades eternas» sempre tiña un rango maior que o mundo das «verdades factuais».

No entanto, non faltan de todo as conexións tenues entre ambos mundos. Cando Leibniz deixou actuar o seu instinto innato en todas as direccións, fixo que lembremos un concepto básico da súa filosofía, o seu principio da continuidade, que nos aprende a fixarnos nas causas pequenas das grandes cousas, e mesmo a súa doutrina da individualidade. Seguía con avidez todas as pegadas dos homes de todo tempo e lugar, dende os sepulcros megalíticos, as urnas e os descubrimentos de esqueletos no seu entorno da Baixa Saxonia, as inscricións etruscas e romanas en Italia, ata o novo mundo milagroso da China, do que informaban na altura os misioneiros católicos, e mesmo as memorias dos homes de Estado do século xvii, entre os cales se criara. A súa *Protogaea* (publicada en 1749, un primeiro rascuño en *Acta Eruditorum*, 1693) estaba concibida como introdución da súa obra *Anais*, e trataba da xeografía, xeoloxía e restos humanos máis antigos da Baixa Saxonia, unha sorte de anticipo, nun marco máis reducido e concreto, da posterior empresa de Herder, consistente en facer emerxer a historia da humanidade dende os supostos cósmicos e terrestres. Concíbese realmente algunha ciencia dos feitos históricos moderna que non teña a súa inspiración nalgún dos intereses de Leibniz?

Leibniz aspiraba a un coñecemento que creaba elos por mor da causalidade, razón pola que os seus intereses adoitan tinxirse

de cores tan modernas. Dicía da xeografía que dela se podían deducir os verdadeiros intereses de cada pobo e de cada goberno (Davillé 436), o que era abofé unha idea que xa se manifestara na doutrina do interese dos Estados nos comezos do século xvii (*Idee der Staatsraison*, p. 196). A xenealoxía, unha especialidade da que, por ser historiógrafo da Casa dos Güelfos, tiña que termar intensamente, de todas formas, para fins dinásticos, cobrou importancia tamén para el porque deitaba luz sobre a *connexion naturelle des hommes* e facía parte, polo tanto, do sistema de nervos e tendóns da historia (Davillé, p. 441). Aquí, a necesidade de continuidade e causalidade transfórmase nunha necesidade xenético-causal, como se desenvolverá de maneira aínda máis grandeira nos seus esforzos verbo da Lingüística, verbo da identificación de afinidades lingüísticas, coa finalidade de achegarse ao idioma primitivo. Pois Leibniz vía nas linguas «os monumentos máis antigos do xénero humano» (*Nouv. Ess.* III, 2; Davillé, p. 403), as testemuñas das orixes do parentesco e das migracións dos pobos, o espello da súa intelixencia e do seu carácter, na mesma relación que existiría entre a lúa e o mar. Se se quere comprender dende a historia do pensamento de forma correcta a cuestión da xénese da lingua orixinaria e do mundo orixinario, non se pode esquecer que xa a podían formular os teimudos estudosos da Biblia, e o mesmo Leibniz fainos lembralos, cando supoñía que o idioma alemán conservaba un núcleo orixinario e, por usar palabras de Jakob Böhme, tamén adámico (*Nouv. Ess.*, op. cit.). Estaban igualmente en voga entre os sabios anticuarios do século xvii ousadas hipóteses sobre as árbores xenealóxicas radicadas na Biblia sobre os elos entre pobos moi afastados. Porén, tamén neses intereses seus emanaba unha raiola dende a nova fonte lumínica da súa doutrina da individualidade. Pois opinaba que o estudo de todas as linguas do universo non soamente clarexaría a cuestión dos feitos e das orixes dos pobos, senón que tamén sería útil para o coñecemento do noso espírito e da marabillosa pluralidade das súas actuacións. O exemplo dos gregos,

romanos e franceses modernos, e o tristeiro exemplo contrario do propio pobo alemán, levouno á descuberta de que o florecemento das nacións e das linguas sempre ocorre de xeito simultáneo. «Non penso que iso aconteza por accidente, senón que contesto que, igual que entre o crecer e decrecer da lúa e do mar existe unha afinidade, tamén existe no caso dos pobos e das linguas.»<sup>8</sup> Con sensibilidade polo individual percibiu a imposibilidade de traducir palabras como «oistrakismos» en grego e «proscriptio» en romano, e deduciu con moito acerto as consecuencias da dualidade entre a linguaxe literaria e popular nos gregos, romanos e outras nacións modernas (*Nouv. Ess.* III, 9). Canto aos seus estudos sobre o cambio da significación de determinadas palabras, impórtannos na perspectiva histórico-evolutiva.

As orixes de todos eses intereses atopábanse nun movemento xeral, na sede de materiais dese século, e convertíanse segundo o espírito de Leibniz en auténticos problemas da pescuda histórica do futuro. Enxergaba o mundo da historia cunha ollada de aguia. Respecto dos seus xuízos históricos, chama a atención a seguranza coa que miraba os grandes puntos de inflexión de épocas enteiras, por aquilo que se pode denominar, en palabras de Ranke, o «momento histórico». A súa sensibilidade polo esencial dos grandes destinos dos pobos superaba mesmo a de Voltaire. Iso víase xa na súa maxistral *Brevis Synopsis historiae Guelficae* (Pertz, *Leibnizens gesammelte Werke*, serie 1ª, 4, 277 e ss.) co seu esbozo do desenvolvemento da Alta Idade Media. Xa non adoptaba a antiga división da historia do mundo en catro monarquías universais, senón que distinguía, como se comezaba a facer, entre historia antiga, media e moderna. O seu horizonte abrangúa dende o pobo orixinario da humanidade ata os pobos do Oriente lonxano e os segredos de gabinete dos seus tempos, e con toda consciencia quixo enfeitar a súa obra de historia brun-

---

<sup>8</sup> *Ermahnung an die Deutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben*, ed. por P. Pietsch, pp. 307-08. Agradezo ao profesor Paul Ritter, editor das obras de Leibniz, esa e outras observacións valiosas.

swickiana con descubertas históricas, *qui tireront sur l'universel quoi qu'elles naissent de nôtre histoire particulière* (Davillé, p. 558, *Werke* ed. Klopp 6, p. 371). Mais precisamente esa obra de anais demostra tamén o carácter híbrido e inacabado da forma de historiografía que Leibniz había elixir neste caso. A forma dos anais parecía un cárcere, aínda que espazoso, na que podía depositar (en máis de 2.000 páxinas enchidas ao máximo) o seu inmenso saber, mais distribuído de xeito moi superficial e rudo. Ao ser unha historiografía oficial do Estado, a obra daba protagonismo á historia das grandes personalidades, dos acontecementos do Estado e das guerras, tamén á historia eclesiástica, mais poucas veces conectadas entre si, e maioritariamente enumeradas de forma cronolóxica. O grande pensador revelábase, abofé, nalgúns destellos, nalgunhas conclusións de carácter moi xeral, na énfase en problemas importantes e dignos de investigación, en múltiples visións retrospectivas e perspectivas, tamén na énfase sensible en todo aquilo que deita luz sobre a cultura espiritual, razón pola cal xa neste intre se produce acó e aló un chisco de auténtico colorido medieval. Porén, a obra na súa totalidade seguía ancorada nas convencións da historiografía erudita, e pertence de certo con todas as honras a unha historia da investigación da Idade Media o do método crítico-histórico; pero moito menos a unha historia da xénese do Historicismo.

Queríase considerar Leibniz tamén un precursor daquilo que se denomina, con terminoloxía occidental, «historia da civilización», e que chegou a florecer plenamente por primeira vez na historiografía de Voltaire. No entanto, iso require certas reservas, e prestar atención, dentro da súa condición da historia, ao individual e vencellado ao mesmo tempo á súa época. Toda a posterior historiografía da cultura e das civilizacións, que conscientemente postergaban os acontecementos militares e políticos, tiña as súas raíces na burguesía en vías de emancipación. Deste fundamento aínda non se percibe nada nos esforzos de Leibniz pola historia. Leibniz era un servidor de príncipes e dun Estado, un cristián

piadoso e grande sabio, e un pensador da época do 1700, na Alemaña do tempo. Nela, como el mesmo unha vez reflexionaba, non existían as grandes capitais que tiñan Inglaterra e Francia. Por moito que no seu interior o servidor de príncipes xa recuase moito perante a súa sensibilidade de alemán e de humano, aquilo que un servidor alemán de príncipes e patriota do reino, un protestante de amplas miras e un sabio do ano 1700 podía considerar útil e de valor para o labor humano limitaba a escolma daquilo que se pode determinar, en vista de diversas observacións súas, como o seu espazo de interese de historia cultural. É por iso que, á parte da política, do dereito e da arte da guerra, tamén se tiña en conta a economía, que dende unha perspectiva mercantilista entendíase como parte da política. Razón pola que non só chamaba a súa atención a historia da Igrexa no sentido estrito, senón tamén todos os ritos, costumes, seitas e crenzas populares que naceran do seo do cristianismo. Onde mellor se pode albiscar por primeira vez un precursor dunha futura historia da cultura é naquilo que denominaba *historia litteraria* e que recomendaba coidar. Pois aí pretendía amosar a orixe e a evolución das ciencias e das invencións —entre as que non se esquecían os xogos, como expresión do espírito humano— dende os tempos máis remotos ata o presente, en agradecemento aos inventores e para alento aos sucesores; e para tal cometido deberíase, como esixía tamén a respecto da historia da filosofía, poñer énfase non nos aspectos persoais e biográficos, como se fixera ata o daquela, senón nos feitos, na orixe e no desenvolvemento do noso saber (Davillé, p. 348 e ss.). Certamente, iso supuña de novo unha primeira palada nas camadas máis fondas do terreo da historia, ao mesmo tempo que un destello do optimismo na confianza no progreso da Ilustración. Debido a iso, nese punto a idea do desenvolvemento ficou, como observamos na súa doutrina da vida da alma, prisioneira da idea de perfeccionamento.

Con todo, é sempre un espectáculo marabilloso observar como esta mente, cuxo traballo científico servía de xeito tan teimudo e

case pedante aos intereses característicos do século xvii, o dos príncipes, ata o ámbito do cerimonial, mantiña tamén dentro de si, de forma libre e ampla, a idea da humanidade. Acordaba nel a consciencia dunha misión unitaria da humanidade, que debía cumprirse mediante o crecemento continuo e progresivo do coñecemento: a idea central da Ilustración. E o específico destino alemán, a diferenza da Ilustración dos países da Europa occidental, xerados por amplas correntes nacionais, consistía en ter que levar unha dobre vida, entre a máis estreita vinculación ás máis pequenas circunstancias e a libre universalidade do espírito. Porén, sería precisamente esta tensión a que podía impulsar o espírito a voar máis alto do que podían as culturas nacionais de Occidente. Leibniz cría no progreso da humanidade toda cara a unha perfección máis alta. Agora, niso pensaba de xeito grande e dinámico, coa sensibilidade polo movemento infindo que caracterizaba a súa filosofía, que non concibía ese progreso da humanidade como unha aspiración a un paradisíaco estadio final, senón que o consideraba como un proceso sen fin. *Nec proinde unquam ad terminum progressus perveniri* [Tampouco deberíamos chegar xamais ao límite do progreso] (Davillé, p. 709, *Philosophische Schriften*, ed. por Gerhardt, 7, p. 308). O universo, escribía no ano da súa morte (1716), está sempre en transformación e gaña novas perfeccións, por moito que perda outras (Davillé, p. 709, *Philosophische Schriften*, ed. por Gerhardt, 3, p. 589). Nese intre dunha metamorfose eterna e da simultaneidade dun continuo ascenso e descenso, Leibniz foi mesmo alén das limitacións da súa propia idea de perfeccionamento.<sup>9</sup> Tampouco deixou que a súa fe no progreso fose deturpada polo seu xenial presentimento dunha grande revolución que ameazaba o século xviii, que agoiraba como conse-

---

<sup>9</sup> Con todo, estas limitacións seguen á vista noutras das súas palabras: *Universum est ad instar plantae aut animalis hactenus ut ad maturitatem tendet. Sed hoc interest, quod nunquam ad summum pervenit maturitatis gradum, nunquam etiam regreditur aut senescit*. Bodemann, *Die Leibniz-Handschriften der Königlichen Öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, p. 121.



cuencia do espallamento das opinións destrutivas que antepoñían o ben propio ao interese xeral e á patria (*Nouv. Ess.* IV, 16). Dado que fusionaba dentro de si a nova fe secular no progreso coa fe cristiá e teística na providencia, achaba consolo na idea de que sería a mesma providencia a que curaría os homes mediante esa revolución. E igual que xa nese pensamento reaparece unha parte da súa idea pragmática de Deus, agora ligaba o pragmatismo que sobrevaloraba a actuación deliberada do individuo, pero que tanto máis correspondía aos hábitos da era absolutista, coa súa idea do progreso. Pois el agardaba milagres para o avance do xénero humano, talvez no espazo de poucos anos, impulsados por un grande príncipe que gobernaría, igual que un segundo Salomón, por moitos anos de paz e que aspiraría a que os humanos fosen máis felices, pacíficos e poderosos fronte á Natureza (*Nouv. Ess.* IV, 3, e conclusión).

Ao mesmo tempo, toda observación do seu pensamento histórico lembra sempre, da mesma forma que a súa filosofía, os anos 1700 e 1800 na historia do pensamento alemán. Non foi quen de desenvolver ata o final o máis grande que daría en herdanza ao século vindeiro, a idea da individualidade. Interpúñase o antigo dereito natural cristián e a nova necesidade inducida polas ciencias naturais de procurar regularidades atemporais tamén nas cousas dos humanos. Por iso, Leibniz seguía a interpretar no sentido iusnaturalista, como vimos, o primado das verdades eternas por enriba das verdades dos feitos. Na *Teodicea* amentaba adoito, a xeito de polémica contra do frío escepticismo de Bayle, o réxime de vida dos homes e a desgraza e o pecado na vida. Mais fíxoo sempre fundamentándose en principios de validez xeral, e non na dinámica da individual legalidade propia de cada acción. Ao facelo, dirixiu unha vez a ollada aos pobos arcaicos, gabando a forza do espírito dos indios no sufrimento e na mágoa (III, 256). Porén, ao medilos non o facía en función dos presupostos da súa propia existencia, senón en relación co ideal normativo do ser humano racional. Así e todo, xa percibimos como a súa sensibili-

dade polo individual actuaba dentro da plenitude do seu interese pola historia, e por moito que aínda non fose quen de penetrar de xeito consecuente a totalidade da vida humana, a fortaleza creadora da súa doutrina das mónadas conducíao polo menos a unha revelación principal e da máxima importancia. O carácter determinista desta doutrina das mónadas abríalle a ollada ao máis fondo do destino individual dos homes. «A noción dunha substancia individual», así o afirma no *Discours de Métaphysique* (*Philosophische Schriften*, ed. por Gerhardt, p. 4, Davillé, p. 696), «abrange de vez todo aquilo que lle acontecerá». Os destinos de Alexandre o Grande o de César estaban determinados pola súa natureza, xa que «todo o que nos pode acontecer é soamente consecuencia do noso ser». (op. cit., p. 433, 438, 439). Dende ese punto, o camiño conducía á concepción goethiana da «forma cruñada que vivindo se desenvolve».

Aínda non era este sentir que todo o revolucionaba e que innovaba a percepción de todo aquilo que é humano, como máis tarde na época do *Sturm und Drang* [tormenta e ímpeto]<sup>10</sup>, o que xeraba os grandes pensamentos de Leibniz que darían paso ao Historicismo. Con todo, tampouco se poden derivar soamente dun pensamento que avanza con agudeza e ousadía combinando o xenial e o matemático. Leibniz, igual que Shaftesbury, soamente poden ser entendidos no contexto da tradición secular e neoplatónica, que entendía a vida do individuo como un reflexo do divino, e o ser humano como un microcosmos do macrocosmos. Leibniz asumíaa coa interioridade de sentimento propia do protestantismo alemán, desenvolvíaa cunha tranquila profundidade, pero cubríaa coa vestimenta luminosa do intelectualismo que aínda era propia desa época.

---

<sup>10</sup> Denomínase *Sturm und Drang* o movemento estético, literario e artístico propio da vida intelectual da Alemaña na segunda metade do século XVIII. Xurdido dende a oposición ao racionalismo da Ilustración, caracterizábase polo seu subxectivismo, o individualismo e a expresións das emocións, actuando como precursor do romanticismo. Nota dos tradutores.

### III. Gottfried Arnold

Existía xa nos tempos de Leibniz, e ata que punto, a posibilidade de transcender os límites da forma de pensar iusnaturalista, mediante unha loita a consciencia contra do intelectualismo? A resposta atópase na obra de Gottfried Arnold *Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, 1699-1700 [*Historia imparcial da Igrexa e dos herexes*] (aquí trabállase coa segunda edición en dous tomos de 1769).

Arnold (1666-1714) loitaba con auténtica paixón contra da «razón aguda e fachendosa» non só dos contemporáneos, senón tamén de todos os séculos anteriores. Porén, soamente podía liderar esa loita dende o fundamento dun radical espiritualismo místico, ao que chegara dende o pietismo. No seu interior mantíñase ancorado nese espiritualismo cando, ao iniciarse o novo século, se achegou de novo ao pietismo e aceptou cargos eclesiásticos. A súa obra aínda foi creada antes desa última reviravolta, a partir dun espírito radical. Mais tamén o pietismo que se estaba a formar neste momento na Alemaña vivía das ideas do misticismo, e era, como se chegou a formular, un misticismo domado pola Igrexa ou o sectarismo. Con todo, os pietistas, os místicos e os espiritualistas no seu conxunto e á súa maneira, mais de forma diferente que Shaftesbury —e sen ser, coma el, abertos no estético e piadoso, senón subxectivamente piadosos e necesitados de Deus— continuaban a grande cadea dos espíritos neoplatónicos que se fundira, a partir de Dionisio Areopaxita, co cristianismo, e que proseguía dende o Renacemento, o Humanismo e a Reforma, non só a través de seitas enteiras, senón por mentes senlleiras e orixinais. A grande obra histórica de Arnold converteuse nun crisol das súas ideas, como amosou Erich Seeberg no seu estudo sobre este autor (1923),<sup>11</sup> coa maior intensidade, profundidade de ideas e unha erudición abafante. Neste intre non preguntaremos como o podía

---

<sup>11</sup> Primeiro publicou un resumo nun artigo sobre «G. Arnolds Anschauung von der Geschichte», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, vol. 38. Erich Seeberg publicou tamén unha escolma das súas obras, *G. Arnold, in Auswahl herausgegeben*, 1934.

facer, onde afondaban no pasado as raíces, amplamente ramificados, da súa visión da historia, senón que nos preguntaremos, coa ollada dirixida cara adiante, en que medida podía ser ela mesma unha raíz para o historicismo por vir, e os aspectos que lle podía, ou non, fornecer. Con todo, abundará cun recoñecemento sumario, xa que o seu impacto sobre o século, por moi importante que fose, non é comparable ao de Shaftesbury ou Leibniz.

No seu caso produciuse o mesmo fenómeno que xa observáramos no caso de Shaftesbury e Leibniz, e co que nos defrontaremos máis a miúdo: que o pensamento iusnaturalista podía ser afrouxado nun proceso intelectual, que en si mesmo aínda tiña características importantes dese pensamento. Dende a Antigüidade, o núcleo do pensamento iusnaturalista consistía no intelectualismo, na confianza en que a razón, entendida polo razoamento, tería forza para conducir á verdade. Tan grande era esta confianza que se consideraban as verdades detectadas como de validez xeral e atemporal, e se tomaban por absolutas e uniformes. Como xa se afirmou, a única maneira de alterar esa forma de pensar era facelo dende a alma, dende a crecente consciencia que toda a razón concibida intelectualmente non abundaba para atopar as decisivas verdades da vida, das que tamén dependía o pensamento histórico. Mais mesmo a rebelión do irracional contra do racional mantíñase aínda, polo momento, dentro da órbita do racional, pois adscribía aos valores espirituais que ela mesma descubrira un carácter igualmente absoluto, atemporal e uniforme, igual que posuían as verdades da razón do pensamento iusnaturalista. Se xa se podía falar en Shaftesbury dun novo dereito natural, construído cun talante platónico-neoplatónico, con tanta máis razón pódese considerar a visión do mundo e da historia de Arnold, segundo a súa forma de pensar, como un «dereito natural da alma».

Porque segundo Arnold, na vida e na historia da humanidade desenvólvese un proceso espiritual universal en eterna repetición, dende Adán ata o momento, que el pensaba que xa

estaba preto, do ἀποχατάστασις πάντων, cando se somerxen «todas as criaturas no seu ser orixinal, de máxima felicidade ... como nun mar insondable do amor eterno» (I, 1202). Este proceso básico é unha disxuntiva entre o ben e o mal, unha escolla entre o mundo, un mesmo, o pecado, «a maldade das persoas e o vello Adán», e mais a fuxida do mundo, o desprendemento de si mesmo, a apertura da alma cara a Deus, iluminación a través del, a fusión con el, a mística. Da historia apréndese só unha cousa, que en fronte dunha masa predominante de acontecementos pecaminosos e mundanos existe un acontecer espiritual dos poucos piadosos auténticos, que porén existiron tamén denantes do cristianismo, e que igualmente poderían existir fóra do cristianismo. Neste punto, podemos deixar á parte as cuestións teolóxicas sobre como conseguía el que ese universalismo relixioso se fusionase cunha íntima relixiosidade cristiá, e a revelación mediante a palabra de Deus coa idea espiritualista dunha iluminación, cada vez nova e consumada de forma inmediata, dos crentes polo Espírito Santo. Con todo, para a nosa análise é decisivo que a partir dos seus principios non se podía obter de xeito inmediato un acceso novo ao entendemento da historia universal, alén da súa anterior concepción iusnaturalista e pragmática. Xa que ela foi considerada fundamentalmente como falta de valor, e mesmo oposta ao valor, «pois son os erros, insensateces e pecados dos seres humanos o que decote constitúe a maioría das historias» (I, 453). Soamente foi quen de contar a historia da Igrexa con semellante riqueza de materiais porque ía servir á disuasión do mal. Xa que, segundo Arnold, o devalo da Igrexa e o xurdimento dun clericalismo malicioso databa da final da primeira congregación apostólica, e consideraba que seguía o seu camiño, ás veces de forma crecente, ás veces nun ritmo continuado, ao longo da Idade Media ata os anos previos aos reformadores e o novo Lutero, nos que en aparencia a luz eterna resplandecía de xeito máis brillante, para logo caer nunha nova decadencia, debido á pendeceira e into-

lerante teoloxía doutrinaria do Lutero vello, e do luteranismo en xeral. Mais sempre houbo, mesmo nos peores tempos, algunhas persoas piadosas, tanto dentro da Igrexa como dentro algunhas seitas, inxustamente acusadas de herexía, se ben el mesmo non apreciaba as seitas, e sabía diferenciar entre os herexes. A el parecíalle que os peores herexes eran aqueles que, na Igrexa oficial, instigaban aos herexes.

Dun xeito moi particular, Arnold unía así unha idea moi antiga, dedicada á comprensión da totalidade do proceso histórico —o esquema da idade de ouro, dos empeoramentos sucesivos, e a esperanza dunha futura renovación do mundo—, coa idea dualista e ahistórica dunha constante e sempre repetitiva coexistencia de moitas tebras e pouca luz. Nela existían tamén místicas razóns para as poucas persoas iluminadas consolárense. Mais o mundo histórico correu a mesma sorte que lle depararía a historiografía da Ilustración. Do mesmo xeito que aquela establecía, mediante unha intensa valoración do dereito natural, o valor absoluto da razón como referencia da totalidade do decurso da historia, que consideraba maioritariamente irracional e soamente por momentos quen de chegar a unha maior racionalidade, o espiritualismo de Arnold convertía o valor absoluto da alma alumeada por Deus en pedra de toque dos acontecementos do universo. Neste acontecer, emporiso, todo se repetía sempre, como xa vimos. Pois Arnold, igual que acontecera sempre na modalidade do pensamento iusnaturalista, consideraba que o fondo da natureza humana era invariable. «No mundo sempre se representa unha comedia ou unha traxedia, só que sempre participarán outras persoas» (en Seeberg, p. 143). Xa que logo derivaba, igual que o pragmatismo personalista, os acontecementos históricos mesmos dende as calidades sempre iguais dos actores, que polo xeral consideraba calidades negativas. Despois de todo iso, non se pode aínda falar nel do xurdimento dunha idea evolutiva. Tampouco se debe o devalo que detecta na fin da época dos apóstolos a unha evolución, senón á irrupción do

sempre presente principio do mal, da mesma forma na que fala dunha «irrupción» pasaxeira, nos días da primavera da Reforma, do principio do bo (1, 494).

Con todo, entre os historiadores foi Arnold quen por primeira vez situou a alma dos humanos por antonomasia no centro do relato histórico, como Seeberg indica acertadamente (p. 147). Aínda que no seu relato histórico parezan monótonas as súas decisións a prol do ben ou do mal, concíbeas sempre como unha totalidade que non é determinada pola razón e o entendemento, senón pola vontade, é dicir, pola orientación fundamental da alma. Segundo unha das súas teses xerais, as persoas non se converten en auténticos herexes e infieis debido a opinións erradas, senón por unha vontade viciosa «que de contado puxo a razón da súa banda» (1, 38). Para as súas necesidades místicas, as actuacións da razón e do «mordaz entendemento» case sempre eran cousa do mal. Cómpre deixar atrás as letras, os termos, a teoloxía escolástica e Aristóteles, para achegarse á fonte máis íntima e vital da alma en Deus. E como doutra banda xa vimos, foron aqueles, poucos e solitarios, que andaban na procura de Deus, os que na historia procuraba e ollaba con aprobación. Significa iso que xa está por xurdir o individualismo, no sentido da idea da individualidade representada polo historicismo? Ou é, cando menos, un concepto precursor?

Esta idea da individualidade tamén percibe sempre, a partir da individualidade da alma, as entidades e comunidades humanas creadas por ela, por moito que poidan ter trazos típicos, á vez como construcións individuais, e considera así mesmo que o individuo sempre está rodeado e envolto por estas entidades e comunidades superiores, nunha interacción mutua. En Arnold aínda falta esa sensibilidade pola inserción do individuo nunha vida total, en si tamén individual. Como Seeberg afirma con razón (p. 146): «Igual que na historiografía da Ilustración, o individuo segue illado, sen conexión interna coa sociedade na que vive».

Mais: concíbese polo menos cada unha das almas humanas como unha individualidade? Con todo, o afondamento e a interiorización espiritual que propugnaba para facer dela o espello da luz divina aínda aparecen pouco diferenciados. No fondo, a experiencia de renacer é para el, deixando opinar de novo a Seeberg (p. 218), a mesma en todas partes. E segundo Arnold, ese renacer debía repercutir na vida práctica en forma de ascese, que tiña que conducir ao aniquilamento de todos os impulsos que obstaculizarían a fusión mística con Deus, unha aversión, por así dicilo, contra da cultura. Arnold amosábase molesto polo entusiasmo de Lutero polo canto e as danzas alegres (1, 505), pola paixón de Melanchton por Homero (1, 563-64), e opinaba que foi o Anticristo quen levou ás igrexas os tubos dos órganos (1, 586) Todo iso evoca, deseguida, o encorsetamento da individualidade que levou a cabo o pietismo. A vida da alma había chegar a ser máis estreita e pobre de contidos; mais, en troques, máis profunda e sensible para aquilo que é preciso. Con todo, a «mesmidade» (*Selbheit*) en si era sospeitosa de ser a raíz do mal. Arnold poetizaba (Seeberg, 174)

Geh aus dir selbst und deiner Eigenheit,  
So bist du in der Welt von der Welt befreit.  
[Sae de ti mesmo e da túa peculiaridade,  
e ceibaráste do mundo no mundo].

Mais, con iso atopámonos cun dos fenómenos máis marabillosos e importantes da historia do pensamento do século XVIII. Pois, se o pietismo, do que tamén Arnold era un representante, ataba de mans a individualidade, mais ao mesmo tempo a remexía dende o máis profundo da súa alma, provocaba unha tensión interna de forzas que no final contribuirían a abrir a fenda pola que avanzaría a individualidade. O pietismo e a mística poden considerarse, malia o carácter absoluto e uniforme dos valores espirituais creados por eles, entre os máis eficaces precursores da nova vida individual, que pola súa vez convertíase en



terreo adubado do historicismo. Non sería a única liña, mais unha liña principal da evolución si conduce dende o pietismo, pasando pola época do *Sturm und Drang*, ao historicismo. É un dos postulados máis consolidados da historia do pensamento que o pietismo alemán foi un paso previo, relevante dende o punto de vista psicolóxico, para a mobilización final de todas as forzas anímicas<sup>12</sup>, ata o punto de seren esaxerados esquematicamente, a custa da riqueza dos motivos que operaban no século XVIII. Mais foi o pietismo, no que ao mesmo tempo seguía moderadamente vivo o misticismo, o que por primeira vez na Alemaña arrincou unha pequena camada de persoas de todos os estamentos da apática aceptación das circunstancias dadas, e acostumounas a vivir, aínda que silandeira e tranquilamente instalados na existencia exterior, excitados na intimidade da súa existencia. Aprendían a dar o paso para saír do prosaico e inane da vida cotiá, a proxectar a ledicia e a dor vivida no pequeno nas dimensións grandes, a esculcar todos os sentimentos para determinar o seu valor, descubrir os misterios no seu interior para así realmente percibir a súa «mesmidade», que crían reprimir. Non se trata de falar aquí dos contidos e valores especificamente relixiosos do pietismo, senón só do feito de que xustamente os valores relixiosos son os que poden transformarse e, de xeito fecundador, seren transferidos a outros ámbitos moi diferentes da vida. Iso é o que primeiro sentiría a nova poesía alemá a partir de Klopstock. No seu léxico e no seu imaxinario percíbese, como amosou Burdach, a influencia do pietismo e do seu devanceiro, o misticismo. Volverá presentarse máis tarde, na mocidade de Herder e Goethe.

Goethe é tamén a testemuña principal que confirma a especial influencia da *Historia da Igrexa e dos herexes* de Gottfried

---

<sup>12</sup> Vid. Burdach, *Faust und Moses*, nas *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1912; Unger, *Hamann und die Aufklärung*, 19252; Korff, *Geist der Goethezeit*, I, 1923; Koppel S. Pinson, *Pietism as a factor in the rise of German nationalism*, 1934 (recensionado por min na *Historische Zeitschrift*, 151, 116).

Arnold<sup>13</sup>, e a súa relevancia para o noso tema. Leuna nos seus axitados anos mozos após 1768, logo de volver a Frankfurt dende Leipzig, cando xuntaba elementos para unha nova vida interior (*Dichtung und Wahrheit*, 2º parte, libro 8). «Este home non é un mero historiador que reflexiona, senón que é piadoso e sensible asemade». Decatouse de que Arnold se achegara á historia, máis alá do pragmatismo anterior, cun novo órgano do coñecemento, a alma. E poida que sospeitase que a historia non soamente abrangue feitos de explicación pragmática, senón tamén contidos anímicos. Ademais, Goethe aprendeu de Arnold un dos efectos involuntarios do pietismo e do misticismo en si. Arnold ofrecera, sen querer, un libro de retratos do individualismo relixioso, presentando coas súas propias palabras, nomeadamente nas últimas partes a partir da Reforma, unha multitude conmovedora de peculiares individualidades, de solitarios homes na procura de Deus, confrontados á teoloxía escolástica imperante. O que pretendía amosar neles non era o máis propio e individual, senón o sempre recorrente, explicar co seu exemplo a vivencia mística fundamental; e adoito proxectaba o seu propio ideal absoluto da piedade sobre eses revolucionarios silandeiros. Emporiso, no novo Goethe esa galería de retratos espertaba «o espírito da contradición e o pracer do paradoxo». Gustoulle a rebeldía afouta de Arnold contra das convencións imperantes, por utilizarmos as súas palabras (I, 638), contra do *præjudicium autoritatis* e nomeadamente *pluralitatis*: «Estudei atentamente as diversas opinións, e como escoitara moitas veces que cada humano tería ao final a súa propia relixión, ren me parecía máis natural que tamén eu puidese crear a miña propia». E segue co relato da fantástica relixión da súa mocidade, de trazos neoplatónicos, coa

---

<sup>13</sup> Máis testemuños en Seeberg, op. cit. Nesta obra tamén se atopa máis información sobre as relacións espirituais de Arnold con Thomasius e a Ilustración, que poden deixarse de banda para os intereses do noso estudo. No meu exemplar do libro de Arnold atópase unha anotación manuscrita do século XVIII: «Forster conta na *Geschichte der Universität Halle*, p. 87, que Thomasius sempre dicía que quen tivese dúas chaquetas, debería vender unha para adquirir esta obra de Arnold»; comp. a respecto diso Arnold 2, 1363.

que el soñaba naqueles tempos, e da que algúns pensamentos fundamentais se mesturarían con que sería para sempre a súa natureza máis íntima.

Desta maneira, o misticismo cristián de Arnold reconducía á súa propia fonte orixinaria, o neoplatonismo, que tamén foi capaz, en conxunción con outros elementos do século, de abrir novos camiños do pensamento histórico. Máis tamén o postulado fundamental e específico do misticismo cristián e do pietismo, a idea do intercambio inmediato de cada alma con Deus, tralo que desaparece o mundo exterior, tivo xa forza abonda para xerar unha nova vida individual, e a través diso os presupostos dunha nova ollada cara á humanidade e á historia. Non esquecemos que esa idea fundamental foi a máis íntima, se ben adoito agachada, arteria vital do protestantismo, nomeadamente do protestantismo alemán. Shaftesbury, Leibniz e Arnold vivían e pensaban nunha común atmosfera de independencia espiritual das autoridades do mundo e de devota dependencia da deidade. Baseábase niso ao final o seu traballo preparatorio para o historicismo. O que se lle podía fornecer dende o vinculado mundo católico váinolo amosar agora Vico.

#### **IV. Vico / Lafitau**

Non é unha casualidade que os pensadores que foron quen de ser precursores, xa no primeiro terzo do século XVIII, dun novo pensamento histórico, capaz de superar a Ilustración que xustamente estaba por erguerse de xeito vitorioso, fosen orixinarios de Alemaña, Inglaterra e Italia. Pois unha especial afinidade vencella o espírito destas nacións, malia todas as diverxencias existentes e afondadas pola separación das confesións, por unha especial proximidade e unha meirande capacidade, maior da que posúe o espírito francés, de superar os atrancos do intelectualismo, de pensar dende o interior e dende a totalidade das forzas da alma, e de conformar deste xeito unha individualidade animi-

camente rica. Durante o Renacemento, Italia abriu o camiño. A Contrarreforma e a dominación estranxeira foron, abofé, capaces de limitar esta vía, pero non conseguiron sepultala de todo. A vida científica do sur de Italia, en particular, aparecía resecada nunha aridez abstracta da escolástica, que non podía ser refrescada tampouco polos ventos da filosofía cartesiana e do pensamento mecanicista que zoaban dende Francia. Neste contexto, a figura de Giambattista Vico (1668-1744), igual que o milagre dun oasis visible de súcato, conmoveu como unha manifestación da máis orixinal e inesgotable forza intelectual. O profesor de retórica da Universidade de Nápoles, de vida modesta e, visto dende fóra, desventurada, ignorado polos seus contemporáneos, iniciou pola súa conta a loita tanto contra do cartesianismo e do mecanicismo, como contra dos prexuízos dos grandes mestres do dereito natural do século XVII, creando na súa *Scienza nuova* (en tres edicións de 1725, 1730 e 1744) un órgano xenuinamente novo do pensamento histórico.<sup>14</sup>

Non se percibe un desprendemento tranquilo e lento do dereito natural, como en Shaftesbury e Leibniz, senón un avance elemental, a irrupción dun determinado tipo de pensamento de personalidades dotadas de fantasía, de inspiración intuitiva, pero tamén de potencia lóxica, e que, dende o fondo da alma, atravesan os atrancos do intelectualismo para chegar ao seu

---

<sup>14</sup> Edición crítica da *Scienza nuova* segundo o texto de 1744, coas variantes de 1730 etc., de Nicolini, 3 tomos Bari 1911/16. Vid. tamén Benedetto Croce, *Bibliografia Vichiana*, 1904, e *La Filosofia di G. Vico*, 1911. Utilizamos aquí a tradución alemá de Auerbach-Lücke, *Die Philosophie G. Vicos*, 1928. Neste libro atópase bibliografía adicional, igual que no esclarexador traballo de R. Peters, *Der Aufbau der Weltgeschichte bei G. Vico*, 1929. Para una tradución antiga ao alemán, moi fiel ao texto orixinal, da *Scienza nuova*, vid. W. E. Weber 1822; para unha boa tradución máis recente, pero moi abreviada, vid. E. Auerbach s.a. (1924). Observacións valiosas sobre Vico en Spranger, *Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturverfalls*, nos *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, sesión pública do 28 de xaneiro de 1926. Vid. tamén O. Freiherr von Gemmingen, *Vico, Hamann und Herder* (tese de doutoramento, Múnic, 1919). E. Auerbach, «Vico und Herder», *Deutsche Vierteljahrsschriften für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, t. 10 (1932); G. Mayer, *Die Geschichte bei Vico und bei Montesquieu*, Festschrift für Franz Oppenheimer; Nicolini, *La giovinezza di G. B. Vico*, 1932.

propio ser e, a través del, tamén a novas metas do coñecemento. Dende Platón, Plotino e Agostiño, en personalidades xeniais déranse repetidas veces avances deste tipo, pero non conseguiran transformar o clima espiritual por completo, e nin sequera eles mesmos conseguiron consumir por completo esa creba. Tampouco Vico puido realizar nin unha cousa nin outra e, como se verá, ficou por tras de Shaftesbury e Leibniz nun aspecto esencial, pero adiantounos por moito noutros. Eles, en troques, tiveron a honra de ser os primeiros elos dunha cadea, docentes dunha xeración máis frutífera aínda por vir. Con todo, as pegadas da influencia de Vico nalgúns dos pensadores que se tratarán máis adiante son tan insignificantes que ten de ser considerado unha figura marxinal, solitaria e menosprezada na vida intelectual do século XVIII. Montesquieu posuía o seu libro pero, polo visto, non o utilizou.<sup>15</sup> Hamann encargou o libro en 1777, mais acabou por deixalo de banda, decepcionado, por non atopar nel o que agardaba con vistas ao seu circunstancial interese na economía política (*Schriften* 5, 267). Herder, que polo normal amentaba de vagar os pensadores que lle interesaban, tardou moito en dedicarlle, no 1797, unha páxina de cálida mención nas *Humanitätsbriefe* (*Werke* 18, 246), pero nada fai pensar que o coñecese nos anos da súa maior produción. Goethe chegou a fixarse nel durante a súa viaxe por Italia, poida que sentise decontado o alento dun xenio, mais vía aparentemente máis ben como un anunciador do futuro que como un intérprete do pasado, e endexamais volveu sobre a súa obra.

Poida que xa no setecentos se lle roubasen ás veces ideas a Vico, sen o citar. Porén, non se achegaron probas plenamente convincentes diso.<sup>16</sup> Alí onde se presupoñen puntos de contacto

---

<sup>15</sup> Vid. Croce, p. 243. Máis adiante se amentará unha posible influencia en Montesquieu da doutrina dos ciclos de Vico.

<sup>16</sup> Tampouco Robinson, *Studies in the genesis of romantic theories in the 18. century*, 1923, quen na páxina 287 e ss. amenta unha influencia perceptible de Vico no movemento alemán, nomeadamente en Herder, fornece probas diso.

co ideario de Vico non se evidencia, fóra dalgunhas excepcións, un selo tan inequívoco do autor napolitano para que lle poidan atribuír cunha probabilidade certa, xa que poderían explicarse por seren aportacións novas formuladas de maneira espontánea. Ese é o caso, nomeadamente, na súa nova visión dos tempos prehistóricos, da poesía orixinaria e de Homero, que nalgúns aspectos se evoca, como se verá, no prerromanticismo inglés. O feito de que algunhas, pero non todas, das súas ideas novas e grandes, aínda pouco despois de que a súa obra ficase sumida no esquecemento, puidesen chegar a agromar noutras partes, é un sinal de que existía unha necesidade espiritual xeneralizada que impulsaba cara a elas. No século XIX, cando maior foi a influencia de Vico sen chegar a ser absoluta, algúns dos seus postulados tiveron un meirande impacto, ou polo menos suscitaron admiración. No fondo sería só o incipiente século XX o que comezaría, baixo os auspicios de Benedetto Croce, a resgatar o tesouro do pensamento de Vico cunha profundidade cada vez maior. Quizais pertencese, na escuridade do seu espírito, sempre brigando e empurrando, sempre procurando e xamais rematando, ou, por falar en palabras de Croce, na súa xenial confusión ou confusa xenialidade, a aqueles pensadores insondables, quen de ofrecer a cada xeración aspectos novos. No seu caso, paseando sobre vertedoiros de fantásticas e arbitrarias ocorrencias, albís-case en todas partes o ouro debaixo delas.

Teremos necesariamente que pasar por alto moitos problemas e escuridades do seu pensamento para elaborar, aínda que sexa de maneira simplificada, aqueles pensamentos que están relacionados co historicismo que estaba por vir, quer por seren unha anticipación e unha afinidade, quer por estaren en contradición con el. A súa filosofía gnoseolóxica e metafísica, tratada fondamente por Croce, polo menos ten de ser esbozada. Era un tipo de pensador destinado a ser platónico no sentido amplo do termo, e nos seus anos de mocidade estudaba con entusiasmo os neoplatónicos do Renacemento italiano (Nicolini, *La giovinezza*

di G.B.Vico, p. 103). Asimilou o seu ambiente histórico, coma unha planta os compoñentes do seu solo, de forma tan aberta e íntima que non perdeu a consciencia estrita da relixiosidade católica, nin sequera cando a consecuencia dos seus propios pensamentos ameazaba por transformar de xeito imperceptible a doutrina, por el firmemente defendida, da transcendencia de Deus no mundo cara a aquela da inmanencia de Deus no mundo. A imaxe neoplatónica do mundo aínda se reflicte na súa doutrina dos «puntos metafísicos», é dicir, de forzas íntimas de carácter inmaterial polas que Deus xera a vida e o movemento, e onde a relación mecánica entre causa e efecto se produce soamente na superficie exterior. Malia existiren diferenzas, é lexítimo lembrar a concepción da *inward form* de Shaftesbury, ou a doutrina das mónadas de Leibniz. Soamente se pode recoñecer aquilo que se creou. Iso era unha fonda convicción de Vico que, de lonxe, lembra o principio de Kant. Este principio, xunto co trazo fundamental antimecánico da súa imaxinación de natureza poderosa, coa aversión ás modernas e mecanicistas ciencias naturais e ao cartesianismo, conducíao á grandeira convicción, que superaba o seu tempo, de que non era a natureza física creada por Deus, e por tanto só recoñecible por El, senón que era a historia, creada polos homes, o «mundo das nacións», o dominio que o home podería coñecer mellor; e se ben non podería chegar á verdade absoluta, reservada en exclusiva a Deus, si podería chegar á verdade probable. De forma subxectiva, ao longo do seu traballo de descubridor, afondando igual que o lume na profundidade das cousas, pensou ter conquistado moito máis, é dicir, a plena certeza sobre a vontade de Deus na historia.

Pasemos agora ás ideas fundamentais da súa visión da historia.

Nun comezo atópase un compromiso estraño e problemático entre a doutrina cristiá e o novo coñecemento histórico. A especie humana, creada por Deus e dotada dunha vontade libre,

sucumbe perante o pecado por culpa propia, e é castigada e case aniquilada polo diluvio. Os sobreviventes divídense: dunha banda, un pobo elixido, os xudeus, que reciben a revelación divina e comezan baixo a dirección de Deus un camiño vital privilexiado; e, doutra banda, os patriarcas dos pobos pagáns que se afundiran nun estado case animal, do que foron redimidos paseniño, descritos de maneira fantástica coma os «xigantes». A relixión, malia se tratar dunha relixión turbia, xerada por unha mentalidade primitiva, do temor perante un poder máis alto, que se manifestaba nos lóstregos das treboadas, foi o instrumento para rehumanizar os xigantes, para a lenta xestación das institucións sociais e, en fin, para a formación das comunidades dos pobos. En cada un deles sucedíase a época dos deuses, dos heroes e dos humanos. Ao contrario do que se facía denantes, non se entende a época dos deuses ou a época dourada como unha idade de ouro nun sentido idealizado, senón como a época na que se sementaba por primeira vez o ouro do mundo, o grán, e cando os deuses camiñaban sobre a terra, segundo imaxinaban os homes arcaicos. Todos os pobos, coa excepción dos xudeus, evolúen, igual que os individuos, cuxa analoxía sempre tiña presente Vico, a través dun mesmo camiño vital, dende unha existencia primitiva ata a madurez dunha humanidade racional, que representa a auténtica natureza humana. Ora ben, o postulado máis importante era a idea de que eran as diversas constitucións anímicas dos homes, primeiro case animal e logo sucesivamente humanizadas, as que xeraron os costumes e institucións sociais e estatais correspondentes a cada chanzo, dende a existencia illada sen Estado dos xigantes ata a república popular e a monarquía perfecta. A forza creadora da fantasía devala, e vese substituída pola reflexión e a abstracción. Impóñense a xustiza e a igualdade natural, a natureza razoable dos homes, «que é a única e auténtica natureza dos homes». Mais a debilidade dos homes non permite acadar a perfección absoluta, nin manterse nela. O pobo, no camiño de acadar o cume da evolución, sucumbe no seu interior



á decadencia moral e afúndese de novo na barbarie primitiva, para logo reiniciar un mesmo camiño vital: *Corso e ricorso*.

Esta doutrina representa, polo tanto, en primeiro lugar unha magnífica renovación e aprofundamento das doutrinas dos ciclos da Antigüidade e do Renacemento. Non só son as formas constitucionais as que se suceden unhas a outras, como ensinou Polibio, senón tamén as constituicións anímicas dos pobos que as producen. Non é só a *virtù* dos pobos, como xa engadira fondamente Maquiavelo, a que ascende e descende, desprazándose, como pensaba, de pobo a pobo, senón que, no canto do desprazamento dunha única forza anímica, temos o cambio regular, dentro dun mesmo pobo, de sistemas de forzas anímicas, onde cada un destes sistemas posúe específicas capacidades realizadoras, as súas virtudes e os seus males. As mudanzas no destino dos pobos nacen da alma particular e en evolución sucesiva dos seres humanos.

Nunca denantes se abranguera de forma tan universal e exhaustiva, e ao tempo cunha penetración tan fonda nas raíces dos acontecementos, a historia da humanidade artellada en pobos. Mais, por moi frutífera e revolucionaria que pareza esta concepción, non se esgotan aínda niso os seus importantes contidos e as súas últimas profundidades. Tamén neste caso veremos que, se ben se mantén un ideario herdado, ao tempo vai ser transformado en algo novo e orixinal, que pola súa vez se converterá, sexa ou non por influencia de Vico, nun elemento fundamental do moderno pensamento histórico.

O pensamento de Vico sobre a providencia conduciranos cara a unha profundidade chea de problemas. Era firme crenza de Vico, que compartía con todos os filósofos cristiáns da historia dende San Agostiño a Bossuet, que Deus rexe o mundo segundo os seus designios, e que determina os destinos dos pobos segundo a súa vontade. Mais: como rexe Deus, e como, onde e cando deixa aos pobos sentiren a súa vontade? O que imperaba ata o daquela, e seguiría a imperar nos círculos cristiáns moito

máis alá de Vico, era o concepto antropopático de que a xenreira punitiva ou a benevolencia de Deus se podía agoirar decontado a través das ditas ou desdidas dos pobos. Posiblemente, as interferencias divinas podíanse manifestar incluso en milagres ou feitos milagrosos. Diso nin se fala en Vico. Foi el quen impulsou o xiro decisivo, mediante o cal se podía conciliar ata certo punto o cristianismo coa filosofía inmanentista, que consistía en deixar que Deus influíse na historia só a través da natureza, a través da natureza dos homes, creados por el mesmo, con excepción sempre do pobo elixido, os xudeus. Está na natureza dos homes pensar exclusivamente no seu proveito persoal. O espírito divino, unha vez outorgada a liberdade á súa vontade, deixa ao libre xogo as paixóns dos homes, mais ao mesmo tempo, con superioridade e sabedoría, deixa que ese xogo se desenvolva de tal xeito que de aí xurda a orde civil, a sucesiva superación da barbarie e, á fin, a humanidade. En palabras de Vico, Deus pon «os fins limitados [dos homes] ao servizo dos seus máis altos fins, utilizándoos para a conservación do xénero humano nesta terra». Evoca ao Hegel, cando alude á astucia da razón, e á doutrina de Wundt sobre a heterogonía dos fins. Máis adiante, cando nun chanzo máis avanzado do proceso evolutivo a estudar chegue-mos a Herder, recuncaremos nese problema. Dende sempre, o pensamento cristián consideraba que Deus tamén convertía o mal en instrumento da súa vontade, mais polo xeral pensábase de forma personalista en casos particulares. Vico chegaba ata a profundidade, interpretaba a totalidade da vida histórica como o proceso natural de paixóns humanamente limitadas que, con todo, conducía a resultados cheos de sentido e valor, pois unha razón superior imperaba sobre o despropósito dos humanos. Seica afastaba a man de Deus, sen debilitala, un chisco máis da historia, dándolle a esta última a súa natural liberdade de movemento. Constituía o acto decisivo para a incipiente secularización da historia sobre a que se basea o pensamento histórico moderno, emprendido por Vico como persoa crente e non como

escéptico, como é o caso dos escritores da Ilustración. Foi só o comezo dese proceso de secularización, xa que considerado *sub specie aeterni* tamén no seu pensamento a historia ficou atada á vontade inmediata de Deus. Con todo, o seu novo enfoque contiña, oculta para el mesmo, unha forza impulsora que empurraba a concibir a vida histórica unicamente como unha consecuencia de forzas e leis inmanentes. Atribuíuselle mesmo, poida que de xeito esaxerado, unha crecente tendencia a acentuar cada vez máis, no decurso dos traballos entre a primeira e a segunda edición da súa *Scienza*, o principio da inmanencia fronte á transcendencia da dirección divina (Peters, p. 18, et. al.). En todo caso, a súa vontade non chegou ata aí. Demóstrao a grande importancia que atribúe á relixión como instrumento principal para a progresiva humanización da humanidade orixinaria e pagá. Por moito que fose soamente unha relixión turbia e falsa, foi unha relixión acendida nos brutáns cerebros dos xigantes a través dos lóstregos que Deus lles amosaba nas treboadas, mediante o temor que neles espertaba. Ao remate afirma Vico que «os pobos realizan boas accións por impulsos sensíbles unicamente a través das relixións». Desta forma recoñecíanse tamén as relixións pagás como instrumentos de Deus —outro paso en dirección á secularización da historia—, xa que ata ese momento o pensamento cristián concedéralles unicamente, como moito, o carácter dunha relixión revelada manifestamente dexenerada e corrompida. Mais, segundo Vico, a relixión aparecía agora, sen máis, como a máis valiosa forza da historia.

A idea de Vico, segundo a cal os propios homes non eran conscientes do que facían cando crearon a orde civil e as culturas, senón que o facían seguindo os seus propios intereses egoístas e sensuais conxunturais, exerceu outro efecto liberador para o pensamento histórico. Pois grazas a iso perdeu terreo a doutrina iusnaturalista da formación do Estado por obra dun contrato racional entre os homes. E, con ela, o pragmatismo en xeral, o hábito que aínda imperaría en todas partes moito despois de

Vico, que supuña en todas partes a existencia de fins intencionais, e que vería as grandes institucións da historia como froito dunha obra planificada polo home. Con orgullo contrapuña Vico á frase da metafísica racional *homo intelligendo fit omnia* outra frase xurdida dunha metafísica inspirada na fantasía: *homo non intelligendo fit omnia*. Sería unha equivocación, explicaba, que Minos, Teseo, Licurgo, Rómulo e outros reis romanos tivesen ditado leis xerais. O que o alentaba a botar pola borda a tradición clásica remontábase ao recoñecemento de algo máis fondo nel, de algo que non só pescudara e coñecera empiricamente ao longo de vinte anos, cun corazón ardente e cun pulso axitado: a vivencia do home orixinario, dos tempos orixinarios, da poesía orixinaria, do pensamento poético, imaxinativo e emocional daqueles homes orixinarios tremendamente temibles, salvaxes e crueis, aínda que tamén magnánimos, inventores e creadores, cunha inaudita forza da imaxinación, da que o home moderno xa non se podería facer ningunha idea. Vico lera na súa mocidade o poema didáctico de Lucrecio *De rerum natura*, e a grandeira imaxe que aí se debullaba dos tempos orixinarios perdurou nel en moitos dos seus trazos (Nicolini, *La giovinezza di B.G.Vico*, p. 121 e ss.). Mais tamén engadiu novos e orixinais instrumentos do coñecemento. A inmersión no mundo homérico dos homes, coa súa ética, nun violento contraste cos termos éticos modernos, e mais no mundo do antigo dereito romano coa súa rixidez e crueldade e na *Germania* de Tácito; e tamén, en canto se trataba do pensamento xerado pola fantasía e movido polos instintos, a súa inmersión na alma infantil, ben como a ollada, xa sensibilizada por todo aquilo, á conduta e aos costumes dos seus propios coterráneos proveñentes dos estamentos baixos. Por último, un coñecemento escaso, pero felizmente aproveitado, da condición anímica das poboacións indíxenas de América. Esas eran as fontes que con xenialidade combinaba entre si, das que Vico deducía o postulado de que o home antigamente tivo que ser moi, pero moi diferente do que pensaba sobre el a sabedoría das

escolas dos posteriores pensadores e filósofos, e aínda dos grandes profesores modernos do dereito natural. Pois todos eles non chegaran alén das ideas esquemáticas, e baseadas nas imaxes da xente corrente, sobre o que fora o estado natural da humanidade antes da formación dun Estado civil.<sup>17</sup>

Con iso, Vico procedeu a rachar nun punto decisivo co concepto procedente do dereito natural da Antigüidade sobre a similitude da natureza humana. É de supoñer que soamente aí xurdiría o pulo de repensar a tradicional idea cristiá da providencia nunha forma innovadora, e darlle a volta denantes amentada. Xa que había que atribuír dalgunha maneira á vontade divina o feito de que o home doutroa fora completamente diferente do que agora, e que del podía evoluir o home moderno, sen querer, como consecuencia da súa irracionalidade cega, pero tamén de feito creadora.

A partir de agora estaba libre o camiño para a idea dunha evolución histórica, que xamais fora formulada dun xeito tan rigoroso e consecuente. Mais, denantes de o poder apreciar na súa esencia e limitacións, temos que guindar rapidamente unha ollada a algúns dos efectos da nova descuberta xeral. Vico estaba orgulloso de ter atopado a través dela un novo acceso ao verdadeiro Homero. Segundo algunhas teorías que xa xurdiran na Antigüidade, aquel devíñera en profesor dun saber secreto, e en creador dos costumes e da civilización grega. Vico retiraba esa falsa conxectura, interpretándoa como un sublime reflexo poético dunha grandeira sociedade bárbara, e vía como auténtico creador, máis alá dunha visión personalista do poeta, ao pobo todo que estaba a relatar a súa historia en forma de cantigas. Todo o pensamento e a fala do home orixinario eran, ata os miolos, poéticos e froito da fantasía. Para el, os mitos non eran outra cousa que unha poética narración histórica mediante fan-

---

<sup>17</sup> Vid. Jellinek, *Adam in der Staatslehre (Ausgewählte Schriften und Reden 2*, p. 40): «Mais tamén o home primitivo do dereito natural ten unha razón completamente desenvolvida».

tásticos conceptos xenéricos, comprensibles a partir da enorme fantasía dos homes, de tal maneira que, por exemplo, Hércules non era unha personaxe auténtica, mais era un reflexo da vida histórica real, como «carácter heroico de fundadores de pobos baixo o punto de vista do esforzo». Para el, os mitos e as linguas, os máis auténticos vestixios destes tempos, convertíanse nas fontes máis fidedignas do seu coñecemento histórico, mentres perdían valor os relatos dos posteriores historiadores e filósofos, adulterados polos prexuízos do seu tempo. Por moi fantástica e libre que adoitase ser a interpretación destes mitos por Vico, recuando perante o espírito da súa época, iso foi un síntoma case psicoloxicamente preciso da súa visión de descubridor. A paixón de Vico, de tinguiduras case demoníacas, consistía en mergullarse, máis aló das categorías enganosas do noso pálido e reflectido pensamento sobre o tempo, nos horrores do mundo orixinario, como de verdade se presentaban. Tampouco se atopa nel o máis mínimo trazo dun devezo ou idealización romántica, como adoito serían proxectados sobre os tempos orixinarios e os homes primitivos por parte dun século cada vez máis sentimental, pois a admiración da súa poética forza creadora sempre corría parella cos temores perante a súa crueldade. Notábase aínda en Vico a influencia da sensibilidade dos exaltados homes do Barroco, xa que un século antes Boccacini ollara cunha semellante mestura de contradición e disfrute, de admiración e abominación, nos abismos da razón de Estado. Porén, o desexo ideal de Ranke, ceibarse de si mesmo para poder recibir en si o asoballante poder dos fenómenos históricos, xa se cumpría ata certo punto en Vico.

A querenza polo verdadeiro e autenticamente antigo volveu tinguir a historia de Roma, diante todo as orixes do antigo dereito, que foron estudadas intensamente por Vico nalgunhas das súas tonalidades orixinarias. El recoñecía a estraña relación entre rixidez formalista e sensible forza poética que era característica do dereito primitivo, a importancia da loita de clases entre

patricios e plebeos, e con iso da loita de clases en xeral, para a transformación do Estado<sup>18</sup>, a compenetración entre continuidade e mudanza na historia das constitucións e das institucións; e adiviñou, sempre mesturándoo cunha grande cantidade de ousadas ocorrencias, os efectos dinámicos das causas que derivan dos intereses naturais da sociedade. Iso foi de importancia, tanto aquí como noutros aspectos, na súa sensibilidade para os estratos, para os resaibos dos restos de constitucións antigas e de costumes presentes nas épocas posteriores, para aquilo que despois se denominarían os *survivals*, e que máis adiante serven ao historiador de fósil director. Eles semellan, como dicía Vico nunha magnífica metáfora que utilizaría repetidas veces, a auga doce que é levada á mar aberta pola potencia da corrente. Para Vico nada atopábase en tranquilidade estática, senón que todo chegara a ser, e seguía a ser de novo. «A natureza das cousas non é outra cousa que o seu nacemento (*nascimento*) nun momento dado e baixo unhas determinadas circunstancias».

Achegarémonos agora, porén, ás limitacións do seu concepto da evolución, cando nos decatamos de que no innovador cadro que esboza do desenvolvemento do Estado e do pobo romano, nin as personaxes líderes, nin as guerras exteriores, nin as loitas polo poder xogan un papel esencial. Con razón falouse da brusca viraxe cara ao colectivismo en Vico (Peters, p. 19). É certo que dese xeito superou o pragmatismo personalista, mais non a sensibilidade, que nel se manifestaba de forma equivocada e miope, polo poder das personalidades na historia que tamén ten a capacidade de dar novos pulos e abrir camiños novos, aínda que inseridos na evolución xeral. E tampouco se poden eliminar da concepción da evolución histórica e dos destinos dos Estados e dos pobos nin as guerras nin a política baseada no poder, pois son factores determinantes para a súa vida interna, e factores

---

<sup>18</sup> Posiblemente influísen aquí nel os *Discorsi* de Maquiavelo. Vid. Nicolini, *La giovinezza di V.B. Vico*, p. 107.

impredicibles para o seu ascenso e caída. Son os dirixentes e as guerras os elementos que outorgan de maneira máis visible aos procesos históricos o carácter de algo especial e imponderable, imposible de ser limitado por leis de carácter universal. Porén, o que lle interesaba a Vico, na euforia das súas novas descubertas, foi xustamente ese sistema de leis de carácter universal, a *storia ideale eterna*, como sempre repetía. «Debía ocorrer, debe ocorrer, deberá ocorrer» foi a chamada do profeta, dun entusiasmo case pesado, dirixida á historia universal tanto do pasado como do futuro. Pois todos os pobos habían presentar, como xa se viu, o mesmo desenvolvemento das súas mentalidades, costumes e formas constitucionais, como Vico explicara sobre todo no exemplo de Roma. As excepcións notorias deste esquema, que el observaba por exemplo no caso dos cartaxineses e das poboacións indíxenas de América, explicaríanse por causas accidentais. En troques, Vico non trataba dos romanos como un pobo, segundo comenta con acerto Croce, senón como o arquetipo da categoría dun pobo. Tampouco se debe procurar nel unha historia universal no sentido propio do termo, pois ignoraba as relacións histórico-universais dos pobos entre si, tal e como se xeraban sobre todo nas guerras e na recepción das culturas, e foi unha das súas sentenzas principais que cada pobo produce, espontaneamente e por si mesmo, os mesmos chanzos de evolución. Este principio foi resultado dunha elaboración posterior, xa que nun texto anterior (vid. Croce, p. 169) Vico describía os romanos como os discípulos de pobos máis antigos de Italia e Grecia. Iso non foi un erro fundamental, pois tamén as modernas investigacións tenden a supoñer chanzos evolutivos análogos e comparables na transformación dos pobos «naturais» en pobos «de cultura». Con todo, en todas partes fusiúnase o característico co plenamente individual. Vico soamente quixo interesarse polo específico que caracterizaba os pobos, non polo individual. Aínda que observaba que había algo deste tipo, provocado polo clima ou por outras circunstancias, abeirouno como algo marxinal.



Vico prefería os gregos, os romanos e os pobos que se formaron en Occidente a partir da decadencia da Antigüidade, probablemente non só porque deles sabía moito máis que dos pobos do Extremo Oriente e do Novo Mundo, que por principio entraban no esquema, senón tamén porque, sen darse de conta, naqueles casos era moito máis forte, e podemos dicir máis individual, a súa consciencia de destino. Con todo, non se decatou das fondas manifestacións individuais que caracterizan cada pobo, tanto pola súa composición racial como polas súas particulares vivencias históricas. Daquela, os seus pobos non foron dotados dun específico e individual «espírito nacional».

A historia do mundo converteuse así nun conxunto de idénticas evolucións de cada un dos pobos, nun acio maduro no que cada uva semellaba ser igual ás outras. Vico ensinaba a evolución dos pobos como un modelo, mais non o desenvolvemento de cada un deles. Por iso, a súa concepción da evolución mantívose nos límites dunha mera idea do despregamento. Foi o devanceiro do positivismo e do colectivismo modernos; en troques, foino do historicismo soamente no sentido de que tamén inclúe o desenvolvemento do característico dentro da súa idea máis rica e complexa de evolución. Por iso, pódese considerar como unha aportación de Vico ao legado común do historicismo e do positivismo a expansión universal do eido de pescuda a todos os pobos da terra, e a introdución do método indutivo de investigación que aplicou de forma arbitraria nos detalles, mais de forma magnífica en principio. Aínda que sobordou metafisicamente tanto os límites do historicismo como do positivismo cando non se mantivo dentro do método indutivo, senón que foi máis lonxe nas máis ousadas deducións, como a idea de que as leis que identificara tamén debían ter valor no caso imaxinario da formación doutros mundos. Evidentemente, con máis razón aplícase iso en primeiro termo á excepción do pobo xudeu elixido por Deus, que lle impuña a súa fe na Revelación.

A relación entre o modelo e a individualidade, ese problema misterioso da vida histórica que nunca se pode resolver por

enteiro mediante a lóxica, só sería completamente comprendido por Goethe. Os tipos, as formas recorrentes de vida que produce abundantemente o espírito humano no Estado, na sociedade, na relixión, na economía e mesmo nos caracteres humanos, inflúen tamén no ser da individualidade, na medida na que tamén eles se manifestan só a través da evolución, sen ficar estancados, senón transformándose, progresando ou decaendo. Quen, como Vico, rompeu con tanta contundencia coa forma estática de pensar do dereito natural e concibiu o devir, o crecemento e a decadencia dun modelo con tanta profundidade e intensidade, tamén amosa a unha predisposición interna e capacidade para a comprensión do individual na historia. Por que non a deixou prevalecer?

Croce respostaba esta pregunta de forma enxeñosa (pp. 126-27 e 183). Croce ve na estraña exención dos xudeus das leis xerais da evolución unha intencionada visión ou omisión que se detecta no caso de moitos crentes cultos e educados nas ciencias. De Vico ter tentado profundar na vida particular dos pobos, ou debería ter seguido, dunha banda, o exemplo anticientífico de Bossuet, e sinalar en cada paso a man de Deus; ou, doutra banda, debía secularizar a historia por completo. O primeiro non o quería, e o segundo non o podía facer; por tanto, non tivo outra saída que enxergar os feitos dende o punto de vista que lle permitía a súa filosofía, como un eterno proceso do espírito que soamente abrangúa o común, mais non o individual.

Poderíase obxectar quizabes que os posteriores exemplos de Herder e Ranke demostraban a posibilidade de unir a idea da providencia divina na historia coa plena sensibilidade polo individual que nela había. Con todo, eses exemplos pertencían a un transformado clima intelectual. Vico, en troques, viña xustamente de deixar atrás a preeminencia do dereito natural, e aínda conservaba as pegadas dese paso rompedor no seu pensamento. Tentaremos por iso completar a explicación de Croce. Atopámonos aquí, na nosa opinión, no punto de ruptura no que non só se arredaban o pensador e o crente que había en Vico,

senón que tamén os resaibos do pensamento estático iusnaturalista que aínda sobrevivían nel influían no seu novo e dinámico pensamento sobre a evolución. Aínda había nel algo do espírito sintético dos grandes forxadores de sistemas do século xvii, mais aínda nada do pracer pola análise e a disección que era típico dos ilustrados; algo que, aparelado cunha infinda curiosidade pola polícroma diversidade da vida histórica, tamén se nos presentará como o antecedente dunha visión individualizadora. Aínda máis, faltaba tamén en Vico o elemento da subxectividade e a preocupación polas necesidades e enigmas da súa propia alma, que máis adiante abriría a vía de acceso, mediante a crescente consciencia da propia individualidade, ás individualidades da historia. El mergullábase na Humanidade como totalidade, non nos homes como individualidade. Iso, sen embargo, fora dende sempre a posición do dereito natural, da que soamente se diferenciaba polo maior ensimesmamento e profundidade do seu mergullar no obxecto «humanidade». O dereito natural do século xvii procuraba leis eternas, atemporais e sinxelas para a Humanidade, e Vico tamén as buscaba, só que coa enorme diferenza de que xa non atopaba leis do ser e da persistencia, senón leis da evolución. O principio de que o ser da natureza humana retorna e se manifesta de forma esencialmente invariable foi substituída polo principio de que a transformación da natureza humana reproduce determinadas formas de validez universal, e é esencialmente invariable. Vico collía unha casca estática, enchéndoa cun contido dinámico. Un dos maiores exemplos da continuidade do desenvolvemento da historia do pensamento, no que o que se superou segue a vivir naquilo que o está a superar. Así e todo, é posíbel que Vico pensase que a carapa era aínda máis valiosa que o seu contido.

Porén, a mesma imaxe aquí utilizada da casca e do contido non debe entenderse de xeito demasiado estático e superficial. Segundo a máis afouta das doutrinas de Vico, a rixidez e o movemento compenéntranse marabillosamente: a doutrina do

*ricorso*, que necesariamente seguirá o primeiro *corso* dun pobo e conducirá de novo dende a barbarie á humanidade. O proceso histórico que tiña en mente foi o ascenso dos pobos occidentais dende o abismo do afundido Imperio romano e dende o salvaxismo das invasións bárbaras. Este proceso chamábao *ricorso*, e comezaba con iso un *Quid pro quo*, pois os novos pobos occidentais non eran, como el mesmo recoñece, idénticos sen máis ao pobo afundido, nin sequera ao pobo italiano. Así que agora eles comezaron, no fondo, só un *corso*, mais non un *ricorso*. No caso dos demais pobos tratados ou estudados fugalmente por el nin sequera emprendeu o tento de comprobar a existencia dun *ricorso*. Así e todo, deixábase guiar dunha banda por unha grande sensibilidade pola profunda cesura que arredaba a morte da Antigüidade e o novo ascenso da cultura occidental, e doutra banda pola continuidade na historia do mundo que, con todo, existe entre ambas as dúas épocas. Aínda que non foron os mesmos pobos os que novamente ascendían, si que o facían como os herdeiros dos bens culturais e das tradicións da Antigüidade. As súas construcións podían resultar fantásticas nalgúns detalles, pero tamén conduciron a grandes e frutíferas revelacións, como as analoxías existentes entre a evolución social de Roma e dos pobos occidentais na Idade Media, que se trataba en ambos os dous casos dun desenvolvemento dunha soberanía territorial con todas as súas consecuencias. Tamén foi profunda a observación de que a barbarie do *ricorso*, froito da descomposición moral da época reflexiva do humanismo, sería peor que a barbarie orixinal do *corso*. Polo tanto, segundo Vico o *corso* e o *ricorso* dos pobos non eran, finalmente, idénticos de todo; e da mesma forma, o cristianismo que substituíu no suposto *ricorso* de Occidente as relixións pagás presentouse cun novo carácter, e mesmo florecía nel, de interpretarmos correctamente a Vico, unha humanidade máis elevada que no *corso* da Antigüidade. No entanto, todo iso son cuestións que o propio Vico non matinou ata o fondo, e tampouco faltan contradicións e ambigüidades, igual que un certo

veo que ensombrece a súa doutrina do *ricorso*. Pois esa doutrina era unha profecía macroscópica, e xustamente por iso no seu ser interior distinta da percepción dos tempos orixinarios adquirida pola indución e a intuición.

Outro grande trazo en Vico era o feito de se elevar con iso por enriba da oposición entre o optimismo e o pesimismo na cultura. Chama a atención, dentro do esquema da súa doutrina das épocas, o fuxidío da súa caracterización da época da humanidade, que na súa opinión debía aportar o despregamento da auténtica natureza humana. Malia gabala, vía traxicamente abocada á decadencia por causa da inexorable debilidade da natureza humana; mais era unha decadencia que conduciría a través da peor das barbaries a unha nova renacementa, como a ave fénix. Como católico crente, vía nese ritmo do devir, do desaparecer e do rexurdir un medio polo que Deus preservaba o xénero humano. A idea mecánica dunha pura decadencia, que ameazaba con converter a historia en algo sen sentido, foi desta maneira superada pola idea superior dun inesgotable poder rexe-nerador, que é propio da humanidade histórica, referido non ao detalle, senón á súa totalidade. «Nacemento e sepultura, unha mar eterna». Máis adiante, o historicismo ben entendido non puido aproveitar o inflexible esquema cíclico de Vico. Pero o ritmo do «morre e renace», que percibiu Vico, renaceu de novo no historicismo.

Ben diferentes foron agora os camiños que conduciron ao historicismo dende Shaftesbury e Leibniz, e dende Vico. Os primeiros podían, unindo o pensamento neoplatónico e protestante, achegarse máis axiña á idea da individualidade, mais no camiño cara á idea de evolución ficaron bloqueados na idea da perfección, que a partir de entón seguiría dominando o século XVIII. Vico podía, coa súa forma de sentir barroca e católica, realizar o milagre na historia do pensamento de comprender fondamente a mentalidade estraña da humanidade sen estar posuído pola idea da individualidade; mais agora tamén ensinaba a evolución e non

a individualidade, e polo tanto tamén a evolución que se reducía ao mero despregamento, mais afondando tamén poderosamente outra vez pola idea da rexeneración, ben como pola significación e o peculiar valor de cada chanzo da evolución. Leibniz tamén roza, como veremos, a idea dun progreso infindo, que non sería atrasado, senón acelerado por unha inminente revolución, a macroscopia de Vico. O seu fardel de mónadas pendente de Deus lembra ao mesmo tempo, dun xeito estraño, o feixe de pobos pendentes de Deus en Vico. O interese que compartían ambos os dous pola época arcaica e polos primeiros tempos da humanidade serviría no século XVIII de pulo para a transformación do pensamento histórico. Mais mentres en Vico o interese polos tempos orixinarios se tornaría nunha auténtica sensibilidade, sentida no alma, a máis analítica ollada investigadora de Leibniz chegou a percibir a importancia, mais non a profundidade do novo obxecto histórico. Quizais se poida soste o mesmo da forma na que os dous penetraron nos idiomas como expresión e fonte da vida histórica. En Vico todo é máis sentido, máis impregnado pola alma e máis intimamente fundido asemade coa vida total do espírito humano.

\* \* \*

Para mellor demostrar a grande aportación de Vico, que consistía en descubrir o espírito dos tempos orixinarios e deducir del leis da súa evolución, pódese contrastar con outra obra, de signo contrario, dun coetáneo seu. Un ano antes da aparición da súa primeira *Scienza*, o xesuíta Lafitau publicou a súa grande obra *Mœurs des sauvages Américains comparées aux mœurs des premiers temps* [Costumes dos salvaxes americanos comparados cos dos tempos primitivos] (2 tomos, París 1724). Esta obra tentou comparar, dende o coñecemento directo dos pobos nativos americanos, as súas concepcións relixiosas, os seus costumes e institucións, coas informacións dos autores da Antigüidade sobre os estadios orixinarios das poboacións de Grecia e da Asia

Menor. Lafitau vivira durante cinco anos como misioneiro entre os iroqueses e os huróns de Canadá, e convinceuse, a través das súas atentas observacións, de que o seu nivel cultural non era tan baixo como se pensaba maioritariamente en Europa. Chamoulle a atención a semellanza con moitas das cousas que se relataran a partir de Herodoto verbo dos bárbaros de Tracia e da Asia Menor e sobre os seus costumes ancestrais en xeral, e co que tamén narraba a Biblia. Diante todo, a relixión dos indios parecíalle conter, por moi corrompida que fose, trazos dunha antiga e máis pura crenza en Deus. Xa había quen, denantes del, se preguntara pola orixe dos habitantes indíxenas de América. O que a el lle parecera máis probable era que proviñesen do nordeste de Asia, nunha migración que paulatinamente tería lugar pouco despois do Diluvio. A súa arela de coñecementos e o seu fervor relixioso fusionábanse na afouta hipótese de que os indios estarían emparentados cos bárbaros que noutrora, antes dos helenos, viviran en Grecia e se asentaran na Asia Menor, e que posuirían os restos dunha máis pura fe en Deus, como herdanza da antiga revelación orixinal de Deus aos primeiros homes. Con este argumento confiaba en poder desarmar o ateísmo.

O anterior só lembra nun primeiro momento algunha das aventuras hipóteses de árbores xenealóxicas que deseñaron os anticuarios do século xvii para relacionar, con base en características superficiais, pobos que polo xeral estaban moi afastados; mesmo alguén como Grotius ousara facer descér os indios de Iucatán dos cristiáns de Abisinia (Lafitau 1, p. 412). Con todo, Lafitau superou aos seus predecesores, tanto polos seus coñecementos moi detallados e aínda hoxe prezados sobre a situación real e a forma de pensar dos pobos arcaicos, como pola súa aguda visión da dimensión institucional dos pobos en xeral. É posible que fose o primeiro en descubrir a ampla extensión do matriarcado —chamado por el *ginécocratie*— en todos os continentes coñecidos da terra, ata África e aínda con vestixios nos dereitos hereditarios dos vascos de hoxe. Mesmo fundamentaba

niso a súa hipótese favorita, formulada con prudencia, segundo a cal os seus iroqueses e huróns estaban emparentados cos pobos da Licia.

Por conseguinte, Lafitau compartía con Vico a afouta que-  
renza polas ideas ousadas. Porén, Vico descubriu con xenial  
intuición a existencia de desenvolvementos xenuínos e tenden-  
cias evolutivas análogas en todos os pobos, mentres Lafitau só  
se podía explicar as semellanzas entre os chanzos primitivos das  
culturas mediante o método mecánico, baseado nas convencións  
bíblicas das hipóteses das árbores xenealóxicas, sen ter perante  
os seus ollos a evolución, senón soamente a tradición cos seus  
procesos dexenerativos. Lafitau describiu os imaxinarios, cos-  
tumes e institucións dos homes arcaicos como un observador  
intelixente e erudito, cunha visión comprensiva do humano e  
sopesando o xusto, mentres Vico revivía a noite escura dos pri-  
mitivos cunha íntima axitación anímica, vinculando con fantasía  
creadora a vida anímica e as institucións. Con todo, coincidían  
nunha grande e frutífera idea fundamental, en concreto que a  
relixión foi o lévedo máis poderoso dos pobos orixinarios, que  
impregnaba e configuraba todas as restantes dimensións da vida.  
Sostiña Lafitau (1, p. 453) que *la religion inflouit autrefois dans  
tout ce que faisoient les hommes*. Mesmo atópase xa nel o tento  
dunha historia comparada das relixións que, consonte as súas  
suposicións dogmáticas, de novo se fundamentaba exclusiva-  
mente nas tradicións e na decadencia, ben como nas calidades,  
sempre constantes, boas e malas da natureza humana, de acordo  
coa forma de pensar iusnaturalista que tamén nel se percibía.

O seu tento de desarmar o ateísmo mediante a evidencia da  
existencia de vestixios omnipresentes dunha revelación divina  
orixinaria foi unha arma de dobre gume, pois os naturalistas e  
deístas do século XVIII podían reinterpretar sen esforzo como  
unha proba da existencia dunha relixión natural, cuxas pegadas  
se atoparían en todas partes. Con todo, a súa obra, aproveitada  
de maneira exhaustiva, emprestaba servizos aínda maiores á



crecente necesidade deste século por coñecer con máis profundidade e mesmo sentir máis intimamente a humanidade, como antano estivera na súa esencia. Lafitau non retrataba, como faría máis adiante Rousseau, o paraíso perdido; para iso era demasiado sobrio e obxectivo. Mais grazas a el medrou o respecto polo home primitivo, que aparentemente posuía virtudes específicas, debilitadas pola humanización de Europa (2, p. 281). E o gusto pola comparanza dos caracteres dos pobos e das institucións humanas foi revestido, tamén grazas a el, despois dunha fase primeiriza de ocorrencias máis ou menos arbitrarias e por moito que se mantivesen resabios daquela, pola necesidade prioritaria de obter primeiro para iso un amplo material empírico. Deste xeito, o libro do xesuíta serviu tanto á incipiente historiografía da Ilustración como ao Historicismo aínda por vir. Chegaba con impregnalo de fantasía e sensibilidade, co que o cadro debullado por Lafitau deseguida gañaba en luminosidade. Herder apreciaba a obra e denominouna un «compendio da ética e poética dos salvaxes» (*Werke*, 9, p. 542, vid. tamén 5, p. 167). Pois nela atopaba un saber acreditado verbo dos estadios primitivos dos pobos, e viu comprendido e explicado de maneira particular o intenso carácter relixioso e mais o poder cativador do canto e da danza dos salvaxes. Poida que tamén lle resultase engaiolante a idea de Lafitau dunha revelación orixinaria, perceptible nas pegadas amplamente partilladas por todos os pobos.

Así, en certo xeito pódese considerar que Lafitau foi un substituto máis feble, pero non irrelevante, daquilo que podería ter chegado a ser Vico, quen seguiría a ser un descoñecido para o século XVIII. Porén, os catro pensadores de comezos do setecentos que polo de agora foron tratados —Shaftesbury, Leibniz, Arnold e Vico— representan xa de maneira conxunta os elementos fundamentais sobre os que se erixiría o vindeiro historicismo: neoplatonismo, pietismo e protestantismo, unha nova sensibilidade estética, unha nova e fonda necesidade de contacto coa humanidade orixinaria e, por tras de todo aquilo, as pulsacións

dunha nova vida anímica. Non se trataba, pois, dun rodeo, senón dun enriquecemento interior no camiño da evolución, mediante unha tensión frutífera, cando o pensamento histórico dese século emprendeu, nun primeiro momento coa axuda dos medios, doutra inspiración, da Ilustración, a nova conquista do mundo histórico para a vida.

## CAPÍTULO SEGUNDO. VOLTAIRE

Todo canto podía contribuír o movemento da Ilustración á historia tivo cume por primeira vez en Voltaire. É posible que en moitos aspectos se consideren dun maior valor científico os contributos de Hume, Robertson e Gibbon do que os de Voltaire. Mais ningún coma o de Voltaire salienta dun xeito tan extenso, visible e diante todo eficaz dentro da evolución total do pensamento histórico. Xa foi considerado entre os seus coetáneos como o inaugurador dunha nova era, cando viu a luz o seu *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [*Ensaio sobre os costumes e o espírito das nacións*], comezado arredor de 1740 (primeiro en varios anacos en 1745 e 1750, despois en 1753/54, 1756, 1769). E mentres Voltaire ofreceu nesta obra unha historia universal dende os tempos de Carlomagno, e de forma sumaria (dende 1756) mesmo dende os comezos da cultura humana en xeral, no que abriu novos horizontes, no *Siècle de Louis XIV* [*Século de Luís XIV*] (comezado en 1735; os primeiros dous capítulos publicados en 1739, a obra completa en 1751 e a derradeira redacción en 1766) demostrou que tamén se podía formar con novos medios unha sección temporalmente limitada da historia e enchela con novos contidos.<sup>19</sup> Mais agora producíase o grande e fascinante espectáculo de que estes novos logros do pensamento histórico, que Voltaire viña de ofrecer ao mundo, serían superados, pouco despois, no país veciño, Alemaña, por ideas aínda moito máis drásticas. No ano 1769, no mesmo ano no que o *Ensaio* de

---

<sup>19</sup> Principalmente se limitará a nosa análise a estas dúas obras, pois conteñen todos os elementos esenciais da concepción da historia volteriana que terán efecto. Para a historia do texto e a utilización de fontes, vid. a edición do *Século de Émile Bourgeois*; Gustave Lanson, *Voltaire, id., Notes sur le siècle de Louis XIV*, en: *Mélanges*. Ch. Amdler 1924 e Voltaire, *Œuvres inédites publiées par Fernand Chauvy* I. 1914. Non coincido coa afirmación que se atopa en ocasións de que as *Letters on the study and use of History* 1735 de Bolingbroke exercesen unha importante influencia en Voltaire. O propósito de Bolingbroke dirixíase en primeiro lugar á educación dos políticos ilustrados. Sobre as diferenzas entre a forma de tratar a historia en Voltaire e Bolingbroke, vid. Walter Ludwig, *Lord Bolingbroke und die Aufklärung* (1928), pp. 35-36.

Voltaire cobrou a súa forma e composición definitiva, Herder anotou no diario sobre a súa viaxe a Riga os novos e revolucionarios pensamentos que irromperían no movemento do *Sturm und Drang*, que ían actuar como un lévedo sobre a totalidade da vida espiritual, en primeiro lugar a poesía, a arte e a filosofía, e que, non en último termo, ían transformar tamén o pensar histórico. Recuaba a Ilustración e despuntaba o día do Historicismo. Con todo, precisamente no concepto herderiano da historia, por moi bruscamente que adoito se afastase da Ilustración, seguían tamén a estar presentes as propostas de Voltaire. Novamente xorde o problema, decote reformulado e sempre dun inesgotable interese, de como pode existir unha continuidade interior entre movementos espirituais que se combaten entre eles, e cuxos predomínios se suceden. Cómpre dirixir a ollada non só cara adiante, senón tamén cara atrás, para comprender realmente a aportación histórica de Voltaire; pois, igual que o conxunto da Ilustración, a historiografía de Voltaire inspirábase tamén nun ideario máis antigo. É preciso entender a súa obra como unha creación particular e orixinal, mais como unha onda dunha corrente asemade.

De feito, na obra de Voltaire o propio e novo está vinculado inseparablemente coa situación histórica que xerara o fluxo dos acontecementos en Francia e no occidente de Europa. Esta obra pode reclamar o mérito de ser o espello espiritual máis claro desa situación. Os factores políticos, sociais e espirituais deses tempos preséntanse nela con aquela precisa determinación da que se gostaba nesa altura, e unha incomparable mentalidade, á vez ferreña e porén sempre flexible, foi quen de impoñer os seus criterios cunha soberana seguranza á súa visión da historia. Nunca antes existira un presente no que se ollara cara ao pasado cun talante tan autónomo, con tanta seguranza en si mesmo.

Salientan aquí tres momentos que caracterizan a situación histórica e as ideas principais de Voltaire que foron determinadas por aquela. O primeiro, e supostamente o máis importante,

era o novo sentimento de felicidade perante a vida neste mundo que espertara na burguesía francesa, e que medrou rapidamente nas décadas posteriores á Guerra de Sucesión Española. É certo que ao mesmo tempo xurdiu un monumental descontento político, un malestar co absolutismo e cos sacrificios de sangue que esixiran as súas guerras. Mais Luís XIV tamén legou unha herdanza de gloria, e un crecido sentimento de autoestima nacional. É posible que os franceses sentisen iso con máis viveza do que a herdanza da ruína financeira, da que adoecía moito máis o Estado que cada burgués de xeito individual. As crises económicas da época da Rexencia significaban máis ben un síntoma do que un atranco esencial ao pulo da burguesía para enriquecerse rapidamente. Foron xeradas polas empresas ultramarinas. Precisamente por elas ancheábase o horizonte espiritual, e por tras do interese material espertou tamén a curiosidade. Con todo, benestar e riqueza serviron en primeiro lugar como medio para o refinamento do estilo de vida. Malia a ampla presenza do cálculo comercial e especulador, aínda non estaban posuídos polo espírito absorbente e vertixinoso do capitalismo moderno. O principal era o desfrute, con enxeño e gusto, do acadado con métodos non sempre lícitos —pensemos na práctica do propio Voltaire—. En todo caso, o cume do desfrute era a sociabilidade, o salón, o teatro, a muller, con todas aquelas aventuras brillantes e suntuosas, coñecidas de sobra pola historia da mocidade de Voltaire. Foi o propio Voltaire quen nunha ocasión dicía que a *liberté de table* era considerada en Francia a liberdade máis prezada da que se podía gozar na vida (*L'Ingénu* c. 19). Pois, son estes as *douceurs de la vie*, as *douceurs de la société*, que emanan dende o *art de vivre*, da *culture de l'esprit*, na que Voltaire adoita recrearse de xeito moi persoal. Na súa opinión, neste aspecto París superaba daquela a Roma e Atenas nas súas épocas de esplendor. Preguntábase Voltaire no *Ensaio* (c. 50) por que os orientais carecen do bo gusto. Por que nunca compartían a compañía de mulleres, e non tiñan as mesmas posibilidades para a formación

do seu espírito que tiñan os romanos e os gregos —en orixe, o *Ensaio* concibírase para satisfacer a curiosidade da súa amiga, a marquesa de Chatelet, coa que convivía en Cirey. Non foron, se cadra, as arelas de saber histórico por excelencia as que levaron esta enxeñosa muller a formular o seu desexo de posuír un libro sobre a historia universal dende os tempos de Carlomagno, tan instrutivo coma o compendio de Bossuet sobre a historia universal ata os tempos de Carlomagno. Máis ben, ela degoxaba que se lle presentase a materia histórica nunha determinada escolma e composición para poder superar o *degoût*, o desgusto que lle producira ata o daquela a historia moderna. Voltaire interpretou os seus devezos no sentido<sup>20</sup> de que quería ler a historia como filosofía, que non quería coñecer todo o pasado, senón só aprender del as verdades útiles, e forxarse unha idea xeral dos pobos que habitaron e devastaron a terra, ben como coñecer o espírito, a moral e os costumes das principais nacións, apoiada nos feitos que era imprescindible saber. Cumpría saber as grandes accións dos gobernantes que aportaran melloras e felicidade aos seus pobos. Non era preciso coñecer todos os detalles das múltiples loitas entre poderes e intereses, que hoxe en día carecerían de importancia.

Así que Voltaire quería ler a historia como filósofo, ofrecer unha «filosofía da historia» —foi el o primeiro en cruñar este termo, guindándoo por primeira vez ao mundo en 1756 coa introdución ao *Ensaio* que levaba ese título, redactada a posteriori—. Este novo termo tan felizmente concibido converteuse na célula xerminal de novos produtos espirituais, que Voltaire aínda non anticipaba, como un convite ao futuro para enchelo de contidos que el xamais tería entendido. A filosofía da historia do ilustrado non quería ascender tan alto como o tentaría o auténtico filósofo, mais tampouco se afondaría tanto no material como ata

---

<sup>20</sup> *Introduction*, ou sexa *Avant-propos* do *Ensaio*, ben como os *Remarques* á fin do *Ensaio*.

o daquela fixeran os historiadores. Si que pensaba permanecer preto da vida para poder dominala na práctica. Para el, a filosofía da historia significaba nada menos que a extracción de «verdades útiles» da historia.

De se comparar o seu programa coa súa realización en ambas as dúas obras, e de preguntarse polo fondo deste último interese nuclear, vivido de xeito inxenuo, a única resposta pode ser que Voltaire desexaba escribir a prehistoria universal da burguesía francesa, desa clase humana civilizada, refinada, intelixente, industrial e acomodada da que tanto gostaba. Comparaba todos os fenómenos históricos co seu estado de vida e de espírito, e anotaba neles o que lle correspondía e o que non. A felicidade, o espírito, a moral e os costumes dos pobos que quería estudar foron postos nun extremo do balanzo, elevándose este ata moi arriba, sempre a prol da superioridade da situación do seu propio mundo. Con todo, esa situación tampouco era de todo perfecta, segundo a súa opinión, pois xamais estaban aseguradas contra das forzas dun pasado bárbaro que aínda actuaban. Voltaire sentía todos eses atrancos dos praceres da vida, poderíase case dicir, ao xeito dun hedonista axexado polos seus debedores, ou con xenreira ou cunha aceda retranca e resignación, como na súa novela *Candide*. O seu espírito de loitador, pleno, auténtico, e ao mesmo tempo inzado dun odio moi persoal, só se erguía contra do fanatismo e a superstición de orixe relixiosa e eclesiástica. De xeito crecente ao longo dos anos, converteuse no obxectivo da súa vida loitar contra daquilo baixo o berro de guerra *écrasez l'infâme*; tamén foi unha finalidade especial da súa historiografía. Mais, ollando exclusivamente no seu interior, non se entendería o seu increíble esforzo de facer patente a barbarie, a miseria e a desgraza do pasado da Humanidade. Era, por exemplo, unha contradición, que declaraba non dignas do interese dos filósofos as desprezables loitas entre os príncipes por engrandecer o seu poder, que el detestaba, pero que despois si relataba, manifestando repetidamente a súa repugnancia, con

tanta prolixidade que adoito apenas se disteraba dos tradicionais relatos historiográficos. Con todo, para el constituía un fino e moi propio pracer mergullarse nas caras escuras do acontecer histórico, unha sensación de felicidade por pertencer a un mundo mellor e máis perfecto.

A esta sensación de felicidade engadiuse un segundo factor, que ía determinar o seu pensamento histórico: a inaudita impresión que exerceron nel os descubrimentos científicos e matemáticos dos cincuenta anos anteriores, diante todo a teoría da gravidade de Newton. Sería ir demasiado lonxe se se quixer derivar a súa forma de pensar, e a da Ilustración toda, exclusivamente destes motivos. Un pensar «libertino» existía xa dende había moito antes de que se fixesen estas descubertas, unha revolta do home de sentimentos sensuais e naturalistas contra da chaqueta de forza do cristianismo clerical. Mais agora dispúñase, triunfante, da proba de que esta chaqueta de forza fora enxeñada artificialmente, que o universo obedecía a leis totalmente diferentes das que ensinaba a Igrexa. Foi como unha súpeta visión das profundidades do universo, cando se soubo que os movementos dos corpos celestes obedecían esencialmente a leis matemáticas evidentes. «É evidente» di Voltaire (art. *Idée* no *Dictionnaire philosophique*) «que unha matemática universal rexe a Natureza toda, e é a causa de todo o producido». O mundo é unha máquina, fabricada polo «xeómetra eterno», todo é o necesario efecto de leis eternas e inamovíbeis (*Essai, Remarques* ix). Un encadeamento preciso vencella todos os sucesos do universo (*Essai*, c. 124). Non pode haber excepcións das leis naturais, non pode haber milagres; Deus é o escravo das súas propias leis. Con iso, a construción milagreira da revelación cristiá afundiou. Voltaire, que aínda non podía ousar, baixo a presión dos gobernantes, negala ou ignorala de principio, vingouse porén polas reverencias que cría verse obrigado a facer de cando en vez ás doutrinas da Igrexa cunha sangrante retranca, presentándoas baixo o faiscante diluvio das súas brincadeiras coas que levaba



a cabo esas reverencias. Cun suspiro de alivio, sentíase liberado da súa escravitude, e recoñecía a auténtica liberdade no imperio das leis da Matemática, ás que se sometía. De xeito consecuente, tamén sometía a esas leis o ámbito da vida moral. *Le physique gouverne toujours le moral*.<sup>21</sup> (Art. *Femme* no *Dict. philos.*)

Mais por que, cabe preguntarse en consecuencia, era aínda preciso supór a existencia dunha deidade que imperaba sobre o universo, se aquela era escrava das súas propias leis? Por que non establecer a propia lei como principio reitor e creador de todas as cousas, e transformar de tal xeito a concepción transcendente do mundo en inmanente, obedecendo a unha causalidade rigorosamente mecánica? Por que non substituír o deísmo por un ateísmo sen miramentos? Hai outros homes da Ilustración que ousaron dar ese paso, mais Voltaire non se atreveu a dalo. Foi o ancestral hábito de pensar o que o impediu, que se puidese imaxinar unha entidade, como totalidade e dotada de sentido, unicamente como a obra dunha razón consciente, unha máquina, como agora se consideraba o universo, que non se podía concibir sen un enxeñeiro que a fabricase. Poida que neste punto tamén interveña o terceiro elemento determinante do seu pensar histórico: o seu moralismo.<sup>22</sup> Ao falar do moralismo de Voltaire, non cómpre entendelo en primeiro lugar segundo a súa aplicación práctica na propia vida, manifesta, como ben se sabe, nunha espida impulsividade, unha mestura, adoito ridícula, de benevolencia natural, dun exacerbado sentido da xustiza, unha boa porción de maldade e unha suxa falla de escrúpulos. Mais precisaba un determinado *quantum* dunha moral universal como fundamento da sociedade, como garantía e condición precisa-

---

<sup>21</sup> Segundo G. Merten, *Das Problem der Willensfreiheit bei Voltaire*, Tese de doutoramento, Jena, 1901, este determinismo rigoroso desenvolveuse en Voltaire soamente entre os anos 1740 e 1755. Vid. tamén Roman L. Bach, *Entwicklung der französischen Geschichtsauffassung im 18. Jahrhundert*, Tese de doutoramento, Friburgo, 1932, p. 52.

<sup>22</sup> Para outros matices e motivos do seu pensamento, que o levaron ao panteísmo, vid. Paul Sakmann, *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt*, p. 152 e ss. Aquí centraremos nas aquelas partes do seu mundo intelectual que influíron na súa visión da historia.

mente daquela sociedade refinada na que el tan ditoso se sentía. Desfrutar dela foi para Voltaire o sobranceiro valor da vida. Mais non se podía asegurar ese desfrute, como comprendeu cun cálculo de comerciante burgués, sen a validez universal dos mandamentos da moral máis sinxelos e naturais que atribuía aos dous sentimentos fundamentais da paixón e da xustiza (*Essai, Introd.*). Nunha versión máis egoísta e utilitarista, reducíaa a miúdo á doutrina: «Trata os demais como queres que se te trate a ti». (*Essai, Remarques* XVIII; Art. *Athée* no *Dict. philos.*, et al.). Un positivismo posterior, tamén dun certo carácter utilitarista, remontou a moral aos instintos naturais e inmanentes á vida: o da conservación de si mesmo e o da adaptación. Para a sensibilidade de Voltaire, iso tería sido unha xustificación demasiado insegura e moi difícil de entender. Apenas tería comprendido que, dende uns factores inmanentes da vida, se podía ter creado ao longo do proceso de evolución algo novo, e que non existira de antemán na natureza. O seu razoamento radicaba máis ben na antiga tradición iusnaturalista, que non percibía a evolución dunhas verdades racionais, senón que lles confería un carácter atemporal e absoluto. A iso engadiuse a súa nova visión mecánica do mundo, e reclamaba que tamén o precepto moral había adquirir o carácter dunha lei mecánica. Para que iso fose posible, concibía ese precepto moral como a imprescindible abrazadeira da sociedade, como «lei fundamental e invariable». «Non hai máis que Unha moral, igual que non hai máis que Unha xeometría». (*Dict. philos.*, artigo *Morale*). Pero iso non abundaba para outorgarlle unha autoridade e dignidade supremas. Precisaba, polo tanto, apelar á axuda da concepción cristiá da deidade como fundadora da lei moral, o que de novo coincidía deseguida coa súa idea de atribuír toda a edificación do universo a un «autor da natureza». Mediante a aplicación do novo pensar mecanicista, podíase transformar o antigo teísmo nun deísmo. Mais o motivo decisivo para agora ficar varado nese chanzo foi o carácter indispensábel, na práctica, da idea de Deus. «Se Deus non existise»

di unha famosa poesía de Voltaire, «haberíao que inventar».<sup>23</sup> Era o Deus da seguranza burguesa.

A institución da divindade non foi o único préstamo que Voltaire tivo que tomar do cristianismo, que tanto odiaba. Fíxoo cun cálculo consciente; mais, de xeito inconsciente e sen o calcular, a súa enteira concepción do mundo e da vida estaba ancorada na tradición secular non só do pensamento iusnaturalista, senón tamén do pensamento cristián, aínda que en certo sentido non fose máis que un cristianismo ao revés, unha teoloxía secular, como afirmaba Benedetto Croce.<sup>24</sup> Voltaire cría na atemporal *raison universelle*, da mesma forma na que o cristián ortodoxo cre na validez atemporal do dogma, na revelación dunha razón sobrenatural. A loita entre o ceo e o inferno foi substituída pola loita entre a racionalidade e a irracionalidade. Este novo dualismo dogmático, que agora impregnaba fondamente o seu pensamento histórico, era no fondo menos unitario que o antigo dualismo cristián. Pois este último remitíase ás evidentes limitacións de toda sabedoría e razón humana, e podía en consecuencia espertar, sen ruptura lóxica ningunha, a fe nunha sabedoría sobrehumana. Pola contra, a apelación de Voltaire á ilimitada e soberana razón humana precisaba derivar dela como primeira e máis segura doutrina a convicción da validez incondicional da lei da causalidade mecánica. Mais un pensamento estritamente mecanicista só pode abocar a unha concepción monista e non dualista do mundo. Unicamente mediante unha ruptura lóxica podía aquela transformarse nunha concepción dualista. Xa vimos as motivacións anímicas que impulsaron ese proceso.

Trátase, xa que logo, dunha concepción do mundo internamente incoherente, construída mediante a unión de dous motivos

---

<sup>23</sup> Goethe dixo na súa *Geschichte der Farbenlehre* (Edición conmemorativa, 40, 279): «Sospeitamos del [Voltaire] que soamente enuncia o seu deísmo en todas partes e de forma tan rotunda para ceibarse da sospeita do ateísmo». No entanto, nalgún matiz Goethe foi demasiado lonxe na súa sospeita.

<sup>24</sup> *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, pp. 204 e 214.

fundamentais que son en esencia diferentes. A única forma de encher de xeito provisorio o abismo existente entre mecanicismo e moralismo consistía en mecanizar tamén a moral. Esta é, como decote afirmaba Voltaire, sempre a mesma, en todas as épocas e en todos os pobos; a súa lei xamais pode ser arrincada do corazón humano. É imposible ignorar a ardentía humana coa que buscaba e amosaba as súas pegadas en todo o decorrer histórico. Mais, cunha frecuencia incomparablemente superior, tiña de comprobar a existencia de infraccións e abusos. De todas as leis, concluía Voltaire, a da moral era a que se executaba da peor maneira. «Pero sempre se volve contra quen a transgrede; como se Deus a tivese fixado no home como contrapeso á lei do máis forte, para evitar que a especie humana se extinga en guerras, liortas e a teoloxía escolástica» (*Essai, Remarques* XVIII).

Polo tanto, no mundo histórico dábase un dualismo entre coexistencia e confrontación da racionalidade coa irracionalidade. Parte da razón conformaba non soamente a estable e eterna lei moral no corazón do home, senón tamén o xuízo depurado que conducía ao verdadeiro, ao beneficioso e ao belido, creando tamén dese xeito todos os bens da vida que deleitaban o corazón de Voltaire. Mais tamén a razón ten de loitar a cotío coas forzas da irracionalidade, e sufrir con ela, de maneira que son sobre todo os pobos antigos os que presentan unha mestura da «máis extrema insensatez e escasa sabedoría» (*Essai, Introduction*). E, do mesmo xeito, os seus postulados sobre aquilo que é verdadeiro, beneficioso e belido só podían presentar en todo intre o mesmo e idéntico contido, no suposto de que realmente se depurase das impurezas da irracionalidade. A razón era o ouro, escaso e valioso, e a irracionalidade a morea do resto das inmundas substancias, que Deus legara ao home e das que agora había purificarse gradualmente. Para ese traballo de purificación, o home foi abandonado a si mesmo, e xa non podía agardar que Deus o axudase, como era sabido. Pois a máquina creada por Deus obedecía agora ás leis do seu propio e imperturbable

desenvolvemento. Segundo Voltaire, escápase ao noso coñecemento saber por que Deus, o enxeñeiro, construíra a maquinaria do mundo desa forma, e dotara a vida dos humanos de tanto sufrimento e maldade. Dado que toda a súa filosofía carecía da profundidade anímica, conclúe neste punto encolléndose de ombros, nun cómodo agnosticismo.

Deixamos de banda outras incongruencias e inseguridades nos pensamentos de Voltaire sobre estas cuestións, como resultado nomeadamente da influencia nel do sensualismo de Locke. Abonde con que o seu concepto do mundo mecanicista-moralista e racionalista lle ofrecese todos os recursos e criterios que precisaba na práctica para forxar, dende o seu entendemento do mundo histórico, un arma para o seu ideal cultural. Poñer toda a historia universal ao servizo da ilustración do xénero humano, para xustificar a Ilustración dende a historia, converteuse no pulo decisivo do seu labor historiográfico.

Unha empresa nova, magnífica, das que marcan unha época. Aínda que non foi absolutamente nova, foino naquela altura. Se se quere saber quen foron os precursores máis lonxanos de Voltaire no seu tento de fundamentar ideas culturais de ámbito universal mediante unha visión da historia cultural que se interpretaba segundo estas ideas, cómpre lembrar os esforzos para construír unha historia universal do cristianismo nos finais da Antigüidade e na Idade Media: Eusebio, Agostiño de Hipona, Otón de Frisinga e todos os que os seguiron. Soamente por eles, en realidade, conseguíuse chegar a unha historia universal coherente, sostida por unha idea universal.<sup>25</sup> E igual que Voltaire adoptou e secularizou do mundo do pensamento cristián o principio dualista, tamén o fixo co seu desexo de confirmar ese principio a través da historia universal. O último en acometelo foi Bossuet. Foi precisamente del, e do seu *Discours sur l'histoire universelle* [Discurso sobre a historia universal] de 1681, que

---

<sup>25</sup> Vid. Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, p. 163.

Voltaire recibiu o impulso para inverter e secularizar a visión cristiá da historia.

Xa que logo, o que era novo foi o contido e o espírito combativo e conquistador do historiador que propón ideas novas. É certo que a historiografía do Renacemento e do Humanismo, en primeiro lugar Maquiavelo e Guicciardini, tamén forneceron contidos intelectuais innovadores, mais fixérono cunha inxenua naturalidade, sen un especial espírito de polemizar co vello. Se ben existiran algúns plantexamentos que fan máis lonxe, e que fixeron uso a consciencia da historia para poñer os alicerces de determinados ideais da vida (por exemplo Sebastian Franck e Gottfried Arnold), estes non provocaran unha revolución xeral. En troques, o acto de Voltaire, fundamentando un novo e universal ideal cultural nunha nova interpretación da historia universal, marcou realmente o comezo dunha nova era do espírito de Occidente en xeral. Pois o mundo da historia foi arrincado de súpeto do estado de relativo repouso no que ata entón xacera, e arrastrado cara á corrente do presente. Iso fixo que se mobilizase e se actualizase de maneira duradeira. Dende entón, a loita pola interpretación do pasado histórico mundial acompañaba todas as loitas pola configuración do futuro, que xa non se podían acometer sen referirse a aquela. Por iso, o mérito histórico universal de Voltaire consistía en fornecer á humanidade de Occidente da convicción de que cada grande e novo ideal tiña necesidade dunha fundamentación histórica, obrigando tamén por esta vía aínda máis aos detractores dos novos contidos, que mantiñan antigos ideais, a xustificalos na historia. Nas retesías ideolóxicas que se librarían a seguir mediante argumentacións históricas, a verdade histórica en si xa non podía eludir o perigo de ser escurecida polas tendencias das que esas ideoloxías derivaban. Podía, no entanto, consolarse en atopar un refuxio nas mentes independentes, e en poder progresar mediante a desputa crítica entre as posteriores interpretacións da historia. Con todo, foi Voltaire quen abriu ese novo escenario de controversia arredor

da historia do mundo. Por moi severamente que se xulguen as imperfeccións do seu pensamento histórico, existiu nel unha forza impulsora que, pola súa inherente dialéctica, había conducilo a territorios inexplorados do espírito.

Poder percibir tamén algo creativo nas manifestacións en si mesmas imperfectas do devir da historia é o consolo e a xustificación do pensamento histórico en xeral. É posible que a súa visión do mundo inhibise a Voltaire de percibir algo creador na historia. Mais descóbreanse nel acó e aló pegadas dunha visión máis viva e en movemento, e diante todo se constatan con admiración os efectos real e obxectivamente creadores do seu labor histórico.

O máis grande que os seus recursos intelectuais posibilitaron ao Voltaire foi a construción dun mundo histórico segundo un plan propio concibido por el. Foi a soberanía do xuízo histórico, a liberdade plena de calquera convención: esa altura do seu espírito sobre a que Goethe di que non é altitude, pero que sería comparable a un globo que sobrevoase por enriba de todas as cousas (carta á Señora von Stein, 7 de xullo de 1784). Xamais denantes se tentara, agás as propostas xa amentadas, con tanta consciencia e decisión diferenciar na masa do acontecer histórico aquilo que ten valor do que non o ten. Nese intre, os historiadores, comprometidos cun realismo inxenuo, amosábanse presos nun alto grao do material tradicional herdado, e víronse obrigados a reproducir unha grande cantidade dese material de maneira pasiva, sen eles mesmos formular unha opinión propia ao respecto. Iso era certo, en primeiro lugar, naqueles temas que máis lonxe se atopaban do propio tempo actual do historiador. Canto máis preto se atopaba, canto ao tempo e ao contido, o tema en cuestión do seu propio mundo, tanto máis podía, de as súas forzas llo permitiren, infundilo co seu espírito propio. Quen mellor atinaba na peneira dun material máis afastado no tempo, ben como na presentación elegante daquilo que consideraba característico e importante, quizais era Bossuet na terceira parte do seu *Discours sur l'histoire universelle* de 1681. Mais, malia

unha incipiente sensibilidade polas conexións causais de todo acontecer histórico, polo *enchaînement de l'univers* (III c.2), ao final limitaba o material da historia universal a aquilo que lle parecía ter relevancia para o destino do pobo de Deus e da Igrexa. Voltaire rompeu a consciencia e con ímpeto o influxo do principio de elección centrado na idea do xudaísmo e do cristianismo, e abriu a plenitude da vida histórica da humanidade ao xuízo examinador e avaliador do historiador. Creou nela o valor de considerarse en todas partes arquitecto, de moldear o cosmos histórico segundo os seus propios plans.

Con iso produciuse abofé, visto nas grandes liñas da evolución da historia do pensamento, en certo senso de maneira precipitada, unha irrupción da subxectividade nun ámbito no que anteriormente dominara soamente un realismo inxenuo. Sobranceaba a opinión de que o historiador, que soamente tería de aprender a manterse libre da paixón e de inclinacións e ser amante da liberdade, podería converterse nun espello inmaculado da verdade e realidade histórica. Aínda non se sabía que a verdade histórica non é algo dado de antemán, algo que unicamente había que liberar das súas ocasionais envolturas, senón que era algo que primeiro cumpría crear, en tentativas sempre novas do espírito investigador cuxa subxectividade adoito pode ser tanto manancial de forza como atranco do coñecemento. Foi soamente o criticismo de Kant o que fixo posible e preparou, se ben aínda non o lograrse no primeiro momento, a comprensión deste complicado proceso.<sup>26</sup> En Voltaire, pois, a subxectividade abordaba a tarefa de conformar o mundo histórico segundo as súas necesidades, mais aínda sen ter consciencia das súas limitacións e fontes de erros, e coa inxenua crenza de ser o órgano dunha razón universal e infalible. Por iso agora foi capaz de acometer grandes descubertas, mais tamén graves desacertos.

---

<sup>26</sup> Vid. Rudolf Unger, *Zur Entwicklung des Problems der Objektivität bis Hegel*, en: *Aufsätze zur Prinzipienlehre und Literaturgeschichte*, 1929.



Os tres elementos do seu pensamento histórico (mecanicismo, moralismo e civilizador sentimento de felicidade) sempre actuaban xuntos. Hailles que agradecer a todos eles a ampliación universal do interese e horizonte histórico, o que constitúe outro dos grandes títulos de gloria da historiografía de Voltaire. O pensamento mecanicista foi en certa maneira o pioneiro en executar os primeiros e máis duros labores. Sen máis e pola súa propia gravidade impulsaba a inclusión universal de todos os tempos e pobos, de todo aquilo que presenta unha fisionomía humana, naquilo que Voltaire denominaba, seguindo e superando a Bossuet, a «necesaria concatenación de todos os acontecementos do universo». Tamén destruíu sen máis todos os compoñentes dogmático-cristiáns da anterior concepción da historia, e sobre todo a fronteira que iso trazaba entre os pobos cristiáns e non cristiáns, secularizando por conseguinte a totalidade da historia. Así que agora todo se atopaba no mesmo nivel, era digno do mesmo interese e susceptible da mesma crítica. Foi precisamente esa crítica algo do que Bossuet carecía totalmente. Por moito que o exercicio da crítica adoitase ser plano e prematuro, o simple feito de que se practicase un método crítico de aplicación universal tivo consecuencias extraordinarias. Os fallos evidentes dese método tiveron necesariamente, logo, que empurrar a substituílos por métodos de coñecemento mellores e máis sofisticados. Voltaire dedicábase a unha crítica obxectiva nun procedemento moi sumario, apoiado naquilo que lle parecía posible ou probable segundo unha lei mecánica natural ou unha experiencia da vida interpretada de forma mecánica. Así mesmo, as súas numerosas valoracións críticas das fontes tamén eran por regra xeral só razoamentos críticos e obxectivos deste tipo. Con todo, en conxunto el estimulou con forza a demanda crítica unha percepción estritamente causal e fidedigna dos acontecementos históricos.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Dado que non fai parte do noso tema explicar en detalle a evolución do método crítico de investigación, para o caso de Voltaire remítese a Sakmann, *Historische*

O interese causal levou de xeito especial ao interese polos comezos da cultura humana, polos homes primitivos. No entanto, non só moveu ao Voltaire. Xa o vimos acordar en Leibniz, Vico e Lafitau. En 1750 e 1754, Rousseau publicou os dous famosos *Discours*, que contraponían a imaxe ideal do home natural inocente e sen necesidades á civilización da súa época, vista como antinatural. Mais xurdiu a mediados do século, e, como veremos máis adiante, en Inglaterra aínda antes, de maneira xeneralizada un novo interese, que xa non era meramente de anticuario, polos tempos orixinarios e polos estados naturais da humanidade, nutrido por dous motivos principais en esencia diferentes: a curiosidade intelectual propia dos homes da Ilustración, e o da participación empática. Veremos máis adiante a que poderosas transformación no pensar histórico ía conducir o segundo motivo. Mais tamén o primeiro motivo, único que podía guiar ao Voltaire, demostrou ser cientificamente frutífero.

Voltaire, por moi burlona que fose a súa recepción da teoría de Rousseau, amosouse de acordo cunha das afirmacións que aquel propuxera (no *Discours* de 1754). Isto é, que se habían ampliar considerablemente as dimensións temporais dos tempos orixinarios como se calcularan ata o daquela, e que cumpría contar por milenios alí onde con anterioridade semellaba abondo contar por séculos. Cando redactou a introdución ao seu *Ensaio*, poida que fose inspirado por Rousseau ou que chegase a esta nova hipótese pola súa conta; en todo caso, demostrou ser frutífera para a análise de culturas máis antigas. O que, por exemplo, se conseguía saber dos avances científicos dos caldeos, ou da organización do máis antigo Estado dos chineses, sería un indicio para unhas etapas de preparación que necesariamente serían de moi longa

---

*Zeitschrift* 97, p. 366 e ss.[Paul Sakmann, «Die Probleme der historischen Methodik und der Geschichtsphilosophie bei Voltaire», en: *Historische Zeitschrift* 97, 1906, p. 327-379 ], J. B. Black, *The Art of History*, p. 51 e ss., e Moritz Ritter, *Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, p. 248 e ss. Con plena razón, Ritter subliña que a investigación erudita anterior e coetánea (Mabillon, Beaufort, etc.) superaba de xeito considerable a de Voltaire.

duración. «Os progresos do espírito son tan lentos, a ilusión dos ollos tan poderosa, a submisión a ideas tradicionais tan tiránica» que era imposible adxudicar aos caldeos unha idade de só 1900 anos antes da nosa era. Con iso anticipaba o que só se viu plenamente confirmado recentemente, cos maravillosos resultados das escavacións na Mesopotamia e na India. As novas sobre o elevado nivel dos caldeos, nas que se apoiaba Voltaire, eran dúbidasas. Mais a comprensión metódica das condicións naturais e dos presupostos seculares das primeiras manifestacións culturais básicas marcaron a época.

As teorías modernas sobre a descendencia, e as investigacións prehistóricas, ensináronnos a entender con máis profundidade a lentitude dos comezos da cultura humana. Voltaire, polo menos, xa comprendera unha idea e ousara enunciála: que o home ocupaba o primeiro rango entre os animais de convivencia sociable, e que vivira en orixe nun estado parecido ao animal. Nunha sa coincidencia co núcleo da doutrina aristotélica do *ζῶον πολιτικόν*, subliñaba a natureza orixinariamente sociable dos humanos, e rexeitaba a opinión errónea de Rousseau de que a vida solitaria fora o verdadeiro estado dos homes, aínda non dexenerados pola civilización.

Para Voltaire, o pensamento mecanicista que contribuíu a estes coñecementos era soamente o medio para lograr un fin, non un fin absoluto. Voltaire utilizábao, pero non lle satisfacía por completo. Era demasiado sibarita para contentarse só con poder coñecer de forma pura e rigorosa. Xustamente no estado de ánimo dun sibarita insatisfeito podía chegar á indignada conclusión de que, debido ao carácter mecanicista de todo acontecer, era o cego azar o que dominaba todo. Mais sería unha equivocación considerar que este pensamento era o motivo principal da súa concepción da historia. A historia ofreceulle máis que o imperio sen sentido de forzas cegas; sentía reloucar o seu corazón cando se viu capaz de demostrar de xeito histórico-universal a existencia no mundo dos elementos, arquetipos e paralelismos

da súa cultura ilustrada, e con iso a súa natural lexitimación. E dado que o seu ideal cultural moralista e civilizador se fundía cun acedo resentimento contra dos inimigos cristiáns dese ideal, foi para el un pracer tirar á luz os contributos culturais do mundo pagán, ata entón relegadas á escuridade, e azoutar o pobo elixido para a revelación, os xudeus, ao situalo xunto cos pobos bárbaros. Iso non lle causou ningunha dificultade, dada a escolma parcial entre os testemuños do Antigo Testamento nos que remexía unha e outra vez. Máis entusiasta foi aínda o seu interese pola cultura chinesa. Dende mediados do século XVIII os informes dos xesuítas chamaron a atención en Occidente, e xa Leibniz esforzábbase ao máximo por conseguir información máis detallada sobre aquela.<sup>28</sup> A antiga concepción iusnaturalista da similitude da natureza humana tiña que acadar un novo nivel cando esas estrañas nacións culturais extra-europeas se foron abrindo á ollada de Occidente. A partir dese intre, cumpría esforzarse para volver atopar debaixo desa estraña camada, explicable de xeito causal e mecánico polas condicións naturais, o mesmo home no que sempre se crera, atopando nel tamén a mesma razón natural. Foi na China onde o movemento da Ilustración viu unha das súas pezas xustificativas máis concluíntes. Pois era aquí onde existía dende a aparición de Confucio, moito antes do cristianismo, unha relixión racional clara e sinxela, e mais unha doutrina moral altamente desenvolvida, que se manifestaba en leis excelentes e usos e costumes moderadas. Confucio, así o eloxiaba Voltaire, soamente recomendaba a virtude e non predicaba ningún misterio. Afirmar que Deus mesmo chantou a virtude no corazón do home, que o home non nace malo, senón que son as súas faltas as que o converten en malo (*Essai, Introd.*). O seu frío sentido crítico, que tamén entretece en todos os seus eloxios, prevén ao Voltaire dunha idealización excesivamente fogosa dese pobo

---

<sup>28</sup> O. Franke, *China als Kulturmacht*, e id., *Leibniz und China*, en: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, t. 2 e 7. Adolf Reichwein, *China und Europa*, 1923. W. Engemann, *Voltaire und China*, tese de doutoramento, Leipzig 1932.

exemplar. Dunha banda, tamén viu confirmado no caso dos chineses o feito de o pobo humilde precisar do basto alimento da superstición, e que a ilustrada autoridade non tiña outra opción que telo en conta e tolerar as seitas supersticiosas. Doutra banda, as súas reflexións críticas centrábanse no estraño feito de que, se ben os chineses se adiantaran a todos os demais pobos na moralidade, «a primeira de todas as ciencias», e acadaran o chanzo da perfección xa nos primeiros tempos, en todos os demais coñecementos, aptitudes, gustos artísticos, etcétera, estancáranse en troques nun grao de imperfección que igualmente acadaran nun intre temperán. O que ofreceu como explicación non era moi profundo. O problema que unha cultura estraña, relativamente desenvolvida mais ao mesmo tempo estruturada dun xeito totalmente diferente, ofrecía ao pensamento da Ilustración non podía aínda ser resolto por aquel, pois soamente sabía comparar de xeito mecánico partes e trazos illados das culturas, sen deixar de banda en ningún momento o patrón de medida da propia cultura, insuficiente para ese fin. Así e todo, a un Voltaire podíalle xa chegar o presentimento de que cumpriría mergullarse de todo dentro da vida espiritual estraña para podela comprender. É característico que fixese falla o interese apoloxético do home da Ilustración para achegalo a ese punto de vista. A Voltaire importáballes refutar as incriminacións cristiás lanzadas contra do goberno da China tan admirado por el, tanto polo seu suposto ateísmo como pola suposta idolatría. «O grande malentendido sobre os ritos da China ten a súa orixe no feito de xulgarmos os seus costumes segundo os nosos; dado que nos levamos ata o fin do mundo os prexuízos do noso rosmón espírito» (*Essai* c. 2). Ata que punto, afirma tamén no capítulo do *Essai* dedicado a Mahoma, debemos ter coidado de non caer no noso hábito de xulgar todo segundo os nosos costumes?<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Vid. tamén P. Sakmann, *Universalgeschichte in Voltaires Beleuchtung*, en: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 30, 3. Do mesmo autor, *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt*, p. 106.

Dende o punto de vista da historia do pensamento é importante constatar que, se ben era posible que, mesmo chegando ao coñecemento deses impedimentos na comprensión das individualidades alleas, era posible, porén, non poder chegar a unha auténtica comprensión delas. Así e todo, Voltaire foi un descubridor como había poucos dos mundos e das cousas estrañas e raras.<sup>30</sup> Fixo relucir o mundo de Oriente na súa variedade e riqueza de cores, e conseguiu fornecernos, por exemplo coa súa descrición da cultura xaponesa, tan estraña e atraente asemade, dunha peza artística maxistral na que xa se percibe o alento do verdadeiramente individual (*Essai*, c. 142). E no relato da historia dos países occidentais detívose adoito con abraio perante aqueles fenómenos que reunían os trazos máis contraditorios, mais que conformaban malia iso un conxunto moi operativo. Así comenta a forma de ser dos franceses nos tempos da Matanza do día de San Bartolomeu: «Esa mestura de galantería e de furor, de concupiscencia e de matanza, forma o cadro máis estrafulario no que xamais se debuxaron as contradicións do espírito humano». (*Essai* c. 171). Doutra banda estaba tamén, dende o pasado recente de Francia, a figura de madame de Maintenon coa súa «mestura de relixión e galantería, de dignidade e de debilidade, que tantas veces se presenta no corazón humano, tamén no corazón de Luís XIV» (*Siècle* c. 27). Velaí estaba Voltaire, fascinado diante dunha estampa da vida holandesa, na que os estranxeiros non cansaban de admirar a mestura singular, ao poder ver sempre ao mesmo tempo as imaxes de mar, cidade e campo (*Essai* c. 187). «Mais o mal», afirma a seguir, «sempre se mestura de tal xeito co bo, e os homes tan adoito se afastan dos seus principios, que esta república, cando reprimiu os Remonstrantes, estivo moi preto de destruír ela mesma as liberdades polas que loitara». É sabido canto admiraba

---

<sup>30</sup> Á parte do seu *Ensaio*, cómpre lembrar tamén os numerosos artigos históricos do seu *Dictionnaire philosophique*, coa riqueza en curiosas antigüidades, aínda que adoito soamente se espraia nelas para restarlle valor ao cristianismo.

Voltaire a Inglaterra e a Constitución inglesa. Na súa opinión (*Dict. philos.*, artigo *Gouvernement*), a república de Platón, en comparanza con aquela, era nada máis que un soño ridículo. Con todo, constataba que a partir desa marabillosa Constitución naceran abusos abominables que causaban calofríos á natureza humana. Referíase aos tempos de Cromwell, cando un fanatismo absurdo arrasara coma un lume devorador esa casa grande e bela, mais construída exclusivamente con madeira. Despois, nos tempos de Guillherme de Orange, reconstruírase de xeito especial, desta vez en pedra, e agora duraría tanto como podían as cousas humanas, en xeral, durar. Ora ben, a seguinte cuestión é esclarexadora en relación coa súa forma de pensar: malia poder explicar, case dun xeito individualizado, as vantaxes da Constitución inglesa por unha específica «mestura de características contrarias», debida ao feito de se tratar dunha illa, non só concluía co desexo de que se transplantase, senón tamén coa crenza de que sería posible transplantala. Poida que el mesmo se plantexase a cuestión capciosa de por que os cocos madurecen na India, mais non podían facelo en Roma. Mais con lixeireza consólase con que tampouco na Inglaterra sempre madureceron eses cocos dunha sabia lexislación, e que soamente se cultivaban dende había pouco tempo.

Con todo, noutra ocasión podía dicir, completamente no sentido da posterior teoría positivista sobre o medio: «Todo depende do momento, do lugar no que un naceu e das circunstancias nas cales un se atopa» (*Dict. philos.*, art. *Gregoire* VII). Xa que logo, en Voltaire o mecanicismo e o moralismo enfrontábanse decote polo predominio na interpretación dos fenómenos históricos. Mais el non sabía que eles estaban a debaterse no seu interior e deixábase levar, cunha inxenua seguranza, tanto por un como polo outro. A mesma lei da moralidade tivo para el o carácter dunha estabilidade mecánica. Así que no final tivo diante dos seus ollos o enorme retablo dos tempos e dos pobos, con todas as súas estrañas mesturas e variedades, cunha abraiante sinxe-

leza e transparencia. A natureza humana, mesturada de paixóns diversas cun *quantum* de «razón universal», foi un factor principal. Outro factor foi, ademais do clima e do solo, o costume, que curiosamente el non incluía nas inclinacións da natureza humana. «Todo aquilo que está intimamente relacionado coa natureza humana, maniféstase de forma igual dun extremo do universo ao outro; todo aquilo que depende do costume é diverso, e no caso de que sexa igual, é mera coincidencia. O reino do costume é moito máis vasto que o da natureza, esténdese sobre a moral, sobre todas as usanzas, espalla as variedades sobre a escena do universo. Con todo, a natureza (do home) estende a unidade sobre iso, establece en todas partes un reducido número de principios inmutables ... a natureza depositou no corazón dos homes as paixóns ... o costume fai que o mal (que esas paixóns ocasionan) aconteza en todas partes de diversas maneiras» (*Essai* c. 197, vid. tamén c. 143).

Montesquieu vira no clima a causa máis poderosa para as diferenciacións do xénero humano, emprendendo con iso o dubidoso camiño de querer comprender a vida histórica en primeiro lugar en razón dos condicionamentos físicos. O temperamento máis versátil de Voltaire recusaba someterse ás tan rigorosas cadeas da causalidade, e dende a súa posición de loita pola Ilustración detectaba na historia a actuación doutros factores con máis forza. «O clima» argumentaba en contra de Montesquieu (Art. *Climat* no *Dict. philos.*), «ten influencia propia, mais o goberno ten cen veces máis, e a relixión, unida ao goberno, aínda máis». Chama a atención este xuízo de que o Estado e a relixión sexan os poderes máis fortemente decisivos da historia. Aínda haberá que ver de que xeito este xuízo repercutirá particularmente na concepción da historia en Voltaire. Anotamos polo de agora, cando nos ocupamos só do carácter xeral da súa doutrina, unicamente unha cousa, que non está en contradición coa súa opinión, antes amentada, do poder do costume que xera todas as variedades. Pois para el o Estado e a relixión tamén facían



parte, en canto adoptaban na historia formas diferentes e non se correspondían co tipo normal da razón pura, do inmenso reino do costume.

Dada a infinda amplitude de variedades que xerou ese reino, tamén ao pensador ilustrado podía sobrevivir algo daquilo que se chama relativismo, e que chegaría a ser no Historicismo un principio plenamente desenvolvido: o respecto perante a vida individual propia das formacións históricas. Con todo, o relativismo da Ilustración soamente podía estar motivado externamente e por unha causalidade mecánica, mais non dende o seu interior. Un relativismo motivado dende dentro tería estado en contradición coa súa fe iusnaturalista nas normas da vida inmutables e atemporais. Mais o pulo universal igualmente forte da Ilustración por coñecer os seres humanos en todas as súas manifestacións tamén podía agora provocar, dada a súa inmensa variedade, inspiracións relativistas. Sen dúbida, a curiosidade histórica da Ilustración preparou con iso o camiño do relativismo histórico máis profundo. Con todo, Voltaire coñecía principalmente só o respecto, cun sorriso irónico de home de mundo, perante a xenuína variedade da fe e do costume. Con aire de superioridade ollábaas dende a altura, xa que en xeral estaba convencido de polo menos saber como se produciran. Para el, terían sido calculables como produtos de factores en parte estables e en parte variables, supoñendo sempre ter disposto de todos os datos. No entanto, segundo a súa opinión, só se dispoñía de feito dunha cantidade moi reducida deste tipo de datos fiables, que nos axudarían a aclarar a causalidade do enlazamento das cousas. Por iso, a historia xamais podería chegar a ter o mesmo grao de certeza matemática que era posible nas ciencias naturais (Art. *Histoire* no *Dict. philos.* e *Annales de l'Empire*, baixo Henrique I.). De xeito que a un historiador como Voltaire, polo momento, non lle ficou nada máis que enxergar as variedades da historia como as respectivas imaxes cambiantes dun calidoscopio, das que se sabe moi ben que están condicionadas mecanicamente,

mais sen nin poder nin querer calcular ao detalle as súas combinacións. Voltaire só tería podido pronunciar a frase *individuum est ineffabile* no sentido de que abofé sería de feito, mais non por principio imposible, tratar a composición dun individuo como se se tratase dun problema de aritmética.

As paixóns son as paixóns, o vicio é o vicio, e a razón e a razón. A psicoloxía histórica de Voltaire baseábase na delimitación exacta deses diferentes elementos mentais dentro da súa interacción, determinada pola natureza. Con todo, durante o seu infatigable pasear pola galería dos caracteres históricos, percibiu tamén impresións dificilmente conciliabiles con esta univocidade das principais forzas mentais. Velaí estaba Calvino, quen de tremenda dureza e crueldade, mais tamén do maior altruísmo (*Essai* c. 134); e velaí estaba a vida monacal que ao mesmo tempo causaba «tanto bo e tanto malo» (*Essai* c. 139). Velaí estaban os conquistadores, con tanto heroísmo e tanta ferocidade abominable — «a mesma fonte, é dicir a cobiza, provocaba tanto bo e tanto malo»—. Esa mestura de grandeza e crueldade, engade Voltaire, xera abraio e indignación (*Essai* c. 148-49). Con máis profundidade afirma noutra ocasión que os defectos dos homes adoitan estar relacionados coas virtudes (*Essai* c. 134). Máis non chegaba alén da mera constatación, ás veces indiferente, ás veces moralizadora, das estrañas conexións no subsolo da alma humana entre o bo e o malo. «Fai parte da natureza humana axuntar o mellor e o peor» (*Essai* c. 147). A Voltaire ficoulle oculto o irracional fondo orixinario da alma.

Mais Voltaire non tería sido Voltaire se se conformase sempre con amosar o calidoscopio dos tempos, dos homes e dos pobos. Precisamente no seu pensar mecanicista radicaba tamén o pulo por superar a contemplación dos fenómenos particulares, bur-lona, indignada, emocionada ou marabillada segundo conviñese, e descubrir polo menos pezas maiores desa «cadea eterna» das causalidades, a través da cal vía ligados o pasado, o presente e o futuro. Ese pulo tería sido máis eficaz, e podería telo levado

ao desenvolvemento dunha idea da evolución rigorosamente positivista, de non prevalecer nel o sibarita sobre o home que procura coñecemento. Mais ese pulo existía e foi quen, acó e aló, de determinar maiores conexións causais do acontecer histórico. Cómpre recoñecerlle o mérito de non contentarse con afearlles aos seus contemporáneos a Idade Media coas súas crúas descrições, senón tentar atopar a fundamental relación causal que organizaría os seus confusos contidos. Consta (*Pyrrhonisme de l'histoire* c. 25) que descubriu «o fío no grande labirinto» dos tempos que van dende Carlomagno ata Carlos V precisamente na loita por Roma, que sostiveron os emperadores e os papas. Con iso, Voltaire deu o primeiro paso cara ao camiño que levaría a unha comprensión histórica universal da Idade Media.

Con toda razón elóxiase ao Voltaire polo feito de ter sabido concibir as transformacións espirituais no seo dun grupo etnonacional (*Volkstum*) con termos históricos case modernos. Mediante un prolixo estudo do Antigo Testamento atopou os medios para chegar a distinguir tamén, polo menos a grandes trazos, as camadas superpostas da tradición, e con iso os chanzos, moi diferentes entre si, da relixión israelita.<sup>31</sup> Formulou así mesmo o frutífero problema da influencia das relixións alleas, tanto da exipcia como da persa e da grega, na relixión xudía —cuestión exposta de xeito frutífero, mais tamén cunha denuncia partidista, xa que o único que pretendía con iso era destruír radicalmente o nimbo do pobo elixido—. Neste momento aínda non se trataba dun devezo interior por comprender o paulatino medrar e devir. A súa necesidade xa estaba satisfeita cando puido amosar aos crentes, cunha risada sarcástica, os *dissecta membra* espidos do vello xudaísmo, e demostrar que eses membros xamais podían ter formado o corpo dunha revelación divina homoxénea. Con

---

<sup>31</sup> P. Sakmann, *Voltaires Geistesart* etc., p. 235 e ss. Tamén cómpre lembrar os diferentes artigos do *Dictionnaire philosophique* nos que trata da historia dos dogmas e institucións cristiás, coa tendencia a demostrar neles as súas múltiples transformacións e contradicións.

iso demostraba o estreitos que eran os límites dentro dos cales o odio dá leccións sobre como enxergar a historia.

Ao querer descubrir o punto no que Voltaire máis intimamente se achega á idea da evolución, cómpre lembrar de novo o seu tratamento dos primeiros pasos da cultura humana. Nun comezo, Voltaire chegou por unha vía mecanicista e empírica á importante conclusión de que o desenvolvemento das primeiras culturas precisara duns espazos de tempo máis longos do que ata o daquela se supuxera. Ao comparar a cultura e a barbarie, e á vista das debilidades constitutivas da natureza humana, a Voltaire pareceulle obxectivamente imposible crer nunha inxenua tradición. Mais atrás diso xurdía decontado a cuestión de como se podía ter chegado dende o estadio dos primitivos, semellantes aos animais, ata os comezos da cultura. Aquí fallaba a ríxida psicoloxía da Ilustración, o dualismo entre racionalidade e irracionalidade no acontecer histórico que tantas veces aplicara de forma mecánica. Parecíalle impropio e atrevido falar da existencia dunha «razón» entre os primitivos. Polo tanto, remitiu a unha analoxía co reino animal, declarando o instinto como primeiro condutor da humanidade, e definía o instinto como o «amaño dos órganos cuxo xogo se deprega co tempo». A natureza, observa Voltaire a maiores (*Essai, Introd.*), inspíranos ideas útiles, que anteceden a todas as nosas reflexións. Xa que logo, existe en certo sentido unha pre-razón. Estaría así libre o camiño para unha concepción da vida histórica que outorgaba menos peso a unha razón consciente, e deixaba máis espazo a aquilo que xurde a carón ou diante da razón nos seres humanos. En suma, tamén podía descubrir impulsos historicamente relevantes na face irracional da vida. Con Hume, o sensualismo e empirismo inglés seguiría adiante nesta vía. Cabe supoñer que Voltaire tamén foi inspirado polas influencias inglesas, polo menos ao pór o seu pe neste camiño. Mais soamente o fixo de forma tatexante, para tentar facer comprensible o estado orixinario da humanidade. Nese contexto tamén puido falar dun «despregarse» (*se déployer*,

*se développer*) dos órganos. Mais para todo aquilo que o home desempeñou e aínda tería que desempeñar na historia coa axuda da razón reflexiva, que tomou consciencia de si, nos nosos oídos tan só ecoa o lema da *perfection, perfectionner*. Esta moral estaba a ser «perfeccionada» polos chineses, as Belas Artes —ás veces as plásticas, ás veces as retóricas— tamén estaban a «perfeccionarse» nas catro épocas de esplendor dos homes que Voltaire admiraba: os tempos de Pericles e Alexandre, de Augusto, dos Medici e de Luís XIV. Para el, o perfeccionamento sempre significaba achegarse a un determinado ideal inmutable e intemporal, que establece, en razón dunha necesidade interior, a purificada razón do home. Soamente existe unha moral, moi sinxela, mais universalmente válida; existe tan só un único bo gusto no mundo, que ten de servir como criterio de referencia para as metas artísticas de todos os pobos.<sup>32</sup> Polo tanto, os chineses que obtiveron a cualificación de matrícula de honra (1A) na Arte tiveron que se conformar, como xa observamos, cun aprobado xusto (3-4). Sobre a intolerancia e arrogancia dos xuízos estéticos de Voltaire, só cómpre lembrar como criticaba a barbarie de Shakespeare, por moito que el mesmo sinalase en tempos o camiño ata aquel cunha mestura de honesto abraio e aversión; como poñía a *Tasso* por enriba da *Ilíada* e o *Orlando furioso* de Ariosto por enriba da *Odissea* (*Essai* c. 121), e innumerables xuízos semellantes.

Pois o mecanicismo tamén penetrara na súa estética. Así mesmo, mecanicista era toda a idea do perfeccionamento, o marco no que se movía todo aquilo que fose máis alá, na súa visión da historia, das transformacións meramente caleidoscópicas das cousas humanas. Mesmo as formulacións sobre unha concepción biolóxica da natureza humana que percibimos na súa doutrina da razón tiveron un carácter mecanicista. Como ensinaba Voltaire,

---

<sup>32</sup> Vid. *Dict. Philos.*, artigo *Goût*. Sobre a proposta, que Voltaire non chegou a formular, de recoñecer a relatividade do gusto, vid. Sakmann, *Voltaires Geistesart und Gedankenwelt*, p. 118 e ss., e Ernst Merian-Genast, *Voltaire und die Entwicklung der Idee der Weltliteratur*, *Romanische Forschungen*, 40. 1.

a natureza asignaría a cada especie de seres unha lei que ineludiblemente tería que cumprir. O paxaro constrúe o seu niño, as estrelas seguen a súa órbita, o home foi creado para a sociedade, niso é perfectible, mais tan só dentro dos límites que a propia natureza estableceu para a súa perfección (*Essai, Introd.*). É certo que existen barreiras ferreñas e infranqueables para o pulo humano cara a perfección. Pero quen podería ousar determinalas de forma estática? Con todo, Voltaire indicaba, coa regra e co lapis na man, onde estaban respectivamente as metas e os límites da perfección. Igual de fatal foi a exasperante satisfacción coa que glorificaba a perfección dun dominio da cultura, determinada desta forma, como un *non plus ultra*. Case está de máis dicir que foron sempre e en todas partes os ideais culturais do seu propio tempo e do seu entorno francés nos que viu os límites e as culminacións asemade da perfección histórica universal en xeral. No século pasado, dicía no *Século de Luís XIV* (c. 34), os homes chegaron a obter máis luz que en todas as épocas anteriores.

Ás veces, Voltaire falaba de «progresos do espírito humano», no canto de perfección. Mais sería unha interpretación moi errónea pensar que el compartía a crenza optimista no progreso que xa defendera denantes del o abade de Saint Pierre, e que máis logo ían desenvolver os homes da Ilustracións e o liberalismo europeo en xeral.<sup>33</sup> No que pensaba Voltaire non era un *progressus in infinitum*, necesariamente ancorado na esencia da historia, no senso de Leibniz, senón máis ben nun achegamento aos ideais da razón e da civilización do seu tempo. Era tan só unha expresión alternativa para o concepto de perfeccionamento. Dado que na opinión de Voltaire os compoñentes da natureza humana, racionalidade e irracionalidade, seguían a ser sempre os mesmos, tamén a loita entre eles tiña de seguir bambeando dunha banda para a outra, sen chegar xamais a acadar un resul-

---

<sup>33</sup> Sobre iso, vid. máis adiante no cap. 4 o dito sobre Turgot e Condorcet, e tamén Jules Delvaille, *Histoire de l'idée de progrès* (1910).

tado final seguro. As épocas de progreso e de perfección sempre poden ser relevadas por unha volta á barbarie. En Voltaire, esa idea tivo igualmente un carácter mecánico, non evolucionista. A razón pola que Voltaire non foi quen de amosar o pleno optimismo e fe no porvir, propio dos ilustrados posteriores, radicaba no feito de que nel aínda exercía poderosos efectos a herdanza dos finais do século xvii, o sereno sentido pola realidade. Ademais, o seu ideal da Ilustración tiña un trazo demasiado egoísta, e estaba entrefebrado de xeito demasiado estreito cos intereses da alta sociedade inglesa e francesa como para poder desenvolver o pulo universalista que máis adiante ía xerar a fe no vitorioso progreso da humanidade. Un escéptico realismo e o lecer pola Ilustración sempre pelexaban obstinadamente dentro del, sen xamais desprazar un ao outro. Foi xusto desa colisión da que todos os días e a cada hora nacía a faísca do seu enxeño, este inimitable *esprit Voltarien*, que defrontaba mesmo a hora da morte con acenos e cabriolas. Neste estado de ánimo vital, o desfrute do momento era o supremo. Voltaire potenciábao aínda máis ao xustificalo pola historia universal. Con todo, nin as súas experiencias coa historia universal, nin as necesidades do seu propio ánimo, abundaban para poder crer nunha garantía da duración, ou mesmo do aumento, dos praceres da Ilustración nun futuro máis remoto. «Chegarán os tempos nos que os salvaxes terán teatros da ópera, e nós recuaremos ata bailar a danza india (*dance du calumet*)».<sup>34</sup> Se ben esta atmosfera podía inspirar, en ocasións, un sentimento resignado, mais non moi profundo, pola trágica fugacidade de todos os valores culturais humanos, non podía xurdir unha sensibilidade polo pensamento evolutivo, for na forma que for. O mundo e a historia seguían a ser un calidoscópico ir e vir de imaxes, claras e escuras.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> *Mélanges littéraires*; Delvaille, ob. cit., p. 311.

<sup>35</sup> P. Sakmann (*Voltaires Geistesart*, p. 309, e *Universalgeschichte in Voltaires Beleuchtung*, Zeitschrift für französische Sprache und Literatur, 30, 15), acerta basicamente na súa interpretación da cuestión da postura de Voltaire perante a idea do

Un auténtico desenvolvemento histórico xamais pode ser ou chegar a ser «concluso», senón que segue a fluír e conforma algo novo e imprevisible á que o permiten as últimas barreiras postas á natureza humana. A historia non pode estar selada nos seus finais con táboas de madeira. Porén, Voltaire atrevíase a colocar algunhas desas táboas. É certo que el tamén opinaba que a Francia do seu tempo aínda non chegara en absoluto á plena perfección. O poder do *Infâme*, da superstición e do fanatismo era aínda demasiado grande. En troques, do seu punto de vista os ideais morais, culturais, sociais e políticos da Ilustración eran por antonomasia perfectos e inigualables, e estaban en vías de ascender ao trono. E, o que é especialmente significativo para o seu pensamento, xusto naqueles ámbitos nos que el facía valer persoalmente o seu talento, viu que o trono da perfección xa estaba ocupado, e o futuro atrás del estaba bloqueado con barreiras. Afirmaba Voltaire (*Siècle c.* 32) que a epopea, a traxedia e a alta comedia tiñan posibilidades determinadas e limitadas, esgotables. Ben é verdade que o abade Dubos sostíña que os homes de xenio aínda podían crear unha grande cantidade de novos caracteres,<sup>36</sup> mais que para iso sería preciso que a natureza crease eses xenios. En canto as verdades morais, as imaxes da desgraza e das debilidades dos homes, etc., fosen artelladas por mans habelenciosas, non ficaría máis por facer que ou imitalas ou extraviarse. «Así que o xenio soamente poderá existir *nun* século; despois *terá* forzosamente que dexenerar».

No concepto do xenio arredaríanse máis adiante as épocas do pensamento histórico. Pregúntase Voltaire se o xenio era, no fondo, algo diferente ao talento. E o talento, é acaso outra cousa que a disposición para salientar nunha arte (*Dict. philos.*, art.

---

progreso; von Martin, *Historische Zeitschrift* 118, p. 12 [Alfred von Martin, *Motive und Tendenzen in Voltaires Geschichtsschreibung*, *Historische Zeitschrift* 118 (1917)], polemiza sen razón contra del. Vid. tamén Delvaille, ob. cit., p. 323. Bach, ob. cit., p. 54, quen non contesta esta cuestión de forma concluínte.

<sup>36</sup> Dubos, *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, 1719 (edición de 1749, II., 55).



*Génie*)? No abade Dubos, criticado por Voltaire, anunciábase xa un novo concepto de xenio, que vía nel algo inesgotable e imprevisible, e que máis tarde, transcendendo o acontecer histórico na súa totalidade, percibiría tamén neste acontecer algo inesgotable e imprevisible, escoitando, con iso, o murmurio da corrente da auténtica evolución.

Non se poderá negar á mesma natureza de Voltaire unha vea xenial. Se ben non había nel unha xenialidade poética, o certo é que existía nel unha poderosa e orixinal vitalidade. A súa forma de vida espiritual foi, na súa totalidade, máis xenial, máis inesgotable e máis imprevisible do que a súa teoría. Por iso tamén foi quen ás veces de facer, aínda que en contadas ocasións, algunhas pequenas concesións ao carácter numinoso e supranacional do arte.<sup>37</sup> Mais tamén os representantes máis xeniais do movemento da Ilustración —ata Rousseau— estaban suxeitos ao destino de ter que permanecer escravos dunha teoría que podía expresar a súa xenialidade só de forma incompleta, ou mesmo de ningunha maneira.

E así Voltaire coñece principalmente tan só a perfección de determinados elementos e disposicións dadas dos homes nun grao determinado e calculable, no que podían permanecer, cando a boa sorte o permitía, ou do que podían dexenerar e descer. A liña do ascenso humano á perfección, dende o chanzo primitivo da utilización do instinto, pasando pola *raison commencée*, ata chegar á *raison cultivée*, decorre no fundamental dun xeito xeométricamente rectilíneo, aínda que será perturbado mil veces na historia universal, e empurrado a trazar rodeos polas forzas da irracionalidade incorporada aos homes. Emporiso, esta visión da historia, concibida como completamente mecánica e matemática, albergaba unha inevitable contradición interna. Imaxinábase o home como un mecanismo de reloxaría equipado e posto en mar-

---

<sup>37</sup> Georg Brandes, *Voltaire 2*, 49; Antonello Gerbi, *La Política del Settecento*, pp. 54-55; artigo *Enthousiasme* no *Dict. philos.*

cha pola natureza, con determinados resortes e rodas, en parte bos, en parte malos, que logo foi abandonado á súa sorte. Agora ía ocorrer algo curioso: que o mecanismo de relaxaría se ía converter no seu propio reloxeiro, e que el mesmo tiña que inserir as melloras precisas na súa maquinaria para acadar o grao de perfección que estaba ao seu alcance. Sen o pretender, Voltaire fixo unha grande concesión ás calidades creadoras e innovadoras do home histórico. Así e todo, non foi quen de aceptar ese elemento creador en si.<sup>38</sup> Para Voltaire, todas as posibilidades históricas ficaban finitas e limitadas, xa que el, mergullado na sensación de felicidade da súa civilización e engadado pola mentalidade mecánica, non foi quen, nin desexaba ollar alén do seu propio chanzo histórico. Por iso tamén podía o espírito dos tempos, que pretendía abarcar, só ficar en esencia o espírito mesmo de Voltaire.

Espírito dos tempos, espírito dos pobos, espírito de formacións históricas en xeral, son conceptos que aparecen en Voltaire unha e outra vez. Fai parte do proceder fundamental do seu pensar histórico a procura dun denominador común para os trazos particulares dun tempo, dun pobo, dunha formación histórica que lle chaman a atención. Denominador común que el denominaba espírito (*esprit*, ás veces tamén *génie*). O título do *Essai* indica como o seu tema *les mœurs et l'esprit des nations* mesmo ía tan lonxe como para chamar a súa obra, en realidade, unha *histoire de l'esprit humain*.<sup>39</sup> Unha historia concibida desa forma parecíalle ser a maneira realmente filosófica de escribir a historia. Unha idea poderosa e das que marcan época, que non perde importancia histórica por mor dos defectos xa sinalados na súa execución. Tampouco lle resta importancia o feito de que xa moito antes de Voltaire se abrise o camiño para establecer,

---

<sup>38</sup> As palabras, xa como home maior, nunha carta datada en 1773 (Brandes, *Voltaire* 2, 49): «*Il faut avouer que, dans les arts de génie, tout est ouvrage de l'instinct*», de certo poden ser consideradas tan só como unha concesión serodia aos pensamentos modernos de entón, mais non como unha convicción propia, froito da sabedoría de vello.

<sup>39</sup> Von Martin, *Historische Zeitschrift* 118, p. 25.

dende un grande número de detalles, unidades históricas superiores, alentadas por un determinado principio, o de falar do seu *spiritus*, *genius* ou *ingenium*, da súa alma. Debido a aquilo, seguían agora a agromar unhas raíces que se asentaban fonda- mente na Antigüidade, en Platón, na Stoa e no neoplatonismo, que precisarían dunha pesquisa propia,<sup>40</sup> e que seguían agora a agromar. En todo caso, nos finais do século xvii e nos comezos do século seguinte medraba a inclinación a falar dun espírito dos pobos, dos Estados e doutras esferas. Nomeadamente en Bossuet, cuxo *Discours sur l'histoire universelle* foi para Voltaire o modelo a superar no seu propio traballo, atópase daquela con certa frecuencia ese emprego da linguaxe (na súa maioría *esprit*, raras veces *génie*) e o tento de deseñar os caracteres dos pobos; e nunha ocasión séntese nel mesmo falar dun *caractère des âges* (II. c. 27). Xa foron os diplomáticos venecianos do século xvii quen falaron nas súas «relacións» dun *genio della nazione*.<sup>41</sup> En Saint-Évremond, Leibniz, Shaftesbury, Boulainvilliers e no abade Dubos inzaba o costume de falar dun espírito (*génie* e *esprit*) dos pobos, ás veces tamén dos tempos. En 1720, no seu discurso inaugural na Academia de París, Dubos xa trataba un tema de grande futuro, o espírito (*génie*) das linguas, e afirmaba que o carácter de cada pobo se deixaba sentir nos modismos e mesmo nas palabras da súa lingua.<sup>42</sup> É digno de lembrar que se acentuaba agora, precisamente coa Ilustración, o pulo de rastrexar o «espírito» das formacións humanas, de supoñer como forza actuante a existencia dun ente imposible de concibir

---

<sup>40</sup> Para este tema habería que consultar, entre outros, os artigos de Stenzel sobre o concepto do espírito na Filosofía grega (A Antigüidade I. II. IV.). Vid. tamén Ernst von Möller, *Entstehung des Dogmas von dem Ursprung des Rechts aus dem Volksgeist*, en: Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 30, que apenas dá información sobre esa cuestión. Tamén habería que enlazar coas doutrinas cristiás do espírito e do pneuma. Vid. tamén Christian Friedrich Weiser, *Shaftesbury etc.*, p. 210 e ss., e sobre todo o artigo sobre «Geist» de Hildebrand no dicionario dos irmáns Grimm.

<sup>41</sup> Annemarie von Schleinitz, *Staatsauffassung .... der Venezianer in den Relationen des 17. Jahrhunderts*, Rostock, tese de doutoramento, 1921, sen imprimir.

<sup>42</sup> Auguste Morel, *Etude sur l'abbé Dubos* (1850), p. 102.

racionalmente alí onde, de ser posible, terían preferido descubrir unha mecánica lei do movemento. Mais iso non foi posible, de maneira que a doutrina do «espírito» das formacións humanas se converteu nun acto no que a Ilustración, racionalizadora e mecanicista, por pouco se superaba a si mesma e tiña de facer referencia a unha esfera superracional. Na historia do pensamento os momentos dese tipo son memorables, pois neles fanse patentes os xermes daquilo que aínda está por vir dentro das manifestacións daqueloutro que, polo momento, está a xurdir, e con iso a continuidade máis íntima de todas as evolucións.

Nun comezo, ese «espírito» das cousas humanas foi entendido como algo externo e superficial. Na entrada *Esprit* do seu *Dictionnaire philosophique*, Voltaire escribía: Fálase do espírito dunha corporación, dunha sociedade para determinar a súa forma de falar, de comportarse, os seus prexuízos; do espírito dunha lei, para distinguir a súa intención, do espírito dunha obra, para facer patente o seu carácter e a súa finalidade. Talvez poderíase falar dun *esprit de vengeance, de faction etc.*, mais non dun *esprit de politesse*, dado que *politesse* non sería unha paixón, determinada por un poderoso e dominante móbil que metaforicamente se denominaría *esprit*. Mais ás veces, engade, o *esprit* designa a parte máis subtil da materia para denominar aquilo que xamais se viu, e que ofrece movemento e vida. Con iso, de novo enlaza con antigos conceptos da Antigüidade, que concibían a esencia da alma de maneira exclusiva como a máis delicada materia invisible. Mais ao mesmo tempo fica evidente que pretende, igual que fixera co seu moralismo, mecanizar o *esprit* e facelo comprensible de xeito sinxelo. De maneira igualmente pobre, no artigo *Génie* definía o *génie d'une nation* como expresión dos caracteres, costumes, talentos principais e mesmo vezos que a distinguía doutras nacións. Tamén é de interese a súa afirmación de que ningunha nación fixera tanta mención da palabra *spiritus* como a francesa. Procede, de feito, de Voltaire e de Montesquieu o maior pulo para reflexionar sobre o «espírito» das formacións humanas.

Do *esprit* e *génie* dos pobos dicía unha vez no *Ensaio* que era fundamentalmente constante e amosaba poucas variacións, e que ademais sempre residía no limitado número daqueles que gobernan e fan traballar as grandes masas. Este segundo xuízo, de tinguidura pragmatista e que non carece dun certo contido de veracidade, demostra o pouco que podía facer xustiza a aquel compoñente do espírito nacional que proviña das camadas máis fondas da vida do pobo. Ese pragmatismo tamén impedía que Voltaire chegase a demostrar de forma consciente e viva en particular as consecuencias do espírito nacional.<sup>43</sup> Aplicaba de maneira máis orixinal e frutífera a doutrina do *esprit* ao ámbito do temporal. Niso tamén tivo, como vimos, algún predecesor. Mais ninguén, agás talvez Leibniz, ousara falar de xeito tan enérxico coma el dun determinado espírito característico dun tempo. «O meu obxectivo é sempre observar o espírito do tempo; el é o que dirixe os acontecementos importantes do mundo» (*Essai* c. 80). Ao comezo do seu *Século de Luís XIV* escribiu as famosas palabras de que o que lle importaba non eran as accións dun único home, senón máis ben «retratar para a posterioridade o espírito dos homes no século máis ilustrado que xamais existira». Este obxectivo surtiu un efecto moito máis duradoiro, mesmo se a súa realización ficou atrás del, ao reducirse nos capítulos da súa obra dedicados á política a unha relación de meros feitos e acontecementos. Aos historiadores quitoulles a gana das simples «historias de heroes, de Estados e de biografías», e espertou a súa ambición por comprender o elo espiritual que mantén unidas todas as manifestacións dunha época, e por rexistrar como del depende toda vida individual, igual que os acontecementos. «Cada ser humano» di aínda o *Ensaio* (c. 82), «vai ser moldeado polo seu século; moi poucos elévanse por enriba dos hábitos do seu tempo». Mais ao preguntarse polos motivos últimos do grande programa de Voltaire, de novo percíbense as limitacións do seu

---

<sup>43</sup> Vid. M. Ritter, *Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, p. 242.

pensamento histórico. O seu desexo de recoñecer o espírito dos tempos non foi en primeiro lugar o dezo do espírito que quere coñecer, senón dun que quere desfrutar. O seu ideal civilizador da cultura, no que se deleitaba, precisaba do contraste cos tempos máis escuros, para que o sibarita puidese desfrutalo. Xa se amentou, e neste lugar non precisa explicarse con máis vagar, que o *Ensaio* amosa a tendencia a retratar a Idade Media como unha época de brutalidade e da máis escura superstición. «A comparanza deses séculos co noso, por moitas aberracións e mágoas que teñamos que aturar, ten de facernos sentir a *nosa* felicidade, malia a tendencia case insuperable que temos a gabar o pasado a custa do presente» (*Essai* c. 82). Así que o espírito do tempo que describiu en cada caso só se convertería ao final no respectivo axuste de contas do seu cálculo de racionalidade ou irracionalidade, segundo a moeda de cambio da Ilustración. Iso pódese observar en detalle dende os retratos das culturas asiáticas que o seu resentimento contra do cristianismo retrataba de xeito tan favorable, pasando polo cadro sombrizo da Idade Media, ata chegar aos tempos máis luminosos do Renacemento, aos máis tenebrosos das guerras de relixión, e ao solpor da moderna civilización occidental. Poderíasele chamar o banqueiro histórico da Ilustración, que administraba e avaliaba para ela a materia da historia universal.

Polo menos vimos repetidamente sinais de que a súa vitalidade e o seu espírito dúctil, se ben non chegaron a romper as ríxidas barreiras da súa teoría, si chegaron a flexibilizalas. Decatámonos do seu sorprendido abraio perante as enigmáticas «mesturas» na historia, que ben podía espertar nos lectores con sensibilidade máis fonda novos pensamentos que ían moito máis alá do que pensaba Voltaire. En xeral, a capacidade de poder sorprendese perante os milagres da historia, perante as profundas transformacións dos homes, en derradeira instancia perante o «misterio deste mundo» (*Essai, Résumé*), transcendeu ás veces de maneira imperiosa a soberbia do home ilustrado e a segu-

ranza sentenzosa. Gardaba relación coa consciencia solidaria de humanidade que foi quen de xerar, case como o seu valor máis elevado, a Ilustración, cunha sensación de afinidade baseada no destino de toda a humanidade, máis alá de todas as barreiras nacionais e relixiosas. Aquí, afirma Voltaire (*Essai* c. 83), o que importa é o destino da humanidade, non os derrocamentos dun trono. Todo historiador debería ter dito *homo sum*; mais a meirande parte deles limitouse a describir batallas.

Así que por iso podía, certamente non en todas as cuestións, mais abofé naqueles aspectos nos que o seu ideal de ilustrado bateu con fenómenos relacionados internamente, pero tamén relacionados con asuntos estraños, deseñar retratos do espírito da época que xa amosaban algunha dinámica histórica. O breve capítulo 118 do *Ensaio, Idée générale du seizième siècle*, inaugura, no historiográfico, a rolda das grandes tentativas que dende aquela se repetirían unha e outra vez, para concibir na visión panorámica máis universal o marabilloso conxunto desa época, de enormes loitas polo poder, de persoas extraordinarias e revolucións espirituais, de conmocións e descubertas, de arte, opulencia e industria. Porén, Lutero foi despachado sen mentar o seu nome, mediante unha casual ollada de esguello sobre as liortas relixiosas; e nos capítulos seguintes, a súa imaxe resultou ser meramente deturpada. Mais logo, nos capítulos sobre as guerras dos hugonotes e Henrique IV, un dos seus favoritos, percíbese de novo algo semellante a un auténtico ambiente epocal. As actuacións dos seres humanos aparecen como determinadas por eles, de xeito inmediato, mais o poder das grandes personalidades tamén salienta con grande forza, na persoa de Henrique IV. Voltaire formulou a antítese de que, se ben o século de Luís XIV foi moito máis importante do que o de Henrique IV, o home Henrique IV foi máis grande que Luís XIV. Así que a súa obra *O século de Luís XIV* mantén o seu atemporal engado, malia todas as obxeccións xustificadas por parte da crítica moderna, mediante o amor interno polo que ten de homoxéneo, mediante o brillo co que o describe, mediante o atento interese co que tamén presta

atención ás contrariedades, e mediante a amplitude e abundancia da historia aquí retratada dos costumes, das situacións e dos pensamentos. Aínda hoxe é imposible entender plenamente a época de Luís XIV de se esquecer o efecto que surtiu precisamente sobre aquel historiador seu, que nacera desta época.

Adóitase amentar como o principal mérito historiográfico de Voltaire a conquista para a historiografía da suposta abundancia de temas de historia cultural, entendéndose a miúdo como historia cultural apenas un colorido libro ilustrado sobre os costumes e institucións sociais, as curiosidades e avances técnicos, e os factores materiais da vida externa, mesmo chegando á comida e á bebida. En efecto, Voltaire foi decisivo no despertar do interese, por así o dicir, pequenoburgués na historia. Fíxoo como un membro da alta burguesía que chegou a ser plenamente consciente do que creara a sociedade burguesa no ámbito espiritual, económico e técnico dende a decadencia da época dos cabaleiros e do espírito feudal. Valoraba os méritos do primeiro grande burgués francés que salientou na historia, Jacques Cœur, o home das finanzas do século XV, por enriba dos da *Pucelle*, a doncela de Orléans. Mais, no *Ensaio* (c. 80), a súa aparencia heroica tratouse polo menos cun apoucado respecto, a diferenza do seu poema satírico *La Pucelle*. Celebraba a abdicación do trono de Cristina de Suecia, cunha rideira aprobación das abdicacións do trono en xeral, como triunfo do espírito mundano. Presentaba, xulgaba Voltaire (*Essai* c. 188), o mellor exemplo da superioridade das artes, da *politesse* e da sociedade perfeccionada sobre a grandiosidade que non é grandeza. Explicaba que o *Tiers-état* de Francia era o *fonds de la nation*, que non representaría un interese particular (*Essai* c. 175). Fíxoo así na súa descrición dos últimos Estados Xerais que tivo Francia, os do ano 1614, e niso avisaba tamén, de xeito silandeiro e, en todo caso, sen ningunha intención revolucionaria, das posibles pretensións políticas da burguesía. O que lle importaba era, en primeiro lugar, o pracer tranquilo e o libre desenvolvemento da civilización burguesa baixo a protección dun robusto goberno monárquico. Para el,



esa civilización tiña cume en dous valores, o valor do útil e o do bo gusto. Este segundo valor, que incluía todas as atraccións da sociabilidade refinada e das artes, sometidas a regras, era para Voltaire o sobranceiro. Así e todo, consideraba que o valor do útil, a encarnación da versatilidade económica e tecnolóxica e da prosperidade que traía consigo, era a condición previa e imprescindible. Desta forma, Voltaire dirixiu a súa atención, aínda sen a ollada dun historiador científico da economía e da sociedade, mais coa satisfacción dun burgués ben situado sobre todo aquilo que máis logo sería, ao século XIX, obxecto da máis asidua e metódica pescuda dos fundamentos reais e materiais das culturas modernas. Ao seu redor xa había quen se ocupaba, movido polo interese práctico, desas cuestións; mais Voltaire foi o primeiro en ter o valor de incorporalas no relato de historiador, e declaralas como o compoñente realmente importante dentro del. Fíxoo con base nunhas amplas lecturas, aínda que fosen tamén moi insuficientes e aleatorias. Mais acertou á hora de facer preguntas e descubrir conexións causais. No seu relato sobre Tamerlán, chamoulle a atención que as cidades do Oriente se construían coa mesma facilidade coa que despois serían destruídas. Atrévíase coa suposición de que iso sería posible polos ladrillos, postos ao sol para o seu secado (*Essai* c. 88). Foi consciente de que o comercio de arenques de Amsterdam era un feito de significación histórica e universal (*Essai* c. 164). Seguía a ter o mesmo interese nos cambios de moeda e nos problemas demográficos, que na aparición de novas armas nas guerras, nas transformacións na paisaxe urbana das avenidas, no montar dacabalo e viaxar en carruaxe da boa sociedade. A súa curiosidade histórica que aspiraba a ter clareza sobre todas as cuestións chegaba ata interesarse polos estilos das barbas.<sup>44</sup> Tampouco se

---

<sup>44</sup> *C'est un exercice incessant de la raison qui a besoin de voir clair en tout*, di Gustave Lanson, *Voltaire*, p. 120 no capítulo moi recomendable sobre *Voltaire historien*. Con todo, a súa interpretación peca dun enfoque esaxeradamente marcado polo positivismo decimonónico.

debe pasar por alto que se achegou á historia a través do teatro. De aí o seu desfrute da teatralidade e do exótico nas escenas históricas, e do pintoresco aspecto exterior da vida histórica. Con todo, baixo o disface colorido das súas personaxes históricas movíase só aquilo que o home ilustrado chamaba racionalidade ou irracionalidade, bo gusto ou barbarie.

Esta sensibilidade polos detalles plásticos do pasado semellaba, en contraste coa pobreza dos temas principais da Ilustración, como unha irrupción de colorido en comparanza cunha folla incolora dentro dun tecido; mais faltáballe o amor e a devoción de anticuario polas cousas concretas. Sen un chisco dese amor, esas cousas non eran máis cun disface, sen chegar a ser o vestido da humanidade histórica. Así e todo, o importante e vizoso era que, en xeral, se espertase unha curiosidade incommensurable por aquelas. Deste xeito, Voltaire de novo avanzaba xusto ata acadar o limiar do historicismo, que tería a misión de darlle alma a todo ese material que elaborara.

O mesmo é certo para outra conquista do seu interese histórico, que talvez cómpre valorar aínda máis que a súa contribución histórico-cultural. Cabe dicir que foi Voltaire un dos primeiros entre os ilustrados —niso Hume precedeu xa no ano 1742<sup>45</sup>— que descubrira o poder da opinión na historia. Se dúbida, el incluíaa na esfera que denominaba, como lembramos, o reino do costume, e que consideraba ser a fonte de todas as variedades da historia. Cómpre, dicía Voltaire (*Essai, Remarques II*), escribir unha historia da opinión. Dese xeito, pagaría a pena que o caos do acontecer, das faccións, das revolucións e dos crimes captasen a atención do estudoso. As relixións, que para el constituían, como mentamos antes, unha das causas principais da historia, no seu pensamento intelectualista non eran outra cousa que opinión. Así que para el foi a opinión a que estivo na orixe das cruzadas. Engadía porén, recuncando no pragmatismo per-

---

<sup>45</sup> No seu ensaio sobre o *British government*.

sonalista, que os papas desencadearon as cruzadas meramente na defensa dos seus intereses, mais tamén houbo nel o destello dunha sospeita: que o mero interese dos cregos non tería sido capaz de enviar os pobos en dirección a Oriente, de non os moveren unhas ideas moi poderosas, aínda que tamén, no seu parecer, fundamentalmente falsas. Cumpriría describir as confusións da opinión do mesmo xeito que os médicos describen a peste de Marsella, aínda que estivese sandada. Ao seu parecer, o islam foi a máis grande das transformacións xerada no noso globo pola opinión. Así mesmo, a opinión tamén estivo na orixe das leis, que adoitaban disterarse moito, mesmo en localidades próximas entre si. O que nunha beira do río era considerado verdadeiro e bo, na outra banda tomábase por equivocado e malo. Perante a encrespada maré desas poderosas opinións, sobrevivíalle unha sensación na que se percibía a impotencia da Ilustración, orgullosa e segura de si mesma, diante dos auténticos poderes da historia, que son os ideais. Todo iso, engade á súa observación da irracional diversidade das leis, é unha contradición en si mesma, e nós estamos a navegar dentro dun barco impulsado sen acougo por ventos contraditorios. É certo que desa maneira foi quen de descubrir o poder da opinión na historia, mais así e todo non foi capaz de entendela. Pois, como el a entendía, pertencía case exclusivamente á patoloxía da historia.

Eran as propias arelas de facer prevalecer as novas opinións da Ilustración as que conduciron ao Voltaire á súa descuberta, pois elas detectaron o seu adversario máis poderoso precisamente nese imperio das opinións falsas e irracionais. No entanto, no escepticismo que o podía invadir a miúdo á vista deste adversario, tamén tivo a súa repercusión aquilo que se podía considerar a herdanza setecentesca en Voltaire: a obxectividade realista, a falla de ilusións perante o mundo e a vida humana. Algo que, se ben non era propio de todas as persoas do século xvii, si que era, nun grao especialmente característico, propio dos políticos desa época, quen tamén o legaron aos seus sucesores no oficio

da política. Federico o Grande non tería chegado a ser amigo de Voltaire se non existise tamén entre eles un entendemento neste punto. O ideal da Ilustración que compartiron era libre de utopismo, da sobreestimación da natureza humana. Viana en toda a súa nudez, Federico mesmo de forma aínda máis dura e escéptica que Voltaire. E do mesmo xeito que na vida de Federico se abría un dilema irreconciliable entre o realismo político e os ideais humanitarios, tamén esgazou a concepción da historia de Voltaire. Dado que o abismo entre o grande reino da irracionalidade e o pequeno reino da racionalidade, aberto pola súa psicoloxía mecanicista, soamente se abriu aínda máis e se mantivo aberto polo seu frío sentido da realidade, que adoito chegaba ao desprezo polos seres humanos.

Debido a iso, a comprensión de Voltaire por aquela área na que na súa opinión se xeraban, á parte do impacto das opinións, os máis fortes efectos causais e as decisións da historia universal —para o Estado, a política do poder, a guerra—, presentaba a mesma ambivalencia. Vía o seu aspecto externo como era en realidade, espido e repugnante; tamén foi quen, como demostraremos a seguir, de desenvolver ata un certo grao unha comprensión racional para os motivos das actuacións políticas. Con todo, os aspectos íntimos da vida dos Estados ficaban pechados ao seu entendemento, pois o seu pensar mecanicista e egoísta asemade non posuía as chaves para a percepción da vida propia dos produtos obxectivos do espírito humano.

Voltaire desexaba abofé que o Estado fose forte e independente, diante todo independente de calquera influencia da Igrexa, mais soamente como medio para conseguir a finalidade da civilización ou, nas palabras da linguaxe da Ilustración, da «felicidade» dos pobos. O seu desprezo polo *populace*, obtuso e supersticioso, cuxo traballo de ilotas foi para el a condición previa natural e inamovible de toda vida superior, podía certamente ser atenuado por manifestacións dunha natural bondade e sensibilidade social. Mais o que se agachaba atrás da «felicidade» dos

pobos era tamén, sobre todo, só a propia felicidade e benestar persoal. Pos iso, o baremo que utilizaba de maneira principal para xulgar as cousas políticas era esta cuestión: Que fornece o Estado, a min e á miña adorada Ilustración?

Este individualismo tan sumamente egoísta non podía comprender, por regra xeral, a vida do Estado doutro xeito que non fose personalista. Non eran as grandes personaxes de Estado como tales as que lle parecían ser os portadores de fortuna ou desgraza, máis a miúdo de desgraza, na historia universal, senón soamente as personalidades dos gobernantes, fosen sabios ou insensatos, pacíficos ou rapaces. Nesta percepción personalista, Voltaire cobrou consciencia, polo menos de maneira superficial, da dependencia da vida cultural do Estado.<sup>46</sup> En xeral, o pragmatismo da historiografía de entón, coa súa tendencia a deducir todos os acontecementos esenciais da vida dos Estados a partir dos motivos conscientes e fins dos actores, xa presentaba unha orientación personalista. Voltaire engadía a procura dos motivos pequenos e tan humanos, das causas novelescas e pintorescas no acontecer das cousas grandes, revelando de novo que en orixe fora un poeta dramático.

Porén, o que reportaba Voltaire das actuacións políticas na maioría dos casos eran manifestacións de violencia. É a violencia, afirma nunha ocasión no *Ensaio* (c. 33), o que fixo todo neste mundo. Baixo esta forma moralista, o seu sentido realista recoñeceu a relevancia do poder político na vida histórica. Ao mesmo tempo, ficaba na sombra o seu trasfondo transpersoal, a estrutura e tendencia vital específicas de cada estado particular. Os diferentes gobernadores e homes de Estado aparecían, por regra xeral, de xeito repentino dende o fondo xeral da humanidade, como os heroes do drama francés. Cada un destes heroes

---

<sup>46</sup> Voltaire realza a constitución libre das cidades italianas e alemás como causa do seu florecemento cultural (Sakman, *Voltaires Geistesart etc.*, p. 336), pero de certo movido máis ben polo odio ao despotismo ignorante que como reflexión sobre a relación existente entre cultura e Estado.

tamén poderían ter vivido noutra época, sempre que tivese un estado equiparable de perfección racional. Só a sensibilidade de Voltaire pola plasticidade, pola variedade dos hábitos e dos costumes transmitía un pouco de atmosfera histórica específica arredor das actuacións violentas dos homes políticos. Cabe tamén tomar nota de que o seu espírito fondamente antiheroico e pacifista se viu interrompido en ocasións por un inxenuo orgullo polas actuacións gloriosas dos franceses. Porén, a fusión de cidadanía cosmopolita e sentimento nacional que xa representaba Voltaire, e dende a cal escribiu o seu *Século de Luís XIV*, afondaba as súas raíces moito máis en Francia como nación cultural que como nación política.

Existía, con todo, un medio de coñecemento histórico que sería quen de o conducir alén do personalismo moralista na avaliación das actuacións do Estado. Tratábase da doutrina da razón de Estado e dos intereses dos Estados particulares, fundada por Maquiavelo e desenvolvida copiosamente no século xvii, coa que, tamén no século xviii, cada político e todos aqueles que prestaron atención á política da época estaban ben familiarizados. A fórmula atopada polo duque de Rohan, «os príncipes mandan nos pobos, mais os intereses mandan nos príncipes», era a quintaesencia desa doutrina. Para o historiador, iso constituía unha advertencia para inquirir, na súa procura dos motivos da actuación dos Estados, non polos motivos de natureza persoal, fose moral ou inmoral, senón por aqueles outros que eran consecuencia da necesidade obxectiva da capacidade de imporse do Estado. Máis adiante, o historicismo de Ranke puido integrar esa doutrina con facilidade dentro da concepción por el debullada das grandes formacións históricas obxectivas, que abranguen e condicionan o individuo. Emporiso, nos séculos precedentes esta doutrina tivo unha existencia espiritualmente illada, aínda que frutificase a práctica política e mais a reflexión sobre a súa técnica, aínda sen chegar a crebar de todo as ligaduras do pensamento iusnaturalista. O importante sería, a partir deste momento,

a forma na que se posicionaría a historiografía da Ilustración perante esa doutrina. Aquela tiña diante dos seus ollos a práctica dos gabinetes, directamente influídos por esa doutrina, mais no seu corazón aniñaba a idea do eudemonismo da humanidade. Neste dilema, optou por un procedemento característico e moi ecléctico. Consistiu en atribuírlle ás accións guiadas pola razón de Estado, que non podía facer desaparecer da historia, un verniz personalista, subliñando o interese egoísta dos gobernantes en afirmar o seu poder e a súa grandeza. No caso de, ás veces, esa percepción pasar na mente do observador do devir histórico a un segundo plano perante o ímpeto das grandes decisións obxectivas orientadas pola razón de Estado, iso constatabase cun certo respecto, mais non se tentaba fundamentalo con máis profundidade con base na propia vida do Estado. Dentro da vida histórica, a razón de Estado actuaba, quer de xeito mecánico e como un *deus ex machina*, quer como unha variedade especial da corrente egoísta e interesada. Evidentemente, iso dependía da máis estreita maneira co grao da propia evolución do Estado moderno do seu tempo. O Estado absolutista presentábaselles aínda aos coetáneos como un aparello de poder illado, se ben destinado idealmente para servir ao benestar xeral, mais un dominio na práctica administrado racionalmente polos gobernantes e polas súas motivacións persoais, boas ou malas.

Con iso xa caracterizamos, de xeito xeral, a forma na que Voltaire aplicaba a doutrina da razón de Estado á historiografía. Fíxoo de xeito abondoso e frecuente, amosando de novo os efectos delongados do espírito do século xvii, coa súa fría obxectividade e dureza: «O interese do Estado é a razón soberana dos reis» (*Essai* c. 174). «Os príncipes esquecen as afrontas tanto coma os favores cando o interese fala» (*Essai* c. 125). «A política supera as paixóns nos gabinetes» (*Essai* c. 176). «Todo recúa perante o interese» (*Essai* c. 184). Son todos estes acordos ben coñecidos para quen está familiarizado coa literatura da *ragione di stato* dende Botero. Deste xeito explicábanse as actuacións de

Francisco I, de Henrique IV, de Richelieu, dos papas, etc. Alén diso, Voltaire tamén aplicou esta doutrina ás épocas previas ao Renacemento, empregándoa na súa loita contra da Igrexa cristiá. Nesta lectura, a razón pola que Decio, Maximiano e Diocleciano perseguían os cristiáns estaba na razón de Estado, por estes apoiaren os rivais que aspiraban á dignidade de emperador, e o propio Diocleciano atopábase ben lonxe da intolerancia relixiosa (*Essai* c. 8). Segundo Voltaire, tamén as persecucións de cristiáns no Xapón foron motivadas pola razón de Estado (*Essai* c. 196). Xa que logo, non é ningún milagre que formulase ao mesmo tempo a dura frase maquiavélica: «Para o príncipe, a relixión é case nunca outra cousa que o seu interese» (*Essai* c. 173, tamén c. 178).

Voltaire volveu aplicar a doutrina do imperativo da necesidade do Estado de xeito máis afortunado e significativo no exemplo daquel que entre todos os príncipes franceses conseguiu achegarse ao seu corazón, Henrique IV. Consideraba que unha conversión relixiosa emprendida por razóns tan evidentemente interesadas coma no caso deste rei debería ter manchado en condicións normais a súa honra. Porén, neste caso o interese foi tan grande, e tan vencellado ao benestar do reino, que mesmo os mellores entre os seus conselleiros calvinistas lle recomendaron aceptar a relixión que eles mesmos odiaban. Semella que algúns políticos opinaban que Henrique IV, unha vez instalado no poder, debería ter feito o mesmo que Isabel de Inglaterra, emancipando Francia de Roma, como única medida apta para achegar o país ao seu pleno cénit político e económico. No entanto, como Voltaire observaba con acerto, Henrique IV non se atopaba «na mesma conxuntura» que Isabel, non dispuña coma ela dun parlamento nacional que compartise os seus intereses, e tampouco de diñeiro nin de poderío militar abondos, mentres aínda tiña que enfrontarse a Filipe II e mais á Liga (*Essai* c. 174).

Posiblemente, ese exemplo pode valer como confirmación do principio de que un soamente entende o que ama. Voltaire



amaba ao Henrique IV e aborrecía ao Filipe II. En consecuencia, a avaliación deste último foi un exacto equivalente do personallismo moralista. Para aquel, afirmaba Voltaire, a relixión era unha mera máscara, a súa loita contra dos Países Baixos nada máis que un despotismo sanguiñento (*Essai* c. 163-64). Polo tanto, resulta que, se ben a doutrina da razón de Estado forneceu a Voltaire unha serie de claros coñecementos illados sobre as dinámicas políticas, non podía dar vida de maneira dinámica ás vidas dos Estados e as súas interaccións en conxunto. O realismo propio dun político do que xurdira esta doutrina, e o moralismo do home ilustrado, non foron aptos para unha fusión orgánica.

Pasemos revista. No seu conxunto, o pensamento ilustrado de Voltaire foi, en efecto, quen de inserir nun crisol a variedade dos fenómenos históricos, paralizados polas convencións, e remexelos unha e outra vez. Con iso conquistaba a independencia e a autonomía do pensar histórico, ampliaba o horizonte do interese da historia, de xeito universal, a todo aquilo que é humano, espertaba o pracer de facer comparanzas, de detectar analoxías, de reflexionar sobre as causas da diversidade malia as semellanzas evidentes dos obxectos da comparanza, e xa operaba efectos, acó e aló, a sensibilidade pola estrutura particular de cada formación histórica e pola interconexión mutua das manifestacións culturais. E, máis alá de todas as manifestacións particulares, establecíase, mediante a idea da perfección pola razón, un sentido total e unitario da historia universal, idea que permitía concibir o decurso da historia de Occidente, nomeadamente, como un ascenso primeiro paulatino e ao final acelerado cara a unha cultura máis alta, aínda que non estivese asegurado de forma definitiva. O enfoque máis prometedor da súa práctica da historia foi, á parte da universalidade dos seus intereses, a concepción da mesma como unha loita pola conquista dos máximos bens, determinada de xeito causal en primeiro lugar polo poder do Estado e polas opinións e ideas dos homes. Mais o sentido total de novo ficaba nel tan estreito, tan pobre, tan atado polas

concepções mecanicistas da filosofia coetânea e polas necesidades egoístas da burguesía francesa do seu tempo, que non puido facer xustiza ao auténtico home histórico na plenitude creadora das súas diversas características. Por iso faltaba tamén o medio aglutinador preciso para transformar a mera contigüidade dos fenómenos históricos dunha época nunha fusión viva, configurada por ideas de alcance transversal. Así que conquistaba a universalidade e o sentido espiritual do conxunto do acontecer histórico, mais non se conquistaba a individualidade imponderable que aquel manifesta tanto no grande como no pequeno; e no canto dun desenvolvemento vivo do individual, só se ofreceu o sucedáneo mecánico da perfección.

Por mor da súa propia dialéctica, a visión da historia de Voltaire levaba a que algún día sería superada; así e todo, seguiría a actuar na visión que a superaría. Voltaire conseguira, como case ningún dos seus predecesores, sensibilizar a ollada cara ao carácter irracional da vida histórica. Con todo, o seu abraio perante os milagres da historia, visión que lle causaba conmoción, ficou estancado na indiferenza da resignación do home realista. Será que o mundo é así, dicíase a si mesmo, e está construído sobre contradicións, pois non pode ser doutra maneira (Art. *Contradicións* no *Dict. philos.*). Ora ben, a enerxía que empregaba para descubrir esas contradicións íao impulsar, algunha vez, a tentar chegar a comprendelas máis fondamente.

Á parte diso, vimos en Voltaire a contradición sen resolver entre a participación viva en todo aquilo que é humano en todas as súas formas de transformación, entre a forza actuante do seu sentimento de *homo-sum*, dunha banda, e os criterios de valor, conformados mecanicamente, dunha razón estable, por outra, que clasificaban dentro da vida histórica un grande vertedoiro de cascallos e un pequeno monte de metais preciosos. Ou, como o expresaba Voltaire no remate da súa obra histórica máis aburrida, os *Annales de l'Empire*, salferida porén de toda sorte de maldades: pódense distinguir, entre unha longa cadea de rochas

e precipicios, algúns vales vizosos. Esta contradición entre aquelas tendencias da Ilustración que relacionan as cousas históricas entre si e aquelas que volven arredalas pulaba na dirección dunha unificación superior. Só unha nova vida espiritual, unha axitación e revolución mesmo de todas as forzas anímicas e íntimas do home observador, sería quen de conseguila.

## CAPÍTULO TERCEIRO. MONTESQUIEU

Calquera que queira presentar a transformación progresiva do pensamento ilustrado en pensamento histórico tense que preguntarse se tratar a Montesquieu denantes ou despois de Voltaire. Pola súa idade e polo tempo no que desenvolveu a súa influencia, Montesquieu (1689-1755) é un predecesor inmediato de Voltaire (nado en 1694). E de compararmos a súa produción literaria soamente con aquelas obras que de contado tiveron influencia, tamén no longo prazo, sobre a concepción histórica da súa época e das épocas posteriores, tamén é Montesquieu quen en 1734 inicia a serie coas súas *Considérations sur la grandeur et la décadence des Romains* [*Consideracións sobre as causas da grandeza e da decadencia dos Romanos*]. Ben é verdade que a historia de Carlos XII, adoito lida, que Voltaire xa publicara en 1731, foi unha obra literaria que tiña efecto, un libro de lectura pintoresco sobre unha estraña xesta heroica do presente, mais que non contiña aínda ren do novo e específico que Voltaire aportara ao tratamento da historia. Foi nos anos trinta e corenta do setecentos cando xa agromaba o xerme desta novidade. A primeira redacción do *Século de Luís XIV* data xa de 1735/39, e os primeiros fragmentos do *Ensaio* foron publicados en 1745. Mais antes de Voltaire poder presentar ambas as dúas grandes obras ao mundo na súa totalidade, xa aparecera Montesquieu na escena coa súa produción máis transcendental, publicando, despois dun período de preparación de case dúas décadas, o seu *Esprit des lois* [*O espírito das leis*] en 1748.

Así e todo, decidímonos a tratar de Montesquieu despois de Voltaire, pois dende o punto de vista das ideas, mais non da estrita cronoloxía, Montesquieu segue a Voltaire. Este último inspirouse para as novidades que forneceu ao pensamento e ao saber históricos no repertorio do movemento da Ilustración. En troques, en Montesquieu sinálase xa adoito a cabeza de Xano,

tanto no seu pensamento político como no histórico. Montesquieu é un fenómeno de transición, moito máis difícil de abranguer e comprender que Voltaire. Unha e outra vez é obxecto de debate. Ás veces sitúaselle máis ben no século XVIII, na compañía dos Ilustrados aos que parece pertencer en función dos seus métodos de pensamento, ou dentro dun mundo de fasquía autoritaria, o que parecen indicar os seus intereses e ideais político-sociais. Ou, pola contra, é visto precisamente como alguén que supera o pensamento ilustrado, mesmo como un practicante inconsciente dunha arte gótica, é dicir, romántica; e, no aspecto político, como o devanceiro das modernas ideas da liberdade e dos conceptos constitucionalistas. Recoñécese ás veces que canto máis se lle estuda, menos se sabe cal era a finalidade das súas reflexións.<sup>47</sup> Estando fóra de dúbida a eminente forza do seu pensamento e espiritualidade, todo aquilo advirte das extraordinarias tensións e da riqueza, talvez desequilibrada mais tamén frutífera, dos motivos intelectuais do seu espírito, que non se atopan de xeito tan abondoso en Voltaire. Unha cousa é segura: a posterioridade nutriuse espiritualmente durante máis tempo de Montesquieu que de Voltaire. Os tratados e pensamentos de Voltaire aínda hoxe poden atopar lectores entusiasmados, polo engado da súa estrutura, cal obras de arte únicas dunha época conclusa. En troques, os xuízos de Montesquieu conseguen aínda hoxe, a través dos seus contidos e malia o seu anticuado estilo, estimular o pensamento. Os problemas formulados por Voltaire, por moi variados e caprichosos que fosen e que aínda adoitaban con-movernos, foron contestados, en xeral, por el mesmo con toda clareza. As súas respostas teñen hoxe en día un interese meramente histórico. Os problemas plantexados por Montesquieu, foron retomados e debatidos unha e outra vez, e algunha das súas

---

<sup>47</sup> Heinrich Morf no limiar á 5ª edición da *Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts*, 2º tomo, 1894, de Hermann Hettner. Segundo as súas explicacións, Villemain e Bonnetière opinaban o mesmo.

grandes palabras pode aínda hoxe significar algo ao investigador das conexións históricas.

Abonda cunha ollada á personalidade e ao estilo de vida de ambos os dous para facer comprensibles as diferenzas das súas respectivas repercusións históricas. Voltaire viviu sempre a mesma vida dende o comezo ata o final, malia unha mocidade máis axitada e anos de vellez máis equilibrada. Un conxunto de pracer, traballo intelectual e loita, onde tamén traballo e loita se converteron nun pracer imprescindible en medio dunha época de civilización altamente desenvolvida. Montesquieu tamén desfrutou deses engados, malia que sobre todo na súa mocidade, e as súas *Lettres persanes* [*Cartas persas*] de 1721, coma os seus atrevidos poemas xuvenís, reflectían dun xeito satírico, humorístico e receptivo asemade o que presenciaba no mundo libidinoso do rococó. Mais xa nas *Cartas persas* había matices de maior profundidade, preludios dos seus posteriores pensamentos, que interrompían os tanxidos da sátira e, ao contrario do que ocorre en Voltaire, arredábanse nel o pracer, o traballo e a loita. Montesquieu mantivo unha maior distancia que Voltaire entre a súa vida interior e o decorrer da vida externa do mundo, levaba un estilo de vida privada máis sinxelo, e concentrábase con toda a súa forza mental e unha fonda seriedade obxectiva na misión de observador, pensador e investigador de normas. Cansou axiña do seu cargo de presidente do Parlamento de Bordeos, que recaera nel en 1716 como fillo da *noblesse de robe*, renunciando a el en 1726; mais conservou, como señor do castelo de La Brède, fielmente os valores corporativos da aristocracia parlamentaria. Representaba o tipo de nobre francés, xa naquela altura cada vez máis raro, que non se deixou atrapar polos atractivos da Corte, e converteuse en sabio dende o espírito dunha nobre independencia. As delongadas viaxes que emprendeu por Europa entre os anos 1728 e 1731 tiveron o carácter de rigorosas viaxes de investigación, como amosan as anotacións feitas durante elas, descubertas só nos nosos tempos, e as súas abondosas coleccións

de materiais.<sup>48</sup> A súa concentración ao longo de tantos anos na súa obra vital máis xenuína —as *Consideracións* son só unha digresión avanzada do *Espírito das leis*—, recompilando materiais e decote lendo, ben como combinando todo o lido, visto e experimentado na súa mente, esforzándose nos seus traballos preparatorios nas cuestións máis difíciles, permitiulle acadar unha altura dende a cal podería pronunciar con alivio: «Agora sométese todo aos meus principios» (28, 6 e prefacio).<sup>49</sup> Iso é un dos máis grandes exemplos da erudición moderna, da fusión da actividade de pensador e investigador e da entrega completa a ela polo home. É posible que Voltaire lese a mesma cantidade de libros que Montesquieu; porén, no seu caso o proceso de conversión das lecturas en pensamentos propios foi tan rápido e fuxidío que aproveitaba só unha parta dos seus contidos. Reprochouse tamén ao Montesquieu pasar con demasiada rapidez dende a observación ao principio explicativo. Iso pódese formular dende o punto de vista das esixencias metódicas modernas. Mais Montesquieu salienta no seu tempo, e nomeadamente entre as angueiras dos ilustrados franceses, pola seriedade coa que fai preceder unha investigación indutiva ao pensamento dedutivo.

Chegamos así a unha comprensión máis cabal non só dese método de traballo, senón tamén da súa finalidade última, e con iso, daquilo que era propio del, vendo o futuro. Iso levaba ao Montesquieu máis alá da concepción da historia de Voltaire, mediante unha ollada ás correntes intelectuais ás que se dedicaba, en comparanza con Voltaire.

A Ilustración, que avaliaba o mundo histórico co baremo dunha razón independente do tempo, e en proceso de se ceibar dos elementos relixiosos e metafísicos, xurdira dos movementos intelectuais do século xvii grazas á evolución do antigo pensamento iusnaturalista, mediante a incorporación do cartesiana-

<sup>48</sup> *Voyages*, 2 tomos, 1894/96.

<sup>49</sup> As citas seguintes, cando tan só conteñen números, refírense aos libros e capítulos do *Espírito das leis*.

nismo, a eliminación do fanatismo confesional e o ascenso das ciencias naturais, sempre comprometidas coa procura e definición das leis sinxelas. Mais había outro trazo característico do setecentos, que xa identificamos ao falarmos de Voltaire, nomeadamente un prosaico e duro sentido da realidade, que dominaba especialmente a práctica dos políticos e manifestábase, aplicado ao eido dos estudos históricos, no enorme deozo por coñecer os feitos, por dispor de inmensas coleccións de materiais. Abríase así unha fenda entre o espírito do dereito natural, moldeador e simplificador, e mais as grandes cantidades de material empírico. Unha fenda que a forma de pensar algo ríxida e un pouco lenta do século xvii non foi quen de sortear. Nin sequera un pensamento con visión espiritual de futuro, coma o de Leibniz, foi quen de dominar por completo todos os seus inmensos coñecementos factuais. Ademais, tampouco se podía salvar o análogo abismo existente, o que mediaba entre o espírito moi prosaico e empírico da política práctica e as teorías xerais do Estado, fundamentadas no dereito natural. Iso si, o espírito da política práctica fixera xurdir unha literatura práctica, exclusivamente ao seu servizo, que falaba dos asuntos de Estado dunha forma diferente ás teorías xerais do Estado desta época. Tratábase daquela literatura da razón de Estado e da doutrina dos intereses de Estado dos Estados particulares, cuxo significado tentamos demostrar na nosa obra sobre a *Idea da razón de Estado na historia recente* [*Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*]. Fronte ao Estado dos teóricos, como o propuñan as doutrinas iusnaturalistas, contrapúñase o auténtico Estado, a auténtica actuación política, co seu degoxo de consolidación do poder, co seu cálculo dos medios precisos para este fin, e coas xogadas dos adversarios, con toda a falla de consideración e de escrúpulos, coas súas falcatrúas e trampas. É verdade que no pensamento teórico se infiltraban elementos realistas, e nos manuais sobre a arte práctica do Estado se inserían elementos iusnaturalistas. Iso foi posible porque en ambas as dúas bandas, tanto no dereito



natural como na política práctica, aniñaba un espírito altamente utilitarista, que podía arrebolara ás veces un arma e ás veces outra, e pasar inxenuamente dunha das tendencias intelectuais á outra. Porén, o que era imposible era fusionalos interiormente.

A doutrina da razón de Estado e dos intereses concretos dos Estados tamén operaba, acó e aló, sobre a historiografía, sobre todo na historiografía da contemporaneidade, e Pufendorf puido, nas súas grandes obras de historiografía contemporánea, baseadas sobre a documentación dos propios axentes históricos, convertela cunha dura e unilateral grandeza en principio da comprensión das actuacións políticas. O mellor das *Letters on the study and the use of History* [*Cartas sobre o estudo e o uso da historia*] (1735) de Bolingbroke, abofé algo superficiais, era a visión de conxunto da historia política recente, baseada no espírito da doutrina dos intereses. Xa vimos que Voltaire tamén coñecía e utilizaba esta doutrina, se ben o facía na maioría dos casos só de xeito superficial, a carón doutros criterios propios de valoración. Na altura, esa doutrina era de certo coñecida de xeito xeral. A fin de contas, polos mesmos anos nos que se iniciaban os grandes estudos históricos de Voltaire e Montesquieu publicouse tamén a derradeira grande obra que viña ser o compendio sobre a doutrina dos intereses: o manual de Rousset *Les intérêts présents et les prétentions des puissances de l'Europe* [*Os intereses e as pretensións dos poderes da Europa*] (primeira edición 1733, terceira edición 1741).

É doado demostrar que Montesquieu estaba familiarizado con esas obras.<sup>50</sup> Con todo, para el había aínda máis cousas que a

---

<sup>50</sup> Ettore Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, 1912, pescudou de xeito exemplar a relación especial e moi intensa entre Montesquieu e Maquiavelo, sen esgotar por completo o tema. De grande valor é, nomeadamente, a comprobación da influencia que tiveron moitas ideas dos *Discorsi* nas *Considérations* e no *Espírito das leis*. Montesquieu cita nas *Pensées et fragments* 2, p. 357, unha das obras máis famosas sobre a doutrina da arte de Estado de comezos do século xvii, a *Bilancia política* de Boccalini. Ademais, a súa listaxe dos libros a ler incluía o *Intérêt des Princes et Etats de la Chrestienté 1638* (*Pensées et fragments* 1, p. 31) do duque de Rohan. Aquilo que afirma o *Espírito* 21, 30 sobre o maquiavelismo e os *coups d'état* haberá que interpretalo como unha alusión ao

bibliografía. Contemporáneo como era, estaba para el o espectáculo en vivo da arte de gobernar e da política dos gabinetes de Luís XIV e da Rexencia. Iso tivo unha influencia decisiva sobre a conformación do seu ideario, ben como a experiencia da Guerra de Sucesión, do fondo esgotamento que xerou, dos últimos e tristes anos de Luís XIV e dos tempos convulsos da Rexencia que comoveron fondamente os espíritos de Francia, impulsándoos cara a innovadoras reflexións. O movemento da Ilustración, en vías de crecemento, foi en boa parte unha protesta contra da herdanza das políticas de poder do século XVII. O tratado do abade de Saint Pierre sobre a paz eterna publicouse en 1713. «Xa non me interesan as guerras, interésanme as persoas», afirmou Montesquieu nunha ocasión (*Pensées et fragments I*, 301). Conformou a súa primeira filosofía da historia, aínda inmadura mais rica en reflexións en xermolo, conscientemente contra daquilo que tiña diante súa, da arte de gobernar e da política de poder da súa época. As *Cartas persas* de 1721 xa a revelan, acó e aló. Acadaou a súa plena conformación no artigo *De la Politique*, redactado pouco despois, que chegou a coñecerse só en 1892.<sup>51</sup>

Tan desacreditada estaba a palabra *política* nestes anos, que para Montesquieu equivalía a unha arte de goberno sen boa fe. «É inútil» dicía, «atacar a política directamente, amosando cando aquela contradí a moral, a razón e a xustiza». Xa que a política existiría tanto tempo como existisen as paixóns que a mantivesen independente do xugo das leis. Máis ben, cumpriría proceder

---

manual de Gabriel Naudé sobre a arte política maquiavélica, *Considérations politiques sur les coups d'état* de 1639. Un epígono dos «tacitófilos» do século XVII, que trataban, seguindo a Tácito, sobre a arte de gobernar, foi o inglés e republicano Thomas Gordon, cuxa tradución de Tácito publicouse, cos discursos como apéndice, en 1728. É probable que Montesquieu utilizase esta obra, como opina Joseph Dédiu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (1909), p. 287. A iso súmase a utilización de conceptos cos que traballaba a literatura sobre a arte de gobernar, nos escritos de Montesquieu (*nécessités de l'état, raison d'état, intérêt de l'état, maximes d'état, bienséance*). Por último a súa valoración da obra de Pufendorf sobre o *Grande Elector* (Federico Guillermo I de Brandeburgo) (*Voyages 2*, 202): «C'est le Tacite de l'Allemagne. Il démêle fort bien les divers intérêts de la cour de Berlin».

<sup>51</sup> *Mélanges inédits de Montesquieu* 1892, p. 157 e ss.

doutro xeito e demostrar aos políticos que as súas pequenas artes e prácticas malvadas non significan absolutamente nada fronte ás grandes liñas do decurso dos acontecementos. A dicir verdade, sería no fondo algo sen importancia para o resultado final que este ou aquel estivese ao temón, se se tomaba esta ou aquela decisión. Pois por riba das accións individuais reinaría na vida social dos homes unha forza superior, un *caractère commun*, unha *âme universelle* cunha forma de pensar que sería o efecto dunha cadea de causas infindas, que de século en século se diversifican cada vez máis. «En canto o son está establecido e aceptado, é o único que reina, e todo o que os soberanos, as autoridades, os pobos poden facer ou imaxinan facer, tanto cando parecen contravir o son ou apoialo, sempre se refire a aquel, que impera ata a súa completa destrución»; e xamais se poderá predicir ou calcular cando acontecerá iso, por mor das amplas ramificacións de todas as causas implicadas. Na actualidade, o espírito que impera en xeral sería o da obediencia. Por iso, os príncipes non teñen a necesidade de amosar unha grande habelencia, xa que é ese espírito o que reina no seu lugar, e sexa cal for o malo e dubidoso, ou bo que eles fan, o resultado sempre será o mesmo.

Velaí unha auténtica filosofía de mocidade, dun radicalismo e unilateralismo apaixonado, mais tamén cego perante as preocupantes consecuencias dos propios postulados. Montesquieu pretendía desarmar a vilanía dos homes de Estado, obrar moralmente a través de medios que estaban máis alá do ben e do mal. Mais precisamente esa concepción da historia, extremadamente colectivista e fatalista, podía levar cara a unha indiferenza moral. A causa diso, acugulábanse nel pensamentos contraditorios que xurdían da profundidade do seu ser, e que o ían axitar ao longo de toda a súa vida. Tratábase dunha banda dun ardente moralismo que criticaba o universo de pensamentos e a esfera vital creados por Maquiavelo e o modernos homes de Estado no seu punto máis turbio; doutra banda, dunha necesidade inusualmente grande da explicación causal, que relacionaba a sensibilidade pola impredecible e impenetrable variedade de

todas as causalidades operantes coa sensibilidade polos grandes complexos xerais de causas e efectos, que abranguí a ao mesmo tempo a mar infinda e as principais correntes actuantes nel. Ambas as dúas tendencias, a moral co seu odio contra da política de poder e conquista, e mais a determinista e causal coa súa necesidade de transmitir as leis naturais recién descubertas á vida dos homes, facían parte da esencia da Ilustración, e nomeadamente da Ilustración francesa. Mais en cada un dos ilustrados ese dualismo típico podía manifestar dunha forma individual. En Montesquieu repercutiu de xeito máis fondo que en Voltaire. A súa obra de mocidade exprésao con forza emocional, porén aínda dun xeito algo primitivo. O que aconteceu daquela foi unha estraña fecundación do pensamento de Montesquieu, precisamente, polo mundo dos «políticos» que estaba a combater. Aquilo contra do que loitaba eran os seus efectos odiosos e en moitos casos ruíns no día a día da política de gabinete, é dicir, aquilo que se denomina maquiavelismo no sentido estrito da palabra. Mais Maquiavelo tamén instruíra o estadista sobre o estudo empírico dos auténticos homes, e das causas realmente operantes na vida dos Estados. Maquiavelo adicárase á investigación da causalidade, a miúdo coa maior profundidade, mais en realidade sen o propósito de acadar unha nova concepción do mundo —iso conseguíuno sen o buscar realmente—, senón por motivos prácticos e de utilidade para o Estado, detrás dos cales tamén había, con todo, un especial e particular ideal do Estado. E como o moralismo de Montesquieu non xurdía en exclusiva, como foi o caso doutros pensadores da Ilustración, dunhas necesidades individualistas, senón que tamén tiña en mente o destino das grandes comunidades sociais, dábase a posibilidade de que tamén se inspirase no utilitarismo político e empirismo de Maquiavelo, a quen honraba como «grande home».<sup>52</sup> Non será

---

<sup>52</sup> Na *Correspondance de Montesquieu* 2, 369, atópase un testemuño da extraordinaria significación que tiña Maquiavelo para Montesquieu. O 15 de xuño de 1751 dirixe un cumprimento a Hénault, *qui me touche comme les grâces et m'instruit comme Machiavel*.

preciso, para o noso obxectivo, relatar de novo todas os influxos de Maquiavelo en Montesquieu. O que se pretende é comprender a súa concepción da historia, como se presenta sobre todo nas dúas grandes obras que viron a luz. Precisamente por iso, agora é o momento de confrontar Montesquieu coa corrente de pensamento orixinada por Maquiavelo, e facelo precisamente dende unha focaxe que ata o de agora, polo que vemos, pasou desapercibida.

Ao compararmos a problemática xeral exposta no *Espírito das leis*, e mesmo a esbozada previamente nas *Consideracións*, coa de Maquiavelo no *Príncipe* e nos *Discorsi* sobre Tito Livio, decontado salta á vista unha afinidade íntima. Maquiavelo clasifica os Estados segundo as súas formas de goberno, e formula tanto para as repúblicas como para os principados unha pregunta: cales son os medios específicos para que se sosteñan, cales son as leis que máis conveñen para ese fin, cales son os erros que han evitar e cales son as causas da súa decadencia e caída? Albíscase exactamente o mesmo esquema en todas partes, tanto nas *Consideracións* como na parte principal do *Espírito das leis*. A este respecto, pódese tamén botar unha ollada á literatura da *ragione di stato* e *arcana imperii* que media entre Maquiavelo e Montesquieu, e que abrollou no século xvii. Tamén nela é omnipresente a pregunta polos instrumentos axeitados a cada forma de Estado e á súa situación característica, para poder garantir a supervivencia dos Estados. Sobre todo dende Zuccoli e Settala, comezouse a debater sobre a razón de Estado específica das monarquías, das aristocracias e das democracias, ou respectivamente a súa dexeneración en tiranía, etc. Para cada unha desas formas de goberno estableceuse un mecanismo de principios de goberno e normas de actuación. A fin de contas, esta modalidade interpretativa debíase a Aristóteles e ao quinto libro da súa *Política*.

Nas *Consideracións*, das que nos ocuparemos de vagar máis adiante, Montesquieu soamente tratara dos romanos. O obxectivo desta obra ía máis alá que os *Discorsi* de Maquiavelo, aos que

xamais alude neste libro, aínda que abofé influíron nel. Mentres Maquiavelo só integraba unha filosofía da historia dentro da doutrina da arte de gobernar, que era a súa principal preocupación, Montesquieu aspiraba conscientemente a unha interpretación filosófico-histórica da totalidade do destino dos romanos. Mais facíao cos instrumentos de coñecemento da doutrina da arte de gobernar que ensinara Maquiavelo. Pois acotío prestaba atención, en primeiro lugar, ás máximas políticas das actuacións dos romanos, sendo Polibio a súa fonte sobranceira, aos *principes toujours constants*, a aquilo que se lle permite facer ou non a unha *république sage*, e ao que lle pode prexudicar. Intercálanse no texto reflexións sobre o mellor método para facer conquistas.

E cal é a idea central d'*O espírito das leis*? O resultado da miña investigación, así sostén no limiar, é que os homes, na súa ilimitada diversidade de leis e costumes existentes, non foron guiados exclusivamente polo seu capricho (*fantaisies*).<sup>53</sup> Abofé era iso, como teremos que amosar máis adiante, un resultado que se elevaba moi por enriba da doutrina da arte de gobernar, estritamente limitada, e sinalaba un terreo intelectual inexplorado. Porén, por embaixo dese resultado soxace tamén a antiga cuestión técnica sobre o que é racionalmente axeitado na actuación dos Estados. Montesquieu non escribe, di a seguir, para censurar as institucións que existen en calquera outro país. Cada nación atoparía no seu libro *les raisons de ses maximes*, e soamente podería propoñer reformas aquel que, cun *coup de génie*, comprendese a constitución dun Estado na súa totalidade. Velaí de novo unha idea grande e inzada dun novo contido, mais outra vez arraizado en tradicionais conclusións sobre a arte de

---

<sup>53</sup> Nas *Lettres persanes* (L. 129) aínda afirmara: *La plupart des législateurs ont été des hommes bornés que le hasard a mis à la tête des autres, es qui n'ont presque consulté que leurs préjugés et leurs fantaisies*. Pódese apreciar neste punto a importante evolución que o pensamento de Montesquieu experimentou dende a súa mocidade. Esta carta das *Cartas persas* xa expresaba, aínda sen estar internamente conectados entre si, postulados fundamentais do Montesquieu posterior, diante todo o de que, no caso de que ser preciso mudar leis existentes, iso soamente debería facerse «cunha man trememente».

governar, procedentes do *Ancien Régime* e daqueles estudos verbo dos intereses concretos e específicos de cada Estado, é dicir, verbo das *raisons de ses maximes*. Á parte desta doutrina dos intereses dos Estados, individualizadora e enfocada cara a cada Estado particular na súa especificidade histórica, tamén abrollara no século xvii, como xa afirmamos, a doutrina esquematizadora que se limitaba a preguntar, situando o individual nun segundo plano, que sería politicamente de utilidade para a conservación das formas de Estado particulares da monarquía, da república aristocrática ou da república democrática. E agora sabemos ben que unha grande parte da obra de Montesquieu consiste en calcular, para as formas de Estado por el estudadas, o que cada unha precisaría para a súa preservación, tanto en credos políticos como en costumes, institucións e máximas de goberno.<sup>54</sup> Os mesmos principios, expón adoito, que son nocivos nas democracias teñen efectos beneficiosos nunha aristocracia. As fortalezas, di por exemplo, protexen a monarquía, mais os despotismos han temer ter fortalezas (9, 5). A partilla de bens entre o pobo é prexudicial dentro dunha democracia, mais pode ser útil dentro dunha aristocracia (5,8).

Así mesmo, o famoso capítulo seis do Libro II sobre a Constitución inglesa adquire neste contexto unha singular clareza. Pertence a aquelas partes do libro que non pretenden investigar os principios vitais das diferentes formas de Estado de xeito esquemático e xeral, senón abordar de maneira individualizadora, no sentido da doutrina dos intereses, os cometidos de cada Estado en concreto e os instrumentos que precisa para ese fin. Xa que Montesquieu parte da hipótese de que a cada Estado lle incumbe, alén do seu cometido xeral *de se maintenir*

---

<sup>54</sup> J. Dédieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (1908), p. 132, nota; e *Montesquieu* (1913), pp. 50-51, chamou a atención sobre Doria, *Vita civile*, 1710, como unha fonte probable para as teorías de Montesquieu sobre esta cuestión. Doria expón, por exemplo, que a virtude dos cidadáns é o principio das repúblicas, a ambición o principio das monarquías, etc. Porén, con eses postulados Doria prosegue tan só a tradición da anterior literatura sobre a arte de gobernar.

(o *mantenere* de Maquiavelo!), unha misión particular e propia del: o que no caso da nación inglesa sería a liberdade política. Con todo, é ben coñecida a súa forma de torcer e deturpar historicamente, cunha inclinación esquematizadora, tamén a imaxe da Constitución inglesa. Abeiramos aquí a polémica de se Montesquieu, como se supuxo durante moito tempo, describe neste capítulo en realidade o seu propio ideal de Estado, se é a confesión da súa fe máis íntima. Mais cómpre enxergar xa neste punto que se trata de dúas formulacións de cuestións tradicionais propias da bibliografía sobre a arte de gobernar e os intereses do Estado. Dunha banda, a cuestión de cales son os intereses específicos que pode ter un Estado concreto, e a maiores a cuestión das accións técnicas que serían precisas para producir un determinado valor político, é dicir, a *liberté politique*. Na bibliografía máis antiga, esas preguntas tratábanse da mesma forma na que se elaborarían nos Estados Maiores modernos os plans de despregamento e operacións dos exércitos. Maquiavelo xa preferiu presentar as súas doutrinas da arte de gobernar desta maneira. Montesquieu continúa, en xeral e aquí de xeito visible, aquela tradición da doutrina da arte de gobernar. Xa que logo, o seu eloxio da Constitución inglesa non se debe interpretar decontado de maneira demasiado persoal, literal e absoluta. Nun principio, tan só quere dicir que a Constitución inglesa é modélica no suposto de que fose a liberdade política o obxectivo supremo dun Estado, e que, polo que atinxía ás leis, o Estado inglés propúxose e conseguiu esta finalidade. Xamais se poderá negar que neste capítulo se percibe o ton dunha implicación moi persoal. Mais tamén nel se acentuou o relativismo político que representaba a tendencia intelectual fundada por Maquiavelo, ben como a capacidade de reflexionar en profundidade sobre as máis diversas situacións e tarefas.

O que Montesquieu quere ofrecer é a arte de gobernar no grao supremo daquela acadado, é un manual da arte de gobernar, a continuación da liña que iniciara Maquiavelo, a segunda culmi-



nación despois del, e tamén e fundamentalmente a súa conclusión asemade. Pois os estudos semellantes publicados despois de Montesquieu, como, por exemplo as *Institutions politiques* de Bielfeld,<sup>55</sup> non son merecentes de terse en consideración dende o punto de vista da historia do pensamento.

No entanto, a grandeza do contributo de Montesquieu consistiu en poñer a totalidade dos adiantos científicos do seu tempo ao servizo do seu obxectivo de ofrecer ao estadista os coñecementos máis fondos sobre a vida dos Estados, e os principios mellor e con máis certeza fundamentandos naqueles. As antigas doutrinas da arte de gobernar tiraran adoito esas máximas só da superficie das experiencias político-prácticas. Montesquieu quería concibilas dende os panos de fondo, dende as últimas regularidades perceptibles no acontecer histórico. Empregaba historia e ciencias naturais, xeografía e etnoloxía, as doutrinas da filosofía e psicoloxía contemporáneas que xa entraran na consciencia común, engadíndolles en última instancia as propias vivencias, da mesma maneira en que un organista utiliza os diferentes rexistros e teclas do seu instrumento. Da tradición humanista proviña a súa inmensa erudición dos autores antigos e a veneración clasicista da exemplaridade dos fenómenos da Antigüidade. Da literatura de viaxes do seu tempo, o achegamento e comparación das condicións dos pobos e Estados exóticos, das propias viaxes aos coñecementos da Europa moderna. Dos esforzos nas ciencias naturais dos tempos da propia mocidade, a familiaridade cos resultados das investigacións da Natureza. Do interese político, espertado durante os anos da Rexencia, a reactivación das antigas institucións francesas, suprimidas polo absolutismo, o intenso estudo das raiceiras máis antigas desas institucións e das fontes dos séculos bárbaros. E, en fin, do fluír das sociedade francesa, dos salóns, das lecturas de Montaigne e doutros enxe-

---

<sup>55</sup> Sobre esta obra vid. o meu breve artigo «Bielfeld als Lehrer der Staatskunst», *Zeitschrift für öffentliches Recht*, vi, 4.

ñosos coñecedores do mundo e dos seres humanos, e diante todo da propia inclinación, a versatilidade intelectual, a tolerancia comprensiva e a sensibilidade ás sorprendentes variedades da psique humana.

Voltaire dominou dun xeito igualmente universal, se ben cunha menor minuciosidade, os medios de coñecemento do seu tempo, empregándoos porén dunha forma moi diferente a Montesquieu. Para Voltaire eran armas de combate nunha grande e simple loita entre a racionalidade humana, cuxa vixencia era independente do tempo, e os múltiples poderes da irracionalidade humana. Unha loita na que, malia non esquecer a influencia causal de factores coma o tempo e o lugar, o clima, o solo, a forma do Estado, dos costumes etc., aqueles sempre recuaban perante o dualismo da cuestión principal. En Voltaire celebraba o seu triunfo a concepción iusnaturalista da vida histórica, que seguía a ser, en medio de todas as súas variedades, o norte da razón estable.<sup>56</sup> En troques, en Montesquieu xúntanse as dúas grandes correntes dos últimos séculos, a racional iusnaturalista e mais a empírico-realista.

Deste xeito, a súa obra converteuse non só no cume e punto final da corrente de pensamento e literatura fundada por Maquiavelo, que tentaba dar leccións, fundamentadas en análises empíricas, para un Estado auténtico, senón tamén nunha culminación daquela corrente de pensamento e literatura que, guiada polos ideais universais iusnaturalistas, ía na procura do Estado óptimo. Pois o seu norte seguía a ser a xustiza e a harmonía entre política e moral, e por iso Montesquieu non observaba o Estado exclusivamente dende enriba coa ollada do home de Estado, senón tamén dende abaixo, dende as necesidades dos gobernados, dos individuos. Con todo, o punto de vista do estadista prevaleceu. Iso orixinou o espectáculo memorable de que o

---

<sup>56</sup> «Voltaire xamais escribirá unha boa historia», afirmase nas *Pensées et fragments*, 2, 59, «é como os frades que non escriben para o obxecto do que tratan, senón para a gloria da súa orde. Voltaire escribe para o seu convento».

realismo político que practicaba, como discípulo de Maquiavelo, experimentase, impulsado por el mesmo, un xiro sobre o seu propio eixo, afastándose do eido das cuestións relacionadas exclusivamente co poder político, sen deixalas de todo, e conquistando para si mesmo o novo dominio do dereito, da liberdade e da orde burguesa, das limitacións entre a esfera do Estado e do individuo. O espírito da Ilustración burguesa entraba agora fluíndo no carreiro aberto noutro por Maquiavelo. O concepto da arte de gobernar que aquel creara ampliouse cara a unha ampla arte do lexislador, que abrangúa todas as necesidades sociais e humanas na medida en que estivesen relacionadas co Estado.

Non está entre os nosos obxectivos valorar esta nova arte de gobernar e a súa problemática. Tampouco se ha prestar atención á loita espiritual da personaxe que nela se manifesta,<sup>57</sup> máis alá da cuestión de se nos serve para clarexar a cuestión inicial, é dicir, a pregunta de que foi capaz de fornecer para unha nova e máis fonda comprensión do mundo da historia a fusión das dúas correntes de pensamento que levou a cabo Montesquieu.

Agora cómpre amosar aínda con máis clareza a oposición entre a forma de pensar racional-iusnaturalista e a empírico-realista. Xa existía dentro da concepción do pensamento iusnaturalista, que se remonta ao estoicismo, unha oposición entre un dereito natural absoluto cuxa fonte era a razón humana dada por Deus, e cuxas afirmacións eran normas válidas con independencia do tempo, e un dereito natural relativo e diferenciador que, sen negar en principio estas normas en si, tiña en consideración as múltiples imperfeccións da natureza humana e as moi diversas particularidades da vida social.<sup>58</sup> En consecuencia, na evolución posterior podíase realzar quer o polo absoluto, quer o relativo. En Voltaire e no movemento da Ilustración francesa que represen-

---

<sup>57</sup> Iso descríbese, cun fondo interese e, adoito con grande gozo, mais tamén de xeito algo expresionista, na obra de Victor Klemperer sobre Montesquieu (2 tomos, 1914/15).

<sup>58</sup> Ernst Troeltsch, «Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht», *Historische Zeitschrift*, 106, e id., *Gesammelte Schriften*, 4, p. 166 e ss.

taba chegaba a triunfar o polo absoluto, e aquelas imperfeccións e peculiaridades semellaban, perante as esixencias da razón, tan só atrancos máis ou menos desagradables que, malia non se poder eliminar de todo, pois por tras deles estaba a supremacía efectiva da auténtica Natureza, ben podían achegarse, acó e aló, a través da «perfección» ao ideal racional, ao ideal da verdadeira natureza superior do home.

Polo contrario, a concepción empírico-realista que parte de Maquiavelo continuou con decisión no camiño que xa emprendera este dereito natural relativo e diferenciador, aceptando os homes e as cousas de forma naturalista, como realmente son, e dando, con fría funcionalidade, solucións prácticas ás cuestións vitais. Cando permanecía fiel a si mesma, conformábase, coma no caso de Maquiavelo e dos seus seguidores, con reverencias de cortesía perante as teorías do dereito natural e racional absolutos. No entanto, adoito pretendíase chegar a un compromiso entre as ideas naturalistas e os postulados do dereito racional absoluto. É o caso de Hobbes e Spinoza. Porén, mentres o dereito natural absoluto mantiña o seu carácter ríxido e estable, eses acordos tiñan que ficar internamente imperfectos. Ademais, o propio termo *natureza* había seguir a abalear acotío entre unha forza ou manancial vital, irracional ou supraracional, de toda realidade, e unha forza racional que actuaba no espírito dos homes. Denominemos a estes dous polos, no sucesivo, naturalismo e racionalismo.

Tampouco Montesquieu conseguiu chegar máis alá desa solución intermedia e desa flutuación. Semella que o seu sentido da realidade sempre se mantivo afastado dun dos elementos principais do pensamento iusnaturalista sobre o Estado, a suposición de que o Estado fose o froito dun contrato acordado polos homes entre si. No entanto, existen testemuños abondos, aínda que non frecuentes, da súa crenza no dereito natural absoluto. A grande separación entre o poder espiritual e secular, sostén nas *Consideracións* (c. 22 *final*), que constitúe a base para a paz dos

pobos, non se alicerza só na relixión, senón tamén na razón e na natureza. No *Espírito das leis* (25, 7) constata que Platón di verbo dos deuses todo aquilo que a «luz natural» podería dicir xamais de intelixente sobre a cuestión da relixión. E na recompilación de todas as clases de leis polas que se rexen os homes, coa que comeza o libro 26, antepónse, daquela maneira, o *droit naturel*. Del deriva, por exemplo, que todos os homes nacen iguais, que a escravitude é «contra da natureza» (15, 7).

Mais Montesquieu engade decontado que en determinados países, nomeadamente naqueles de clima cálido, a escravitude baséase nunha *raison naturelle*. E con iso achegámonos ao concepto naturalista da Natureza, que tiña que recoñecer os efectos ineludibles de poderes irracionais e físicos sobre a vida humana e, ao tempo, foi tamén quen de declarar como un acto racional o ceder perante elas. Deste xeito, a carón da razón absolutizadora, establecíase unha razón relativizadora. Dende o noso punto de vista, as leis que formulaba a razón absolutizadora non eran outra cousa que normas e ideais para o home reflexivo e actuante. Mais as leis que dese ou recoñecese a razón relativizadora baseábanse, tamén alí onde tiveron o carácter de normas e non por ventura de meras causalidades, en conexións causais e naturais ás que se adapta precisamente a razón humana. Ora ben, é característico da falla de clareza de Montesquieu, debido á coexistencia no seu pensamento de naturalismo e racionalismo, a grande discusión sobre as leis en xeral coa que comeza a súa obra.

As leis, sostén, son as relacións necesarias que emanan da natureza das cousas.<sup>59</sup> Todos os seres teñen leis, como a Deidade mesma, e así tamén o mundo material; os animais teñen as súas leis, os humanos teñen as súas leis.

Con iso semella que, como tamén Deus obedece de xeito inquebrantable ás leis por El dadas, se proclama o máis rigo-

---

<sup>59</sup> Para o vencello entre «relación» e «lei» en Montesquieu, vid. M. Ritter, *Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, p. 211.

roso principio da causalidade. Porén, Montesquieu diríxese deseguida de xeito enérxico contra aqueles que queren reducir todos os fenómenos do mundo a unha fatalidade cega. Pois o racionalista que levaba dentro, e que cría nas verdades atemporais da razón, abstraídas dos elos causais ordinarios, resistíase diante das consecuencias deterministas das súas premisas. Esas leis ou, como diríamos nós, as normas da razón, habían ser igualmente inamovibles para as esixencias racionalistas como as leis do movemento no mundo material, ou os teoremas das matemáticas. A única vía para levar a cabo a comprobación consistía en entremesturar indistintamente as leis entendidas como normas, e as leis entendidas como relacións causais e teoremas matemáticos.<sup>60</sup> Hoxe en día, por exemplo, os conceptos do que é xusto e do que é inxusto consideraríámolos como normas, cuxos contidos se formaron a través da evolución dende os chanzos da vida máis baixos ata aos máis elevados, e que seguían a evoluir e transformarse. Para Montesquieu, en troques, habían ter así mesmo unha validez atemporal, como as verdades das matemáticas. Así que escribía: «Dicir que non existe outra xustiza ou inxustiza que aquela que permiten ou prohiben as leis positivas, é como dicir que todos os radios non son igual de longos antes de ter trazado un círculo.» Xa que logo, Montesquieu entende, de xeito agudo e rotundo, as contradicións que atopaba entre as leis positivas e o chamado dereito natural como as contradicións entre un mundo de normas variable, e outro mundo de normas invariables (26, 3 e 4).<sup>61</sup>

---

<sup>60</sup> Para iso vid. tamén Henri Barckhausen, *Montesquieu, ses idées et ses œuvres* (1907), p. 20.

<sup>61</sup> Fai parte das pequenas incongruencias de Montesquieu que inmediatamente antes, no capítulo 26, 2, outorga explicitamente tan só ao «dereito divino» o carácter da invariabilidade. Mais logo, capítulo 26, 14, di de forma totalmente inequívoca: *La défense des lois de la nature est invariable, parce qu'elle dépend d'une chose invariable*. Un exemplo acaído de como Montesquieu trata de abordar, na propia elaboración do seu traballo, o problema de conciliar a razón, entendida no sentido iusnaturalista, coa multitude de diversidades históricas se aporta en Barckhausen (*Montesquieu*, 1907, p. 233) baseándose nos documentos de La Brede. O parrafo 11 do 1.3 dicía orixinalmente: *La raison humaine*

En consecuencia, Montesquieu non foi quen, cativo do seu pensamento iusnaturalista, de tomar consciencia da falla de clareza que na que incorría cando mesturaba os diversos conceptos de lei. Tampouco lle facía dubidar o feito, que despois el mesmo expoñía, de que as leis da razón son violadas decote polos homes, mentres a natureza física destes últimos está suxeita a leis inquebrantables. Iso débese, explica Montesquieu, a que o home, como intelixencia ilimitada, está sometido á ignorancia e ao erro, e como criatura sensible a mil paixóns.

E agora haille que recoñecer a Montesquieu, e niso consiste un dos seus maiores contributos, que conseguiu examinar a fondo eses espectáculos da ignorancia, do erro e da paixón na vida histórica de forma completamente diferente e moito máis fonda que Voltaire. A súa esixencia científica dunha causalidade foi nel máis auténtica e característica que en Voltaire. Onde este último, coa arrogancia autosuficiente do home da Ilustración, tan só vía, por regra xeral, o absurdo a carón da razón, aceptando cun suspiro ou con indiferenza o absurdo na historia como un fenómeno da natureza, Montesquieu aspiraba enerxicamente a descubrir tamén un sentido dentro do absurdo. Nun comezo, demostrando que tamén naquelas manifestacións históricas que contradicían o principio da razón existían pegadas dunha racionalidade que, malia todo, se abría paso en algures. Lembramos de novo a súa importante declaración no limiar: que os homes, coa súa ilimitada variedade de leis e costumes, non se guían exclusivamente polas súas fantasías. Montesquieu sinxelamente descubrira en todas partes, e unha e outra vez, que os motivos racionais actuaban de forma conxunta cos irracionais. Mesmo os iroqueses, que se comen os seus prisioneiros, teñen un dereito

---

*donne des lois politiques et civiles à tous les peuples de la Terre .... Modificouse en: La loi en général est la Raison humaine en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la Terre ....* Con iso foi paliado o racionalismo, sen suprimilo. — Vid. tamén *Pensées et fragments 1, 381*, sobre as *lois invariables et fondamentales*, que debían dominar na vida do Estado, pero que non sempre a dominan.

de xentes, afirma Montesquieu no comezo da súa obra (1, 3). Eles envían e reciben embaixadores, coñecen o dereito da guerra e da paz; infelizmente, tiña de engadir no sentido do dereito racional, este dereito de xentes non estaría fundamentado nos verdadeiros principios. Así como hai un número infindo de cousas sabias tratadas dunha forma sumamente necia, hai tamén insensateces que son levadas a cabo dunha maneira moi sabia (28, 25). Entre os trazos máis coñecidos do seu pensamento está o respecto aos costumes dos pobos, tal e como se desenvolveran, o seu consello de termar deles sempre que non sexan directamente prexudiciais, e a súa advertencia de non tentar modificalos violentamente a través de leis. Xa que un pobo, di Montesquieu, coñece, ama e defende sempre máis os seus costumes do que as súas leis (10, 11). Mentres nun comezo atribuía a orixe das leis aínda pragmaticamente —afastándose con iso fondamente da posterior doutrina do «espírito nacional» de Savigny— á vontade consciente do lexislador, se ben tamén determinada polas circunstancias concretas, xa pensaba de forma colectivista sobre a orixe dos costumes e dos modais.<sup>62</sup> Eles son, xulgaba, obra da nación en xeral (19, 14). Noutro momento sostén que os costumes derivan a súa orixe da Natureza, os acentos da Natureza son as máis doces de todas as voces (26, 4). Os exemplos que tiña diante dos seus ollos ben fan notar que o concepto da natureza tiña aínda aquí un sentido iusnaturalista, xa que os costumes aos que aludía correspondían a aquilo que se entendía como unha moral natural. Porén, esta expresión da voz máis doce de todas xa tiñan o son e o valor afectivo que sinalaban máis alá do racionalismo, cara a unha relación completamente nova e íntima coa historia.

---

<sup>62</sup> Emporiso, non sen excepción. *Lycurque ... forme les manières* di en 19, 16. Con todo, neste punto dependía, como se amosará máis adiante, da antiga tradición clasicista. No mesmo lugar tamén trataba dos lexisladores chineses, baixo a impresión da literatura de viaxes, dun semellante xeito pragmatista.



Foi ese o primeiro xerme dunha nova sensación da vida, dunha máis fonda e íntima comprensión do concepto de natureza. Na súa obra de mocidade, nas *Cartas persas* (L. 53), Montesquieu xa fixera, contra do espírito uniformizador e escravizador da sociedade, un apelo á «natureza» que «se expresa de maneira tan diversa e se manifesta en tantas formas».<sup>63</sup> Mais aínda non chegara o momento para dedicarse por completo a este novo sentimento. Aínda que no fondo xa podía estar impulsando a Montesquieu, na clareza da súa consciencia prevalecía para el a necesidade de xustificar de maneira utilitaria e racional o seu respecto polo irracional na vida histórica. Pois aos Ilustrados non lles era descoñecido, en xeral, o poder fáctico do irracional. Voltaire tamén observara abofé as peculiares mesturas de propiedades contrarias dentro dun mesmo fenómeno histórico, e que tanto o bo como o malo podían emanar da mesma fonte. Montesquieu adiantouse ao Voltaire en demostrar a utilidade destas irracionalidades, nomeadamente a súa utilidade para o Estado. Pois manifestábase aí, nunha expresión altamente moderna, o conxunto da grande tradición da doutrina da arte de gobernar fundada por Maquiavelo, e tamén alimentada pola Antigüidade. Esta doutrina ensinaba a contar unha e outra vez coas paixóns, asneiras e debilidades dos homes. Na súa obra de mocidade, influída considerablemente por Maquiavelo,<sup>64</sup> a disertación sobre a política relixiosa dos romanos de 1716, Montesquieu xa escribira: «Polibio inclúe a superstición na serie de vantaxes que tiña o pobo romano sobre os outros pobos. O que aos sabios lles parece ridículo, é preciso para os babecos»<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> Vid. tamén as súas ideas pedagóxicas sobre a educación infantil, que anticipan as de Rousseau, en: *Pensées et fragments* 2, 307. «*Votre art trouble le procédé de la Nature ... Laissez former le corps et l'esprit par la Nature!*».

<sup>64</sup> Vid. Levi-Malvano, *Montesquieu e Machiavelli*, 67.

<sup>65</sup> A forma de convivir nel a doutrina da arte de gobernar e as ideas da Ilustración amósanse de xeito moi característico noutra expresión sobre as supersticións, nas *Pensées et fragments*, 1, 390. «Nada se presta máis a xerar prexuízos danosos que a superstición, e se nalgún momento o sabio lexislador se serviu dela en proveito propio, o xénero humano perdeu con iso mil veces máis do que gañou.»

Nas *Consideracións* pódese ler (c. 4): «Non existe nada tan poderoso como unha república, na que se respectan as leis non por temor, non por razón, senón por paixón — coma en Roma e Lacedemonia»<sup>66</sup>. En consecuencia, sostiña no *Espírito das leis* (19, 27) sobre a Inglaterra que tanto admiraba: «Esta nación sempre acesa podería ser gobernada máis doadamente pola súa paixón que pola súa razón, que nunca exerce unha grande influencia sobre o espírito dos homes».<sup>67</sup>

En aparencia, Montesquieu daba con iso unha memorable confesión de impotencia da razón. Así e todo: é lícito facer sen máis esta interpretación? Chegou á súa fin o seu racionalismo, e capitula o racional perante o poder das forzas irracionais da alma na historia?<sup>68</sup> Estase a cruzar aquí a delgada e fina liña que arreda os eidos da Ilustración dos do historicismo? Iso non se podería afirmar en serio. Máis ben, a relación estreita que existe entre a forma de pensar de Montesquieu e a antiga doutrina da arte de gobernar obriga a barallar unha interpretación diferente das súas palabras sobre o poder das paixóns. Este poder era algo que aqueles que daquela eran chamados os «políticos» coñecían dende había moito tempo, e Maquiavelo xa ensinara como traballar con iso. Para eles, as paixóns dos homes e dos pobos non eran outra cousa que o cabalo fogoso que a razón, como xinete, tiña que dirixir e, segundo o caso, domar ou deixar correr ceibo. A razón do xinete niso non era idéntica á razón da Ilustración. Máis ben, a súa denominación sería, en primeiro lugar, razón de Estado, interese de Estado e do poder, conveniencia rigorosa e racionalidade na utilización de todos os instrumentos, incluído

---

<sup>66</sup> Vid. para iso tamén *Pensées et fragments* 2, 225.

<sup>67</sup> Un xuízo relacionado sobre Inglaterra, *une nation impatiente, sage dans sa fureur même*, atópase xa nas *Lettres persanes* L. 136, é dicir, antes da súa viaxe a Inglaterra, cuxa importancia para o desenvolvemento do seu pensamento non se ha esaxerar.

<sup>68</sup> Nas *Pensées et fragments* 2, 133, exclama nunha ocasión: «Cousa estraña! Case nunca é a razón a que fai cousas razoables, e case nunca se chega a ela por ela mesma». Con todo, o exemplo que aduce despois (a vaidade de dúas mulleres romanas como causa dun beneficioso cambio da Constitución), amosa un pragmatismo case primitivo.

os irracionais, para a obtención e a conservación do poder. Esta razón de Estado podía abofé, como xa comezou en Maquiavelo, interiorizarse, encherse dun contido ético e imporse como fin supremo o ideal, sexa dunha forma ou outra, dunha vida sá e forte do pobo e do Estado, unha organización ideal da sociedade. Niso tamén podía intervir entón a razón ilustradora, e entrelazar fins humanitarios e eudemonistas nese ideal de Estado. Así aconteceu con Federico o Grande. Mais nel houbo tal abismo entre os fins prácticos do poder e as metas finais eudemonistas, que estas últimas ameazaban con desaparecer no inacadable. Xa que para Federico o que valía era o primado da política exterior, a política do poder κατ' ἐξοχήν. Pola contra, para o xurista Montesquieu o primado tiña que ser o da política interior. Tiña unha connotación moi persoal a súa expresión de que, á parte da relixión cristiá, o máis alto ben que podían dar e recibir os homes serían as mellores leis políticas e civís (24, 1).

Por iso non era o político de poder o que Montesquieu vía en primeiro lugar no home de Estado, senón o sabio lexislador que elabora, a partir dunha determinada realidade irracional, a mellor constitución posible para as súas circunstancias específicas. Como afirmamos, o cabalo pode ser irracional, mais o xinete ha ser racional. Así que ás palabras que se citaban das *Consideracións*, segundo as cales en Roma e Esparta a verdadeira causa da forte vinculación do pobo co Estado radicaba na paixón e non na razón, engadíase unha frase reveladora: «xa que, nese caso, únese á sabedoría dun bo goberno toda a forza da que podería ter disposto unha fracción». Unha cousa semellante acontece coa súa imaxe da nación inglesa, movida por poderosas paixóns. De non existir aquí, así explica a seguir, o desencadeamento de todas as paixóns, do odio, da envexa, dos ciumes, da cobiza por enriquecerse e de distinguirse, o Estado asemellaríase a un home esgotado pola enfermidade que non amosa ningunha paixón porque non dispón de forzas. Tamén este espectáculo irracional, debullado por Montesquieu cun especial

entusiasmo, extraordinario enxeño e case cos tons do futuro historicismo, repousa en última instancia nun principio racional, pódese dicir, racionalista. Xa que pretende demostrar (19, 27) «como as leis contribúen á formación das costumes, dos modais e do carácter dunha nación». É a Constitución inglesa, como a concibe Montesquieu, con este mecanismo da división de poderes calculado por el de maneira tan artística como racionalista e artificiosa, que debe facer posible o despregamento vital de todas as forzas nacionais, tanto nobres como innobres, e levar en último termo todo a un bo fin. Deste xeito, tamén o xogo mesmo desas forzas convértese nun mecanismo admirablemente engronado, mais perde con iso o alento vital da auténtica historicidade.

Con todo, Montesquieu mantívose, malia a súa fe, adoito acreditada, na influencia decisiva do lexislador sabio, moi afastado da banal opinión do racionalismo que presentía por tras de cada acontecer histórico a existencia duns artífices intencionados. Sabía, e niso orixínase a profundidade de moitas das súas conclusións, que existe unha relación recíproca entre o universal e o persoal, a contorna e os individuos. Coñecía a forza constitutiva no só do lexislador, senón tamén das institucións. Mais, inxenua e mecánica resultou a súa teimosía en sopesar a fondo todos os factores entre si. Na época do nacemento das repúblicas, pódese ler no primeiro capítulo das *Consideracións*, son os seus líderes os que conforman a institución; máis adiante é a institución a que moldea os dirixentes das repúblicas.

En consecuencia, cabe interpretar como un trazo fundamental da súa concepción da historia o feito de relacionar o pragmatismo personalista, a idea da importancia dos homes que obran conscientemente dun xeito orientado cara a unha finalidade, co pragmatismo das institucións, e non só destas, senón de todas as causalidades extrapersoais en xeral. Porén, ese pragmatismo mantíñase baixo a influencia dun pensamento tan mecanicista como utilitario. De xeito mecánico delimitábanse as causalidades históricas entre si, e procedíase a avalialas coidadosamente,

cada unha por si mesma. Como intelixente mecanicista que era, Montesquieu sabía que a realidade non sempre se corresponde cos efectos calculados. «Igual que a mecánica ten as súas friccións, que adoito modifican e obstrúen os efectos da teoría, tamén a política ten as súas friccións» (17, 8). E como non investigaba o mundo histórico por sinxelo deveso de contemplación e coñecemento, senón como político, con vontade e degoxos, enténdese ben que podía chegar, dunha banda, a retratar un cadro tan enormemente ricaz e completo das causalidades históricas, mais doutra banda sen conseguir fusionalas, polo menos nas partes principais da súa obra, nunha viva corrente do devir. Pois, que lle podía importar ao home político o *Ancien Régime*, comezando con Maquiavelo, e as últimas e secretas conexións da vida, cando podía coñecer todas aquelas conexións que podían cobrar importancia para a actuación do estadista? Foi o enorme contributo de Montesquieu ampliar o coñecemento destas casualidades ata o máximo dos límites entón posibles. O utilitarismo de Estado nun moi amplo fundamento empírico foi o espírito predominante na súa obra. Unha e outra vez parécenos Montesquieu o cume máis alto neste movemento que xorde con Maquiavelo, e que quixo crear unha arte de gobernar racional baseada nun fundamento empírico. No entanto, á vez foi como o macizo de montaña que perdeu a metade da súa masa e se presenta agora como medio esborrallado. Como a este apóstolo da Ilustración, de aires pacifistas, que odiaba os grandes exércitos e o afán do rearme do seu tempo (13, 17), xa non lle foi posible o interese e a comprensión plena pola relevancia da política exterior, polos problemas do poder e da guerra, sen os cales tampouco se entende a vida interior dos Estados.

Estaba na esencia dese motivo, o utilitarismo de Estado, na investigación de Montesquieu que podía ser orixe e atranco asemade para os seus coñecementos históricos. Foi o que o impulsaba a cavar, cada vez con máis profundidade, no eido dos feitos sobre os cales debe edificar o lexislador, nos factores

psicolóxicos, históricos e naturais cos que ten que contar; mais tamén inducía a darlles a estes factores un carácter mecanicista e manexable que satisfacía as necesidades do home práctico, mais xa non satisfacía a necesidade dunha plena comprensión e reviviscencia das cousas históricas. É ben coñecida a forma na que sufría unha das súas ideas condutoras, a proba da influencia do clima sobre os diversos caracteres dos pobos, baixo esta sorte de mecanicismo. Abofé foi unha grande aportación retomar de forma sistemática e cos máis amplos coñecementos xeográficos do seu tempo a pregunta por esa influencia, que xa formularan Bodino e outros, seguindo tentos xa feitos na Antigüidade, e contestara de forma bastante primaria.<sup>69</sup> Con todo, agora o seu interese dirixíase en primeiro lugar cara ás diferentes relacións de dependencia inmediatas, a miúdo concibidas de forma moi basta, entre clima, carácter popular e lexislación, e chegaba a xeneralizacións doutrinarias e estrañas esaxeracións xustamente por non integrar estas conexións particulares nunha corrente global do devir histórico. Por exemplo, atribuíu ao clima a propensión dos ingleses ao suicidio (14, 12-13).<sup>70</sup> Pensaba ter descuberto a «causa principal da debilidade de Asia e da fortaleza de Europa, da liberdade de Europa e da servidume de Asia» nas diferenzas entre o clima de Europa e mais o de Asia (17, 3). Por unha vez foi Voltaire quen, desgustado polo naturalismo da doutrina sobre o clima de Montesquieu que ameazaba fondamente o seu propio empeño de ilustrado, tivo unha visión máis afortunada da historia. Non é o clima, respondeu Voltaire, senón os logros dos gregos sobre o que se fundamenta a superioridade de Europa por riba do resto do mundo. «De ter vencido Xerxes en Salamina, pode que aínda fósemos bárbaros.»

---

<sup>69</sup> Que Montesquieu collese os fundamentos fisiolóxicos da súa doutrina da obra do médico inglés Arbuthnot, publicada en 1733, sobre os efectos da atmosfera semella estar ben demostrado en J. Dédieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (1909), p. 212 e ss., mais a ampla aplicación desta doutrina á vida política e social era obra de Montesquieu.

<sup>70</sup> Nesta opinión precedeu Dubos. Alfred Lombard, *L'abbé Dubos*, pp. 250 e 327.

A teoría sobre o clima de Montesquieu tiña consecuencias deterministas, o que xerou unha tensión estraña coas súas ideas político-utilitaristas e ilustradas. «No caso de ser certo», así comeza o libro 14, o primeiro dedicado á doutrina do clima, «que nos distintos climas existen diferenzas extremas entre o carácter da mente e as paixóns dos corazóns, daquela as leis deberían estar en relación coas diferenzas tanto desas paixóns como deses caracteres (*doivent être relatives*)». Nótese o sentido duplo destas palabras. Poden significar tanto unha constatación puramente histórica dunha causalidade, como unha máxima para o lexislador. De feito, este sentido dobre maniféstase tamén en todo o que segue; ás veces predomina a doutrina determinista.<sup>71</sup> «Hai climas nos que o físico ten tal poder, que a moral apenas pode facer nada en contra» (16, 8). E, con todo, despois podía instar ao lexislador a non limitarse a ter en conta a peculiaridades do clima, senón a que tamén iniciase a loita contra delas cando prexudican a moral natural. «Cando o poder físico de determinados climas dana a lei natural dos dous sexos e a do ser racional, daquela incumbe ao lexislador establecer leis civís que dobregan a natureza do clima e restablecen as leis naturais» (16, 12). Poucas veces se pode percibir con tanta clareza como nestes dous xuízos diverxentes o dilema das dúas orientacións do pensamento de Montesquieu, a empírico-naturalista e a racional-iusnaturalista. Con iso non era posible chegar a un termo inequívoco do que sería a «natureza», e cal sería a súa relación coa vida histórica. Ese dilema entre a natureza como razón e a natureza como forza compulsiva e determinante, entre

---

<sup>71</sup> En 16, 2, final, atópase unha palabra que a primeira vista parece sinalar o clima como unha *cause suprême* que determina todas as *raisons humaines*. Interpretouno así tamén Klemperer, 2, 157. Mais con anterioridade xa sinalara J. Dédieu, *Montesquieu* (1913), p. 309, a probabilidade de que nesta pasaxe que só foi engadida na edición de 1753, a expresión *cause suprême* poderíase referir máis ben á dirección divina do mundo. Esa engádegas inseriuse de forma ben pouco orgánica, e ademais formulouse con dobre sentido. Cabe a posibilidade que Montesquieu procedese así intencionadamente, para tranquilizar os críticos eclesiásticos sobre a súa doutrina do clima, e mesmo moquearse deles.

a banda luminosa e a banda tenebrosa da imaxe do mundo de entón, xa movera animicamente ao Montesquieu, de xeito que esa lideira entre as *causes morales* e as *causes physiques* pode ser considerada un dos temas principais do seu pensamento.<sup>72</sup> Non resolveu esa briga en si mesma, e tampouco chegou a desenvolver a doutrina do clima de forma consecvente e orgánica. Acaso non tería que conducir o dilema manifesto nese aspecto a todo o pensamento histórico posterior por novos vieiros? Pódese afirmar de Montesquieu, igual que de Voltaire, que unha dialéctica interna dos problemas non resoltos da Ilustración empurraba cara aos tentos de solución do historicismo.

Mais todo aquilo que se podía aportar no chanzo da época da Ilustración mediante a fusión do punto de vista naturalista e racionalista na historia forneceuno Montesquieu de forma magnífica. En ambos os dous xeitos de pensar repercutía a necesidade do coñecemento causal tan propio, en xeral, da Ilustración. Naquela altura, o enfoque interno máis poderoso dentro da Ilustración francesa aínda era probablemente o racionalista. En Voltaire sobranceaba de tal xeito, que con iso o ricaz xogo das diversidades históricas se converteu nun mero calidoscopio. O logro de Montesquieu consistía aspirar a fusionar e compenetrar cunha ampla aperta esas dúas visións, prescindindo dos puntos de ruptura que nel observamos — a sensibilidade empírica pola diversidade das cousas humanas e as súas múltiples e infinidas causalidades particulares, e a sensibilidade pola unidade racional que domina e explica en última instancia esa diversidade, polas leis supremas das que se desexa ver emanar toda a diversidade como dun manancial. De xeito que no final, como se afirma no comezo do *Espírito*, cada diferenza convértese en uniformidade, e cada transformación en constancia. Por atrás diso atópase a máis ousada aspiración filosófica, que só pode consis-

---

<sup>72</sup> Vid. Klemperer, *Montesquieu* 1, 30; Dédieu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (1909), p. 197 e ss.



tir en facer xustiza sempre ao ser e ao devir asemade, malia que aínda delimitado polo pensamento mecanicista da época.

Niso baseábase a grande e histórica aportación das *Consideracións*, que consistía en comprender o inmenso drama da historia romana no seu ascenso e a súa decadencia como un proceso unitario, dominado por leis xerais. O tema prestábase como ningún outro para alentar o pensamento histórico e promover a pescuda das súas causas. A historia desta investigación dende Biondo a Maquiavelo ata a obra *Reflexions sur les divers génies du peuple Romain dans les divers temps de la République* [*Reflexións sobre os diversos xenios do pobo romano nos diferentes tempos da República*] de Saint-Évremond, redixida en 1664, e o *Discours* [*Discurso*] de Bossuet de 1681, amosaba as transformacións no pensamento histórico-causal do Renacemento.<sup>73</sup> Sen dúbida, Montesquieu aprendera moito desa tradición. Saint-Évremond estudara, se ben cos medios dunha psicoloxía sumaria, a transformación do «espírito» no pobo romano dende unha entrega ruda, mais vigorosa, ao Estado, ata o xurdimento dun egoísmo dos intereses particulares, integrando de principio na súa pregunta xeral todos os detalles da tradición que chegaran ata el. *Je cherche moins à décrire les combats qu'à faire connaître les génies* (*Œuvres* 1714. I, 287). Bossuet fora aínda máis alá na aplicación causal, e plantexara de principio a pregunta polas *causes universelles* por enriba da común cuestión pragmático-personalista polas calidades do carácter dos actores (III, 7 final). Así que ambos os dous abriron, dende o punto de vista metodolóxico, o camiño para unha consideración total do destino do pobo romano. Novo era neles, dunha banda, a intención de gañar non só coñecementos político-utilitarios, como maioritariamente acontecía en Maquiavelo, senón tamén coñecementos históricos, e, doutra banda, a actitude máis libre e soberana, malia non

---

<sup>73</sup> Vid. Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken* (1930), que para iso remóntase mesmo ata a mesma Antigüidade.

aínda ser realmente crítica, perante a tradición da Antigüidade que aunaban segundo a súa propia reflexión subxectiva. Saint-Évremond xa comezara a dubidar criticamente da autoridade de Livio. Montesquieu, que fiaba máis nas fontes, non o seguía niso. Mais superou en troques a ambos os dous devanceiros seus<sup>74</sup> na teimosía apaixonada coa que agora procuraba descubrir as causas xerais. «Non é a fortuna a que rexe o mundo, cabe preguntar para iso aos romanos que, ao rexérense por un determinado plan, viviron unha duradoira serie de éxitos, e ao rexerse por outro plan sufriron unha ininterrompida serie de desgrazas.» Tamén Maquiavelo atribuíra, nos *Discorsi* (II, I), as auténticas causas da grandeza de Roma á *virtù*, e non á *fortuna*, para despois volver apoñer (II, 29) á *fortuna* un poder demoníaco e partillar, no *Principe* (c. 25), o dominio sobre o obrar dos homes entre a *fortuna* e a *virtù*. Mais Maquiavelo aínda non chegou a unha teoría universal e coherente da causación. Porén, as seguintes palabras de Montesquieu, que xa chamaran a atención de Federico o Grande, amosan ata que punto medrara dende o Renacemento a esixencia de atopar argumentos causais, ben como a confianza do espírito en si mesmo para poder explicar a vida: «Existen as causas xerais, quer físicas, quer morais, que actúan en todas as monarquías, elevándoas, sosténdooas ou derrubándoas; todas as continxencias se someten a esas causas, e cando o azar dunha batalla, é dicir unha causa particular, arruína un Estado, existía sempre daquela unha causa xeral que determinaba que ese Estado había sucumbir por mor dunha única batalla. *En un mot, l'allure principale entraîne avec elle tous les accidents particuliers* (c. 18).» Foi esta a formulación máis madura da súa teoría da causación histórica, que xa atopamos no seu escrito xuvenil *De la Politique*.

<sup>74</sup> Sobre a súa polémica individual co clericalismo de Bossuet, e tamén sobre a significación que tivo para os dous a concepción da historia de Polibio, vid. A. Duraffours, *Montesquieu, Bossuet et Polybe*, en *Mélanges offerts à m. Charles Andler*, 1924.

Este principio, aplicado á historia de Roma, levou ao seguinte cadro: a República de Roma chegou a converterse nunha potencia mundial mediante un sistema unitario e aplicado con constancia de máximas grandiosas, dirixidas todas elas ao acrecentamento do Estado. Manifestábase niso o «espírito dos romanos». Teremos que volver á súa doutrina do espírito, e nese intre constatamos tan só que Montesquieu, no seu deveso por dar a expresión máis forte e sinxela á súa doutrina das causas xerais, da *allure principale*, presenta ese «espírito dos romanos» como un conxunto, configurado case dende o principio, das calidades máis admirables. No fondo, iso foi un retroceso en comparanza coa maneira de pensar de Saint-Évremond, enfocada precisamente cara ás diferentes matizacións cronolóxicas do espírito dos romanos. Montesquieu, con todo, sentíase impulsado cara a unha concentración dos complexos causais. Xa que logo, concibe como un factor compacto a causa que chegou a afondar este espírito romano, na medida de que tamén era o espírito dun Estado libre. «O que arruinou a República foi a grande dimensión do imperio»; «foi unicamente a grande dimensión da República o que provocou a desgraza» (c. 9). Baixo a ineludible presión das tarefas impostas polo imperio, convertido en imperio mundial, foi preciso renunciar ás antigas máximas. De xeito específico, Montesquieu, como foi característico nel, converteu esta observación nunha lei do movemento da vida dos Estados, non só aplicable a Roma, senón de validez xeral. «Sempre se viu que as boas leis que serviron para que unha república pequena se convertese en grande, chegan a constituír unha carga cando esta se engrandece, xa que debido ao seu carácter, o seu efecto era crear un pobo grande, mais non gobernalo» (c. 9). Cómpre, pois, chegar a unha nova forma de goberno para dominar o imperio universal. Mais as máximas que acompañaron esta nova forma de goberno, e que eran contrarias ás máximas orixinais, conduciron á fin á destrución da grandeza do imperio (c. 18). Así que Roma sucumbiu pola súa propia grandeza.

Soamente nun caso introduce Montesquieu nesta ferreña cadea das causas un elo dun metal máis brando. «Roma», afirma no final do capítulo c. 9, «foi creada para espallarse... e perdeu a súa liberdade porque completou a súa obra demasiado axiña.» Pois, ao retardar a velocidade das conquistas, tería sido posible chegar á plena grandeza sen perder a liberdade? En todo caso, Montesquieu non seguiu a observar esa imaxe ideal que suavemente se perfilaba nel, e en consecuencia o que se producía foi sobre todo a impresión da axencia dun destino ineludible.

Malia a súa inclinación cara a unha simplificación mecanicista, esa poderosa imaxe das liñas xerais do desenvolvemento de Roma conserva trazos de valor duradeiro. Era, sobre todo, axeitada para a consideración da historia que o pragmatismo personalista, por moito que Montesquieu cedese aínda nalgúns ocasións fronte a el, fose superado no fundamental, mediante unha dinámica de causas universais perante as que as calidades ou erros individuais cobraban un carácter puramente secundario. Xa que logo, afirmase tamén sobre a caída da República romana: non se debería botar a culpa ás ambicións dalgúns individuos, senón ao home en xeral que, canto máis poder ten, máis cobizoso é por ter aínda máis (c. 11). Á forza arrebatadora da arela de poder común aos homes, engadía Montesquieu a forza arrebatadora das situacións creadas por ese devezo de poder, e desta forma podía deixar que Roma sucumbise a causa do éxito da súa propia obra. «Os erros que cometen os estadistas non sempre son libres; adoito son consecuencia lóxica da situación na que se atopan, e as inconveniencias producen, doutra banda, inconveniencias» (c. 18).

Subindo nas ás da súa pescuda das causalidades cada vez máis amplas, Montesquieu alzouse á contemplación dun grande destino histórico. Con todo, non se debería interpretar o seu sentimento de destino, como aconteceu,<sup>75</sup> dunha maneira demasiado

---

<sup>75</sup> Por Klemperer.

moderna. Para iso estaba aínda moi ligado ao paradigma da causalidade mecánica que dominaba dende Descartes o pensamento científico, e ademais estaba aínda demasiado comprometido coa antiga teoría dos ciclos, fundada por Polibio e anovada por Maquiavelo, que interpretaba os destinos dos pobos e dos Estados como unha sucesión constante de ascensos e de precisos descensos e decadencias.<sup>76</sup> Para iso estaba tamén demasiado entretecido co resentimento político de Montesquieu contra dos grandes imperios e contra da política de conquista en xeral.<sup>77</sup> Foi un grande xesto da súa banda que non se deixou arrastrar por iso cara a un resentimento xenérico e moralizador contra do espírito romano en xeral, creado para ser espírito de conquista. O que llo empecía era non só a admiración tradicional, senón tamén ben fundada polas virtudes primixenias dos romanos. Tamén cativaban o racionalista que Montesquieu levaba dentro a forma en que estas virtudes romanas mantiveron o seu debido lugar dentro dun sistema ben calculado, transparente e poderosamente eficiente de forzas, da mesma maneira que esa face do ser romano comparcía á Ilustración. Desta maneira, Montesquieu podía dexergar con admiración e odio asemade o decurso total da historia de Roma. Nos seus apontamentos íntimos (*Pensées et fragments* 2, 234, vid. tamén 1, 133) atopamos a expresión de que a implantación do poder romano foi a conspiración de maior duración que xamais se dirixira contra do universo. Esa concepción tivo como fondo ou sentimento subxacente a escura idea, non explícita

---

<sup>76</sup> A teoría dos ciclos fórmulase con claridade nas *Pensées et fragments* 1, 114 (vid. tamén 1, 287). Este ciclo, que lembra en algo a doutrina de Vico, e que Montesquieu cría percibir «en case todas as nacións do mundo», abrangía os estadios da barbarie, da conquista, da consolidación do Estado baseada nela e, xa que logo, da expansión do poder, do refinamento subseguinte e da debilidade interior, ao que segue o ser conquistado e recaer na barbarie. No entanto, noutro escrito (*Pensées et fragments* 2, 201) polemiza contra doutra teoría dos ciclos, a que comeza co estadio da felicidade e da inocencia. Mais, á luz do lugar no que se atopan estas anotacións, a primeira anotación data dun intre moito máis serodio, e probablemente redixiuse moito despois de concluír as *Consideracións*.

<sup>77</sup> Barckhausen, *Montesquieu* (1907), p. 200 e ss, salienta correctamente ese motivo, aínda que dun xeito demasiado unilateral.

mais presente de xeito latexante, de que o destino final de Roma tamén podería ser algunha vez o destino de Francia. Poida que mesmo para el, que odiaba o despotismo dos reis de Francia, fose este o motivo último e oculto para o enorme ímpeto do seu pensamento causal, que se abría camiño nesa obra.<sup>78</sup> No seu conxunto era talvez a máxima potenciación do sentir histórico posible naquela etapa do movemento da Ilustración.

Polo demais, as reflexións de Montesquieu tamén lembran ao Maquiavelo e a súa doutrina da razón de Estado. As máximas e leis axeitadas, como xa se podía aprender del, conducen o instinto de poder do home cara o éxito. En canto cambian as situacións, daquela tamén han variar as máximas, se non se quere precipitarse na desgraza; en consecuencia, a *necessità* das situacións domina, en boa medida, as actuacións dos estadistas. Con todo, Maquiavelo aínda non chegara a formular a idea xeral de que a propia capacidade de expansión de Roma fose a causa da súa decadencia.<sup>79</sup> Este poderoso concepto<sup>80</sup> foi engadido só por Montesquieu, quen fundiu de modo xenial e frutífero a aversión propia da Ilustración ás conquistas coa necesidade, igualmente propia da Ilustración, da procura de causalidades radicais. Foi só desta maneira que Montesquieu conferiu ao pensamento de Maquiavelo un máis alto significado histórico-filosófico.

As reflexións de Maquiavelo e Montesquieu comparadas no parágrafo anterior reconducen cara ao problema do relativismo, que xa foi tratado noutro contexto. Díciase que unhas leis que serviron para unha situación non servían para outra. Dedúcese diso que, para a aplicación práctica na política, o estadista non debe aspirar ao mellor en termos absolutos e duradoiros, senón ao mellor en termos relativos, segundo o momento e as circunstancias. Relata Montesquieu, citando a Plutarco (19, 12), que se

---

<sup>78</sup> Walther Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken* (1930), pp. 99-100.

<sup>79</sup> Salientado axeitadamente por Klemperer 1, 175.

<sup>80</sup> Para un xuízo semellante dende a Idade Media (Engelbert de Admont), vid. Rehm, p. 40 e 103.

preguntou a Solon se as leis que el dera aos atenienses serían as mellores. El respostaba: eran as mellores que eles podían sopor-  
tar. Fermosas palabras, comenta Montesquieu, que deberían ser  
escoitadas por todos os lexisladores. Xa que logo, só se podería  
pedir ás leis unha *bonté relative*.

Este relativismo político foi un dos factores que achantaron  
o camiño para o vindeiro historicismo. Precisamente por ser  
político e se conformar con solucións prácticas, ese relativismo  
aínda non abundaba para rachar de todo co dominio dos criterios  
absolutos e iusnaturalistas na vida do Estado, e na consideración  
histórica. Mais foi quen de ofrecer respostas en todos aqueles  
casos particulares, contemplados en concreto, que paulatina-  
mente tiveron que abalar a fe neses criterios. Montesquieu aínda  
se atopaba no xusto medio entre o pensamento absolutizador e o  
relativizador, envorcándose quer cara a unha banda, quer cara á  
outra. Existen del confesións relativistas xerais dunha sorpren-  
dente agudeza. O que nun momento dado é a verdade, afirma  
xa nas *Lettres persanes* (L. 75), noutro momento é un erro. «As  
expresións belido, bo, nobre, grande, perfecto, son atributos dos  
obxectos relativos aos suxeitos que os enxergan. Cumprirá gra-  
var eses principios ben na memoria, é a esponxa para a maior  
parte dos prexuízos» (*Pensées et fragments* 2, 476 e *Œuvres*,  
*p. p. Laboulaye* 7, 160).<sup>81</sup> Mais na aplicación deses principios  
no ámbito da estética, Montesquieu volveu ser inconsecuente,  
como xa observamos na súa posición verbo do dereito natural.  
Veneraba o ideal clásico da simplicidade na arte que, segundo  
el, acadaba a súa «perfección» cos gregos e —con diferenza—  
cos mestres do Renacemento que aprenderan daqueles. Ás veces  
admiraba tamén unha construción gótica. Con todo, el vivía nun  
palacio gótico, como nunha ocasión observaba el mesmo, case  
desculpándose. Poida que aí xa se fixese notar unha sensación

---

<sup>81</sup> Vid. Klemperer 1, 91-92 para saber máis sobre o relativismo de Montesquieu e a  
suposta influencia de Malebranche.

de benestar tradicionalista, e algo do que máis adiante coñeceremos como o «prerromanticismo». Mais a medida de recoñecemento relativista coa que rendeu tributo á arte gótica en xeral limitábase á opinión de que esa arte representaba o «gosto da ignorancia», e que por iso sería típica tanto dos momentos primitivos como dos momentos de decadencia e final do arte.<sup>82</sup> Así que, neste punto, interviña de novo a súa fe no proceso cíclico nas cousas da historia.

En troques, no terreo da relixión o seu relativismo desenvolvíase de forma máis libre. Pois a relaxación do pensamento dogmático, o libre pensamento estaba, de antemán xa en Maquiavelo, relacionado intimamente co relativismo político que en numerosas ocasións actuaba en realidade como impulso. A idea da razón de Estado minaba dende o século XVI a fe no valor absoluto dunha confesión determinada. Pois inducía a xulgar todas as cousas segundo a súa utilidade no ámbito político, segundo a súa «calidade relativa» para o Estado. En certas circunstancias existía mesmo a posibilidade de que aqueles que comezaran como librepensadores fosen reconducidos á Igrexa, aínda que non cara a unha íntima relixiosidade, mais si cara a un alto recoñecemento da súa utilidade para o Estado e a sociedade. Tan alto era o grao do que dependía a permanencia do cristianismo positivo da Europa moderna neste apoio, dunha dubidosidade interna, mais cunha forza elemental, pola razón de Estado! Pois Montesquieu era un dos que comezaran sendo librepensadores e seguían a selo sempre, malia que aprenderon, como persoas con sensibilidade política, a afirmar o valor do cristianismo e da Igrexa. Foi mesmo tan lonxe como para declarar anticuada a política de Richelieu de pactar cos protestantes, xa que Francia xamais atoparía inimigos máis mortais que eles (*Voyages* 2, 206). Chegou a esa opinión dende o relativismo polí-

---

<sup>82</sup> Vid. *Voyages* 1, 43, 97, 156, 158, 169, 229 e ss.; 2, 6, 185 (catedral de Colonia), 303-04, 351, 367 e ss., e con frecuencia, *Correspondance* 1, 403 (Palacio de La Brède). Conforme a iso, tamén consideraba «gótica» a arte dos exipcios, e de Roma na súa decadencia.



tico, que consideraba que a situación do mundo mudara dende Richelieu, por mor da crecente importancia da oposición entre Francia e Inglaterra. Que nel coexistían, á parte dese relativismo especificamente político, tamén un relativismo especificamente relixioso, un relativismo que mesmo xa lembra a tolerancia ao estilo de Lessing, testemuñano as palabras do rascuño inicial do *Espírito das leis* (no 25, 9), que eliminara denantes da súa impresión por temor á censura. «Podemos considerar a Deus como un monarca que abrangue varias nacións no seu imperio; todas elas veñen para fornecer o seu tributo, e cada unha fála-lle no seu respectivo idioma.»<sup>83</sup> Na versión impresa aínda fica moito que lembra esas concepcións. Aos seus ollos, as palabras de Moctezuma, que a relixión dos españois era boa para eles, mais que a relixión de México era boa para México (24, 24), non tiñan ren de absurdo. Pois os lexisladores non poderían evitar ter en consideración aquilo que a natureza creara denantes deles. Noutra ocasión (19, 18) opinaba que sería case imposible que nalgún intre o cristianismo arraizase na China, xa que neste país, debido aos seus lexisladores, os seus modais, costumes, leis e relixión acadaran semellante grao de fusión, que todo aquel que pretendese conquistar o país non sería quen de substraerse ao seu engado.

Polo tanto, de novo atopaba Montesquieu tamén aquí unha desas grandes causas xerais que lle interesaban. Agora, na súa procura tiña que adoptar e desenvolver unha idea que, como xa vimos en Voltaire, xa estaba dispoñible dende había tempo: a suposición de que existía un «espírito» dos fenómenos históricos. Mais estaba moi lonxe de presentimentos místicos sobre primordiais forzas misteriosas. O seu racionalismo, sempre

---

<sup>83</sup> Barckhausen, *Montesquieu etc.* (1907), p. 244; *Pensées et fragments*, 1, 186 e 2, 498. Vid. tamén a súa carta a Warburton do ano 1754 sobre os escritos antirrelixiosos de Bolingbroke (*Correspondance* 2, 528): *Celui qui attaque la religion révélée, n'attaque que la religion révélée; mais celui qui attaque la religion naturelle, attaque toutes les religions du monde.*

nutrido polo real, era clarividente abondo como para detectar en todas partes a conexión interna entre os diversos fenómenos, mais aspiraba tamén a entendela de xeito tan claro e esclarecedor, tan intimamente ligado á realidade natural como fose posible. Xa é característico para iso a definición daquilo que entendía en xeral polo seu *Espírito das leis*.<sup>84</sup> «Este espírito consiste nas diversas relacións (*rapports*) que poden ter as leis con diferentes cousas» (1, 3). Pois, para Montesquieu, iso significaba o conxunto das relacións causais entre a lexislación e a vida. A súa necesidade de causalidades non recuaba dende o tanxible para chegar ao intanxible que se atopaba detrás, senón que avanzaba dende o tanxible ata aquilo que semellaba ser xerado por unha interacción específica, diferente en cada caso, dos factores tanxibles — cara a aquilo que el denominaba o *esprit général* dunha nación. «Diversidade de asuntos», afirma nun capítulo dedicado a este tema e acentuado a xeito de epigrama (19, 4), como gostaba de facer, «dominan os homes, o clima, a relixión, as leis, as máximas do goberno, os exemplos das cousas pasadas, os costumes, os modais; diso fórmase o *esprit général*, que é resultado deles».<sup>85</sup> Ademais, os espíritos xerais de cada nación se disteraban, como explica deseguida, pola diversa dosificación de cada un deses factores. Os salvaxes, por exemplo, son dominados case exclusivamente pola natureza e o clima, en Esparta noutrora eran os costumes os que determinaban o ton, en Roma as máximas do goberno e os hábitos. Diso pódese deducir que cada espírito nacional posúe un específico elemento dominante que, emporiso, só representa sempre

---

<sup>84</sup> Sobre a suposta influencia por Doria, *Vita civile 1710*, que xa empregaba a expresión «espírito das leis», vid. Dédieu, *Montesquieu* (1913), p. 67.

<sup>85</sup> Aínda máis estreita é a súa definición do espírito do pobo nas *Pensées et fragments*, 2, 170: *J'appelle génie d'une nation les mœurs et le caractère d'esprit de différents peuples dirigés par l'influence d'une même cour et d'une même capitale*. Observaba con moito enxeño a influencia que tivo unha grande capital como París sobre o *esprit général* da nación francesa. *C'est Paris que fait les François: sans Paris, la Normandie, la Picardie, l'Artois seroient allemandes comme l'Allemagne; sans Paris, la Bourgogne et la Franche-Comté seroient suisses comme les Suisses etc.* Vid. *Pensées et fragments*, 1, 154.

un factor característico, pronunciado nun caso particular de xeito especialmente forte; mais non se trata dun trazo característico estritamente individual e incomparable. Os diferentes ingredientes dos diversos espíritos nacionais son concibidos de xeito típico como as categorías morais da virtude, da honra e do temor, sobre as que Montesquieu edifica a súa filosofía das tres formas de Estado: república, monarquía e despotismo. Nótase abofé ao ler as súas *Consideracións*, cando fala conmovido do «espírito» dos antigos romanos, que tiña perante os seus ollos un fenómeno completamente individual e cheo de vida. Mais aínda non foi quen de achegarse a ese fenómeno individual cos instrumentos teóricos da súa concepción da historia.

Xa que logo, eses instrumentos poderían ter sido abondos para dar polo menos os primeiros pasos polo camiño que máis tarde andaría a doutrina do espírito do pobo, sen dúbida con moitos erros, mais de forma globalmente frutífera. É dicir, teríalle sido posible tratar o *esprit général* das nacións non só como un produto de non se sabe cantos factores, senón tamén como unha causa determinante dos fenómenos particulares da vida nacional. Diso aparecen tamén indicios, nomeadamente nas *Consideracións*.<sup>86</sup> Observamos ademais que Montesquieu adxudicaba a orixe dos costumes e hábitos á totalidade da vida dun pobo, e lembramos de novo o enxeñoso cadro do carácter nacional dos ingleses que esbozara n'*O espírito das leis* (19, 27), coas súas consecuencias tanto no grande como no pequeno, ata chegar á vida cotiá e diaria, e mais ás creacións do espírito. Mais: como é de característico para o seu pragmatismo, que

---

<sup>86</sup> Vid. c. 14 final, onde a tristura do pobo romano despois da morte de Xermánico serve para caracterizar o *génie du peuple Romain*, e c. 15, onde se explica a estarrecedora tiranía do emperador como consecuencia do *esprit général* dos romanos. Por iso vai demasiado lonxe a crítica de Hildegard Trescher (*Montesquieus Einfluß auf die philosophischen Grundlagen der Staatslehre Hegels*, tese de doutoramento, Leipzig 1917, p. 83) de que Montesquieu «*xamais deduce da totalidade da cultura os fenómenos históricos particulares*». Sobre as interpretacións da doutrina de Montesquieu verbo do espírito do pobo, vid. Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* (1920) 1, 224-25.

non pretendía con iso demostrar o poder do espírito nacional sobre a vida, senón a influencia das leis sobre a formación do carácter nacional?

No fondo, Montesquieu non enxergaba o problema do espírito nacional cos ollos dun historiador, senón dun político. Prevalecía como trazo fundamental o seu pensamento utilitarista sobre o Estado. Na súa opinión, cumpría que o lexislador coñecese o espírito nacional, que o tivese en conta e que o protexese. Explicao xa nas *Consideracións*: «Existe en cada nación un *esprit général* no que se fundamenta mesmo o poder (é dicir, do goberno); cando vulnera este espírito, vulnérase a si mesma» (c. 22). «As leis», di no *Esprit des lois* (19, 12), «decrétanse, os costumes xorden a partir dunha inspiración; estes últimos dependen máis do *esprit général*, aquelas dunha institución específica; por iso é igual de perigoso, e mesmo máis perigoso, revolucionar o *esprit général* que transformar unha institución particular». Cando aos pobos se lles arrebatan con violencia os seus costumes, afúndeselles na infelicidade (19, 14). Esa fonda inspección política na natureza tenra e sensible dos poderes irracionais da vida popular diferénciase abofé de xeito tallante da incipiente e racionalista querenza polas leis do despotismo ilustrado. Montesquieu criticaba o proceder violento de Pedro I en Rusia (19, 17), e anticipaba con iso as críticas a Xosé II e aos lexisladores da revolución Francesa. Mais esta conclusión xurdiu nel a través das tradicións da doutrina da arte de gobernar, que xa aprendera a respectar o elemento irracional na política. De ningún xeito renunciou a que o lexislador remodelase o espírito nacional, no caso de que tiver trazos politicamente perniciosos; só rexeitaba o recurso ás leis, por consideralo pouco axeitado. Opinaba que no caso de necesidade habería que conseguir que os pobos mesmos mudasen os seus costumes (19, 14). «O lexislador», xulgaba en resumo, «ten de seguir o espírito da nación en canto non está en contradición cos principios do goberno» (19, 5). Polo tanto, eran estes principios os que no caso dun con-

flito terían a primacía. Mais, de que principios se trataba? Non eran principios individuais dos Estados, no sentido da posterior teoría do Estado historicista, senón aqueles principios das tres formas de goberno, establecidos de forma esquemática, e cuxa fundamentación era un dos obxectivos principais da súa obra. Así e todo, precisamente neste punto zoa un aire novo que xa percibimos antes algunha vez, cando despois desta frase formula o seguinte: «Porque o que mellor facemos é aquilo que facemos libremente, seguindo o noso *génie naturel*». E esta expresión do seu libro, talvez a que tería un máximo porvir, xurdía de algo presenciado en persoa, do propio espírito do pobo da nación francesa en proceso de cobrar consciencia de si mesma. Que é o que gaña o Estado, pregunta Montesquieu, se a unha nación de natureza alegre se lle impón un espírito da pedantería? Que se lles deixe facer as cousas nimias con seriedade, e as cousas serias con ledicia.

Se Voltaire falaba con maior frecuencia do espírito dos tempos que do espírito dos pobos, en Montesquieu acontece o contrario. Iso tiña a ver coas diferenzas nas súas estratexias argumentativas. Voltaire concibía as cuestións da historia máis ben na súa dimensión temporal, pois o que lle interesaba era seguir os destinos do seu ideal da razón, as súas loitas, derrotas e vitorias a través do tempo ata chegar á súa propia época. Neste limitado aspecto, en exclusiva, poderíase dicir que Voltaire tivo un pensamento e unha ollada de historiador en maior medida que Montesquieu, que vía as cuestións máis ben na súa dimensión espacial, en certo xeito na súa extensión nun grande espazo, pois pretendía tirar delas ensinanzas utilitarias sobre o Estado, e, en xeral, extraer da historia un sistema político. As poucas veces que Montesquieu deixa falar expresamente o «espírito do tempo» (vid. por exemplo 31, 13), amósase completamente capaz de facer xustiza tamén ao factor do tempo; demóstrano aínda máis as partes puramente históricas da súa obra, as *Consideracións* e o capítulo final do *Espírito das leis* adicado a historia do feudalismo.

E unha das observacións históricas máis belidas da súa obra consistiu en demostrar como pode desaparecer unha institución ao longo do tempo, mentres o espírito que nela vivía aínda pode seguir a operar. Os dereitos do pobo da época das invasións bárbaras, explicaba Montesquieu, desaparecían porque se tornaban inaplicables debido á esencia do feudalismo; mais o «espírito» deses dereitos (que consistía en que a maioría das cuestións se podían resolver mediante sancións pecuniarias) se mantivo. «Seguíase o espírito das leis, sen seguir a lei mesma» (28, 9).

Se cada século tiña, como Montesquieu dixo nunha ocasión, o seu *génie particulier* (*Pensées et fragments*, 2, 141), esa conclusión podía deducir o grande principio metodolóxico de que é preciso sufocar dentro de si mesmo as ideas habituais da época na que se vive para interpretar de forma axeitada o pasado. O reproche formulado con máis frecuencia á historiografía da Ilustración foi que non fora quen de cumprir aquilo. De feito, tampouco puido facelo. Mais é importante facer constar que polo menos establecera o principio, perante a variedade dos mundos históricos e os moi diferentes «espíritos» epocais, dos pobos e das cousas que ela mesma fixo visible, que non se pode xulgar o estraño cos criterios da época e das circunstancias propias. Xa vimos en Voltaire unha alusión a esta idea (véxase máis enriba, p. 201). Montesquieu formulábao con aínda meirande determinación: «Trasladar a séculos afastados todas as ideas do século no que se vive é a máis frutífera entre todas as fontes dos erros». (30, 14).

Despois de todo, Montesquieu conseguiu perfeccionar a doutrina do «espírito» dos pobos, dos tempos, das institucións etc., e orientalo de maneira máis firme que Voltaire, malia os límites impostos pola súa psicoloxía esquematizadora, cara ao eido do individual. Para el, o importante non era diante todo, como para Voltaire, pór de relevo o contraste entre os tempos escurantistas e ilustrados, entre os fenómenos irracionais e racionais e desfrutar debidamente, ao facelo, da felicidade do seu tempo. Pola con-

tra, achegábase co propósito predominante de procurar un coñecemento rigorosamente causal á estraña diversidade do mundo histórico, e respectaba, non o que había de completa e verdadeiramente individual nel, mais si os complexos de causalidades que produciran, e que necesariamente tiñan que ter producido, efectos tan diversos na historia. Montesquieu non se limitaba a aceptar con indiferenza, como facía Voltaire, a diversidade e o carácter adoito irracional das formacións históricas, como consecuencia da imperfección da natureza humana. Mais ben deixa albiscar unha implícita sensación de respecto perante o cosmos histórico, perante o espectáculo de que nel actúan principios de leis grandes e sinxelas, que xeran toda a diversidade e no que non se negan as variedades máis raras e estrañas. Un respecto que ben no seu último fondo, como podemos supor, emanaba do ánimo e dunha sensación de vivir, a piques de agromar como un xerme; mais que para Montesquieu só se podía xustificar pola consciencia da responsabilidade do político racional que preserva e utiliza o irracional, debido á suprema *ratio status*.

Con todo iso, albíscase xa a postura de Montesquieu diante dos dous termos principais do futuro historicismo, o termo da individualidade e o da evolución. O camiño máis natural cara a comprensión do individual na historia era o da sensibilidade estética, segundo o cal a propia diversidade das manifestacións humanas, mesmo no caso de contradicir o canon tradicional de beleza, sería algo belo e atractivo. E a curiosidade intelectual de cada anticuario investigador, igual que a de cada viaxeiro curioso, albergaba dende sempre dentro de si o xerme dunha auténtica sensación histórica, e podían, abandonados inxenualmente a si mesmos, idear imaxes da vida humana e histórica que representaban con fidelidade o individual. Iso aconteceu así dende Herodoto. Con todo, ese xerme non podía chegar a desenvolverse plenamente mentres o pensamento iusnaturalista contrapuxese, de forma orgullosa e arrogante, fronte á diversidade individual das cousas e dos homes que se impuña pola experien-

cia, as normas da unidade e da universalidade que se cría atopar na razón intemporal. O individual na historia e na vida só podía ser recoñecido de feito, podía ser, acó e aló, amado inconsciente ou semiconscientemente, mais non podía ser xustificado internamente e non podía ser situado no centro dunha cosmovisión. O seu carácter fáctico recoñecía-se como algo incuestionable; o seu máis íntimo dereito á vida, en troques, como algo dubidoso ou indiferente. Como vimos, aquelas doutrinas da arte de gobernar que dende Maquiavelo ensinaron a prestar atención ao individual tampouco chegaron mais alá dunha mera relación utilitaria co individual.

Tampouco Montesquieu puido, en xeral, superar esta limitación. Como teórico político e lexislador que era, estudaba o individual nos pobos, tempos e institucións para os fins prácticos da lexislación, que procedía racionalmente ao afacerse á diversidade da realidade. O racionalista que había nel, pola contra, envorcábase cara a unha simplificación conceptual de toda a colorida diversidade da vida que se lle presentaba, e reducíaa a categorías xerais como a relixión, a honra, o comercio, a agricultura, etc. Notábo xa Moritz Ritter: «Con iso, as auténticas forzas operantes non eran as forzas vitais persoais, senón as abstraccións».<sup>87</sup> Dominaba en Montesquieu esa necesidade dunha explicación causal, tendente a unha simplificación. Afirmaba nas *Considerations* (c. 1) que os homes senten en todas as épocas as mesmas paixóns. Aínda que as conxunturas nas que se producen as grandes transformacións son diferentes, as causas son sempre as mesmas.

Con esa concepción do home histórico —que era a antiga que dende sempre prevalecera— a Montesquieu ficáballes pechado o intimamente individual da personalidade histórica, aquilo que tamén consegue dar unidade ás diverxencias entre os seus actos e pensamentos. Iso apréciase na súa relación con Maquiavelo.

---

<sup>87</sup> Moritz Ritter, *Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, p. 227.



Montesquieu fixo con el o mesmo que se facía, baixo a influencia do pensamento iusnaturalista, cos mundos intelectuais dos homes históricos en xeral. Non se trataban eses idearios como unha estrutura orgánica, senón que se abordaban as súas partes por separado, gabando algunhas delas, criticando outras, e meténdoas nos caixóns da moral e da cosmovisión iusnaturalista. Montesquieu tamén foi quen abofé de trazar retratos brillantes e enxeñosos de caracteres históricos. As *Réflexions sur le caractère de quelques princes* [*Reflexións sobre o carácter dalgúns príncipes*] están entre as pezas máis suxestivas dos seus escritos inéditos, que só chegaron a coñecerse hai pouco tempo (*Mélanges inédits*, 171 e ss.). Mais son obras de arte psicolóxicas, case atemporais, concibidas dende unha perspectiva política, para saber en que medida un carácter, composto desta ou daquela maneira, era apto para a solución do cometido que se lle encomendara, cales eran os éxitos e erros que tiña que acadar. Neste enfoque, a personalidade particular aparece como un mecanismo de relaxaría, construído dunha ou doutra maneira. Nada diso muda a súa aguda sensibilidade pola importancia que podían ter as respectivas «mesturas» de calidades boas e malas. Foi máis ben o intelecto crítico, e non a intuición revividora, o que creou estes cadros.

Velaí un dos casos na historia do pensamento nos que o clima espiritual dunha época reprime ou torce o desenvolvemento de aptitudes e pulos innatos, que noutra época talvez se poderían desenvolver de xeito magnífico. Pois baixo o manto dominante do racionalismo xermolaba en Montesquieu unha nova sensación da vida, nutrida na propia alma, que adoitaba falar nas súas anotacións íntimas con máis clareza que nas súas obras publicadas. Non é o espírito, senón o corazón o que conforma as opinións, é unha das expresións de grande porvir que se atopan neles.<sup>88</sup>

---

<sup>88</sup> *Mélanges inédits* 145. Vid. tamén *Pensées et fragments* 1, 29: *Ce n'est pas notre esprit, c'est notre âme que nous conduit*. Mais adiante, porén, noutra ocasión atenúa, nunha lembranza racionalista, esa expresión. *Comme le cœur conduit l'esprit, l'esprit, à son tour, conduit le cœur. Il faut donc perfectionner l'esprit* (*Pensées et fragments* 1, 158).

Así, por tras da dirección conscientemente utilitaria e abstracta do seu pensamento, que lle infundían a tradición e o espírito da época, si que estaba vivo, na profundidade, este elemento orixinario da sensibilidade histórica, o desfrute do diverso e do individual. Percíbese xa no seu pracer insaciable por recompilar variedades sempre novas da historia. Mais el mesmo non deixou de falar a este respecto con toda claridade diante de si propio. Cando, co gallo da súa viaxe a Italia en 1729, escoitou en Xénova unha descoñecida criticar os malos modais das damas xenovesas, observaba: «Estaría moi molesto se todos os homes estivesen feitos igual ca min ou se asemellasen entre si. As viaxes serven para coñecer diferentes modais e costumes, non para criticalos». (*Voyages* 1, 138, vid. tamén 2, 78). Xa se sentía contrariado pola excesiva regularidade nas edificacións modernas, e mesmo nos xardíns, nos que vía nada máis que copias das de Le Nôtre. As nosas casas, dixo cun suspiro, son coma os nosos caracteres (*Pensées et fragments* 2, 78). Despois da súa estadía en Inglaterra, onde coñeceu o novo estilo dos xardíns ingleses, ordenou que se remodelasen os xardíns do palacio de La Brède ao estilo inglés (Viau, *Histoire de Montesquieu*, 131-32). O lugar onde un escritor peculiar aprende con máis facilidade a percibir o valor e a forza creativa do individual está en si mesmo e no seu estilo. Iso tamén é certo no caso de Montesquieu. El foi consciente abofé da acritude do seu estilo de escribir, que esixía moito ao gusto pulido da súa época, e rexeitaba ser vulgado de acordo con ese gusto. Un home de espírito, observaba, é un *creador* de expresións, viste os seus pensamentos ao seu xeito. Un home que escribe ben non escribe tal e como se escribía, senón que é el quen escribe; e adoito, ao falar mal, fala ben (*Pensées et fragments* 2, 7).

No entanto, Montesquieu non conseguiu percibir plenamente o creativo nas formacións individuais da historia. Permanecía baixo a influencia das ideas da causalidade mecánica que construíran Descartes e os pensadores da final do século xvii. E así

e todo, outra vez tivo lugar nel de novo un proceso de dialéctica histórica, segundo o cal un pensamento, potenciado ao máximo, rebenta a carcasa e guinda sementes para algo completamente novo. Pois foi quen de dar ás formacións individuais da historia un valor máis alto do que se lle dera antes, polo feito de tentar conferirlles, cunha enerxía ata o daquela inusitada, unha explicación causal, dende as causas máis diversas, tanto físicas como espirituais. A súa inclinación a salientar as causas xerais dominantes por enriba das obras accesorias das causas particulares conseguiu a miúdo dar a cada cadro trazado un perfil moi propio e agudo. Todas as críticas vertidas en todo tempo, dende Voltaire, contra da precisión artificial deses perfís e contra da precipitación desas explicacións causais non mirran a aportación de Montesquieu á historia do pensamento. Desta forma, impulsou a pescuda histórica cara a novos vieiros, obrigándoa a investigar máis a fondo do que se fixera ata entón os fenómenos individuais na historia, e a achegarse a eles cada vez a partir da suposición de que se fundamentan nun complexo de causas altamente diversificadas,<sup>89</sup> razón pola que tamén o que en aparencia é anormal ou perverso cobra sentido unha vez que se descubren as súas causas.

No pensamento historicista, o concepto de individualidade e o de evolución están intimamente ligados. Dito con máis precisión, de entre os diversos e posibles conceptos de evolución, a comprensión histórica da individualidade require como complemento un determinado concepto da evolución. Nomeadamente, un concepto que, amais das características dunha evolución meramente biolóxica e vexetal, é dicir dun mero desenvolvemento consonte a unhas tendencias innatas, axunte tamén as características da espontaneidade mental daquilo que evolúe, e da súa capacidade de transformación plástica baixo a influencia de factores singu-

---

<sup>89</sup> *Il y a peu de faits dans le monde que ne dépendent de tant de circonstances qu'il faudrait l'éternité du monde pour qu'ils arrivassent une seconde fois*, di nos *Pensées et fragments* 2, 309.

lares, ligando así en todas partes a necesidade e a liberdade de xeito indisoluble. En que medida chegou Montesquieu a achegarse a este concepto da evolución ideado polo historicismo?

O cometido de Montesquieu consistía en explicarse a natureza e as transformacións das institucións políticas, ben como das institucións sociais con elas relacionadas. Da forma en que concíbise a súa natureza tamén dependía a forma en que concíbise as súas transformacións, ou, dito nunha expresión moderna, a súa evolución. Mais a natureza dunha institución é a súa individualidade, que abofé tamén presenta trazos xenéricos, comparables e universalmente recorrentes, mais tamén trazos completamente individuais e incomparables. Como vimos, Montesquieu non chegou, en termos xerais, a este coñecemento do individual, malia a súa agudísima sensibilidade pola infinda diversidade dos fenómenos. Para a súa ollada, enfocada cara ao típico e ao comparable, as formas de Estado habían aparecer como as institucións superiores que dominaban todo o resto e que estudaba en primeiro lugar, como mecanismos sofisticados e equilibrados entre si. Chegou mesmo a afirmar iso sobre a monarquía, ao comparala coas «máquinas máis belas», pois podía funcionar cun mínimo de *vertu*, da mesma forma que aquelas o facían cun mínimo de forza motriz e de engraxe (3, 5). Nos mecanismos das formas de Estado viu operar dende o principio un factor variable. Montesquieu distinguía entre a natureza e os principios das formas de Estado, entendendo como natureza a súa «estrutura particular», isto é a súa forma exterior visible, e como principios os impulsos humanos particulares, polos que aquela actúa e se move —*vertu* na república (reelaboración da *virtù* de Maquiavelo!), honra na monarquía, temor no despotismo (3, 1 e ss.)—. Eses pulos varían, medran ou decrecen, e con iso tamén transforman a respectiva estrutura do Estado na que viven; mais ese proceso escrupulosamente observado por Montesquieu de ningunha maneira pode considerarse unha «evolución». Pois non chegou a pasar do puramente

mecánico. En troques, si que deu un paso esencial cara a idea da evolución, como xa se observou noutro contexto, ao substituír, non de todo pero si nun alto grao, o pragmatismo personalista, común na Ilustración, polo pragmatismo obxectivo, o que significa que explicaba a condición e as transformacións do Estado e da sociedade non tanto polas actuacións racionais ou irracionais dos particulares, senón en maior medida pola necesidade obxectiva, pola acción de factores obxectivos, comezando polo clima, o solo, os cambios de lugar, etc. Neste caso, as leis e as institución podían xerar efectos que non estaban previstos, que non se afacían ao sistema vixente e que impulsaban cara a novas institucións. Podíase producir daquela o que Montesquieu chamou nunha ocasión, cunha acertada expresión, a *force de la chose* (28, 43). Reiteradamente e con agudeza observou tamén que aquela adoita só actuar de maneira gradual, en transicións imperceptibles. «Precísanse ás veces moitos séculos para preparar os cambios; os acontecementos madurecían, e entón preséntanse as revolucións» (28, 39). Percíbese xa algo semellante a un alento dunha auténtica evolución.<sup>90</sup>

Mais, de interpretarmos ben ao Montesquieu, o seu pensamento consciente só pretendía secundariamente dar conta do lento devir, medrar ou transformarse das institucións, mentres perseguía máis ben explicar o seu cambio polas variacións de determinados complexos causais, entre os cales se atopaban en primeiro lugar os factores xerais que tanto adoraba: as formas de Estado cos seus principios específicos, o clima, o solo, etc. O que lle importaba eran as causalidades tanxibles e delimitadas. Semella máis axeitado caracterizar os procesos descritos

---

<sup>90</sup> Vid. tamén *Pensées et fragments* 1, 307, a súa burla do vulgar pragmatismo que consideraba os reis prehistóricos como os inventores das artes útiles, cando as artes máis estendidas tan só chegaron a abrollar grazas aos «progresos imperceptibles» feitos polos inventores descoñecidos. Poderíase considerar de novo unha posible influencia de Vico (vid. p. 258, nota 76).

por Montesquieu non como evolución, senón como mudanza ou adaptación. Citemos algúns exemplos.

Un Estado monárquico, di Montesquieu (8, 17), debe ter unha extensión media. Se fose pequeno, acabaría por transformarse nunha república. Se fose moi extenso, os «grandes» do país xa non estarían sometidos ao control directo do príncipe, senón que ficarían protexidos contra das decisións executivas polas leis e costumes (aos seus ollos, propios da monarquía) e deixarían de obedecer. Cita como exemplos os imperios de Carlomagno, Alexandre o Grande e Atila. O medio para prever a disolución deses imperios pode ser entón a rápida implantación dun poder despótico ilimitado. Certo é que Montesquieu chega a describir con iso un proceso histórico característico, mais non coas formas fluídas dunha evolución, senón na variante ríxida dun cambio mecanicamente calculable.

Un Estado, engade (11,13), pódese transformar por dúas maneiras: ou mediante unha mellora da constitución, ou pola súa corrupción. Se conserva os seus principios (Montesquieu refírese a aqueles que son propios da forma de Estado), e se se muda a constitución, daquela mellorará; se o Estado, ao cambiar a constitución, perdeu os seus principios, aquela se corromperá. De novo unha regra ríxida, no canto do fluído decorrer natural dunha evolución.

Montesquieu subliña o xenérico e sempre recorrente nestes procesos, da mesma forma que noutrora fixera xa Maquiavelo, pois interesáballe como a aquel establecer máximas para a acción política dende a historia. Só este motivo político utilitario abundaba para retelo na antiga concepción de que, vistas dende unha perspectiva máis xeral, todas as grandes formacións estatais estaban suxeitas a un círculo de ascenso e decadencia. Xa se viu iso ao estudar as *Consideracións*. Montesquieu, por certo, eludiu o perigo de tratar o patrón dese círculo dun xeito demasiado esquemático, grazas á infinda plenitude de variedades interesantes que descubriu. Ademais, por medio da propia teoría cíclica

puido sortear outro escollo que tería atopado no camiño cara a un pensamento histórico-evolutivo, a saber, a construción dun progreso xeral, gradual e sempre ascendente da cultura humana. Igual que Voltaire, Montesquieu aínda non coñece o concepto de progreso que inseriran os últimos ilustrados, aínda que na práctica foi un precursor do progreso.<sup>91</sup> A mestura de motivos que o inmunizaban contra desta idea era diferente do que en Voltaire. Mais ambos os dous respiraban aquela atmosfera dos comezos do século XVIII, na cal, malia todos os progresos que se pensaba ter acadado, aínda non podía realmente prosperar unha fe histórico-filosófica universal no progreso. Vivíase aínda nunha sociedade de estrutura e sensibilidade plenamente aristocráticas. Pero as aristocracias certamente pensan en categorías como conservar e restablecer, pero non pensan nun progreso permanente que os podería rebordar. Máis ben pensan no perigo da súa caída, o que podería doadamente potenciar a fe no proceso cíclico en todos os asuntos humanos. Mestúrase con facilidade, ao final, co pensamento aristocrático precisamente ese sentido práctico da realidade que atopamos, como herdanza común do século XVII, tanto en Voltaire como en Montesquieu. Tamén ese realismo interpúñase aínda no camiño da fe no progreso.

Con todo, aínda non ficou dita a derradeira palabra sobre a posición de Montesquieu a respecto da idea da evolución. Motivos anímicos de natureza especial podían levar a abandonar, perante un determinado proceso histórico, o eido da investigación causal intelectualista, e explorar o auténtico devir e desenvolvemento histórico. Para iso, habemos profundar aínda máis e expoñer en novos contextos algunhas das cuestións que xa tratamos.

---

<sup>91</sup> Así ha recoñecelo tamén J. Delvaille na súa *Histoire de l'idée de progrès* (1910), malia todos os seus esforzos por atopar en Montesquieu trazos do pensamento do progreso. Vid. tamén Roman L. Bach, *Entwicklung der französischen Geschichtsauffassung im 18. Jahrhundert* (1932), p. 45.

Son tres os grandes mundos históricos que aparecen nas obras de Montesquieu baixo unha luz especialmente clara e cálida, por seren obxectos da súa preferencia: a Roma republicana, a Inglaterra constitucional e mais a Idade Media franco-xermánica. E fronte a cada unha destes mundos amosaba, olladas de vagar, modalidades propias de análise e de valoración, nas que se puñan en movemento outras facetas do seu espírito.

Montesquieu abranguíu o mundo romano cun entusiasmo clasicista. A virtude que el consideraba como principio da república non era a virtude no sentido ético xeral, senón a virtude política, cívica, «renuncia diante de si mesmo e amor ás leis e á patria» (4, 5). O que niso fornecía a Antigüidade na súa boa época «produce abraio ás nosas pequenas almas» (4, 4). Síntome fortalecido polas miñas máximas, afirma Montesquieu noutro lugar, cando teño os romanos ao meu carón (6, 15). Xamais se pode sentir indiferenza perante os romanos; aínda hoxe, na súa cidade abéirase a contemplación dos palacios novos e se buscan as ruínas (11, 13). E ao examinar o magnífico retrato histórico que Montesquieu proxecta nas *Consideracións* do ascenso e da decadencia de Roma, percíbese en todas partes un sopro de aire clasicista, malia os novos instrumentos de coñecemento aplicados por el, e séntese a dependencia da tradición antiga. O novo que engadía era o particular método da súa pescuda das causalidades, a arte de construír unha conexión exacta, fundamentada sobre obxectivos políticos, entre os detalles das leis, das institucións e das actuacións políticas, deixando que actuase, por riba da finalidade da permanente expansión do poder, a causa xeral de que o crecemento de Roma tiña que perturbar os presupostos desa grandeza, os mesmos principios da forma republicana de Estado. Ora ben, dentro dese elo causal tamén coexistía fielmente aquilo que aduciran os autores antigos, nomeadamente Floro, un autor moi prezado por Montesquieu, sobre as causas da grandeza e da decadencia de Roma. Á fin, o que estes practicaran era unha consideración da historia altamente morali-



zadora. Moralizadora no sentido da ética do poder e da gloria, prescindindo de Polibio, pensador pragmático, que abofé cobrou cada vez máis importancia para Montesquieu. A prosperidade de Roma asociábase neles ao heroísmo das virtudes cívicas, e mais á sabedoría do Senado; a decadencia ligábase ao impacto corruptor da riqueza e do luxo, á ambición dos demagogos e mais á indisciplina dos partidos. Só pouco a pouco chegouse a descubrir aquilo que había detrás. Como se lle reprochaba adoito e con toda razón, Montesquieu foi demasiado crédulo e sen espírito crítico perante os relatos das fontes. Certamente, foi quen de ir máis alá deles onde as podía esculcar cos seus coñecementos en materia de política; e nas súas *Consideracións*, que ensinaban a prestar atención á interdependencia das institucións, daba o primeiro paso nesa dirección, conservando porén boa parte do antigo revestimento ao que estaba acostumado pola tradición humanista escolar. Nunha ocasión si que verteu enérxicas críticas cara a ela, ao reprochar a Livio que guindaría flores sobre os grandes colosos da Antigüidade (*Cons.* c. 5). Mais xamais chegou a romper por completo con esa tradición. Só Niebuhr conseguiu facelo, e ensinou unha maior comprensión do paulatino crecer e devir e as silandeiras transformacións das cousas.

Sobre Inglaterra tivo Montesquieu unha ollada máis independente e libre da tradición humanista. Nela observara cos seus propios ollos a actualidade da vida plena de enerxía, con contradicións que colaboraban en xeral, aínda que de forma curiosa, para crear un espírito nacional e de Estado en grande escala, perceptible en todas as cousas, grandes e pequenas. Logrou reflectilo de maneira viva e individual, aínda que xa empregaba unha grande dose do seu argumento das causas xerais (clima). Mais someteuse de todo á súa inclinación a argumentar con medios mecánicos cando, en correspondencia con Locke e outros, trazou a imaxe da Constitución inglesa. Deixouse arrastrar polo cometido que se lle ofreceu aquí ao artista en asuntos de Estado e de aritmética, isto é, calcular con exactitude a proporción de pesos

e contrapesos precisos para a realización da *liberté politique*. Desta vez non foi a tradición clasicista a que impediu a irrupción plena do pensamento histórico, senón a tradición da doutrina da arte de gobernar, demasiado calculadora, utilitarista e orientada cara ao obxectivo final para poder xa desenvolver libremente os enfoques dunha visión histórica e individual, que tamén estaban presente naquela.

Emporiso, existía unha terceira tradición que tamén aniñaba en Montesquieu, e que lle foi de axuda para enxergar con novos ollos o terceiro obxecto preferido das súas consideracións, a Idade Media franco-xermánica. Tratábase da tradición da aristocracia francesa, reavivecida na época da Rexencia, e que cultivaba tanto por ser el mesmo descendente dunha familia aristocrática que coidaba ser de vedraña xinea (vid. *Pensées et fragments* 1, 9), como por ser membro da *noblesse de robe*, dende a cal Montesquieu reflexionaba sobre a orixe dos seus ideais políticos máis inmediatos. Un ideal tan inmediato aínda non se debe procurar no seu entusiasmo pola *vertu* romana. En troques, a imaxe ideal da liberdade inglesa que Montesquieu debullaba para si mesmo xa se atopaba máis preto das súas verdadeiras querenzas persoais. Mais tamén ese ideal, como xa observamos, tiña aínda algo de construído e reflexivo. Xa explicaba Montesquieu ademais no comezo da súa obra que se daba unha moi grande e feliz casualidade cando as leis que deberían estar feitas a medida para un pobo tamén encaixaban noutro pobo (1, 3; vid. tamén o dito sobre as leis civís en 29, 13). Iso contradí a antiga opinión de que o auténtico interese de Montesquieu se viu expresado na súa agarimosa imaxe ideal da Constitución inglesa.<sup>92</sup> Na realidade,

---

<sup>92</sup> A este respecto, cómpre ter en conta as reservas que o propio Montesquieu formula no final do capítulo dedicado á Constitución inglesa (11, 6): 1 Que non desexa analizar se os ingleses realmente desfrutaban da liberdade descrita por el, senón que tan só quere demostrar que esta está establecida polas súas leis; 2) Que tamén podería abondar cun grao moderado de liberdade política, e que *l'excès même de la raison n'est pas toujours désirable*. Vid. tamén Klemperer, *Montesquieu* 2, 98. Con todo, Hildegard Trescher aínda afirma esaxeradamente no seu intelixente traballo (p. 39) que Montesquieu «recomenda

este ideal encadrábase, como acertadamente explicou Morf,<sup>93</sup> no marco da situación existente en Francia, resultado do seu desenvolvemento histórico. O seu interese inmediato centrábase na conservación dos poderes intermedios da aristocracia como baluartes de liberdade perante o absolutismo moderno (2, 4; 8, 6; vid. tamén 23, 24). A rentes e alén diso, as virtudes republicanas e a protección da liberdade mediante a partilla limpa dos poderes non eran máis que belidos teoremas dun amor platónico. Con todo, xa localizaba a orixe da liberdade inglesa nos bosques de Xermania, determinado non soamente por unha longa tradición preexistente e polas opinións preferidas de varios pensadores políticos, nomeadamente de Inglaterra,<sup>94</sup> senón tamén por unha necesidade persoal. Aspiraba a fundamentar mediante a presentación das súas árbores xenealóxicas todas as liberdades posibles da súa época, a liberdade inglesa igual que os restos da liberdade francesa. «Os nosos pais, os xermanos», esas palabras adoito repetidas por el que facían enfadar ao Voltaire, xa revelan esta necesidade. Non era a voz do sangue a que nel, un gascón, pronunciaba esas palabras, nin un devezo romántico, e tampouco unha predilección especial polo carácter alemán, pois precisamente Alemaña sae bastante mal parada no seus diarios de viaxe de 1729. Ora ben, a súa curiosidade intelectual foi o impulso para investigar cales terían sido antigamente as circunstancias de Europa. Por iso tamén quería visitar Hungría, pois opinaba (*Pensées et fragments* 1, 22) que noutrora todos os Estados de Europa foran como daquela era Hungría, «e porque desexaba ver os costumes dos nosos pais». Amosaba unha sensibilidade, por así a chamar, histórica polo desenvolvemento orgánico dos reinos do mundo, pola conexión entre o pasado e

---

como exemplo para todos os Estados» a Constitución inglesa. É de supoñer que, segundo as súas inclinacións, talvez tivese preferido facer iso, de o relativismo da súa consciencia non llo impedir. Sabía resignarse politicamente. «A mellor de todas as constitucións, polo normal, é aquela na que se vive, e un home intelixente debe amala», di nas *Pensées et fragments* 1, 416.

<sup>93</sup> Archiv für die Studien der neueren Sprachen, 113, p. 391.

<sup>94</sup> Erwin Hölzle, *Idee einer altgermanischen Freiheit vor Montesquieu*, 1925.

o presente e pola interdependencia das culturas occidentais en xeral. Non se avergoñaba dos seus pais bárbaros, mais tampouco os idolatraba.

A actitude pouco romántica que adoptaba perante a Idade Media, e tamén a súa crenza na superioridade do gusto moderno, sae á luz nas súas queixas sobre as obras «frías, secas, insípidas e duras» desta época que tivo que estudar a fondo; cumpría engulilas do mesmo xeito que Saturno, segundo a fábula, engulira as pedras (30, 11). Aquí, na Idade Media, Montesquieu tivo que esforzarse máis para chegar a resultados satisfactorios. E iso foi unha beizón, pois neste caso aínda non contaba, como acontecía no caso da Antigüidade, cunha imaxe xa elaborada que exercese unha ineludible forza sobre o lector formado na cultura humanista; nin tampouco, como en Inglaterra, coa materia dun Estado moderno que doadamente puidese afacerse a conceptos claros, senón que había unha masa de acontecementos históricos aínda por estruturar. O coñecemento que Montesquieu tiña deles, nomeadamente da época dos francos e da Idade Media francesa, víuse considerablemente acrecentado polos estudos eruditos e as edicións realizadas polos beneditinos e outros pescudadores de finais do século xvii. Acordara o sentido crítico fronte ás fontes, razón pola que esas obras adquiren unha importancia extraordinaria para a historiografía europea. Igualmente, xa comezara o proceso de formación, o tento de establecer unha clara e coherente relación entre o pasado medieval e o presente da vida estatal francesa, cando Montesquieu iniciou a súa investigación. Estábase nas vésperas do pensamento histórico-evolutivo, e cómpre constatar que en todas partes, tanto en Montesquieu como nos seus devanceiros, eran as necesidades e criterios políticos os instrumentos cos que se tentaba chegar máis alá dun tratamento da historia meramente de anticuario e centrado na crítica do caso particular. Cumpría arrequecer o pasado co sangue vivo do presente, con devezos e desexos propios, para que cobrase importancia

para o presente, para acadar por esa vía un chanzo previo ao estadio do pensamento histórico-evolutivo.

Porque non deixaba de ser unha etapa previa, malia todos os elos intermedios entre pasado e presente que xa se identificaron. Temos que os coñecer para poder apreciar con xustiza a aportación, verdadeiramente frutífera, de Montesquieu, e encadrala dentro dun contexto histórico-evolutivo.

\*

Tratábase do grande problema, aínda vivo na actualidade, da relación entre as raíces franco-xermánicas e galo-románicas da vida da sociedade e do Estado franceses, e de determinar cal era a significación causal e mais o valor duradeiro que correspondía a unhas e a outras. Quen daba por boa a monarquía centralista e absolutista do presente había sentirse atraído pola raíz románica; quen se sentía oprimido por aquela, como a parte rebelde da aristocracia francesa, había sentirse atraído pola raíz xermánica. De forma primitiva foi Franz Hotman quen xa iniciara no decurso das guerras de relixión en Francia (*Francogallia*, 1573) esa loita pola historia, glorificando os francos como os portadores da liberdade para os galos oprimidos por Roma, deducindo diso a reclamación dunha monarquía fundamentada na soberanía do pobo. Agora, cando Montesquieu comezou a traballar, foron dúas as antípodas —por amentar só aquelas coas que enlazaba directamente— que na altura abordaran o tema, o conde de Boulainvilliers e o abade Dubos, resolvéndoo un no sentido franco-xermánico, o outro no sentido románico. A *Histoire de l'ancien gouvernement de la France* [*Historia do antigo goberno da Francia*] de Boulainvilliers foi publicada en tres tomos no ano 1727, cinco anos despois do seu falecemento; a *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* [*Historia crítica do establecemento da monarquía francesa nas Galias*] foino no 1734 (citada aquí na edición en dous tomos de 1742).

O que nos importa aquí non é tanto o contido das afirmacións históricas destas obras, como o seu significado como precursor-

ras do pensamento histórico evolutivo. Abonda con saber que Boulainvilliers se sentía herdeiro de sangue dos francos, cunha ruda obstinación, e vía neles non só os conquistadores da Galia e os fundadores e titulares exclusivos dun Estado libre cunha monarquía electiva, senón tamén os antepasados da auténtica nobreza francesa. E agora observaba o proceso polo que os reis das sucesivas dinastías —agás Carlomagno, concibido dun xeito moi idealizado— degradaron cada vez máis os dereitos desa nobreza, erixindo no seu lugar o seu poder despótico e augando a propia aristocracia a través da creación dunha nova e artificial nobreza por patente, procedente daqueles que antigamente foran servos, da poboación gala, noutrora sometida polos francos. Desta forma, Boulainvilliers concibiu un poderoso proceso secular, que nun principio decorreu amodo, e no final de maneira acelerada, como unha unidade. Explica (3, 135) que Richelieu e Louis XIV puideron completar, en trinta anos, o que os seus predecesores reais non conseguiran realizar en 1200 anos. Neste sentido, pódese falar aquí dun chanzo previo da idea da evolución. Ora ben, no xeito en que describía este proceso non se amentan os criterios dunha auténtica evolución histórica. Pois non se distinguen os repuxóns internos e obxectivos que, axuntando necesidade e liberdade, conducen dunha situación á outra. No canto diso, descríbese un estado orixinario ideal e exemplar, exemplar polo menos na dimensión política, xa que abofé se recoñece a ignorancia e barbarie dos seus actores (3, 137). Ese estado orixinario sería transformado polos actos conscientes de monarcas ávidos do poder, actos que puideron ter éxito polo desleixo e preguiza da aristocracia (1, 179, 327 e outros). Trátase aquí da idea dun pragmatismo personalista en estado puro. E, ao tempo, do vello esquema transmitido dende a Antigüidade da idade de ouro e a súa perdición por obra dos pecados e os erros dos humanos. Con todo, mesmo dende un tradicionalismo tan pechado como o que defendía Boulainvilliers foi posible abrir camiños cara un pensamento histórico relativista. Ao comparar en todo momento o tristeiro presente cun pasado feliz podía reprochar aos his-

toriadores do seu tempo —sinalando sempre nomeadamente a *Histoire de France* (1703) do xesuíta Daniel— que se «referisen aos feitos máis afastados e incomparables do pasado pola utilidade que podían ter no presente», mentres todas as épocas tiñan as súas vantaxes particulares que non se transferían ás xeracións seguintes (1, 322). Achegábase aínda máis á posición que tamén adoptaría Montesquieu, cando escribía na súa introdución que non todas as clases de leis son boas para todas as nacións. As leis de Atenas ou Lacedemonia, recoñecidas como obras mestras da mente humana, engadiu Boulainvilliers, terían efectos monstruosos no noso Estado, e os nosos costumes serían insoportables para Inglaterra ou Polonia. Xa que logo, para nós, a regra máis segura debería ser o exemplo daquilo que acontecera e que se aplicara entre nós. Defronta a propia e triste época acaso con dor profunda, mais non con desapego radical, xa que tamén ela, confesaba, presentaba as súas particulares vantaxes (3, 205). Apoderábase del unha sorte de heroica sensación de destino que prevé a inevitable perdición do marabilloso: «É moi seguro o agoiro dunha decadencia aínda moito maior para a honra do sangue francés —refírese á vella nobreza franca— no futuro» (3, 205). Noutra ocasión explica (2, 270) que os Estados teñen o seu destino, tan inevitable coma o destino dos individuos. Igual que o home libre de nacemento pode chegar a caer, pola concatenación de acontecementos da súa vida, na servidume, tamén o podería facer un pobo, malia a seguranza do seu dereito orixinario. Agora anticipouse tamén xa a Montesquieu, cando lembraba o destino dos romanos que destruíron a súa liberdade coas súas propias armas para logo fracasar e sempre elevarse novamente do seu máis vergoñento sometemento.

Había aínda outros vestixios dun pensamento histórico de maior envergadura neste teimudo nobre, orgulloso da súa raza.<sup>95</sup>

---

<sup>95</sup> Vid. Hölzle, p. 57, verbo da idea por el defendida, procedente do pensamento inglés, dunha ampla liberdade, común aos pobos xermánicos, da que deducía sumariamente as institucións constitucionais tanto inglesas como alemás. Sobre outros elementos do seu pensamento histórico (espírito dos pobos, forma xeral do pensamento dun

Pois era Gobineau quen viu nel un precursor e pioneiro, se ben aínda incompleto, da súa propia teoría das razas.<sup>96</sup> Ora ben, a idea fundamental da concepción histórica de Boulainvilliers, o *droit primordial* dos primeiros conquistadores e o seu aniquilamento pola tiranía dos reis, era e seguía a ser groseira e inútil para os cometidos do futuro historicismo. Nin sequera o propio Boulainvilliers foi quen de aplicar as súas presuposicións de xeito consecuente, pois foi igualmente posible recorrer ao dereito de conquista para xustificar o ascenso da monarquía, tan odiada por el, a un poder ilimitado. Por iso tomaba como inspiración, acó e aló, o dereito natural, e apelaba á «liberdade natural dos humanos» (I, 255), razón pola que caeu nunha manifesta contradición coa súa teimosía no dereito do conquistador. Con todo, pódese considerar en xeral a frescura natural da súa sensibilidade tradicionalista como un dos lévedos que podían influír nunha nova postura perante o mundo histórico. Montesquieu desfrutaba en deixarse inspirar por ela, e recoñecía con agrado a *simplicité e ingénuité de l'ancienne noblesse* que se percibía nesa obra. O tento histórico de Boulainvilliers por xustificar unha parte da Idade Media serviulle de incentivo para conseguir un mellor resultado.

Mentres Montesquieu cualificou o libro de Boulainvilliers como una conspiración contra do terceiro estado, o libro do abade Dubos pareceulle ser unha conspiración contra da nobreza. Dubos empregaba unhas ferramentas moito máis científicas que Boulainvilliers. Esforzábase en satisfacer todas os requisitos da erudición crítica esixida polos traballos eruditos realizados nos finais do século xvii. Porén, por moito que pescudase, polo que semella de xeito obxectivo e agudo, a concatenación dos acontecementos que conduciron á fundación da monarquía franca, e por moito que aparentaba proceder niso con delicadeza e ama-

---

século, interese pola historia dos costumes), vid. o xa observado a respecto de Voltaire, p. 214 e ss.

<sup>96</sup> Schemann, *Gobineaus Rasewerk*, p. 475 e ss.



ble simpatía,<sup>97</sup> en realidade a tendencia condutora preconcebida fíxose patente nel da mesma forma que en Boulainvilliers, e os seus copiosos coñecementos tiveron que se afacer a prol daquela, sendo complementados pola fantasía onde as fontes fallaban. O que lle importaba a Dubos era recusar a tese de Boulainvilliers sobre o dereito señorial dos conquistadores francos. Eses dereitos señoriais, os odiados dereitos do señorío e das xurisdicións hereditarias, foron aos seus ollos máis ben unha usurpación dos gobernantes tiránicos dos séculos IX e X (*Discours prélimin.* 1, 39 e 2, 608). Mais ata ese intre mantivéranse practicamente inalterados os alicerces sociais e as institucións estatais da época dos romanos, agás a situación privilexiada dos francos, cuxo número non era moi grande. A seguir, o que lle importaba era demostrar que existía unha precisa continuidade xurídica entre o *Imperium Romanum* e os reis francos, que estes non obtiveran o dominio sobre a Galia como reis nacionais e conquistadores, senón como *officiers de l'Empire* (2, 76), conseguindo finalmente unha cesión formal neste sentido feita por Xustiniano. De xeito que os actuais reis franceses eran os sucesores lexítimos de Augusto e de Tiberio, quen o propio Xesucristo recoñecera como soberano lexítimo, os únicos monarcas modernos que podían facheñar de ter recibido os seus dereitos directamente dende o antigo Imperio romano (2, 370 s.). Non foron poucos os detalles que cumpría alisar e aplanar para establecer esa ligazón e para civilizar a aparencia salvaxe de Clodoveo. En troques, a tese da continuidade coas institucións romanas tiña unha certa porción de verdade, e Alfons Dopsch, que nos últimos tempos volveu retomala, pode contar entre os seus devanceiros a Dubois.

Ese tento, levado a cabo con enerxía científica, por demostrar unha grande continuidade na vida histórica xa ten o aire dunha empresa historiograficamente moderna. Na súa *Geschichte der*

---

<sup>97</sup> Vid. a aguda reflexión sobre esta cuestión de Augustin Thierry, *Récits des temps Mérovingiens* 1, 68.

*neueren Historiographie* [*Historia da historiografía recente*] (p. 329), Fueter chegou a comparar a aportación de Dubos coa de Justus Möser. No caso da súa obra sobre a monarquía francesa, iso pódese soste só con reservas, como se amosará deseguido. Porén, a visión xeral de Dubos en medio dos comezos da Ilustración francesa non deixa de lembrar abofé a aparición de Möser, precisamente por este procurar con orixinalidade novos camiños, que nun futuro conducirían moito máis alá da Ilustración. Aquí entran en consideración as súas *Réflexions critiques sur la poësie et la peinture* [*Reflexións críticas sobre a poesía e a pintura*] (primeira edición en 1719, citados aquí na edición en tres tomos de 1740), que máis adiante tamén influirían en Lessing. Xa naquel momento rompía unha lanza, perante a normatividade do clasicismo francés, a prol da transcendencia na arte dos sentimentos, da paixón e do xenio innato. Fíxoo Dubos cun consciente deslinde do espírito dedutivo e matemático dos cartesianos, que daquela imperaba amplamente no pensamento, e inspirándose de maneira consciente no método indutivo e empírico das ciencias naturais, ben como na filosofía sensualista dos ingleses. Porén, debido a iso a súa doutrina sobre o xenio, incluídas todas as conclusións a respecto das causas do florecemento e decadencia das culturas, cobrou un carácter naturalista por antonomasia. Xa que Dubos atribuíu o feito de existiren períodos ricos e pobres en xenios sinxelamente ás causas físicas, á influencia, sempre mudable, do clima, da calidade da atmosfera e do solo. Deste xeito, tamén a través da súa teoría do clima converteuse nun predecesor inmediato de Montesquieu. E, en xeral, foi moito máis un devanceiro do futuro positivismo que do futuro historicismo.<sup>98</sup> Certo é que tamén preludiaba o historicismo por esa nova sensación vital, a prol do poder do irracional, que xa tiña como esteta que era. Ora ben, pódese afirmar que tamén

---

<sup>98</sup> O seu biógrafo Alfred Lombard, agarimoso e erudito, amosa iso con grande simpatía (*L'abbé Dubos, un initiateur de la pensée moderne*, 1913).

racionalizaba o irracional, e se mantiña nas limitacións do pensamento iusnaturalista, ao poñer no lugar dunha razón vixente en todos os tempos un *sentiment*, igualmente vixente en todos os tempos, que actuaría como un xuíz sobre os valores estéticos.<sup>99</sup> Tampouco chegaban a súa forza e a súa vontade para penetrar xa a totalidade do eido do mundo histórico coas súas ideas innovadoras. Xa que logo, a concepción da historia presente na súa obra sobre a monarquía francesa réxese por outros aspectos diferentes da súa teoría estética.

Nun comezo, Dubos estivo destinado, por orde do goberno francés, a servizos modestos no corpo diplomático. Sabía o que significaban os intereses e a razón de Estado, cuestións que trataba de maneira práctica e como publicista oficioso. Cunha ollada de esguello político cara ás repúblicas mercantís conquistadoras escribira, durante a guerra da Sucesión española, un libro sobre a Liga de Cambray, situándose por completo, polo tanto, na tradición da doutrina da arte política. Tamén amosaba un interese especial por aquilo que daquela se denominaba o *état* dun país, pola estruturación do seu aparello administrativo, para as cuestións do dereito público e administrativo, ben como de política fiscal, etc. Todo iso era de grande utilidade para a súa obra, que trataba estes temas para o período de transición romano-xermánica de maneira moi detallada e lúcida; e mesmo, en moitos aspectos, rompendo moldes e lembrando a obra de Möser. O que o diferencia fondamente de Möser é a súa inclinación irresistible a modernizar o pasado no seu foro interno.<sup>100</sup> Aqueles homes da época das invasións bárbaras, como el os retrataba, levaban xa canda eles, no fondo, os traxes propios do Estado e da sociedade dos séculos XVII e XVIII. Claro que se

---

<sup>99</sup> «É curioso enxergar como, no noso autor, o sentimento ocupa realmente o lugar que en Boileau ocupa a razón». Heinrich v. Stein, *Entstehung der neueren Ästhetik*, p. 238.

<sup>100</sup> Iso tamén o recoñece Lombard, p. 399, e así e todo atribúelle (p. 401) estrañamente un filosófico *sens de la différence des temps*. Na súa obra estética, en troques, ese aspecto é moito máis visible. Sobre Dubos, vid. tamén Ernst Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, p. 397 e Georg August Finsler, *Homer in der Neuzeit*, p. 233 e ss.

lles admitía algunha barbarie, pero os francos eran moito máis aptos para a cultura que os demais xermanos, e por iso foron, en certo xeito, «adoptados» pola *nation romaine* (2, 227). A Galia da época tardorromana aparece retratada como unha Francia moderna altamente cultivada, mais fora de couzón por mor das guerras civís e os malos gobernos, e que ao final recibe os reis francos como os seus «protectores». Adoita argumentar Dubos como se existisen un dereito público e un dereito de xentes atemporais, como se un almanaque de Estado da época da invasión dos bárbaros puidese resultar de xeito tan limpo e claro como calquera dos modernos, como aqueles que xa se elaboraban en todas partes nos tempos de Dubos. Agora, este moderno espírito de chancelería explicaba os acontecementos bélicos e de política de poder deses tempos cunha abundancia de analoxías, con frecuencia moi enxeñosas, que proviñan do sistema moderno de Estados europeos. Comparaba Dubos, por exemplo, a presunta dobre función de Clodoveo como rei nacional dos francos e funcionario do Imperio romano coa de Guillerme III de Inglaterra, quen ostentaba ao mesmo tempo o cargo de Capitán Xeral dos Países Baixos. Para explicar a coexistencia de diferentes dereitos nacionais no reino dos francos, Dubos atopaba a bonita analoxía da Turquía moderna do seu tempo, onde a política dos sultáns se caracterizaba por unha situación semellante. Dubos preguntábase, usando os termos da doutrina da arte de gobernar, por que non puideran os nosos primeiros reis manter os seus súbditos separados, segundo as nacións, por razóns políticas? (2, 385)

Por conseguinte, atopar mediante os coñecementos políticos as analoxías con situacións modernas era un dos principais instrumentos cognitivos do seu pensamento histórico. Este fundamentábase na tácita suposición de que a vida política, en todas as épocas que non fosen bárbaras sen máis, amosaba trazos xenéricos e sempre recorrentes. Así que era o xenérico o que a ollada enfocaba, e non o plenamente individual. Polo tanto, a frutífera empresa de Dubos por demostrar un treito de grande

continuidade histórica a través dos séculos perdeu contido xenuinamente histórico. No fondo, tanto nel como en Montesquieu atopábase a antiga doutrina do proceso cíclico das cousas,<sup>101</sup> do retorno daquilo que é igual ou semellante. Esta doutrina podíase asociar doadamente ao pragmatismo, tanto co pragmatismo personalista como co obxectivo. Dubos participaba en ambas as dúas variantes do pragmatismo. Se nel non fose tan predominante a concepción da semellanza interna da antiga e da nova vida do Estado, non ousaría formular as arriscadas hipóteses que utilizaba, confiando no seu método, para encher as lagoas documentais e para elaborar unha clara ligazón xurídica entre o Imperio e a monarquía dos francos. Nel imperaba o pragmatismo obxectivo, como en Montesquieu, por enriba do pragmatismo máis primitivo, meramente personalista. Debémolles a valiosa extensión do interese histórico ao eido da constitución e transformación das institucións que el xa realizou. O que aínda se bota de menos nel, a prudencia crítica no seu tratamento, só podería aparecer cando tamén se impuxese no pensamento histórico a sensibilidade polo realmente individual.

\*

Volvamos ao Montesquieu. A obra de Dubos era un himno ao poder do Estado, indivisible e legado aos reis francos dende os emperadores romanos, claramente oposto á idea política predilecta de Montesquieu, do efecto saudable do principio da separación de poderes dentro do Estado.<sup>102</sup> O que máis podía inspirar ao Montesquieu, entre as varias afirmacións de Dubos que gustaba de ridiculizar, sen facer xustiza á totalidade da súa obra, podía ser aquela de que foran só os usurpadores dos séculos ix e x quen crearan os dereitos señoriais e a xurisdición hereditaria. Xa que escolle esta cuestión como punto de partida para

---

<sup>101</sup> Vid. as súas *Réfl. crit.*, ed. de 1740, 2, 319, e Lombard, p. 255.

<sup>102</sup> Vid. Dédiu, *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France* (1909), p. 158.

esculcar a orixe do poder «intermedio» da aristocracia, que tanto apreciaba. Se eses principios aínda tiñan sentido e valor mesmo no presente, daquela quizáis tampouco as súas orixes no feudalismo e os seus estadios previos podían ser plenamente bárbaras e carentes de sentido. Esa cuestión formulada por Montesquieu foi motivada polos intereses políticos, mais tamén resultaba ser moi frutífera do punto de vista histórico. Engadíase a iso outra pregunta do xurista ávido de coñecer a orixe do dereito e da xurisdición francesa en xeral, polas causas da división de Francia entre unha zona de dereito consuetudinario e outra de dereito romano. Adicou a eses problemas tres dos últimos libros do seu *Espírito das leis*, que se distinguen das demais partes da obra, estruturados segundo criterios sistemáticos, polo seu carácter de análise meramente histórica, amosando un carácter claramente contrario ao resto. Mais o que era un defecto dende o punto de vista da composición literaria, para o seu pensamento histórico converteuse nun mérito. Fixo estoupar os límites do tipo de manual político que obrigaba a adoptar un carácter estático, mesmo no fluír histórico, e deixouse levar polo espectáculo do decorrer das cousas, pois a única maneira de comprender os contidos razoables en sentido e finalidade que buscaba nelas atopábase dentro dese espectáculo. Non interesan os erros e equivocacións de detalle que podía cometer nese empeño. O seu propio método xa foi unha fazaña da historia do pensamento.

É imposible, explicaba Montesquieu (30, 19), analizar o noso dereito público sen coñecer por completo as leis e costumes dos pobos xermánicos. De onde provén, preguntábase con especial teimosía, a actual xurisdición patrimonial dos señores? Montesquieu retrotraía ao dereito, elaborado en detalle, de vindicación e reparación dos xermanos, e con paciencia facía un seguimento da evolución ulterior desa institución. No decurso dese cometido exclamaba, coa ledicia propia do descubridor: Xa vexo o nacemento da xurisdición dos señores (30, 20), chegando por esta vía á conclusión de que esas xurisdicións non tiñan

orixe nunha usurpación, senón que derivaban (*dérivent*) da primeira institución, e non da súa dexeneración (30, 22). Hai moitas obxeccións posibles contra a veracidade desta explicación da orixe histórica da xurisdición patrimonial. Pódese supoñer tamén unha tendencia política atrás do seu rexeitamento da explicación pragmática e moralizante, enfocada na usurpación, que ofrecera Dubos. Con todo, rexeitala aquí conscientemente, e facer xurdir uns vestixios aínda vivos do pasado a través da lenta transformación desas institucións orixinarias mediante unhas forzas motrices situadas nelas mesmas, foi unha fazaña xenial. Con ese método, dixo con lexítimo orgullo, é posible estudar en xeral a «xeración», o «nacemento das leis» na maior parte dos pobos. Con iso superouse a si mesmo e ao método pragmático, adoito aplicado por el. Ao facelo comparaba os pobos cos individuos, como tamén fixeran Boulainvilliers e outros. Mais facíao de tal maneira que a carón daquilo que era xenérico tamén se facía xustiza ao que era individual. Pois os pobos, dicía Montesquieu, coma os individuos, teñen a súa *suite d'idées*, a súa *manière de penser totale*, o seu comezo, centro e termo (*Pensées et fragments* I, 193).

Ademais diso, estaba o duelo xudicial na Idade Media, o feito de que os «nosos pais» facían depender a súa honra, a súa felicidade e a súa vida do azar en maior medida que da razón (28, 17 e ss.). Montesquieu explícao de novo, dende a perspectiva da historia do pensamento, pola súa *manière de penser*, a súa forma de someter a guerra a regras e de interpretar o seu resultado como unha obra da providencia, e polo sentimento específico da honra dun pobo guerreiro. «A proba do duelo individual tiña algo de razón, baseada na experiencia». Pois nun pobo guerreiro a covardía había ser motivo de sospeita doutras faltas. Montesquieu explicaba a diminución da autoridade do dereito escrito coa expansión do duelo xudicial, pois no sucesivo o duelo abundaba como medio de proba xudicial. Facía observacións enxeñosas sobre a orixe e as transformacións dos *points d'honneur*. Do duelo xudicial, e da crenza que nel se podían utilizar herbas

máxicas, Montesquieu fixo xurdir, se ben de xeito moi simplificador e pragmático, o «marabilloso sistema da cabalaría», cos seus cabalos máxicos, paladíns, fadas, etc. Con iso relacionaba, pola súa vez, o xurdimento dun particular *esprit de galanterie* na Idade Media, que crearía unha relación entre os xéneros completamente descoñecido na Antigüidade. En conxunto, o seu obxectivo consistía en «atribuír o monstruoso costume do duelo xudicial a principios, e atopar por esta vía o corpo dunha xurisprudencia tan singular». Pois «os homes, que no fondo son razoables, mesmo sitúan os seus prexuizos baixo regras» (28, 23). Todo iso aínda obedecía abofé a unha sensibilidade racionalista, mais esa forma de racionalismo abría o camiño para a comprensión do irracional e do individual.

Voltaire ensinaba a loita da racionalidade contra da irracionalidade, e a Idade Media convertíase na portadora da irracionalidade. Montesquieu ensinaba a adaptación da racionalidade á irracionalidade na historia, co que a Idade Media aparecía como unha barbarie que, emporiso, non estaba de todo exenta de racionalidade. Voltaire consideraba ridículo o feito de que cada aldea tivese o seu propio dereito particular. Montesquieu explicaba esta situación mediante a idea engaiolante da soberanía propia, que naquela altura a todos conmovía, e declaraba que tería sido insensato desexar establecer, perante esta constitución mental, un código xurídico unitario (28, 37). Doutra banda, esta constatación aínda non era historicismo, senón utilitarismo político, esa sorte de utilitarismo de Estado máis brillante que no fondo xa ensinara Maquiavelo, que contaba cos homes tal e como eran na realidade, e non como deberían ser. Esta maneira de adaptar a razón ás irracionalidades da historia non convertía aínda a rixida razón do dereito natural en algo realmente fluído, mais si en algo moi flexible. Facer que a razón fose fluída significaba deixar que se individualizase, significaba recoñecela en cada un dos milleiros de transformacións que adopta no decurso da historia, significaba ver en cada unha delas unha individua-



lidade insubstituíble e de pleno valor en si mesma. Falta aínda en Montesquieu o proceso creador dunha nova visión e do pasmo perante as cousas, como se cada unha delas fose unha revelación especial do espírito-natureza. Ou poida que estivese presente polo menos como primeiro enfoque?

No decurso destas investigacións apodérase de Montesquieu por un intre o sentimento verdadeiramente histórico de ter descuberto no feudalismo da Idade Media un fenómeno que non se presentara xamais, nin denantes nin despois, no mundo (30, 1). É certo que hoxe limitamos iso de feito mediante a referencia ás análogas constitucións feudais, e aos chanzos de evolución doutros pobos e ámbitos culturais. Así e todo, tamén niso o sistema feudal medieval-occidental conserva un carácter completamente individual. Esta sensibilidade por unha individualidade única en xeral era algo grandeiro. Aguzaba de contado a súa vista, polo feito de as súas consecuencias históricas non poder ser, sinxelamente, tan só boas ou malas, senón que tanto o bo como o malo proviñan, ao mesmo tempo, delas mesmas. Ao Montesquieu invadiulle un sentimento aínda máis alto, o da veneración polas grandes formacións históricas nas que habitaba un espírito. «É belo o espectáculo das leis feudais: érguese un carballo antigo, a ollada distingue dende lonxe a copa e a follaxe, ao achegarse distínguese tamén o tronco, mais non se ven as raíces. Cómpre cavar na terra para atopalas.»

\*

De aí que o característico de Montesquieu é que foi quen de establecer, malia aínda non en xeral nin en toda liña, mais si nun eido determinado do mundo histórico, unha nova relación con ese mundo que ía máis alá do utilitarismo de Estado e do racionalismo. Tanto a idea de individualidade como a concepción da evolución espertaban nela á vez. Ao facelo, non desaparecían esas reflexións de todo o resaibo racionalista, pois a procura polo sentido dentro da irracionalidade atopábase, cando se procedía de xeito tan coidadoso e utilitarista como neste caso

aínda adoitaba ocorrer, baixo a influencia do pragmatismo. O mundo intelectual de Montesquieu aseméllase a esas estrañas poboacións de alta montaña, para as cales, malia o cume da montaña ser en xeral unha fronteira natural, non é un confín absoluto. Para as persoas que alí moran, a orixe, os intereses e as relacións os vencellan só a unha vertente da montaña, dende a que enxergan a vida. Mais aínda posúen pasteiros na outra vertente da crista, aos que levan o gando nas sazóns propicias; e os camiños que constrúen serven para a futura exploración do mundo situado máis alá.

Ollando dende este mundo aínda por esculcar, Herder xa percibiu ese espírito dobre en Montesquieu, cando emitiu o seu clásico xuízo sobre o *Espírito das leis* de que esta nobre e xigantesca obra era un monumento gótico ao gusto do seu século filosófico (1774; *Werke*, 5, 565).

A obra de Montesquieu apuntaba máis alá que o seu propio querer e poder. O efecto máis poderoso que emana dela sobre o pensamento histórico era o novo respecto polas formacións do mundo histórico, a nova sensación que presentía que aínda era posible descubrir sentidos e conexións aínda por coñecer. Non obstante, naquela altura era o propio país onde menos perceptible era este efecto. É certo que se lle admiraba, mais preferíase polo xeral avanzar no amplo camiño da Ilustración, cos seus sinais cara ao país do porvir.<sup>103</sup> O capítulo seguinte, no entanto, demostrará que Montesquieu e as tendencias conducentes cara ao historicismo que defendía non ficarían completamente aillados dentro do contexto francés.

---

<sup>103</sup> É característico diso o eco que tivo a publicación da súa obra no círculo dos seus amigos máis íntimos, sobre o que nos instrúe amplamente a *Correspondance de Montesquieu* II (1914). O seu contributo ao estudo da Idade Media causou abraio, mais non foi sentido fondamente (vid. tamén a nota de Laboulaye en 30, 1: *Œuvres* 5, 415). O interese principal centrábase na súas máximas políticas. Foi Helvétius quen máis alertou do perigo que constituía o seu método para os puros ideais da Ilustración (*Correspondance* II, 16 e ss., e 565 e ss.: «*Sa manière est éblouissante. C'est avec le plus grand de génie qu'il a formé l'alliage des vérités et des préjugés*»). Vid. para a crítica de Helvétius tamén Adalbert Wahl, Montesquieu als Vorläufer von Aktion und Reaktion, en *Historische Zeitschrift* 109, 144 e ss.

## CAPÍTULO CUARTO. O PENSAMENTO HISTÓRICO FRANCÉS COETÁNEO E POSTERIOR A VOLTAIRE E MONTESQUIEU

Con Montesquieu, o espírito francés realizou a súa aportación imprescindible para a xénese do historicismo, e entre os pensadores e pescudadores franceses que o sucederon tan só un, Rousseau, tivo, grazas á súa influencia, unha función se cadra insubstituíble na vida daqueles que máis adiante espertarían na Alemaña o novo pensamento sobre a historia.

Así e todo, aínda non debemos concluír definitivamente a serie dos escritores franceses. A grande filosofía francesa da historia da segunda metade do século, comezando polos *Discours sur les progrès successifs de l'Esprit humain* [Discurso sobre os progresos sucesivos do espírito humano] de Turgot de 1750 e culminando na *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* [Esbozo dun cadro histórico do progreso do espírito humano] (1794) de Condorcet pertence, non obstante, máis ben á prehistoria do positivismo que non do historicismo, pois nela non dominaba a sensibilidade polo individual, senón polo xenérico e universalmente válido, e porque nela se concibía o progreso cara a un maior perfeccionamento da humanidade, no que cría como un proceso baseado en leis universais. Observaban de forma máis exacta e reflexiva que Voltaire as conexións que conducen dun chanzo deste proceso ao seguinte, e abofé empurraban así o pensamento histórico-evolutivo en xeral,<sup>104</sup> axustándoo, porén, tamén desmedidamente cara ao esquema da idea do progreso que na segunda metade do século se tornou máis forte. En non escasa parte, iso poderíase considerar como efecto do espectáculo que ofreceu aos filósofos o despotismo ilustrado, nese intre en pleno despregamento. Cando os propios gobernos, despois de

---

<sup>104</sup> Explicado máis devagar en Kurt Breysig, *Die Meister der entwickelnden Geschichtsforschung* (1936), p. 84 e ss.

séculos de actuación irracional, comezaban a escoitar a voz da razón, non se debían agardar acaso outros triunfos insospeitados desa mesma razón? Este estado de ánimo podía chegar a converter en éxtase coa Revolución francesa, na que semellaba que a propia razón se faría agora cargo da formación do poder do Estado. Foi por iso que o camiño para a interpretación da historia universal que emprendeu Condorcet se afastou aínda máis dos vieiros do pensamento histórico aquí analizados que o camiño percorrido denantes polo seu profesor Turgot. Xa que en Turgot aínda subsistía, dentro da súa inclinación a acadar unha «mecánica das causas morais» (*Œuvres*, 2, 213), o realismo da doutrina dos intereses dos Estados, que xa dende Maquiavelo foi quen en certo grao de considerar morfoloxicamente os complexos de intereses políticos como crecements naturais. Os seus rascuños dunha «xeografía política» (*Œuvres*, 2, 166 e ss.), importantes como anticipo dunha xeopolítica moderna, eran ricas nos seus frutíferos plantexamentos de problemas, como a análise da relación entre a extensión dun territorio e a súa forma de goberno e administración interna, ou a distinción entre as diversas relixións segundo a súa respectiva relación coa política e mais o seu carácter proselitista ou non. Con iso, perseveraba no uso do método de Montesquieu, co propósito de perfeccionalo, como facía ao oporse á unilateralidade da doutrina daquel sobre o clima; e niso xa lembraba en algo ao Herder, como amosou Dilthey, pola súa ollada esculcadora. Tamén, nomeadamente, polo feito de crer aínda na divina providencia no decurso do acontecer histórico, o cal, por certo, tan só quería representar, de xeito significativamente máis mecánico e normativo que Herder, como a marcha dun inmenso exército, dirixida por un poderoso xenio (*Œuvres*, 2, 225).

Con Condorcet, inimigo das igrexas, desapareceu a providencia divina e entrou en vigor a pura lei natural do progreso —«case», como el aínda manifestaba cun resaibo de cautela, «tan seguro como a das ciencias naturais» (p. 244 e 327)—,

mentres acentuaba a súa fogosa fe na perfectibilidade ilimitada do home. O que certamente non desapareceu de todo, mais si recuou a un segundo plano, foi a sensibilidade polas formacións da historia, concretas e desenvolvidas, que Turgot aínda amosara, se ben só de xeito xeneralizante e non individualizante, e que tamén podía revivir de novo no posterior positivismo do oitocentos, aínda que outra vez limitado ao xenérico. Para Condorcet era moi importante demostrar que a razón humana era unha forza natural que fornece efectos infalibles, igual que por exemplo a forza da gravidade, presente de xeito rudimentario xa nos tempos orixinarios, desenvolvéndose lenta e seguramente malia todos os atrancos da natureza humana, sempre cara adiante e xamais cara atrás, e malia verse obrigada no seu avance a aceptar acordos cos seus adversarios, orientándose sempre cara a un futuro uniforme de toda a humanidade. Por moi imperiosa que fose a aportación de Condorcet, concluída no cárcere e defrontando a súa propia morte, para nós só entra en consideración de xeito lateral, para nos concienciar do abismo que arreda o incipiente positivismo do tamén incipiente historicismo.

Esa concepción de Condorcet representaba o máximo que a Ilustración, abandonada a si mesma, podía fornecer a unha visión do mundo da historia. Ora ben, nin Turgot nin Condorcet tiveron un significado inmediato para a xénese do historicismo alemán, na medida en que pretendemos observalo aquí. Os rascaños de historia universal de Turgot só se publicaron no 1808, nunha edición da colección das súas obras. Sigamos agora de maneira sumaria as manifestacións da vida intelectual francesa na segunda metade do século, canto ao seu contributo á comprensión do movemento alemán, quer pola súa analoxía, quer pola súa influencia.

Xa en Turgot e Condorcet, por moi grande que fose a predilección de ambos os dous polas leis mecánicas e a convicción de poder tratar a historia con métodos análogos aos dos naturalistas, a concepción real das transformacións históricas convértese

adoito nunha idea de carácter dinámico. O involuntario afastamento do pensamento mecanicista e abstracto, e o xiro cara a un pensamento máis dinámico e naturalista é porén, como indicaba Cassirer na súa *Philosophie der Aufklärung* [*Filosofía da Ilustración*, 1932], característico da Ilustración francesa da segunda metade do século en xeral. Salientou na *Histoire naturelle* (1749 e ss.) de Buffon dunha forma que máis adiante tamén podía inspirar as ideas sobre a evolución de Herder e Goethe. Mais xunto diso podía persistir en Francia un racionalismo extremo e ao mesmo tempo xurdir un materialismo. A limitada transformación do espírito da Ilustración francesa era o tributo a pagar á transformación xeral do espírito dos pobos de Occidente, perceptible en todas partes dende mediados de século. Diderot, o máis versátil entre os pensadores franceses, quen de moverse fluidamente entre o materialismo e o idealismo, e pioneiro dunha literatura poética inzada de paixón, se ben aínda non motivada dende o máis fondo da alma, é unha das testemuñas principais diso, a rentes de Rousseau, de influencia aínda máis poderosa. Mais nin un nin outro chegaron a impulsar unha renovación do pensamento histórico. Pois tampouco eles quebrantaron o principal suposto iusnaturalista da inmutabilidade da razón. É certo que agora, baixo a influencia do sensualismo inglés e baixo os efectos dunha nova e crecente sensibilidade naturalista pola vida, a razón non se concibía tanto como a encarnación de verdades innatas, senón máis ben como unha forza que había enfrontarse ás forzas menos racionais da natureza humana, contemplada agora con maior complexidade. Con todo, persistía a crenza de que a razón conducía a esixencias e verdades que terían validez atemporal.

Tamén Rousseau perseverou nese erro. Haberá que determinar máis adiante que significaría a súa figura para aqueles que espertarían a nova sensibilidade historicista na Alemaña, máis como provocador que como auténtico guieiro. Aquí faremos un resumo conciso. É certo que a crítica radical da cultura en ambos

os dous *Discours* de 1750 e 1754 puxo en dúbida a confianza ilustrada dos homes en si mesmos, incitándoos a reflexións máis profundas. Así mesmo, un home tan extraordinario e pouco convencional coma el contribuíu de xeito inconmensurable ao dereito á individualidade. Deu exemplo diso coa súa forma de vida, alentando un número infindo de persoas a facer uso dese dereito e a sentírense, a partir dunha revalorizada vida interior, a si mesmos e a vida en torno a eles dun xeito individual. Tamén sentiu de xeito forte e orixinal a inserción de todo o individual nunha vida total e máis alta, que el denominaba Natureza, e que abranguíu cun amor ardente. Esa idea dunha conexión vital entre a individualidade e a natureza, por moi pouco definida que nel se manifestase, reforzou ao mesmo tempo de maneira infinda, polo fervor dos sentimentos que foi quen de espertar, a necesidade de procurar novos camiños entre o mundo e o corazón dos homes. Mais el mesmo non atopou o viero que tamén conduciría nalgún momento cara ao mundo da historia. O home ideal da natureza incorrupta e do corazón de sensibilidade virtuosa que Rousseau proclamaba non era nada máis que a outra cara do home normal da Ilustración. Só polas súas influencias, mais non —ou só de xeito moi limitado— polas súas doutrinas, pódesele considerar un dos pensadores que espertaron a sensibilidade polo individual da que precisaba o futuro historicismo. No *Contrat social* (1762) de Rousseau, que definía a liberdade como obxectivo e que, así e todo, embocaba no despotismo da *volonté générale*, ficou patente de forma definitiva que o seu xeito de pensar estaba ancorado no espírito normativo da lei natural.

Aínda que os grandes camiños de Francia non conducían na segunda metade do século aínda ao país que procuramos, si podemos atopar movementos e tentos orientados cara a el, que farían parte dos estadios antecedentes á obra de Herder.

Ao mesmo tempo que Voltaire, un novo Antoine-Yves Goguet emprendeu o novo cometido dunha historia cultural xeral da Humanidade dende os seus comezos, que abranguíu dende os tempos orixinarios ata o apoxeo de Grecia: *De l'origine des loix*,

*des arts et des sciences et de leur progrès chez les anciens peuples* [Da orixe das leis, das artes e das ciencias e do seu desenvolvemento nos pobos antigos] (3 tomos, 1758; tradución ao alemán de Hamberger: *Untersuchungen von dem Ursprung der Gesetze, Künste und Wissenschaften, wie auch ihrem Wachstum bei den alten Völkern*, 3 volumes, 1760/62).<sup>105</sup> De xeito máis ben inxenuo, Goguet relacionaba certas ideas da Ilustración coa súa fe na Igrexa, razón pola cal se amosou menos crítico que Voltaire fronte á tradición bíblica, pero entregado á idea do perfeccionamento da humanidade, con máis asiduidade e insistencia que aquel nas súas pescudas concretas. Puido formular problemas que aínda hoxe interesan ás investigacións sobre a prehistoria. Por exemplo, as orixes das técnicas agrícolas, da arte de contar e escribir, dos tocados de cabeza, dos adobíos con aneis ou a cuestión de como se construíron os obeliscos, etc. Con todo, preguntábase tamén como conseguiría Moisés, dende o punto de vista técnico, queimar o becerro de ouro. A civilización como obra da razón, empurrada pola necesidade, elevándose gradualmente e nunha continuidade estreita dende un salvaxismo case animal ata culminar nos gabados progresos dos últimos cen anos: iso foi a súa doutrina. Non formulaba leis xerais, mais por regra xeral procuraba explicar o progreso de xeito pragmático a partir de reflexións orientadas cara a un obxectivo. É certo que viu, dunha forma abofé resumida, o individual, o «espírito», as opinións e as maneiras de pensar dos diferentes pobos; mais atribuíaa, pola súa parte e en maior medida a causas externas. Mais o que se tornou frutífero nel era a inconmensurable curiosidade da Ilustración burguesa por todo o humano, cando establece unha comparanza cos pobos indíxenas americanos e contrasta entre eles, se ben de xeito relativamente impreciso, as épocas clásicas dos gregos e dos xermanos. Niso tamén lembra a Lafitau, mais

<sup>105</sup> A monografía sobre el de Emil Spieß nos *Studien aus dem Gebiete von Kirche und Kultur. Festschrift Gustav Schnürer*, 1930, falla abofé demasiada honra. Vid. tamén Rudolf Unger, *Hamann*, p. 653 e ss., e Carl Justi, *Winckelmann* 23, p. 71.



trata os temas de xeito algo máis moderno que aquel. Poida que ao Herder, quen amenta Goguet varias veces, non soamente lle causasen impresión algúns detalles, senón diante todo o concepto da continuidade na tradición, a crenza de que ningún logro da tradición se pode perder no longo prazo.

De forma diferente, combinando os puntos de vista de Ilustrados e os propios de Vico, abordou Boulanger os problemas no estudo dos tempos da prehistoria dos homes. No ano 1758 tivo que deixar a súa profesión de construtor de camiños e pontes por mor dunha enfermidade; lanzouse agora, como diletante e autodidacta, ao estudo da prehistoria, e aprendeu sucesivamente todos os idiomas antigos precisos para iso, asemellándose, como comentaba un dos seus amigos,<sup>106</sup> ao verme da seda que produce a súa crisálida e cobre todo co seu fío. É posible que coñecese a obra de Vico,<sup>107</sup> e que a través del reparase na influencia que poderían exercer as grandes catástrofes naturais dos tempos prehistóricos na formación da humanidade arcaica. Tamén argumentaba coma Vico cando formulou, na súa primeira obra *Recherches sur l'origine du despotisme oriental* (1761) [*Investigacións sobre a orixe do despotismo oriental*] (anónima), o principio metodolóxico de que para estudar a Antigüidade era mellor aterse aos seus costumes, e non aos relatos mentireiros dos posteriores historiadores. Ora ben, a súa crenza, parecida á de Rousseau, na bondade e racionalidade orixinaria dos homes arcaicos atenuaba deseguida as ideas obtidas a través daquel autor, de maneira que, en consecuencia, percibiu o odiado despotismo oriental como un resultado da dexeneración pola teocracia, e esta pola súa vez como unha perversión das crenzas e institucións boas que os homes se formaran despois das catástrofes naturais.

O diluvio universal, con todo, non deixou repousar a fantasía de Boulanger. Enxergou dende unha perspectiva totalmente nova

---

<sup>106</sup> *Gazetta littéraire de l'Europe* 7, 207 e ss. (1765).

<sup>107</sup> Vid. Croce, *Philosophie Vicos*, p. 243, e *Bibliografia Vichiana*, p. 50.

a súa importancia para a vida histórica da Humanidade nunha segunda obra publicada postumamente: *L'Antiquité dévoilée par ses usages* [A Antigüidade revelada a través dos seus costumes], 1766, 3 tomos (en alemán: *Das durch seine Gebräuche aufgedeckte Altertum*, 3 Bde., 1766). Como enxeñeiro de camiños fixérase nas mudanzas na superficie terrestre, e atribuíndoas ao diluvio universal percibía o impacto dese atroz acontecemento na estremeada forma de pensar da humanidade perturbada, no temor e no arrepío que agora impregnarían as relixións, os costumes e as institucións estatais dos pobos ata o máis mínimo detalle, de tal xeito que aínda hoxe se reflicten as súas consecuencias, por exemplo no ascetismo dos monxes, aínda que as súas causas xa hai tempo que non se lembran. Para demostrar a súa hipótese, coleccionaba unha cantidade sorprendente de materiais sobre os ritos relixiosos que dalgunha maneira tiñan a ver coa auga. Pretendía liberar a humanidade dos temores seculares nos que vivira, mediante a revelación das súas causas extintas dende antigo. Todo iso dá a sensación nun primeiro momento dun enorme diletantismo. A pesar diso, chama a atención que en 1766 Herder escribise ao Hamann: esa obra é «moi para min». Pois o que lle podía interesar nela era o tento de alumear as camadas máis fondas da vida histórica, e nomeadamente da prehistoria, que permanecían ocultas aos estudos académicos convencionais, no mundo da escura esfera das emocións, que porén operaba como impulso para a conformación de moitos fenómenos relixiosos e emocionais cuxa orixe se esquecera xa había tempo. A verdadeira historia, afirmaba Boulanger, está oculta detrás da cortina dos tempos. Que Boulanger pretendese demostrar ao mesmo tempo a orixe vetusta de determinadas cousas e a súa supervivencia nas formacións en proceso de transformación asemade, que desexase formular unha historia non só das opinións senón tamén das actitudes anímicas que as produciran, que procurase esculcar no home prehistórico real no canto de no home abstracto da lei natural, todo iso podía probablemente

motivar alguén como Herder,<sup>108</sup> quen na altura non coñecía ao Vico, aínda máis grande, a botar unha ollada cos seus propios ollos atrás da cortina dos tempos.

Afastado da grande corrente do movemento da Ilustración francesa que percorría os salóns parisiños, existían outras tendencias de interese para nós que se poden remontar a tres raíces: a devoción de anticuario de todo o antigo en xeral; o cultivo consciente do espírito aristocrático, da aristocracia de sangue, nutrido de lembranzas medievais; e o interese espartado na metade do século en case toda Europa polos tempos arcaicos dos pobos, e agora non só polos tempos arcaicos da humanidade en xeral, analizados por Voltaire e Goguet, idealizados por Rousseau e devoltos á noite e ao abraio como fixera Boulanger, senón tamén polas épocas antigas e medianas dos pobos europeos, nomeadamente os nórdicos, que talvez tiñan máis que dicir ao presente que os indios ou os habitantes das illas dos Mares do Sur.

Aínda na época estritamente clasicista de Luís XIV, nese país seguíase a construír no estilo gótico (E. Lanson, *Le goût du moyen âge en France au 18. siècle*, 1926, p. 8), e o sofisticado coleccionista de arte Abbé Marolles podía cultivar un gusto sen prexuízos pola beleza dos monumentos góticos (sobre el, vid. Weisbach na *Deutsche Rundschau*, novembro 1929). Así mesmo, xa nesa época manifestábase un interese pola antiga poesía trobadoresca, interese que se seguía a cultivar de xeito só moderado, mais perceptible, para mesmo avivecerse nas vésperas da revolución, cando a aristocracia, atinxida por unha crecente inquedaanza, comezou con máis afán a lembrar o seu pasado (Baldensperger, *Le genre Troubadour. Études d'histoire littéraire* 1, 1907). Boulainvilliers xa nos serviu de testemuña nos comezos do século dese cultivo tradicionalista dos valo-

---

<sup>108</sup> Vid. os seus bosqueños fragmentarios de mocidade, «Zur Geschichte der Wissenschaften aus Boulanger», en *Werke* 32, p. 153. A crítica sobre as fantasías de Boulanger atópase xa neste escrito, e acentúase nos seus posteriores xuizos sobre aquel.

res aristocráticos, e Montesquieu continuouno á súa maneira. Denantes de se publicar o seu *Espírito das leis*, De la Curne de Sainte-Palaye, quen tamén foi coleccionista de poesía trobadoresca, desenvolveu xa un extraordinario e amplo empeño de salvación da honra da cabalaría medieval, presentando en novembro de 1746 na *Académie des inscriptions et belles lettres* a primeira das súas cinco *Mémoires sur l'ancienne chevalerie* [*Memorias sobre a cabalaría antiga*] (esta publicouse logo no tomo 20 das *Mémoires de littérature* da devandita academia en 1753). Un libro moi erudito, asombroso e con abondoso material. En certo xeito, De la Curne de Sainte-Palaye observaba a cabalaría a través das lentes dun aristócrata do Rococó, de sensibilidade cabaleirosa, enxalzaba cun ardente entusiasmo as súas institucións, virtudes e obras, e concluía laiándose de que os antigos cabaleiros, na ignorancia e barbarie daqueles tempos, non puideron ter a «cultura do espírito e da razón» pola que se poderían converter en homes ideais, e mesmo superiores aos de Platón. «Eles amaban a gloria, mais non coñecían a auténtica gloria.» Daquela, non conseguiu liberarse dos patróns e criterios do razoamento atemporal dos ilustrados. Mais veremos como influíu en Inglaterra e, dende alá e de maneira indirecta, tamén na Alemaña e mais en Herder.

A partir da metade do século volveu poñerse de certa moda, agora tamén en Francia, a afección polos temas medievais e cabaleirosos nos gustos literarios e artísticos, xunto dos materiais exóticos, xa moi populares ata o daquela. Valorar se xa se pode denominar esta moda como prerromántica depende dos tons de auténtica emoción que podían ecoar nela, aínda que na maior parte das veces non o fixeron. Mais un grupo de poetas novos que dende aproximadamente 1760 se rebelou contra dos filósofos ilustrados, fusionando unha estrita relixiosidade católica, un xeito de pensar tradicionalista e teocrático e unha emotiva subxectividade, poden ser considerados xa como un auténtico limiar do posterior romanticismo católico de Francia (vid. Kurt

Wais, *Das antiphilosophische Weltbild des französischen Sturm und Drang*, 1934).<sup>109</sup>

Dispersos en todo o país, eses poetas novos non conseguiron aportar unha influencia central na vida intelectual francesa. Na súa periferia xurdiu tamén unha obra que deu a sensación de descubrir un mundo descoñecido, non en Francia, mais si nos países nórdicos: o libro dun novo autor xenebrino, Mallet, *Introduction à l'Histoire de Dannemarc* [Introdución á historia de Dinamarca], 1755, que revelou o mundo dos milagres e dos xigantes da Edda, e dos antigos heroes nórdicos. Mallet chegou a Copenhague, e aí explotaba aquilo que os anticuarios do século XVII e comezos do XVIII colleccionaran e editaran.<sup>110</sup> Aquí non interesa o que el tirou deles e das súas fontes (Snorri Sturluson e outros) sobre os feitos da antiga historia nórdica. Por exemplo, sobre o rei Odín chegado dende Asia, e os Æsir ou asiáticos. Mais tamén observaba ese mundo dende novos puntos de vista, onde facía a súa aparición, atrás de cada un destes fabulosos eventos, unha viva historicidade. Chegou a esta nova forma de percepción histórica non só guiado por Montesquieu, a quen tivo en altísima estimanza, senón tamén mediante unha predisposición propia que mesmo se podería denominar intuición. Así e todo, non deixou de ser un home da Ilustración, que xamais puxo en dúbida o suposto fundamental iusnaturalista da inalterabilidade da natureza humana, e contrapúña a clara razón da súa época ás monstruosas aberracións dos tempos bárbaros; tamén adoptou de Montesquieu a afouta empresa da causalidade, que tentaba deri-

---

<sup>109</sup> Sorprende que Wais, que ousa aplicar o termo *Sturm und Drang* ao movemento francés descuberto por el, rexeite o termo «prerromanticismo» para aqueles movementos do século XVIII que prepararon o auténtico romanticismo de comezos do oitocentos. Non podemos evitar utilizar estes termos, por moito que sexan de mallas grandes, se queremos abranguer as conexións entre diferentes formacións individuais. Non se ha equiparar o prerromanticismo co romanticismo, igual que os prerrafaelitas con Rafael; mais, malia iso, en termos históricos existe claramente unha conexión.

<sup>110</sup> Sobre as conexións entre o influxo de Mallet e o renacemento do antigo Norte en Dinamarca e Alemaña, vid. Leopold Magon, *Ein Jahrhundert geistiger und literarischer Beziehungen zwischen Deutschland und Skandinavien 1750-1850*, I, 1926.

var a diversidade dos principios máis sinxelos. Así mesmo, a súa inclinación polos países nórdicos ligábase coas famosas palabras de Montesquieu sobre as orixes da liberdade dos ingleses nas fragas xermánicas, e con outra expresión sobre as varudas virtudes que xeraba o clima nórdico (*Esprit* 14, 2). Unha idea particular de Mallet, que xa defenderan de xeito semellante outros pensadores, conducía aínda máis a un eido onde se mesturaban os principios iusnaturalistas, as doutrinas montesquieunianas e os prexuízos agarimosamente sostidos polos anticuarios, a saber a opinión de que o monoteísmo dos tempos arcaicos, orixinalmente bo, en ningures se conservara en estado puro, pero si deixara maiores trazos no Norte, onde o clima disciplinaría as paixóns. Ora ben, a súa aportación máis orixinal, que haberá ser máis valorada nas circunstancias actuais, consistiu en descubrir unha humanidade nórdica arcaica, con características específicas, e estudar as súas manifestacións vitais co afastamento propio da Ilustración, mais tamén cunha ledicia que malia iso irrompía, e con moito coidado de todos os detalles, deliñando un retrato acabado e cheo de cor do fundamento étnico e do espírito da época, dunha forma tan individual como ningún outro coetáneo fixera, polo que se sabe. Un devanceiro da arte que Jacob Burckhardt levaría ao seu cume un século máis tarde. Porque foi así como retrataba os pobos nórdicos: ricos en sangue, con febras fortes e pouco móbiles, impulsados pola paixón unha vez que estaba acesa, mais por regra xeral mergullados na preguiza e na indolencia, recusando toda autoridade arbitraria, abertos, mesmo magnánimos, ao sentimento da autoestima, rexeitando todo aquilo que esixía máis tenacidade que enerxía. Só a guerra dáballes a enerxía que precisaban. Iso impregnaba a relixión, as leis, os prexuízos e o entusiasmo (p. 250 e ss.). Existía unha fonda diferenza, afirmaba Mallet seguindo ao Tácito, entre os pobos do norte e os do sur no que atinxe á súa consideración da muller, sendo os pobos do norte probablemente os que máis contribuísen a estender en toda Europa occidental o espírito da moderación

e da nobreza no trato da muller, é dicir o gusto da galantería, a través da cabalaría, amais do entusiasmo dos escandinavos que alí se asentaban (p. 197 e ss.). A partir da mestura de vencedores e vencidos xurdiron, aos seus ollos, os costumes e o espírito que aínda hoxe rexen en Europa (p. 6).

Todo iso baseábase tamén en reflexións metodolóxicas sobre a misión da historiografía, cuxos puntos de partida atópanse tanto en Montesquieu como en Voltaire, mais que amosan o vizosa que podía chegar a ser a moda por eles fomentada da curiosidade polo «espírito e os costumes» dun pobo, cando non foron estimulados por un sentimento de superioridade, propio da Ilustración, senón por unha auténtica sensación de empatía. Pois iso afirmaba no seu programa (limiar): Relatar os feitos dos pobos, príncipes, conquistadores e lexisladores sen coñecer o seu xeito de pensar, o seu carácter, o espírito que os move, equivalería a cinguírse aos esqueletos da historia, a ver tan só sombras mudas e errantes na escuridade, no canto de vivir e falar cos seres humanos. Unicamente mediante a fusión dos dous aspectos, da historia da guerra e da política coa historia das opinións e dos costumes, sería posible chegar ao *corps d'histoire véritablement utile et complet* (p. 35). Practicamente todos os grandes historiadores da Ilustración tentaron poñer en práctica unha fusión deste tipo, como xa vimos e veremos en Voltaire; con todo, só se produciu unha coexistencia de elementos, e non unha compenetración. Nas palabras de Mallet ecoa xa o presentimento de que cumpriría chegar a unha tal compenetración, a unha animación espiritual tamén da historia dos Estados e das guerras. El mesmo non foi aínda quen de o facer e aínda trataba de xeito pragmático e acrítico o conxunto dos feitos na tradición histórica. Ora ben, xa tivo unha visión metodolóxica xusta e de grande alcance para a novidade fundamental que quería descubrir: «O escritor máis crédulo ou arelante polo marabilloso, por moito que poida desfigurar a historia do seu século, mesmo así, sen se decatara, a retrata.» Xa que logo, deberíanse e poderíanse utilizar historica-

mente mesmo os poetas máis ricos en ficción dos tempos antigos. Pois eles, «sen o pretenderen», reflectían a maneira de pensar e os costumes dos seus tempos (p. 35 s.). Con iso volveu cobrar vida unha reflexión que xa fixera Vico.

Tiña que ter entrado en xogo algún entusiasmo particular polas revelacións súpetas, como o que prendeu este novo xenebrino que fora parar ao Norte, para que, baixo o dominio das ideas da Ilustración, se quebrase polo menos nun único aspecto a concepción histórica do dereito natural, como aquí foi o caso. Para a Francia da altura, o libro publicado en Copenhague non tivo, polo que sabemos, practicamente ningún significado, mais si que o tivo en Inglaterra e na Alemaña, onde acordaba unha sorte de moda da «setentriomanía» que apaixonaba os poetas polos temas nórdicos. Deste xeito cumpríase o desexo do novo Herder, ao sinalizar en 1765 a tradución de Mallet (*Werke*, 3, 73 e ss.), de que o libro se convertese «no arsenal dun xenio alemán». Máis adiante, despois de obter un coñecemento máis fondo das fontes nórdicas orixinais que utilizara Mallet, acabou por xulgar de maneira máis crítica as súas interpretacións (1778; 8, 390). En todo caso, é seguro que Herder se deixou inspirar en moito por el. Tamén Goethe coñeceu a súa obra (*Dichtung und Wahrheit* III, 12). Por moito que a moda literaria espertada por Mallet parecese superficial e un mero espectáculo, contribuíu así e todo a flexibilizar a maneira de pensar guiada polos criterios da Ilustración, e a axeitar a sensibilidade pola historicidade individual.

Ora ben, en Francia o movemento da Ilustración encamiñouse cunha consecuencia case lóxica cara á súa maior e máis fatal vitoria, a revolución de 1789. Foi aquí onde o terreo ardeu ao máximo, onde a sociedade, ancorada nun estadio de exaltación espiritual e social e afastada do Estado, amosaba o maior devezo por conquistalo, estando por iso o propio drama da historia na súa máxima axitación. Mais os mesmos principios abstractos dun dereito natural invariable cos que agora se loitaba



cunha eficacia histórico-universal fixeron que se inmovilizase o pensamento histórico.

É representativo para esta dobre traxectoria na que repercutía agora o *Esprit classique* o pequeno manual da historiografía que publicou en 1783 un pioneiro da democracia igualitaria, o prolífico abade de Mably: *De la manière d'écrire l'histoire* [*Da maneira de escribir a Historia*].<sup>111</sup> Nel declara que o requisito máis importante para a historiografía son os coñecementos do dereito natural (*droit naturel*), xa que sen el faltan os criterios para a avaliación da xustiza e da inxustiza das empresas históricas. O deber do historiador consistía, aos seus ollos, na descrición da loita entre o vicio e a virtude, das frecuentes e transitorias vitorias do vicio, ben como das continuas derrotas que lles sucedían. Tiña no máis alto valor este tipo de discernimento, por enriba da erudición. Amoestaba de forma máis arrogante mesmo ás grandes achegas da historiografía ilustrada dende Voltaire ata Gibbon. Todo eran lerias triviais. Non amosaba o máis mínimo trazo de contacto cos tenros espertares do movemento prerromántico, que vimos de coñecer. O feito de que nin sequera os mentase, reprobándoos, é un indicio de ata que punto eran pouco coñecidos. Ficou reservado ao espírito alemán acoller eses movementos, profundar neles e impulsar o pensamento histórico nunha viraxe decisiva.

---

<sup>111</sup> Unha tradución ao alemán, elaborada por Salzmann de Estrasburgo e cun prólogo de Schlözer, publicouse no ano 1784. Unha obra anterior de Mably, *De l'Étude de l'Histoire à Monsieur le Prince du Parme* (Nova ed. 1778), trata cunha trivialidade «ilustrada» a historia como colección de exemplos para os gobernantes e como advertencia para implantar no Estado a *égalité*. Para máis información sobre os pensadores racionalistas e materialistas da historia antes e durante a Revolución, vid. Roman L. Bach, *Entwicklung der französischen Geschichtsauffassung*, Tese de doutoramento, Friburgo 1932.

## CAPÍTULO QUINTO. A HISTORIA DA ILUSTRACIÓN INGLESA

### I. Hume. II. Gibbon. III. Robertson

Inglaterra foi o país de orixe do movemento da Ilustración, cuxa esencia caracterízase por demostrar o seu ideal da Humanidade non só mediante a razón pura, senón tamén mediante a historia, repensada de xeito racional, de tal xeito que a nova visión histórica conformada desta maneira se convertía en antecedente do que o historicismo xeraría paso a paso. Tanto en Voltaire como en Montesquieu percíbese unha forte influencia de Inglaterra. Aquí subliñáronse no seu pensamento histórico aquelas cuestións nas que os instrumentos cognitivos da Ilustración chegaron á súa fin, e comezaron a debullarse novas solucións, aínda nun segundo plano. Para chegar a esas novas solucións, ofreceuse, tamén de novo dende Inglaterra, e dende moi axiña, o concurso das doutrinas platonizantes de Shaftesbury, aínda que foron longo tempo desaproveitadas. É certo que agora, dende mediados do século XVIII e ata o seu remate, chegaba ao seu apoxeo a historiografía inglesa a través das obras de David Hume, Edward Gibbon e William Robertson<sup>112</sup>. Con todo, o que seguiría vivindo nela non sería Shaftesbury, co seu axioma da existencia dun principio formativo estruturado dende o interior en todas as entidades vivas, senón Locke coa súa creación dunha Ilustración sensualista e empírica. Tamén dende ese punto de partida era posible, como suxerimos na nosa análise de Shaftesbury, esculcar territorios descoñecidos para o coñecemento histórico e superar o esquema iusnaturalista na explicación das materias históricas, mediante o

---

<sup>112</sup> Aquí prescindimos da grande obra colectiva inglesa da *Universal History from the earliest account of the time to the present* de 1736 e ss., ben como das súas sucesivas edicións revisadas en alemán. Aínda que é certo que aplicaba unha das ideas fundamentais das Ilustración cando se refería a todos os pobos, tamén aos pobos non cristiáns, ficou estancada case completamente en recompilar materiais. Vid. F. Borkenau-Pollak, *An universal history of the world etc.*, Tese de doutoramento Leipzig 1924 (manuscrito mecanografiado).

estudo cunha sonda crítica da vida anímica dos seres humanos tal e como realmente era, e se plasmaba na historia. Verase no sucesivo se esa sonda foi realmente apta para ser aplicada en todos os ámbitos, cando estudemos os novos camiños que, con extraordinaria enerxía, percorreron os ingleses para chegar ao coñecemento e á utilización do pasado. Nós eliximos como obxecto dunha análise máis exhaustiva David Hume (1711-1776), pois o seu traballo está baseado nos alicerces intelectuais máis fortes, e presenta a meirande riqueza de motivos. Ora ben, cómpre tamén abranguer os trazos fundamentais da concepción da historia de Gibbon e Robertson para comprender a fortaleza e as debilidades na ciencia histórica da Ilustración inglesa, ben como aquilo que se vencellaba ao seu tempo, e o que se proxectaba cara ao futuro.

## I. Hume

A construción da filosofía de Hume precedeu a súa reflexión historiográfica. Foi obra duns xeniais anos de mocidade, e mantívose no sucesivo, pois Hume non a perfeccionou con posterioridade. No ano 1739/40 publicouse o seu *Treatise on human nature* [*Tratado sobre a natureza humana*], unha obra importante, aínda que apenas tida en conta polos seus contemporáneos; en 1748 o éxito rotundo de *An Enquiry concerning human understanding* [*Unha indagación sobre o entendemento humano*], obra que se faría famosa con ese título, que lle foi dado posteriormente. As diversas coleccións de artigos, aparecidas entre 1741 e 1752, abriron ademais diferentes vieiros cara ao mundo da historia, ao que consagraría as súas forzas ata 1762, como bibliotecario en Edimburgo.

Hume xa comezara, como puro filósofo, a superar a Ilustración dende o propio eido da Ilustración. Xamais deixou de ser un «ilustrado», e nos seus xuízos sobre as cuestións humanas e da historia percíbese aínda nel a antiga razón estable e sen poten-

cial de evolución da lei natural, «fundamentada na natureza das cousas, eterna e irredutible» (*An Enquiry concerning the principles of morals* [*Unha indagación sobre os principios da moral*]). Mais a súa grande proeza consistiu en reducir considerablemente o radio de acción desa razón, en negar o seu carácter creador e asignarlle exclusivamente o cometido de distinguir a verdade do erro, e examinar e purificar os estímulos procedentes das fondas e soxacentes fontes creadoras do sentimento e do gusto (*sentiment, taste*). Hume enlaza aquí, claramente, coas ideas de Shaftesbury, e, na súa calidade de pensador preocupado pola historia, semellaba estar predestinado para dar o paso decisivo e recoñecer tamén como forzas individuais as forzas creadoras da alma, se esta «razón» non seguise nel aínda apreixada polas ataduras do xeito de pensar iusnaturalista. Non deu o paso rompedor de vivir a alma enteira, na plena consciencia da súa totalidade e individualidade. O seu intelectualismo permitiulle só descubrir, de forma máis aguda e exacta que ata ese intre, a significación positiva das forzas irracionais da alma, e con iso tamén as limitacións das facultades da razón. Demostraba Hume que a observación e a experiencia eran o fundamento imprescindible da razón, sen as cales esta non sería capaz de xulgar a vida. Aos seus ollos, consonte medraba a experiencia transformábanse e purificábanse tamén os contidos racionais dos homes. Mais ese proceso, abofé un proceso de purificación e non de evolución, só de xeito aproximado podería acadar o ideal dunha razón completamente depurada, debido á debilidade innata e incurable da natureza humana, como non cansaba de salientar. Desta maneira, este pensador penetrante e absolutamente honesto chegaba a unha unión totalmente xenuína entre confianza na razón e escepticismo. O escepticismo mantiña a raia a confianza na razón, e a confianza na razón o escepticismo. Hume fiaba na razón, e así e todo podía chegar a amosarse escéptico perante cada unha das súas aseveracións, pois sabía por experiencia propia que el mesmo podería estar embazado

pola arraizada debilidade humana. Converteuse no *ethos* da súa natureza descubrir de xeito implacable esas debilidades e, a pesar delas, confiar firme e alegremente no bo do ser humano.

Coa razón que se nutría da experiencia, Hume estableceu tres criterios incisivos que non só puñan en dúbida os alicerces do racionalismo de entón, senón que tamén influían sobre o pensamento histórico, quer obstaculizándoos, quer fomentándoos: a crítica do concepto de substancia, da lei da causalidade e da teoloxía natural. Desta última aínda habemos ocuparnos máis adiante. A destrución do concepto da substancia que pretendía Hume amosa con especial clareza que el aínda non disfrutara da experiencia da totalidade da alma. Proba diso é o feito de que disolvía mesmo a substancia espiritual da personalidade nun mero feixe de sensacións e representacións, xerando así, como se chegou a dicir, unha psicoloxía sen alma. As forzas da alma, que el mesmo caracterizara como irracionais, pero creadoras, transformábanse deste xeito en meros complexos. Que seguisen a actuar como creadoras e plenas de sentido non deixou de ser para Hume un segredo da sabia Natureza, impenetrable para a razón humana (vid. *Enquiry concerning human understanding* v, 2).

No pensamento histórico, a descomposición da personalidade substancial actuaría, como se verá, como un disolvente de alta concentración. Mais a súa crítica da lei da causalidade, coa que máis adiante enlazaría con máis profundidade Kant, favorecía todo pensamento histórico do futuro. Hume negáballe a condición de necesidade, atribuíndoa ao hábito de ver sempre relacionados os mesmos fenómenos sucesivos entre si. Quen se deixaba, de aquí en diante, influír por esa crítica ben podía liberarse da idea paralizante de que toda vida e obra dos seres humanos se realizaba de maneira exclusiva baixo unhas necesidades mecánicas, e podía procurar outras ligazóns máis íntimas do acontecer histórico. Iso apreciaríase máis tarde en Herder. Emporiso, o propio Hume, partindo dun empirismo austero e escéptico, non sentiu aínda esta necesidade, e máis ben recom-

poñía de maneira práctica aquilo que viña de destruír na teoría, mediante a aserción de que aínda podemos crer na causalidade das cousas, por si mesma imposible de demostrar, xa que se nos implantou esa fe como instinto pola sabia Natureza, o que nos fornece seguranza práctica. Pois Hume, que niso foi un auténtico inglés, era empírico e utilitario asemade, e sempre estaba disposto a amortecer na práctica as consecuencias perigosas das súas conclusións, e mesmo dos seus ideais, adaptándoas ás necesidades da vida como el as entendía. En todas partes pretendía observar os feitos de maneira rigorosa, escrupulosa e imparcial, e medir con acougo o seu proveito ou inconvenientes para os seus ideais éticos e políticos. Deste xeito, a súa ollada ao mundo da historia podía ser moito máis libre e imparcial que a dos «ilustrados» racionalistas comúns. Ao mesmo tempo, aínda seguía vivo nel, case sen fendas, o auténtico sentimento vital da Ilustración, aquel estado anímico dunha existencia no cume da Humanidade, beneficiaria da razón en todo aquilo que podía servir para estabilizar a existencia nese cume xa conquistado. Para ese obxectivo podían tamén ser de utilidade as ficcións, ben como cousas irracionais. Nese estudo, con interese tanto no cognitivo como no utilitario, das esferas irracionais e sub-racionais nos homes e na historia, coincidía directamente con Montesquieu, cuxo *Espírito das leis* Hume tiña en moi alta estimanza, mantendo correspondencia co seu autor. Pódese sinalar a Hume e Montesquieu, diante todo, como aqueles pensadores que, cos instrumentos da Ilustración, chegaron tan lonxe na comprensión e recoñecemento do mundo histórico como era posible coas ferramentas dispoñibles. Mais cómpre engadir que iso só foi posible para eles porque por tras do utilitarismo co que xustificaban o seu interese histórico había unha inclinación natural, porque latexaba o pracer inmediato da variedade das manifestacións humanas, da *variety of mankind*, nas palabras de Hume. Tiñan, por conseguinte, a principal condición carismática do auténtico historiador. Preguntábase Hume no seu

ensaio sobre o estudo da historia se existía outro espectáculo máis grandeiro que enxergar o xénero humano nas súas cores reais, sen os usuais disfraces tan frecuentes na vida. Entre as tres vantaxes que ofrecían eses estudos, aducía mesmo en primeiro lugar o argumento que alimentaba a fantasía (*amuses the fancy*). Na reflexión sobre as outras dúas vantaxes deste estudo, o fomento intelectual e moral (*improves the understanding – strengthens virtue*), xunto aos pensamentos tópicos, parecidos aos que xa utilizara amplamente Bolingbroke nas súas *Letters on the study and use of history* [*Cartas sobre o estudo e uso da historia*] (1735), xa se poden escoitar tons de consciencia histórica máis profunda. Poida que fose un dos primeiros en ter plena consciencia de que a educación moderna sería, nas súas mellores partes, unha educación histórica. Ora ben, só puido expresalo un tanto academicamente, ao soste que unha grande parte da nosa erudición, de tan alta estimanza, non era outra cousa que o coñecemento de feitos históricos. Mais, opinaba, no que atinxe ao entendemento seguiríamos a ser como nenos, de non tivermos a experiencia de todas as épocas e nacións pasadas. Un home familiarizado coa historia podería, en certo xeito, ser considerado como alguén que vivira no mundo dende os seus comezos. Alén diso, Hume tamén esperaba da historia maiores efectos morais que da poesía e da filosofía.

Fica evidente a importancia que tivo a historiografía para o propio Hume no conxunto da súa obra, e que adquiría un valor case equivalente ao da súa obra filosófica. Porén, a súa filosofía tivo unha influencia máis potente sobre o desenvolvemento intelectual que a súa historiografía. Espertaba, por dicilo con palabras de Kant, os homes do sono dogmático; forneceulles a espiña que os incitaba a procurar novas solucións para os problemas fundamentais da filosofía. A súa historiografía, en troques, ficou estancada, malia todas as grandes cualidades que podía fornecerlle coa súa específica metodoloxía, na influencia do pensamento iusnaturalista, por causa do antigo prexuízo básico,

mais de novo revitalizado por Locke, de que a natureza humana era idéntica en todos os tempos. «Queres coñecer os sentimentos, inclinacións e maneiras de vivir dos gregos e romanos?», preguntaba Hume n'*Unha indagación sobre o entendemento humano* (VIII, I). «Tes que estudar con esmero o ánimo e as accións dos franceses e dos ingleses. ... Os homes son en todos os tempos e en todas partes iguais, ata o punto de que a historia non nos pode ensinar nese respecto nada novo ou estraño.»

Xa que logo, todo o que Hume quería aprender na historia non podía ser algo individual na súa esencia, senón só algo xenérico e xeral, o cal se dá nela con abundancia, mais xamais abonda para comprender a historia na súa profundidade. Así e todo, a súa propia sensibilidade aberta, chamémola inxenua, pola *variety of mankind* foi quen, se cadra, como xa o fora en todos os grandes e auténticos historiadores do pasado, de retratar coa maior viveza as figuras e os trazos individuais do pasado. Hume chegou mesmo a facer un tento teórico para se orientar nos camiños de Shaftesbury, ao falar da estrutura peculiar da alma (*particular fabric or structure of the mind; Essay of the Sceptic*), que inevitablemente conducía a diferentes sensacións de beleza e valor. Falou das calidades mentais misteriosas e inexplicables que posuían algúns homes, dun *I-know-not-what* neles (*Enquiry conc. the principles of morals, Sect. VIII*). Mais non desenvolveu máis estas ideas, que conducían ao problema da individualidade. A súa propia e deliberada intención dirixíase máis ben a facer comprensible o espectáculo da diversidade da cultura humana que tan fondamente o conmovía a través de leis xerais, e non individuais. O Rhin, afirmaba Hume nunha ocasión (*A Dialogue*), flúe cara o Norte, o Ródano cara o Sur, mais ambos os dous nacen na mesma montaña, e é a mesma lei da gravidade a que determina a dirección contraria dos seus cursos. As diferenzas na inclinación do terreo polo que decorren os ríos tamén son causa das diferenzas do seu curso. Do mesmo xeito, opinaba Hume, transformábanse os xuízos morais do valor



e as inclinacións dos pobos, mais fican inalterables os primeiros principios, as ideas primarias daquilo que se considera meritório. Admitía con cautela que non todo se podía atribuír a normas xerais. Porén, o que vía actuar nesas excepcións era o azar; e, para el, o azar era só unha palabra para designar causas aínda descoñecidas. Por conseguinte, o que segundo Hume facía falla era atopar un «fío condutor para a natureza humana, para desenredar todas as súas confusións». «De non haber unha regularidade nas actuacións humanas», segue a explicar no apartado antes citado da súa obra máis famosa, «e de ter que facerse todo tento dese tipo que se podería emprender sen leis nin normas, daquela sería imposible recompilar ningunha observación xeral sobre a humanidade, e ningunha experiencia, por moi coidadosamente que fose matizada, tería senso ningún». Xa que logo, os métodos para o coñecemento da historia eran a psicoloxía de todo aquilo que na natureza humana era xenérico. A abundancia da Natureza podía, para expresarnos nas súas propias palabras, mesturar os mesmos ingredientes da forma máis diversa (*Essay of national characters*). Así e todo, eses ingredientes seguían a ser sempre os mesmos, e o órgano para a súa avaliación sería sempre aquela razón que, malia se basear na observación e na experiencia, como con acerto sinalara Hume, e malia enturbarse por mor das imperfeccións humanas, para el non perdía o seu carácter sempre estable e intemporal. Esa razón non o librou dos erros típicos da historiografía da Ilustración, nomeadamente a precipitada xeneralización e a construción de causalidades. Mais a súa disolución da substancia espiritual dos humanos nun feixe de representacións conducíao a converter a vida e a historia do mundo nunha multitude de complexos psicolóxicos rexidos por normas xerais. Con razón chegouse a denominar a Hume un dos pais do positivismo moderno. El iniciou, como nunha ocasión comentou Dilthey (*Schriften* 2, 358), aquela corrente do positivismo que, en oposición aos franceses, Turgot e Condorcet, deduce as súas regularidades non do mundo

exterior, senón das experiencias interiores. Mais esa experiencia interior non chegou a penetrar ata o máis profundo. O material da experiencia, elaborado cos seus instrumentos, non podía dar de si o resultado que máis adiante podería ofrecer, elaborado por outras mans. Este material ficou prisioneiro das categorías dunha razón estable e dunha causalidade mecánica, e revelaba tan só unha parte do seu contido, só o primeiro plano dos acontecementos. Manifestaba unicamente partes, e non a totalidade, de non ser que aquelas se impuxesen, malia todo, á súa inicial capacidade de visión.

\*

De limitármonos, para explicar a concepción histórica xeral de Hume, á exposición das súas ideas e tendencias ofrecida ata o de agora, percibiríamos tan só partes, non totalidades. Todos os teoremas intelectuais xorden da personalidade e das experiencias, das vivencias especiais que experimenta unha personalidade en particular nunha circunstancia temporal específica, levando esta no seu seo os gromos do conxunto do pasado do seu ámbito cultural. Coñecemos xa os aspectos máis xerais: a tradición da lei natural e racional, moi relativizada polo empirismo escéptico de Hume mais aínda non abandonada por completo, e unha estreita alianza nel da austera experiencia coa razón crítica, para servir de maneira útil á vida mediante unha psicoloxía que ofrece leis. Mais ese retrato abstracto éñchese deseguida de sangue e de vida, ao aparecer diante nosa a particular experiencia de Hume como un británico de mediados do século XVIII. Os seus ensaios, e a súa *History of England* [*Historia de Inglaterra*], están impregnados a cada paso dunha vivencia sumamente concreta, e sentida individualmente.

Pódese resumir brevemente que en Inglaterra se desfrutaba de bens tan grandes como xamais desfrutou pobo ningún en época ningunha. Non existe en toda a historia universal unha época, explica Hume no *Essay of the protestant succession* [*Ensaio sobre*

a sucesión protestante], na que vivisen tantos millóns de persoas *suitable to the dignity of human nature*. Posuímos unha forma de goberno plenamente singular e feliz, unha liberdade pública e un san equilibrio entre autoridade e liberdade para previrmos dos seus excesos, liberdade dos pensamentos e unha disposición non fanática dos espíritos, seguranza persoal, benestar e riqueza debida ao comercio e á industria, e un refinamento das artes e das ciencias que é apoxeo da cultura intelectual. E todo iso, «industria, saber e humanidade», está relacionado entre si, foméntase mutuamente e aséntase socialmente na clase media «que é o mellor e máis firme alicerce da liberdade pública» (*Essay of Refinement in the Arts*, e en numerosos pasaxes en outros ensaios e na *History*). Hume compartía este orgulloso sentimento de felicidade, mais era demasiado profundo e serio para deixarse levar plenamente por el. El vía sombras no cadro, aínda que non aquelas que adoitamos ver na actualidade ao pensarmos no sistema de corrupción de Walpole, e aínda máis nas daquela incipientes transformacións económicas e sociais. O inglés de entón non adoitaba preocuparse demasiado por iso, e Hume, un representante das camadas burguesas inmersas neste intre no ascenso social, ollaba, en cuestións sociais, máis ben cara arriba que cara abaixo. O que si aflixía ao Hume era a carga da débeda pública, que consideraba prexudicial, e mais as simpatías aínda non amainadas pola Casa de Estuardo. Tamén era da opinión, máis ben guiado e non dominado pola teoría tradicional dos ciclos, de que o proceso do ascenso, apoxeo e decadencia das nacións decorría con regularidade, e que en consecuencia chegaría para Inglaterra o tempo no que o agro se esgotaría. Mais aínda non era iso o que máis intimamente o coitaba. A orixinalidade do seu pensamento e o seu potencial como grande historiador faise patente máis ben na orientación da súa mente cara ao pasado, no deveso pola verdade absoluto e imperturbable ao que lle dirixía a pregunta de como se chegara realmente a ese resultado final da historia de Inglaterra, tan extraordinario e feliz.

Pódense considerar que todos os seus escritos históricos, non só a *History of England*, senón tamén a *Natural history of religion* [*Historia natural da relixión*] e mesmo o grande ensaio sobre a historia demográfica *Of the populousness of ancient nations* [*Da densidade poboacional das nacións antigas*], se conducen, sen o afirmar explicitamente, por ese problema fundamental.

Como resultado curioso da súa pescuda, que non cansaba de ter presente, Hume chegou á conclusión de que as orixes da *liberty* inglesa actual se remontaban a forzas que lle resultaban fondamente antipáticas: o entusiasmo relixioso do puritanos. Era tan absoluta a autoridade da Coroa nos tempos da raíña Isabel, di na *History* (ed. de 1762, 4, 125), que a faísca preciosa da liberdade foi acendida e protexida tan só polos puritanos. A esa seita, cuxos principios parecían tan fútiles (*frivolous*) e cuxos costumes tan ridículos, debían os ingleses a liberdade toda da súa constitución. Aínda baixo o reinado de Xacobe I ocorrera que os patriotas renunciaran a seguir na súa resistencia contra da Coroa, de non ser polos motivos relixiosos que os empurraban, e que lles infundiron unha coraxe que demostraba ser infranqueable por calquera atranco humano (5, 74). Xa que logo, Hume amosábase contrario á comparanza dos celebrados defensores da liberdade Pym e Hampden cos heroes da liberdade da Antigüidade, xa que estes eran, aos seus ollos (5, 295-96), homes extremadamente cultos, mentres aqueles estaban embaizados polo uso dun barallete misterioso, e inzados dunha hipocrisía máis vulgar e infame. Esa foi a «apócema profunda do veneno embriagador» (5, 295) que empurrou, na revolución de 1641, todos os estamentos aos máis salvaxes excesos, e rematou por derrubar as máis asentadas institucións políticas; e que ao final xerou, porén, a liberdade inglesa.

O historicismo posterior tentou comprender ese poderoso fenómeno tan destrutor como frutífero dende o desenvolvemento de forzas internas e individuais, que sempre correspondían a grandes tipos. Para Hume constituía un convite para esculcar na

psicoloxía da alma humana e obter desas experiencias doutrinas xerais e de validez atemporal. O seu *Essay of superstition and enthusiasm* [*Ensaio sobre a superstición e o entusiasmo*] aparece xa na súa primeira colección de ensaios de 1741, un ensaio que estendía a particular visión histórica dun ilustrado inglés e amigo da liberdade ata chegar a un cadro de psicoloxía xeral da relixión. A corrupción dos mellores, así comeza Hume, enxendra o peor; iso fica demostrado polos efectos nocivos da superstición e do entusiasmo, as corrupcións da auténtica relixión. Mais a súa natureza é contraria. A superstición nace do pavor e do medo perante forzas descoñecidas, que logo se imaxinan; niso interveñen tamén a debilidade, a melancolía e a ignorancia. Porén, existe igualmente unha mentalidade humana que podía levar ao entusiasmo mediante unha infundada fachenda, saúde deturpada e excesiva espiritualidade. Tamén neste caso traballa a imaxinación ao soar as cousas, nomeadamente as inmediatas inspiracións divinas ás que non se corresponden nin as belezaas nin as ledicias terreaís. A ignorancia estase a aliar coa esperanza, a fachenda, a arrogancia e a imaxinación. Mais agora ponse de manifesto a diferenza que existe entre a relación que a superstición e o entusiasmo establecen respectivamente coa teocracia. A superstición é o seu caldo de cultivo acaído, e canto máis concentrado está o ingrediente da superstición nunha relixión, máis medra a autoridade do sacerdocio, mentres o entusiasmo se mantén polo menos tan ou mesmo máis afastado desa autoridade como o fan a sa razón e a filosofía. Xa que o entusiasta non precisa dun mediador humano entre si mesmo e a divindade. Dende o estudo comparado de fenómenos análogos da historia da relixión —os anabaptistas na Alemaña, os *camisardos* (*camisards*) en Francia, os *niveladores* (*levellers*) e *convenanters* en Inglaterra-Escocia— Hume tirou a conclusión de que no seu primeiro ascenso, as relixións entusiastas, malia seren máis furibundas e violentas que as relixións baseadas na superstición, suavizábanse e moderábanse despois de pouco tempo. A súa

carraxe sería como a do trono e da treboada que se esgotaban por si mesmas, e que despois deixarían a atmosfera máis acougada e serea que antes; mentres a superstición, en troques, insinuaríase de xeito gradual e imperceptible, preparando os homes para a tiranía da teocracia. Con iso, Hume chegou ao fundamento para a súa terceira e última conclusión: a superstición é inimiga da liberdade civil; o entusiasmo, pola contra, o seu amigo. Entre nós, os independentes e deístas, malia seren diametralmente opostos nos seus principios relixiosos, estaban poren unidos no seu entusiasmo político pola *Commonwealth*.

A liberdade política e a Ilustración como resultado das treboadas máis poderosas e dos erros máis preocupantes da alma humana. Poida que toda a psicoloxía de Hume medrase a partir desta vivencia histórica pola súa parte. O seu pensamento e pescuda histórica non foron maiormente outra cousa que psicoloxía aplicada ou, máis exactamente, o tento de confirmar con axuda da historia a súa imaxe da natureza humana. Para Hume, a metamorfose do entusiasmo puritano en Ilustración inglesa e liberdade parlamentaria servíalle de proba experimental, científico-natural, para o desenvolvemento causal de determinadas formas de fenómenos relixiosos. Non se pode falar, neste contexto, de evolución no senso histórico, pois falta o substrato dun proceso dese tipo, é dicir, o actor individual, o home na súa totalidade e a comunidade composta de tales homes. Hume centra máis ben o seu interese nas diversas disposicións e impulsos dos homes, considerados de xeito aillado, pois para el o home resúmese nun feixe de representacións e aspiracións, e así é tamén a historia da relixión. Esta última convértese nunha sorte de meteoroloxía, cuxos procesos regulares e recorrentes son explicados de xeito causal na medida na que lle é posible ao estudoso escéptico e cauto. Ora ben, toda pescuda histórica causal, sexa cal for o punto de vista dende o que se procede, relaciónase coa emisión dunha valoración que actúa como impulso e como obstrución asemade. Neste caso, o impedimento é evidente. Presupúñase aquí unha

«relixión verdadeira», é dicir, a deísta da razón depurada, que foi utilizada como criterio para denunciar como corrupción todas as demais relixións, inzadas de superstición ou entusiasmo. Por estar atrapado no seu sistema de valores, Hume aínda non foi quen de plantexar a cuestión histórica máis fonda: se se podía tamén atopar un algo imprescindible para cada relixión niso que el mesmo denominaba superstición e entusiasmo. Así mesmo, a marabillosa e conmovedora metamorfose do espírito inglés, que dende o entusiasmo o conducía cara á Ilustración, só representaba para Hume un proceso psicolóxico acougante. Mediante esta especie de psicoloxía meteorolóxica, Hume pretendía tranquilizarse en xeral sobre os enigmas da natureza humana e da vida histórica.

Nunha ocasión, Hume formulou a belida frase de que o corazón humano está feito para conciliar as contradicións (*Essay of the parties of Great Britain* [*Ensaio sobre os partidos de Gran Bretaña*]), unha expresión límite do seu propio coñecemento. Mais para el tan só era unha amable constatación empírica, que non se converteu na clave da totalidade espiritual.

O *Ensaio sobre a superstición e o entusiasmo* foi o xerme da famosa obra de Hume *Historia natural da relixión* (publicada en 1757). Esa foi, en concreto, moito máis alá dunha mera contraposición de dous tipos de relixión, ao achegarse á pregunta máis fonda de como a relixión se orixinaba realmente dentro da natureza humana; pois non parecía provir, coma o amor propio, o impulso sexual, o amor polos fillos, o agradecemento e outros dun instinto primario ou dunha influencia inmediata natural. Existían pobos, de poderse acreditar nos viaxeiros e historiadores, que non tiñan representacións relixiosas. Dende este punto de partida, no estudo que presentaba a relixión como un fenómeno particular na Humanidade, aínda que compartido pola maior parte dos pobos, Hume establecía de entrada unha distancia coa moral, en desvantaxe para a relixión, atribuíndo á moral a unha predisposición universal dos homes, ancorada nos

seus sentimentos (*Enquiry concerning the principles of morals*). Por conseguinte, só restaba explicar causalmente a relixión como produto secundario de determinados factores psíquicos, e igualmente dependente de determinados chanzos da cultura. Necesariamente, o politeísmo ou a idolatría foron a primeira e máis antiga relixión. O home era un animal necesitado, empurrado polos seus desexos e paixóns, aínda incapaz de chegar mediante reflexións causais á fe nun ser superior, abalante entre o temor e a esperanza, que agora enxergaba e veneraba temerosamente as causas descoñecidas da súa fortuna e infortunio como seres de natureza semellante á dos humanos, mais dotados dun poder e dunha sabedoría máis poderosa que os humanos. Ata este punto, Hume achegábase a Vico e á súa psicoloxía do home arcaico, que era porén máis fondamente intuitiva; mais proseguía agora cunha construción pragmática. No longo prazo, esta representación non abundaba aos homes; a esaxerada veneración desas entidades concentrábase ao final na imaxe dunha única deidade, todopoderosa e infinda. Mais este deísmo nado de motivos sensíbles, do temor supersticioso e da propia reverencia non ofrecería ningunha garantía de permanencia, recuncaría doadamente na idolatría, e podería erguerse de novo para volver recuncar. É característico do resentimento de Hume contra das representacións teolóxicas de Deus que preferise en moitos aspectos o politeísmo, como o practicaran os gregos e os romanos. Na súa opinión, a doutrina monoteísta conducía cara á intolerancia fronte ás outras relixións, mentres todos os idólatras amosaban un espírito de conciliación. Nunha forma moderada, esta idea do contraste entre o paganismo tolerante e a intolerante Igrexa clerical acabou por se converter en patrimonio da concepción racionalista da historia, da que tampouco Herder se ceibou. Ora ben, Hume asociou con iso outro xuízo de valor proxectado sobre varios séculos. Ao remitirse tamén á doutrina de Maquiavelo sobre os efectos escravizadores do cristianismo, opinaba que, en oposición a aquel, a mitoloxía da Antigüidade



non era tan carente de sentido. Xa que ese mundo dos deuses, emparentado coa natureza sensitiva e racional dos homes, e tan só dunha materia máis fina e máis poderosa que aquela, tería un carácter tan natural que poderían parecerlles aos seres humanos máis que probables. Tratábase dunha mitoloxía liviá, clara e xeitosa, en verdade unha relixión poética.

Con estas ideas Hume ofrece tamén unha lixeira sensación de saber histórico, e para nada un romántica arela polos deuses de Grecia. Mais con iso tamén preludiaba algúns estados de ánimo do futuro, chegando ata Nietzsche e os nosos días, e que, dalgunha maneira, estaban todos asociados co espírito da Ilustración. A expresión máis inmediata deste espírito da Ilustración no eido relixioso foi o deísmo, a representación racional de Deus, que non era outra cousa que unha superestrutura abstracta e solta por enriba da estrita regularidade do universo, dotada abofé dos predicados dunha sabedoría e razón inconcibible, pero inaccesible para calquera auténtico achegamento relixioso. A sensibilidade da Ilustración pola causalidade rigorosa e a necesidade pragmatista da Ilustración de supor a existencia de obxectivos e propósitos por trás do ordenamento das cousas asociábanse no deísmo de maneira máis ben superficial e inorgánica. Hume sostiña ese deísmo cando declaraba que era natural, e mesmo preciso, deducir da unidade reinante no universo a existencia dunha intelixencia do mundo primaria e indivisible. Pero deulle a ese deísmo un xiro novo, que rompía o molde do pensamento iusnaturalista nun punto importante; malia sen deixar de todo atrás o xeito de pensar iusnaturalista, como foi tan característico nel.

O deísmo de entón, como foi entendido dende Herbert de Cherbury, era unha construción puramente iusnaturalista, o que significaba que para el existía unha fe natural e racional na única deidade, unha fe que facía parte dos elementos orixina-rios atemporais das verdades da razón, que nos tempos antigos podían estar enturbada pola caída e pola dexeneración; mais que,

porén, sempre rexurdía en canto a razón triunfaba de novo. Con todo, ao presentar Hume a proba forte e estremecedora de que o monoteísmo dos pobos historicamente visibles non xurdira da luz da razón, senón da escuridade do politeísmo, da turbia axitación da ansiedade, da preocupación, do temor e da sede de vinganza dos homes arcaicos, non só feriu a fe na revelación cristiá, senón tamén a antiga crenza iusnaturalista da Antigüidade na razón estable e actuante do home con independencia do tempo. Só de maneira gradual, afirmaba, ascende a humanidade dende o máis baixo ata o máis alto.

Con iso semellaba que se abría de par en par a porta para chegar a unha historia natural da evolución do espírito humano, que levaba dende a barbarie cara á cultura. De feito, a obra escrita por Hume contribuíu considerablemente a iso. Mais cómpre demostrarmos os límites do seu concepto da evolución, que lle impediron evoluir no sentido do posterior historicismo. A barreira interior e máis poderosa radicaba na psicoloxía de Hume, que coñecía só os elementos mentais e a súa interacción mecánica, mais non coñecía totalidades espirituais que se desenvolvían a partir dun punto central interior e individual. Soamente na súa valoración favorable das crenzas nos deuses gregos vimos nalgún intre un subtil indicio de comprensión histórica, dunha consideración individualizadora. Polo demais, porén, observamos no cadro da súa evolución tan só o xogo dos afectos e impulsos sempre iguais dos humanos, como pode explicarse polas súas regras, por golpes e contragolpes, por crecemento e decrecemento. A actividade atemporal da ríxida razón foi substituída aquí pola actividade atemporal dos impulsos e das paixóns inalterables. Había moito máis dinamismo neste cadro, e por conseguinte unha proximidade moito maior coa realidade histórica, que nas concepcións históricas determinadas exclusivamente pola lei natural. Deste xeito, chegouse a retratar con acerto moitos procesos evolutivos típicos na historia da relixión. Ora ben, á parte desas pequenas excepcións, non se prestou

atención nin se comprendeu o individual nas súas manifestacións particulares, da mesma forma que tampouco se comprendera no pensamento iusnaturalista. De aí que aquí se poida falar dun reboutallo desta forma de pensar.

Á parte diso, Hume tampouco puido desenvolver o seu propio concepto da evolución de forma pura, como xa se desprende do devandito. Gradualmente, explica, a Humanidade debe avanzar dende o máis baixo ata o máis alto. Emporiso, tamén escoitamos outra cousa: que na historia existe unha sucesión de altibaixos do politeísmo e do teísmo, nomeadamente do teísmo das relixións históricas. Así que, na vez dun gradual movemento ascendente, existe na historia un movemento gradual, quer cara arriba, quer cara abaixo. Velaí, de novo, a antiga teoría dos procesos cíclicos, o retorno do idéntico na historia, outra vez un refugallo do xeito de pensar iusnaturalista que non só cría na estabilidade da razón, senón na uniformidade atemporal da natureza humana en xeral.

Abordemos agora o terceiro residuo. Para Hume, a razón pola que o deísmo das relixións positivas lle parecía tan inconsistente e afrouxado residía no feito de que aquel se apoiaba, na maioría dos crentes, unicamente en representacións irracionais e supersticiosas. Deste xeito, aquelas acadaban case ocasionalmente unha coincidencia cos principios da razón, como Hume demostra co exemplo da fe en Xehová, aínda que polo camiño da submisión máis estrita e rastreira. Por iso parecíalle tamén tan doada a recaída do teísmo no politeísmo. Segundo Hume, un fondo abismo arredaba o teísmo de orixes irracionais do teísmo orixinado e fundamentado racionalmente, ou, como agora cómpre dicirmos por mor da clareza, do deísmo do seu tempo. Por suposto, Hume contaba entre os seus tamén os filósofos ilustrados da Antigüidade. Mais o seu número parecíalle en xeral, tamén na súa mesma época, abraiamente pequeno. Na súa opinión, a grande maioría era ignorante e non ilustrada, como no fondo llo parecía a Humanidade toda, agás poucas excepcións.

Hume pensaba que eses poucos terían a posibilidade de recoñecer pola vía da razón a existencia dun invisible poder racional. Para o seu escepticismo, ese coñecemento nin sequera era incondicionalmente seguro, mais era o único posible polo viero da razón, como polo demais amosaban os seus *Diálogos relativos á relixión natural*. Así e todo, a *ratio* que o guiaba niso, e que el tiña diante dos seus ollos, non era outra que a *ratio* estable da lei natural, que debía expresar o mesmo en todo tempo, unha vez liberada de todos os enturbamentos dos sentidos e das emocións. Hume restrinxiu a súa esfera de acción na historia de maneira decisiva, pódese dicir que case dun xeito que marca unha época, mediante o descubrimento dunha esfera de actuación dos poderes irracionais e subracionais, mais sen poñer en dúbida a mesma esencia desa esfera. En certo senso, só superou o racionalismo de xeito cuantitativo, mais non cualitativo; ou cualitativo tan só no aspecto de imprimir na súa época a espiña dunha dúbida gnoseolóxica.

O deísmo de Hume, que el mesmo considerou a «auténtica relixión», non foi realmente unha relixión, senón unha materia de coñecemento. No fondo, non se lle pode negar no seu incesante procurar, preguntar e dubidar, dende a súa mocidade, afirmándose nel, aínda que con dúbidas, a auténtica vea relixiosa de alguén que busca a Deus. Mais para a súa consciencia a relixión non era nin sequera incondicionalmente precisa para a conformación da vida. Para iso abondaba xa coa moral, cuxas raiceiras contaba entre o haber primario da natureza humana. Así e todo, no final puido afirmar, sen estar plenamente de acordo coa súa idea inicial, que un pobo sen ningunha sorte de relixión, de ser posible atopalo, apenas se elevaría por enriba dos animais.

Daquela, a súa antipatía máis íntima cara ás relixións positivas non lle impedía consideralas como os medios para cohesionar a sociedade, aínda que fosen medios moi imperfectos. Este xeito de pensar foi inducido polo seu utilitarismo e pola súa penetrante sensibilidade polas debilidades e imperfeccións da

natureza humana. Con todo, non se converteu por iso nun home que desprezaba a Humanidade de xeito radical. Máis ben cría, ao rebaixar as antigas ideas iusnaturalistas e estoicas ao ámbito dunha psicoloxía naturalista, nos innatos, se ben nun comezo turbios, sentimentos morais dos homes, que se depuraron de maneira gradual, segundo o progreso da sociedade, grazas á razón. É característico da orientación fundamental do seu carácter, e da súa fonda coincidencia co xeito de ser inglés, que non fosen os problemas da ética individual, da personalidade moral os que máis o fascinaban, senón os da ética social. Polo tanto, dedicaba a súa atención especialmente a aqueles sentimentos e impulsos morais dirixidos cara ao beneficio da sociedade. Sempre tivo presente niso o contraxogo dos impulsos egoístas e groseiros en toda a súa magnitude. Así e todo, a sociedade e o Estado non se baseaban unicamente sobre aqueles. A súa orixe e a súa existencia tiveron para Hume, pódese dicir, un alicerce notablemente diferente do das relixións positivas, orixinadas e nutridas pola ansiedade e polo temor, etc. Mais parte da súa concepción da historia consistía en aplicar ás orixes da sociedade e do Estado o mesmo método de observación empírica, de estudo histórico e de consulta dos coñecementos dos pobos arcaicos, cos cales tentara explicar a orixe da relixión. Daquela, a carón dos impulsos morais da simpatía e do beneficio social salientaban tamén os motivos naturalistas coa máxima énfase. Iso non se refería á sociedade humana orixinaria en xeral, que Hume consideraba un fenómeno orixinario da convivencia primitiva con necesidades rudimentarias, doadas de contentar (*Treatise of human nature*), senón á orixe do Estado, do *government* e da *authority*. Na opinión de Hume, as loitas das hordas entre si, a guerra coa súa esixencia dun liderado militar, foron as que causaron eses elementos. En tempos de guerra, escribe no seu *Essay of the origin of government* [*Ensaio sobre a orixe do goberno*], acada unha persoa o mando sobre a masa, consegue que se acostume á servidume e, no caso de ser prudente e xusto, consolidará

a súa autoridade mediante unha mestura de forza e asentimento; os sometidos aprenden as vantaxes desta nova situación se lles fornece a seguranza da lei, e neles esperta unha sensación do deber. Así que a forma monárquica de Estado, baseada no poder militar, é a orixinaria. As repúblicas xurdiron polo abuso do poder monárquico e despótico. *Camps are the true mothers of cities (Treatise)*. Esta frase é a exacta contrapartida das duras palabras do remate da *Historia natural das relixións: Ignorance is the mother of devotion*. De todos os xeitos, estaba moito máis preto da realidade da vida histórica que estas últimas palabras, que ignoran a orixinaria disposición relixiosa dos homes.

En efecto, a doutrina naturalista de Hume sobre as orixes do Estado non estivo completamente libre de trazos iusnaturalistas e pragmatistas (especialmente no *Treatise*). Ora ben, do mesmo xeito que a súa historia da relixión asestara o golpe mortal á concepción racionalista dunha teoloxía natural, naquela guindouse tamén pola borda a antiga idea iusnaturalista sobre a orixe do Estado por obra dun contrato (o que explicaba con máis detalle no seu *Essay of the original contract [Ensaio sobre o contrato orixinal]*). Por moito que Shaftesbury e outros xa o precederan no rexeitamento da teoría do contrato, seguiría con vida mesmo despois de Hume, pois a aniquilación científica dunha doutrina falsa non significa aínda a súa morte histórica. Despois de todo, só puido ser desbotada grazas a novas vivencias históricas e ao xurdimento dunha nova consciencia histórica. De todos os xeitos, entre os precursores máis eficaces desta nova consciencia histórica está tamén Hume, precisamente polas dúas grechas que abriu dentro dun mundo da historia asentado en alicerces iusnaturalistas e racionalistas.

A nova consciencia histórica do século XIX seguramente non repousaba en exclusiva na comprensión polo factor do poder político na historia, mais só se completaba, por así dicilo, mediante esa sensibilidade. Hume xa a amosaba, sen chegar porén ao núcleo máis esencial desta nova consciencia histórica, a sensibi-

lidade polo individuo e polo desenvolvemento individual. Como escribe no *Ensaio sobre o contrato orixinal*, o mundo atópase mergullado nunha incesante transformación dos pequenos reinos en grandes, e dos grandes en pequenos, e tamén de movementos tanto de asentamento como de migración das tribos. Pódese descubrir nestes acontecementos outra cousa que poder e violencia (*force and violence*)? Así e todo, o tempo e o costume repercuten entón sobre a maneira de pensar dos homes, e a partir da usurpación e da rebelión orixinaria xorden a autoridade, o dereito e a obriga. É o costume o que determina a orientación particular no recoñecemento dunha nova situación, mais o interese dos homes en acadar unha situación xurídica segura actúa como «instinto xeral» (*Treatise*). Segundo Hume, a vida histórica desenvólase nese movemento pendular entre o mandobre da espada do soldado e as orixinarias necesidades sociais e morais dos homes. É certo que tamén aquí, como na súa construción da historia da relixión, transloce de novo a antiga teoría dos ciclos, a fe na repetición de procesos sempre iguais na historia. Ora ben, esta fe baseábase adoito, se non sempre, en experiencias históricas reais. A oscilación pendular no eido da historia política entre o estalido da violencia e o Estado de dereito que Hume supuña era máis doada de xustificar historicamente que o abaneo pendular entre teísmo e politeísmo que construíu na historia da relixión. En todo caso, a súa visión tiña moita máis agudeza e acerto que a de Voltaire, enfocada principalmente na falla de sentido das brutais loitas polo poder e a impotencia da razón fronte a aquelas. O dualismo de Voltaire esgazaba a historia nunha parte plena de sentido e outra que carece del. O dualismo de Hume restablecía un elo entre ambas as dúas, ao observar unha polaridade na historia entre dúas forzas fundamentais, naturalistas e moralistas. A humanidade non tiña que desesperarse polo eterno retorno das forzas destrutivas, xa que eternos eran tamén os poderes que obran no silencio para transformar os actos de destrución na creación dunha nova orde. En determinadas circunstancias, a

propia violencia militar podía ser benvida como táboa de salvación. En situacións de caos, opinaba Hume (*Essay of the original contract*), toda persoa sabia desexaría ver un xeneral á cabeza dun exército disciplinado, para dar ao pobo un xefe que o mesmo pobo no é quen de elixir.

Amósase o pouco doutrinaria que era a visión de Hume sobre os cambios nos gobernantes, nas formas de Estado e nas constitucións. Consideraba abofé que a liberdade, como á fin se conquistara en Inglaterra, era a beneficiosa «perfección da sociedade civil» (*Essay of the origin of government*). Mais a experiencia histórica dicíalle a Hume que para garantir a súa existencia a liberdade tamén precisaba necesariamente da autoridade, que en cada Estado se libraba unha permanente loita interna entre autoridade e liberdade, na que ningunha das dúas vencía de todo a outra; mesmo no despotismo oriental ficaban refugallos da liberdade do individuo e da totalidade. Nos casos do peor abuso da autoridade recoñecía tamén o dereito natural á resistencia, mais teimaba deseguido en volver agachar esa grecha e establecer como norma que, no caso de retesía entre a liberdade e a autoridade, correspondese a esta última a primacía. Iso non era só un xuízo sobre os feitos históricos, senón tamén un xuízo valorativo. Pois, xa que a morte sería o remate inexorable de toda vida, e tamén da vida política, Hume prefería ver afundir a súa libre Inglaterra na eutanasia dunha monarquía absoluta que nas convulsións dunha democracia pura (*Essay whether the British government inclines more to absolute monarchy or to a republic* [*Ensaio sobre se o goberno británico se envorca máis cara á monarquía absoluta ou cara a unha república*]).

Motivado pola euforia da liberdade recentemente asegurada en Inglaterra, Shaftesbury crera que a cultura do espírito, das artes e das ciencias só estaban aseguradas nun Estado libre. Iso foi unha idea que, moi comprensiblemente, xa xurdira antano nos comezos do Imperio romano, nada tanto da observación dos feitos como dun criterio valorativo, e onde os xuízos de valor podían



doadamente arrastrar canda eles a mera observación dos feitos. Semella que Hume procuraba deixar que falase a experiencia pura. Non abrollaron, preguntaba, as artes na Roma moderna nos tempos da tiranía eclesiástica? Non realizaron en Florencia as artes e as ciencias os seus principais progresos dende o goberno dos Medici? A Francia absolutista sería o único pobo, amais dos gregos, que producía ao mesmo tempo filósofos, poetas, artistas e historiadores, etc. Así e todo, tamén en Hume estaba presente un xuízo de valor específico da súa época cando cualificaba de superiores aos modernos franceses no nivel do conxunto das súas realizacións en comparanza cos gregos, que pola súa banda superarían con moito aos ingleses (*Essay of civil liberty* [*Ensaio sobre a liberdade civil*]). Volveu cismar no tema no *Essay of the rise and progress of the arts and sciences* [*Ensaio sobre o ascenso e o desenvolvemento das artes e das ciencias*], tentando chegar con crítica precaución a unhas regras xerais das experiencias; mais, malia algunhas observacións específicas, só obtivo o dubidoso resultado de que, se ben as artes e as ciencias xurdiron primeiro en Estados libres, tamén poderían ser transplantadas a monarquías civilizadas; e que as repúblicas eran máis axeitadas para o fomento das ciencias, mentres as monarquías beneficiaban máis as belas artes. De todos os xeitos, a cuestión requiría un tratamento máis individualizado que o que foi quen de realizar Hume cos seus propios instrumentos de coñecemento.

O grande esforzo de Hume consistiu en tentar conciliar as normas da razón cos resultados da experiencia. En realidade, triunfaba niso ora o seu empirismo sobre o racionalismo que aínda vivía nel, ora de novo o seu racionalismo sobre o empirismo, pero cedendo cada vez concesións características ao vencido. O seu gusto artístico foi racionalista e normativo. Mais a experiencia aprendíalle que a diversidade do gusto nas diferentes persoas, tempos e pobos era, nun exame máis afondado, aínda máis grande do que xa parecía a primeira vista (*Essay of the standard of taste* [*Ensaio do criterio do gusto*]). Como había

que comportarse diante daquilo? Deberíase rexeitar todo o que non correspondía aos gustos de hoxe? Deberíamos se cadra, preguntaba, despendurar os cadros dos nosos devanceiros debido ás súas gorgueiras ou aos saíotes de aros? O empirismo e o coñecemento do mundo xa influíran abondo sobre os homes do setecentos para eles seren tan tolerantes que Hume, seguro da aprobación dos seus lectores, podía rexeitar cun sorriso esa idea. As particularidades inocentes nos costumes que atopamos nas obras de arte do pasado non nos deberían molestar. Tamén serían desculpables os erros especulativos da relixión, igual que na crítica da poesía antiga se poderían pasar por alto os absurdos da doutrina pagá sobre os seus deuses. Mais alí onde se manifestasen a beatería e a superstición, ou onde as ideas da moral e do decoro fosen sensiblemente violadas, deberíanse vulgar como unha dexeneración da arte. Deste veredicto pedante Hume nin sequera exceptuaba de todo ao Homero, nin os creadores da traxedia grega. Foron outra vez os criterios das verdades da razón atemporal os que serviron para rexeitar fenómenos que os contradicían.

Irrompe así por todas partes a aspiración da Ilustración por domear a diversidade dos fenómenos históricos mediante verdades xerais e grandes regularidades. Foi Hume quen conseguiu por primeira vez, como demostramos, descubrir tipos auténticos do acontecer histórico no eido da vida dos Estados. Por suposto, non podían ser outra cousa que moi xerais, e tamén tivo coidado, polo xeral, de non xeneralizar demasiado os feitos históricos particulares. O seu empirismo foi auténtico, no sentido de que en ningún momento esqueceu dos límites da experiencia humana. Como dicía el mesmo (*Essay of civil liberty*), posuímos unha experiencia demasiado limitada, e o mundo aínda é demasiado novo para poder formular no terreo da política verdades xerais que manteñan a súa validez ata o futuro máis remoto. Que é o que sabemos do grao de virtude e de maldade ao que é quen de chegar a Humanidade, e que se podería agardar dela cando

nalgún intre se producise algunha grande revolución no eido da educación, dos hábitos ou dos principios?

\*

Con este xeito de pensar antidogmático, e consciente da súa vontade de manterse accesible, con este tesouro de instrumentos de coñecemento empírico-psicolóxicos, mais orientados cara ao xeral, mais tamén cos valores e ideais da Ilustración relacionados inseparablemente con aquilo, Hume converteuse nun dos grandes historiadores da súa nación. Referirémonos á versión resumida e parcialmente revisada das súas tres obras na edición da *Historia de Inglaterra* de 1762<sup>113</sup>, e tentamos comprender a peculiaridade da súa achega, ben como o estadio que representa na historia previa do historicismo.

O *Século de Luís XIV* de Voltaire publicárase en 1751. No 1754 apareceu o primeiro tomo da primeira obra de Hume, escrito entre os anos 1752 e 1754, sobre a época dos Estuardo. Por iso quíxose ver en Hume xa moi axiña un imitador de Voltaire. Foi o propio Hume quen xa rexeitou esa interpretación nunha carta redactada o 5 de novembro de 1755 (Metz, *Hume*, p. 395): «A verdade é que

---

<sup>113</sup> *The History of Great Britain, under the House of Stuart* aparecera en dous tomos en 1754 e 1756, *The history of England under the House of Tudor* no ano 1759, reeditada en 1761 en dous tomos cunha ampliación sobre os anos ata a suba ao trono de Henrique VIII. Rudolf Metz, *David Hume*, p. 41 e ss. É errónea a información que tanto el como outros dan de que a primeira edición conxunta da obra completa se publicase en 1763. Dispomos da edición *en quarto* de seis tomos de 1762. O mesmo Hume testemuña no seu rascuño biográfico que mudara na revisión da historia dos Estuardos máis de cen pasaxes no sentido dos *tory*. Sobre iso, vid. John H. Burton, *Life and correspondance of D. Hume* (1846), 2, pp. 73 e ss. Así mesmo, adoito a expresión *superstition* foi cambiada pola máis atenuada de *religion*. Non é preciso que aquí se debatan estas variantes. Tamén queremos amentar brevemente os estudos monográficos publicados ata o de agora sobre a concepción da historia en Hume: Heinrich Goebel, *Das Philosophische in Humes Geschichte von England*, 1897; Sally Daiches, *Verhältnis der Geschichtsschreibung Humes zu seiner praktischen Philosophie*, Tese de doutoramento, Leipzig 1903; Julius Goldstein, *Die empiristische Geschichtsauffassung Humes*, Tese de habilitación, Darmstadt 1902; Arno Wegrich, *Geschichtsauffassung Humes im Rahmen seines philosophischen Systems*, Tese de doutoramento, Colonia 1926. O mellor destes traballos é o de Goldstein. O de Wegrich é inaturable debido á súa pésima xerga filosófica, ao tapar coa súa crítica fenomenolóxica o fenómeno Hume de tal xeito que só se recoñece con dificultade. J. B. Black, *The Art of History* (1926), contén un bo capítulo sobre Hume.

a miña historia xa foi deseñada e redactada na súa maior parte antes da publicación desta obra excelente». É certo que erraba na suposición sobre a data da publicación da obra de Voltaire. Mais pódese acreditar neste home, amante da verdade e libre de vaidade, que coñeceu o libro de Voltaire só durante o traballo de redacción da súa obra. Pódese tamén supor que o reafirmaría e reforzaría reiteradamente a dirección dos seus propios estudos. Mais a orixinalidade da súa obra non se viu atinxida por iso.

Unha grande obra historiográfica nace sempre da historia mesma en proceso de xestación, é dicir da vida, e recibe a súa dirección fundamental mediante as loitas e os obxectivos orixinados pola vida, en cuxo centro se atopa o narrador. A súa ollada sobre as cousas será diferente, dependendo de se escribe en tempos de paz ou de loitas, se redacta o relato dunha vitoria ou tenta esculcar nas causas dun horror vivido. Na historiografía da Ilustración hai unha mestura dos trazos de tempos de tranquilidade e de tempos revoltos. Críase ter deixado atrás vitorias decisivas, e estar a avanzar neste camiño, sen ter acadado o obxectivo final de xeito definitivo. Xa coñecemos a actitude predominante en Hume. Era a dun vencedor e pensador crítico e cauteloso, que vía chegar, coas forzas da natureza humana, que no fondo eran insuficientes, o punto culminante da evolución dos homes. Evolución? Empregabamos esta palabra na forma en que se emprega, certamente raída para todos os procesos históricos, mais agora cómpre preguntármonos de novo se realmente describiu unha «evolución» no senso histórico, como o entendemos nós. Na súa «historia natural da relixión» xa falta a primeira presuposición para iso, o substrato individual que se desenvolve. Quen liquidou o concepto de substancia tan só describía os cambios de complexos psicolóxicos xenéricos, mais non a transformación de entidades espirituais. Na *Historia de Inglaterra*, a entidade individual xa estaba dada por si mesma, o pobo inglés.

Hume era escocés, e aínda que amosaba algunhas antipatías innatas contra do carácter inglés, tampouco libraba aos seus

proprios compatriotas da aguda crítica pola súa barbarie doutroa. A súa teoría expresaba a idea disolvente de que a nación non sería outra cousa que unha colección de individuos sometidos ás mesmas causalidades (*Essay of national characters* [*Ensaio sobre os caracteres nacionais*]). Mais os seus sentimentos chegaron a ser máis fortes que a súa teoría e impregnaron a súa obra cun espírito nacional inglés, de feito moi moderno, xerado máis pola razón que polo arraizamento. Percíbese así na súa valoración da unificación política de Escocia e Inglaterra. Para el tratábase dunha vitoria da racionalidade na formación dun Estado, xa que os escoceses, como afirmara nunha ocasión (6, 187), tiveran ata ese intre só un concepto moi incompleto da lei e da liberdade.

Iso claréxanos cal era o sentido que Hume vía na historia inglesa: chegar a transformarse, dende un *government of will*, nun *government of laws* (2, 149). Era, ou máis ben converteuse no seu obxectivo facer visible este proceso infindamente laborioso e mesmo desagradable, que con todo tería un final feliz, en toda a súa complicación e en todas as súas fases. Mentres comezou por coller, en certo xeito, o touro polos cornos e por estudar a época dos Estuado, tan crucial para os seus plantexamentos principais, ese interese supremo levouno a profundar cada vez máis nos tempos máis remotos e que lle atraían moito menos, para completar a cadea das causalidades que conduciran ao *government of laws*. Desta maneira, unha cuestión política principal e fundamental converteuse no tema xeral da súa obra. Só dende este punto de vista é posible comprender o que ata o de agora sempre se ignorou, a estrutura e as fontes elixidas para a súa obra. Daquela, esta obra distérase de forma característica das obras de Voltaire, que no fondo querían tratar da historia das civilizacións, mais que acabaron por incorporar en boa medida, con mala gana e ao xeito antigo, unha grande cantidade de materiais bélicos e políticos, menosprezados por principio. Hume atopábase tamén coa antiga convención historiográfica que dende antigo prefería esas abundancia de materiais. Mais

insufláballe un sentido superior, ao plantexar un determinado problema importante da historia política como enfoque central de toda esa abundancia temática.

De feito, precisamente na escolla desa cuestión de política interior amosábase nel a personaxe propia da Ilustración. que non se interesaba pola entidade Estado como tal, senón como instrumento para garantir a finalidade dunha vida privada asegurada e xuridicamente ordenada. Xa que logo, só podía ver o problema en si á luz dos seus ideais e das súas presuposicións psicolóxicas, referíndose non só á perspectiva nacional e inglesa, senón tamén á universal e humana. O obxectivo consistía en demostrar o grao de perfección ao que podía chegar a feble natureza humana. O que pretendía amosar era a perfección, non a evolución no noso sentido histórico. Tanto en Leibniz como en Voltaire, e nos ilustrados en xeral, o concepto da perfección presentóusenos como unha limitación do pensamento histórico. Despréndese de todo o seu pensamento que Hume tiña que defender ese concepto, sen ter grandes ilusións sobre o grao e a durabilidade do perfeccionamento por acadar. A idea dunha *Commonwealth* perfecta e inmortal, afirma na *Historia* ao mentar a *Oceana* de Harrington (6, 128), sempre será considerada tan quimérica como a dun home perfecto e inmortal. Así e todo, levaba a teoría da perfección fondamente inserida no seus mioslos, xa que el mesmo desenvolveu nos seus ensaios a *Idea of a perfect commonwealth* [*Idea dunha mancomunidade perfecta*]. É certo que comezaba nese tratado, con todo realismo, sentenciando que era a autoridade, e non a razón, o que rexía a masa da humanidade, e que ren fornecía unha autoridade que non viña avalada pola Antigüidade. Mais, xa que, independentemente dos costumes e inclinacións particulares dos homes, unha forma de Estado podía ser máis perfecta que outra, estaba permitida a pregunta sobre cal delas era a máis perfecta de todas. Tampouco se sabía se en tempos futuros se podería converter en realidade; tamén se podería achegar a ela a constitución da actualidade na medida do posible, sempre que fose sen conmocións.

Omitimos polo de agora o contido desta constitución óptima, por moi interesante que fose canto aos aspectos políticos. Aduciuse a proba de que toda a sensibilidade propia de Hume pola *Variety of mankind* [*Diversidade do xénero humano*], pola percepción dos elementos xenéricos e as orixes causais dos seus xeitos de pensar e costumes particulares non chegou á comprensión do carácter, de orixe e forma individual, de todas as formacións políticas e históricas en xeral. A fin de contas, e malia todo o empirismo, o que chegou a salientar foi o antigo criterio iusnaturalista da razón atemporal.

Por tanto, a historia inglesa era un proceso cara á perfección, segundo as leis da experiencia psicolóxica e política. Coñecemos a doutrina de Hume sobre o movemento rítmico na vida dos Estados, que conduce dende a conquista violenta do poder cara á habituación gradual, a adaptación mutua entre dominadores e dominados, e a formación dunha autoridade. Nela seguíanse as pautas da historia inglesa, ao presentar unha curiosa sucesión de tales procesos rítmicos, dende a conquista romana ata a revolución de 1688/89, o punto final da *Historia*. Hume expuña eses procesos sen unha esquematización excesiva, mais sempre coa ollada dirixida cara adiante, cara ao derradeiro proceso que máis o preocupaba de todos, o que levaba do entusiasmo fanático do erguemento dos puritanos ao marabilloso estado de equilibrio entre autoridade e liberdade. Todo o que anteriormente, dentro da vella liberdade xermánica, da *Magna Charta*, dos comezos do Parlamento, etc., sinalizaba aquel estado foi abofé realzado por Hume, aínda que sen esaxerar. Mesmo daba cabo ás lendas dominantes sobre os dereitos claros e definidos do Parlamento, cuxa existencia se afirmaba xa nos anos finais da Idade Media, na época dos Tudor ou nos comezos da era dos Estuardo. Unha das ideas principais da súa obra, que acentuou aínda máis na súa edición completa, centrábase na convicción de que eses dereitos eran unha conquista bastante serodia. Con ese plantexamento causou indignación entre todos os partidos da súa nación,

mais tivo un efecto rompenste para un tratamento máis obxectivo das épocas dos Tudor e dos Estuardo. E, con iso, confirmou a súa convicción da lentitude de todos os procesos do perfeccionamento humano. Hume, no seu foro interno, estaba lonxe dunha concepción da historia tradicionalista, como a practicada por exemplo en Francia por Boulainvilliers, que pretendía recuperar un antigo dereito orixinario do pasado.

Daquela, a historia inglesa concíbese como un sarillo que se desenguedella tarde e amodo, con sangue e bágoas. A partir da inconsistencia gótico-feudal dos poderes do Estado, e dunha mestura de autoridade e anarquía, chégase ao final a unha ponderación xusta de autoridade e liberdade. Hume comprendía aguzadamente que ese proceso só foi posible grazas ás grandes transformacións sociais do pobo inglés, o aniquilamento da nobreza feudal, o ascenso da *Gentry* e, para el moi importantes, das camadas medias, o sustento da nova civilización. O que pasaba por debaixo deses procesos, a despoboación dos campos, o trato inxusto ás clases baixas... todo iso non lle pasou de todo desapercibido, mais tampouco conmoveu fondamente ao Hume. Cando el redixía as súas obras, atopábase aínda nos comezos da grande revolución industrial, e por iso ningunha sombra máis escura enturbaba a satisfacción da súa consciencia social.

Con todo, cómpre advertir en honra da súa obra que a escribiu non só como filósofo construtivo e moralizante, senón tamén como narrador histórico de grande estilo. E achegábase tamén á materia como psicólogo e moralista: analizaba, eloxiaba e criticaba. Mais prevalecía, con todo, o desfrute da materia, do mundo polícromado de figuras e acontecementos, por moi desagradables que tamén lle puidesen parecer ao mesmo tempo. A narración distínguese pola súa fluidez, é cativadora, suxestiva, fascinante, e a súa composición é brillante. Seica se lle reprochou que organizase a materia, na superficie, segundo os reinados dos distintos gobernantes. Esta crítica está máis xustificada a respecto da Idade Media que para a Idade moderna dende Henrique VII, cando



cada novo goberno aportou tamén un selo novo, polo menos ata o final da narración, a revolución de 1688. Mais tamén na Idade Media explicaba con clareza o que significaba en cada caso o cambio dun gobernante a outro, o que implicaba para o vaivén da evolución interna por estudar. Poida que o seu maior logro fose a súa maneira de descifrar o destino da raíña Isabel: como ela, que nunca deixou atrás a sensación de tripar terreos movedizos, asumiu con todo converterse na defensora do protestantismo en Europa. E como, a partir de aí, se encadearon os acontecementos ata chegar á loita decisiva co rei Filipe de España. E como ela recoñeceu xenerosamente o que era preciso, e fixo o que cumpría facer (vid. por exemplo 4, 45, 127, 185). Coma neste apartado, Hume tamén acertou na súa descrición da historia de Carlos I, ao conectar no seu destino o que era persoal co xeral, e ao demostrar como as calidades particulares do seu carácter se tornaron en fatais, debido á especial situación histórica na que viviu, por colocalo entre os precedentes absolutistas da época dos Tudor e o novo espírito do pobo, sedento de liberdade (5, 485-86).

Fixándose ben, os que se presentan como puntos culminantes da exposición historiográfica eran aqueles casos nos que as causalidades visibles de natureza tanto fáctica como psicolóxica se entrelazaban de tal xeito que se desenvolvían como un grande drama do destino. Tampouco a Ilustración pechaba os ollos perante o obrar daqueles destinos que empurran cada personaxe por forzosa necesidade nunha determinada dirección. Shakespeare xa comezara a influír nela. Tamén os conmovedores relatos de Montesquieu e Gibbon sobre o destino dos romanos baseábanse na súa sensibilidade por eses destinos, e o mesmo acontecía en maior medida coas traxedias de Schiller, tan enchoupadas aínda do espírito da Ilustración. Mais cómpre preguntarmos, para poder medir con máis exactitude a distancia entre Hume e o posterior historicismo, en que medida xa estaba desenvolvida en Hume a sensibilidade pola individualidade das formacións históricas que analizaba. Como xa se salientou,

deixábase guiar abofé por unha instintiva sensación fundamental de espírito nacional inglés. Así e todo, nin sequera prestaba unha atención sistemática aos alicerces concretos da particularidade inglesa, fosen as condicións xeográficas, a composición racial ou os factores económicos específicos. Falla aínda máis cando nos preguntamos en que medida espertara nel a sensibilidade polas forzas que obran no máis íntimo das cousas, tanto fácticas como psicolóxicas, polos seus «centros» e polas entidades conformadas por aquelas, perceptibles tan só pola imaxinación. Dende Ranke denominamos e salientamos estas entidades con termos como ideas, tendencias do século, necesidades obxectivas da época, ou condicións universais xerais. Son en parte termos esluídos, pois as fronteiras destas entidades esváense cando as observamos. Mais, por usarmos outra vez as palabras de Ranke, sempre se poderá sentir, ver e recoñecer neles un proceso «fáctico-espiritual» de carácter individual, que pode ser tanto o universo de motivacións dun individuo como os fenómenos máis xerais do Occidente todo.

Verbo diso, cómpre observar que Hume recoñeceu abofé e describiu con agudeza o primeiro plano do elemento móbil, mais só de xeito insuficiente o fondo elemento que o movía. O primeiro plano das accións, tanto dun pobo enteiro como dun individuo, foi dilucidado cunha claridade implacable, como as figuras sobre un taboleiro de xadrez. Ora ben, o que falta é a vida e o obrar das tendencias ocultas que transforman as cousas de xeito silandeiro e seguro. Como, por exemplo, e recorrendo de novo a Ranke, se formaban novas e grandes combinacións histórico-universais mediante a alianza entre os normandos e a Igrexa, entre o espírito cabaleiresco e xerárquico, como as expansións e invasións dos ingleses en Francia, que Hume atribuíu a unha pura e salvaxe vitalidade, deron ao pobo inglés por primeira vez unha consciencia da súa propia forza, como se desenvolvía así unha vida colectiva universal, alentada á vez por unha multitude de vidas individuais; Hume aínda non foi quen de concibir todo iso.

A partir da observación psicolóxica de fenómenos espirituais colectivos e da necesidade de causalidades máis xerais, dende finais do século xvii reanimouse, como demostramos en Voltaire e Montesquieu, a idea dun «espírito» das formacións humanas, cuxo uso se aplicaría a toda unha época. Por moito que esta idea empurrase gradualmente, pola súa propia forza, cara á procura de forzas vitais ocultas, no marco conceptual da Ilustración non se chegou, por regra xeral, máis alá dun resumo cumprido das evidentes particularidades anímicas dunha época ou dun pobo, e dos seus efectos causais sumarios sobre os acontecementos. Tamén a obra de Hume está chea deste tipo de aplicacións, como por exemplo o *romantic spirit* da Idade Media que percibía nas campañas de Guillerme o Conquistador e que inspiraría as cruzadas, sobre todo o *spirit of superstition* da humanidade medieval, o *spirit of bigotry* do clero. Na maioría dos casos non soubo dicir ren positivo deste *spirit*; as súas palabras deixaban máis ben albiscar un laio patolóxico. Con todo, sabemos que Hume atribuíu estas manifestacións, para el sumamente antipáticas, á debilidade innata da natureza humana, só relativamente mello-rable. Esa fría consideración non lle abundaba, en verdade, para desenvolver unha comprensión benigna de algo que non deixaba de serlle alleo. Mais axudou, con todo, a tinguir os seus xuízos de valor sobre a historia cunha cor de apreciable resignación, na vez do acedo resentimento que lle deu Voltaire. E con máis forza que aquel, Hume, como psicólogo comprometido coa explicación causal, sentía a inmensa importancia histórica dos *minds of men*, das transformacións do espírito dunha época a outra, da *history of the human mind* (5, 207). Pois a grande transformación do espírito inglés no último cambio de século fora a súa principal e fundamental experiencia histórica, e constituíra a raíz da súa propia existencia espiritual. A ollada reconfortante a esa época na que cooperaban e interactuaban a política e a guerra, a economía e a ciencia, as belas artes e as artes mecánicas, fixo que nalgunha ocasión pronunciase palabras alentadoras: *The spirit of the ages affects all the arts (Essay of refinement in the arts)*.

Tamén foi quen de vulgar con máis profundidade as épocas máis arcaicas, e de interpretar o erguemento do seu compatriota escocés Robert Bruce como un «espertar do xenio da nación» (2, 120). Desta maneira, un vivo e íntimo interese podía levalo ás veces máis alá das limitacións da súa propia psicoloxía. Xa que nesa só se trataba sempre do retorno, da reagrupación e, no mellor dos casos, da aclaración e do refinamento das mesmas e sempre idénticas forzas mentais fundamentais, para Hume, a vida espiritual e individual permanecía-lle, no seu máis fondo pousado, incompreensible. Os seus comentarios sobre a espiritualidade ou mesmo a relixiosidade da Idade Media pertencen aos parágrafos máis tristes, e para nós máis alleos, da súa obra. Por iso, tamén fracasa por completo cando tenta comprender a Reforma de Lutero, pois ve como motivo principal da súa aparición a rivalidade entre agostiños e dominicos (3, 119). Como xa se afirmou, para el a ignorancia era a nai da relixiosidade, nomeadamente da superstición medieval. Aínda que comezara a superar no eido da verdadeira moral a antiga crenza errónea do intelectualismo da Antigüidade, segundo a cal a virtude se podía ensinar, no terreo adxacente da vida relixiosa deixou en troques, sen sospeitar ren, que ese intelectualismo seguise a imperar.

A individualidade das formacións colectivas de vida anímica e espiritual é máis difícil de aprehender que a dunha persoa particular. A comprensión inmediata de home a home, que dese-guida xera determinadas imaxes da esencia do outro, tamén para o historiador é o manancial de toda comprensión ulterior, mesmo denantes da psicoloxía propiamente dita. Hume foi un coñecedor do ser humano, antes que da súa psicoloxía. É certo que esta lle descompuña a vida da alma en complexos descompoñibles de forzas motrices sempre iguais, recorrentes en todas partes. Por esa razón, tamén os retratos que trazaba das personaxes históricas padecían adoito dun carácter monotonamente tipificador e meramente aditivo dos elementos particulares. Así e todo, non lles faltaba por completo nin forza nin lume. Ao contrario que Voltaire, quen no fondo e malia tentar debullar unha explicación

causal polos tempos arcaicos da humanidade, non tiña ningún interese polos tempos dos bárbaros e só se sentía atraído polo home civilizado, Hume tiña, como xa amosaba a súa historia da relixión, unha certa sensibilidade polo home arcaico, movido unicamente polos seus afectos. Neste aspecto achegábase máis ben á forma de pensar de Montesquieu. Retrataba as personalidades salvaxes dos soberanos da Normandía e dos baróns medievais cunha vivacidade case artística. Obraban como forzas indómitas da Natureza, ás que se observa con abraio e espanto, e ás veces tamén con admiración. Ora ben, imposible presentir o que se atoparía de individual por detrás. Como era debido, Hume procuraba presentar á fin de cada reinado unha poderosa imaxe total do monarca. Aí aparece tamén Henrique VIII, con trazos terribles e repelentes, e grandiosos e atraentes asemade, e a primeira impresión do retrato non resulta moi diferente do cadro que máis tarde pintou Ranke. Só que, mentres Ranke o vía de feito como unha entidade completamente individual, Hume vía como unha desas misteriosas «mesturas» de calidades humanas, do bo e do mal, da sabedoría e da insensatez, que na conclusión da súa *Historia natural da relixión* inducía á escéptica confesión que o todo era abofé un misterio inexplicable. O mesmo podíalle ocorrer no caso de Cromwell. A obra vital dese hipócrita e fanático, así o vía Hume, relacionábase de maneira tan estreita coas orixes das novas liberdades inglesas, e ao mesmo tempo estaba tan en contradición con elas, que se comprende o abalar co que Hume perfilaba o seu retrato. Un abaneo entre unha consideración obxectiva centrada na súa política, a apreciación das súas grandes calidades e a fonda aversión contra dun home para o cal todos os medios foron só un pretexto para servir á súa propia ambición (vid. p. ex. 6, 58). Finalmente prevaleceu o veredicto moral de Hume (6, 89), que non acabou por comprender o punto central e estruturador da poderosa personalidade de Cromwell.<sup>114</sup>

---

<sup>114</sup> Sobre o retrato de Cromwell na obra de Hume, en comparanza coa visión de Burke, vid. Friedrich Meusel, *Edmund Burke und die Französische Revolution*, p. 105 e ss.

Para poder saír dese abaneo, consecuencia necesaria da coexistencia da súa psicoloxía atomizadora co discernimento político, Hume non tiña outro remedio que dar un salto, arredar na valoración da personalidade o ámbito psicolóxico-humano do político e, nos casos máis difíciles, aterse a este último. Procedeu conscientemente desta maneira no caso de Isabel. Comezou describindo as súas debilidades humanas e proseguiu: «Mais o método verdadeiro para facer xustiza aos seus servizos consiste en deixar de lado todas estas consideracións e considerala como un ser racional ao que lle foi entregada a autoridade, e que foi designado para gobernar os homes» (4, 313).

Hume posuía nun alto grao esa consideración do ámbito político, que axuntaba a sensibilidade polos intereses permanentes dos Estados e polo obrar das necesidades de Estado, a razón de Estado que el adoitaba amentar. Que a razón de Estado pasase por enriba do dereito, da verdade e da moral debía parecer ao moralista unha das grandes fontes das desgrazas da humanidade, pero ao empirista un mal universal moi vello, co que cumpría contar (2, 114, e outros). Viu que os seus efectos tiñan dobre gume, mais entendeu o seu obrar. Por iso, non lle faltaba a sensibilidade pola necesidade dun poder marítimo inglés, por moito que advertise nunha ocasión, en sentido civilizador, que o comercio non dependía exclusivamente do poderío político (6, 165). En xeral, en Hume respírase moita máis atmosfera política que en Voltaire, en cuxa historiografía aínda atopamos algúns trazos do realismo político, aínda moi presente no século XVIII. Ese realismo impregnaba a grande historiografía política dende Maquiavelo e Guicciardini, pasando por Thuanus e Davila a Clarendon, unha fonte principal para Hume. Lémbrese o estilo de Pufendorf cando Hume a miúdo expón e contrapón de xeito coherente as *Rationes* políticas dos dous partidos en loita, para examinar os complicados acontecementos particulares; unha continuación do vello costume da Antigüidade de clarear os motivos dos individuos mediante discursos finxidos dos impli-

cados. Aínda máis moderno era outro método da arte historio-gráfica que el empregaba, nomeadamente explicar de cando en vez a totalidade da situación da política exterior de Inglaterra e Europa. Percíbese o seu deveso por un dominio intelectual e unha organización máis sofisticada dunha materia que, no fondo, pouco lle atraía.

Nesta obra inza a sabedoría política. Mais nela confírmase tamén o xa detectado en Voltaire e Montesquieu: que o anticuado entendemento realista dos intereses específicos e peculiares dos Estados non abonda para comprender os Estados en si, como entidades vivas e individuais. Por iso, faltaba tamén a relación íntima entre aquilo que a Hume interesaba en especial do Estado, a liberdade constitucional e prudentemente restrinxida como obxectivo, e as súas actuacións como puro Estado de poder.

A falla de coherencia entre as diferentes esferas da vida histórica que se observaba e que se quería tratar é característica da incapacidade da Ilustración para establecer unidades espirituais cos seus instrumentos puramente racionais e empíricos e coas súas finalidades de coñecemento utilitario. O Estado como Estado de Dereito, o Estado como Estado de poder, a psicoloxía das debilidades humanas eternamente recorrentes que se manifestaban sobre todo na relixión... todo iso decorría de xeito paralelo, carecendo dun elemento de conexión e fusión. Para Hume, como para Voltaire, o Estado e a relixión eran os fundamentais poderes causais da historia. Mais non foi quen, debido ás limitacións dos instrumentos cognitivos da súa psicoloxía mecanicista, de relacionar sequera eses dous poderes nunha conexión orgánica. Agora esa conexión estaba aínda máis ausente en todo o que se ía sumando aos materiais adquiridos ata o daquela, por mor do interese anovado da Ilustración polos progresos da civilización, polos costumes e institucións, a tecnoloxía e a economía. Hume tamén compartía ese interese, mais nel non era dominante. Dedicou abofé, inspirado por Montesquieu, unha digresión especial ao tema da constitución anglosaxoa e ao feuda-

lismo, prestando igualmente atención ao eido das finanzas e dos prezos; e nos últimos tomos da súa obra engadiu ao tratamento de cada época de goberno un breve parágrafo a eses temas, ben como ao comercio, aos oficios, á literatura, á arte e aos costumes. Por conseguinte, emprendeu ao mesmo tempo que Voltaire a ampliación do tradicional marco historiográfico ao eido da historia cultural. Mesmo os acontecementos triviais, afirmaba unha vez (4, 37), cando amosan os costumes do seu tempo, adoitan ser máis instrutivos e amenos que as grandes transaccións das guerras e negociacións, que son semellantes sempre e en todas partes. Mais non actuaba segundo o que dicía; estas seccións non pasaban de ser unha colección insatisfactoria de anotacións, e tampouco chegaban á altura da historia cultural de Voltaire. É certo que xa había un presentimento da existencia dunha vida total que abranguía o Estado e a cultura, os acontecementos e as situacións. Por iso, a historiografía obtivo abofé, grazas a Hume e Voltaire, algúns membros novos no corpo a respecto dos que había; mais aínda faltaban as articulacións para xunguilos ao torso, e así obter un corpo con vida.

Nunha época na que xa se iniciara o xiro na orientación da vida intelectual alemá cara á historia e ao Estado, varios lectores alemáns de primeiro rango dedicaron á obra de Hume tanto unha crítica específica como un grande aprecio asemade. O 16 de decembro de 1814 Niebuhr escribiu a Dore Hensler: «Recoñezo de bo grado as grandes calidades de Hume e as decisivas vantaxes que presenta fronte ao Gibbon: nos escritos sobre os tempos antigos aínda faltan moitos dos aspectos que ti botas de menos nel: e nos tempos máis recentes carece da comprensión das necesidades máis íntimas dos homes que para el foron insensatos ou rebeldes. Ora ben, neste aspecto acontecía o mesmo con Gibbon.» Tamén o barón vom Stein gababa a obra como modelo de prudencia, imparcialidade e subtileza no desenvolvemento das íntimas conexións políticas dos acontecementos, eloxiando ademais o elevado nivel cultural e estilístico, por moito



que botase en falla calidez na exposición, a fantasía para ter presente os temas ausentes e eliminados. Ambos os dous percibían, cun sentimento moi medido, a ausencia na grande obra de Hume daquel elemento que faltaba, en xeral, na historiografía da Ilustración: a animación interior da vida histórica.<sup>115</sup>

Na Inglaterra a obra de Hume seguía a ser moi prezada, malia a continua crítica dos partidos. Un adversario anglocatólico, irritado por mor dos permanentes efectos nocivos do seu tratamento antirreligioso da historia, cría preciso aínda a mediados do século XIX rebater a fondo as súas teses.<sup>116</sup> Nestes casos ficaron patentes, coma en Voltaire, as limitacións do baseamento erudito da súa obra. Foi posible demostrarlle erros notables debido aos seus coñecementos insuficientes das circunstancias na Idade Media. Achacóuselle tamén unha certa comodidade na recompilación dos materiais, ao apoiarse con preferencia nos seus devanceiros no estudo da historia de Inglaterra (Carte, Tyrrell, Brady, etc.). Esta cuestión, para nós secundaria, por non ter relación co tema da independencia do seu pensamento histórico, aínda precisaría dunha revisión, pois o crítico é sospeitoso de parcialidade.<sup>117</sup> En todo caso, é inxusto o reproche de Fueter de que Hume nunca examinaba as fontes criticamente.<sup>118</sup> Ese crítico anglocatólico de

---

<sup>115</sup> Dietrich Gerhard e William Norvin, *Die Briefe B. G. Niebuhrs* 2, p. 514 e ss., e Erich Botzenhart, *Freiherr von Stein, Staatsgedanken*, p. 107. Podemos engadir aquí unha opinión característica do novo Ranke sobre a obra de Hume. No ano 1825, cando recibiu de Perthes a encarga de escribir unha historia de Inglaterra, Ranke fixo esta observación: «Eu dirixiría a miña atención á totalidade e á evolución continua, o que apenas fai Hume.» Hermann Oncken, *Aus Rankes Frühzeit*, p. 30. Por certo, Ranke coincidía cunha das teses principais de Hume: nomeadamente, coa tese de que nos tempos de Carlos I o dereito público inglés estaba «aínda moi indeterminado». *Epochen der neueren Geschichte*, p. 174.

<sup>116</sup> *Hume and his influence upon History*, en *The Quarterly Review*, vol. 73 (1844), p. 536 e ss.

<sup>117</sup> Tamén as críticas duras dos métodos de traballo de Hume en J. B. Black, *The Art of History*, p. 90 s., e Thomas P. Peardon, *The transition in English historical writing 1760-1810*, p. 21 s., apóianse, polo visto, fundamentalmente no ensaio na *Quarterly Review*. Que Hume utilizase a *History of England* de Th. Carte, publicada pouco denantes, en 1747 e anos seguintes, xa se demostrou na *Edinburgh Review* 53 (1831), p. 15, sen o crítico poñer por iso en dúbida a independencia intelectual da historiografía de Hume.

<sup>118</sup> Mentamos como exemplo as observacións en 1, 19 sobre os erros das escrituras monacais; 1, p. 153 sobre o limitado valor cognoscitivo de estatutos públicos para deter-

avanzada idade chegou mesmo a falar de falsificacións. Iso está totalmente fóra de lugar, polo menos nun senso subxectivo. Hume aspiraba a abranguer toda a verdade sen camuflaxe, mais non foi quen, debido aos seus prexuízos da Ilustración, de abranguer todos os aspectos da vida histórica, proxéctandose a si mesmo, e a súa propia forma de pensar, nas persoas e nas cousas.

Con todo, a súa aportación, tanto á filosofía como á historia, consistía en demostrar as limitacións do pensamento da Ilustración, ata onde este podía chegar a controlarse a si mesmo mediante a experiencia. Hume era consciente de que aínda había un «misterio inexplicable» detrás do ser dos homes, e que a palabra «casualidade» era tan só unha expresión que indicaba causas aínda descoñecidas. Voltaire, que chegou a expresar un escepticismo semellante, preferiu, como home sibarita, retirarse ao mundo que coñecía. Hume, como pensador máis severo e fondo, por mor da súa honestidade intelectual depuxo as armas perante unha esfera descoñecida. Agora podíasele aplicar ao seu traballo historiográfico o veredicto de Hegel, segundo o cal o empirismo só se limita a esnaquizar, sen saber unir de novo. Ora ben, esa disociación preparaba, igual que a aportación de Montesquieu, o terreo de tal forma que era susceptible de que nel inzase a nova semente.

---

minar a realidade das circunstancias morais; 2, p. 111 sobre datos numéricos inverosímiles; 2, p. 397 sobre as deficiencias na tradición documental sobre as guerras das rosas; 4, p. 95 e ss., sobre a autenticidade (que, por certo, se sobreestimaba) das «cartas do cofre» de María Estuardo; 5, p. 38 sobre o grande plan de Henrique IV, cuxa existencia afirma Sully; 6, p. 231 sobre as típicas deficiencias nos informes sobre batallas navais. Vid. tamén Arno Wegrich, *Geschichtsauffassung D. Humes* etc. (Tese de doutoramento, Universidade de Colonia) 1926, pp. 54-55. Parécenos que a súa metodoloxía de crítica das fontes está desenvolvida de xeito máis significativo no seu grande *Essay of the populousness of ancient nations*. Neste ensaio explica que *The first page of Thucydides is in my opinion the commencement of real history*. Así mesmo, neste ensaio procédese xa a criticar radicalmente os datos numéricos dos autores da Antigüidade, e nunha ocasión fórmulase o subtil principio de que serían máis cribles as súas referencias ocasionais e complementarias sobre as circunstancias reais que aquilo que contan directa e amplamente.

## II. Gibbon

A forza espiritual, a enerxía da vontade de coñecemento da Ilustración, orientada cara ao pasado, non é só a característica máis imponente da súa grandeira historiografía, senón que tamén é o momento que cómpre salientar en primeiro lugar para comprender a súa función na historia da xeración do historicismo. Tiña de espertar nunha xeración nova, con sensibilidades radicalmente diferentes, a ambición de enfrontarse á historia coa mesma enerxía, pero con instrumentos de coñecemento de maior envergadura. Mentres Hume conseguiu impulsar o avance intelectual mediante os elementos filosóficos do seu pensamento histórico, Edward Gibbon (1737-1794) superou ao Hume, como historiógrafo, ao ter máis lectores e un maior impacto, a través da súa formidable obra *The decline and fall of the Roman empire* [*Historia da decadencia e caída do imperio romano*], cuxo primeiro volume apareceu en 1776, e foi concluída no 1787.<sup>119</sup> A súa influencia duradoira foi posible debido á circunstancia de que esa obra se apoiaba tanto na súa ampla erudición nas fontes antigas, como nos alicerces críticos elaborados por Tillemont, que noutras épocas aínda non se coñecían desta maneira. Aínda hoxe pode entusiasmar e decepcionar asemade, xerar admiración e desilusión. Así e todo, cada mente interesada seriamente na historia universal tiña de defrontarse, no seu foro interior, con Gibbon. Ademais, dous conceptos principais que se poden sinalar como o legado particular da Ilustración para o historicismo conducen directamente á súa culminación en Ranke. Trátase, dunha banda, da comprensión, penetración e organización segundo plantexamentos da historia universal do seu obxecto de estudo, que non se contenta nunca coa descrición da devastadora influencia bélica e externa dos pobos bárbaros sobre a sorte de Roma, senón que deixa que cada un deses pobos se presente

---

<sup>119</sup> Primeira edición en seis volumes *en cuarto*. Os últimos tres volumes apareceron en 1788.

con cadansúa natureza e destino propio.<sup>120</sup> Xa que logo, esa obra convértese nunha grandeira presentación dos pobos, enxergada dende o alto do Capitolio, onde en 1764 Gibbon concibira a idea dese estudo, conmovido polos vestixios do máis poderoso de todos os imperios. Doutra banda, Gibbon xa lembra ao Ranke na aplicación do seu interese universal pola vida interior dos pobos, na escolla e tratamento esclarexador daquelas esferas vitais deles que supostamente tiñan un influxo decisivo na historia universal. Coma no caso de Voltaire e Hume, pero aínda de xeito máis consciente, para Gibbon o Estado e mais a relixión antepóñense, sen máis, a todo o demais. Ora ben, no fondo non lle interesa tanto a súa vida propia, senón o plantexamento fondamente «ilustrado» de determinar o que aportaron para a dita ou a malura das persoas. Velaí a razón do tratamento utilitario da vida do Estado que tamén acepta os «prexuízos da utilidade» na súa acción. como medio de dominio e control fronte ás masas. De aí o tratamento detallado do cristianismo. Sería posible extraer dos diversos capítulos desta obra unha particular, aínda que incompleta, historia da Igrexa, dos dogmas e dos herexes. Con iso, no entanto, relaciónase un defecto principal da súa obra, particularmente característico do pensamento ilustrado, nomeadamente a falla de coherencia e conexión interna entre as diferentes series evolutivas que tamén observamos en Hume. Resulta estraño, por exemplo, que se relate o ascenso ao poder de Constantino como se nese intre non existise o cristianismo, e de súcatu ábreanse as comportas para verter por enriba a masa de pensamentos contidos ata ese momento.

O xeito de pensar universalista da Ilustración, como Gibbon o representaba, e do historicismo, como Ranke o representaba,

---

<sup>120</sup> Gibbon (*The Autobiographies of E. G.* 1896, p. 332) explica que seguira unha proposta do Abade de Mably (*Manière d'écrire l'histoire*, 1783, p. 110) de non ser excesivamente minucioso no estudo da decadencia do Imperio de Oriente e de tratar, pola contra, con máis vagar os conquistadores bárbaros. De ser así, o moi trivial libro de Mably polo menos poderíase apontar ese mérito.

emanaba dunha consciencia que ambos os dous compartían de que a cultura que vivía neles non era a obra e a misión dun só pobo, senón dunha comunidade, relacionada de forma estreita polo destino e pola espiritualidade, dos pobos cristiáns das nacións de Occidente. Iso era o segundo pensamento fundamental, xermolado da moi remota raíz do *corpus christianum*, que unía Gibbon e Ranke e que tamén pertencía, cun ou outro matiz —como por exemplo no *Essay on the history of civil society* [Ensaio sobre a historia da sociedade civil] de Ferguson (1767)— ao patrimonio común da Ilustración.<sup>121</sup> A diversidade e unidade asema, características desa comunidade de pobos, foron observadas por Ranke, da mesma forma que por Gibbon, con satisfacción. Emporiso, posteriormente Ranke impregnaría esa idea de maneira moito máis orgánica e íntima do que puidera facer Gibbon no seu momento cos medios de coñecemento aguzados da Ilustración. Mais tiña esa idea en mente (sobre todo nas *General observations on the fall of the Roman empire in the West* [Observacións xeraus sobre a caída do Imperio Romano no oeste], a partir do capítulo 38), e converteuse para el, por suposto soamente moi ao xeito da Ilustración, na pedra angular da súa concepción da historia universal en xeral. Pois agora púxose en movemento un dos dogmas preferidos da Ilustración, a doutrina xa defendida noutroa por Shaftesbury e despois limitada abofé por Hume, de que *liberty and letters*, a liberdade política e a cultura polo normal ían da man, e que o despotismo prexudicaba a cultura, o cal o levaba á construción seguinte: hoxe volvemos, só en circunstancias moito máis amplas e, como el opinaba, tamén consolidadas, á grata situación dunha coexistencia de Estados independentes e dun nivel cultural similar, que compiten entre eles, situación da que noutroa xurdira a grande cultura. A familia de pequenos Estados en Grecia, coa súa *happy mixture of union and independence*, converteuse para el no prototipo do

---

<sup>121</sup> *L'Europe n'est plus qu'une nation composée de plusieurs*, dicía Montesquieu (*Monarchie universelle; Deux opusculs* 1891, p. 36).

moderno mundo occidental (capítulo 53, conclusión, vid. tamén a conclusión do capítulo 2 e do capítulo 3, respectivamente). Ora ben, co imperio romano, o mundo non só se converteu en cárcere para os inimigos do autócrata (capítulo 3, conclusión), senón que tamén comezou a debilitarse gradualmente no seu interior por mor dun lento e secreto veneno, tanto na esfera política como moral e espiritual. Chegou este veneno ao seu interior a través da longa paz e da uniformidade do goberno no imperio romano; aplanaba o espírito dos homes, afogaba o lume do xenio e mesmo fixo evaporarse o espírito guerreiro (capítulo 2, conclusión). Nese xuízo conmovedor ecoa algo que vai alén do pensamento moralista e mecánico da Ilustración. Así e todo, Gibbon tamén cedeu nunha ocasión perante o carácter mecánico da Ilustración, e perante o exemplo de Montesquieu (nas *General observations*), cando simplificaba as causas da decadencia ao declaralas como ineludible lei da Natureza, e cando declaraba que a excesiva extensión do Imperio era o factor que se tornou inevitable para o seu gradual esfarelamento.<sup>122</sup> Razón pola cal sorprende aínda máis o seu famoso ditame de que, ao ser preguntado polo período máis gozoso do xénero humano, a súa resposta indicaría os anos entre a morte de Domiciano e a suba ao trono de Cómodo (capítulo 3). Estas palabras tiñan, como se adoita esquecer, un fondo trágico. Mais, percibiu realmente Gibbon de maneira tan profunda e puramente trágica ese feito, suposto por el, de que o intre de maior felicidade dos homes coincidía cunha cultura condenada ao afundimento? Con todo, nos seus xuízos tamén se manifestaban ao mesmo tempo os dilemas a respecto dos criterios cos que avaliaban os Ilustrados nos últimos anos do *Ancien Régime*, denantes de 1789, os destinos políticos dos pobos.

---

<sup>122</sup> Non podía ter esas ideas simplificadoras ao comezar a obra, como amosan as súas palabras no capítulo 2 (cara á fin): *Whatever evils either reason or declamation have imputed to extensive empire, the power of Rome was attended with some beneficial consequences to mankind* (que se describen a seguir). Poida que o xuízo nas *General observations* estivese influído non só por Montesquieu, senón tamén por Robertson, que escribira no comezo da grande introdución á súa historia de Carlos v: *The dominion of the Romans, like that of all great empires, degraded and debased the human species*.

Entusiasmábanse coa liberdade e polos Estados pequenos, malia estar de acordo coas vantaxes dun despotismo ilustrado nun grande reino. Como se prefería, á vez, concibir o acontecer histórico en particular de forma personalista e moralista, os benévolos déspotas absolutistas do pasado sempre recibían unha especial mención gabanciosa. Porén, a incoherencia do pensamento histórico da Ilustración ficou de novo en evidencia nese aspecto. Había unha preferencia polos xuízos segundo normas absolutas, mais coñecíanse tamén as experiencias prácticas. A norma absoluta recomendaba a liberdade, a experiencia práctica o absolutismo benévolo, no que a virtude do príncipe tamén podía colleitar os aplausos da norma absoluta.<sup>123</sup> Só a visión individualizadora do historicismo facía posible comprender, cunha sensibilidade unitaria pola vida e polo destino, a grande traxedia da Antigüidade que agonizaba e, a través da súa morte, daba luz a unha vida nova.

Certamente, mesmo a Ilustración tiña xa algo de sensibilidade polo destino. Da mesma maneira que xa se percibía na obra de Montesquieu sobre Roma, tamén o facía na grande obra do seu discípulo Gibbon. Non hai dúbida de que ambos os dous observaban cunha fonda emoción o espectáculo que procuraban explicar cos seus medios mecánico-causais e morais. Á que Gibbon comeza a relatar os detalles, aquel aire de presentimento do destino esváese perante as apreciacións moralizantes e censoras da actuación dos homes. Nos seus anos de mocidade en Lausanne Gibbon asimilara o gusto francés, vira ao Voltaire en persoa actuar no teatro. A súa obra histórica tamén lembra, unha e outra vez, ás escenas teatrais dunha obra dramática clásica, e o brillo retórico da dicción, por moi concisa que fose, ás veces causa fatiga. E naqueles intres nos que é a íntima aversión a que-

---

<sup>123</sup> Vid. *The Autobiographies of E. Gibbon*, p. 314, sobre un debate característico entre Gibbon e o Abade de Mably no ano 1777 en París, no que este defendía con vehemencia a república e aquel o papel da monarquía. Vid. tamén na p. 342 palabras críticas, redixidas no ano 1791, sobre a revolución Francesa, e a aprobación das *Reflections* de Burke, que Gibbon podía comprender, de feito, só na súa connotación práctica, mais non no seu fundamento intelectual máis fondo.

guía a súa pluma, a atmosfera vólvese fría, mesmo xeadá, cando relata a colisión do paganismo co cristianismo e a intrusión do cristianismo no corpo podre do Imperio. Non é certo que atribuíse ao cristianismo en primeiro lugar a culpa da decadencia do Imperio<sup>124</sup>, pois na súa opinión o «veneno lento e secreto» xa comezara a actuar dende había tempo nas súas entrañas. Si que pensaba que a conversión de Constantino aceleraba a decadencia (*General observations*). Cunha dilixencia infatigable, nun esforzo moito máis serio que Voltaire, mais tamén cunha dureza desapiadada, pescudaba as consecuencias do cristianismo no decurso da historia, dende os comezos ata o novo despertar da razón e da ciencia no século xv, non como unha evolución de forzas vitais individuais, senón como un xogo a xeito de engrenaxe de determinados impulsos, paixóns, cálculos e artimañas dos homes.

Porén, niso chama a nosa atención a meticulosidade coa que trata especialmente as leas sobre o dogma. Opinaba o teólogo Robertson ao escribir a historia de Carlos v que podía deixar aos historiadores da Igrexa os detalles das lideiras dogmáticas na época da Reforma. Ben é verdade que Voltaire abordara de xeito superficial as loitas teolóxicas desa época n'*O século de Luís XIV*, mais con desleixo, xa que eran unha vergoña para a razón humana. Ora ben, os Ilustrados, ao escribir sobre a historia, por regra xeral non estaban interesados en ocuparse exhaustivamente desas cuestións que no seu interior lles resultaban estrañas. Cal era a razón pola que Gibbon, por completo irreligioso, procedera a esa ampliación que implicaba algo parecido a un baseamento histórico-espiritual da historia xeral? O importante filólogo xudeu Jacob Bernays, un crítico do século xix

<sup>124</sup> Este argumento diríxese contra Bury na introdución á súa edición de Gibbon, p. xxxviii; Walther Rehm, *Untergang Roms im abendländischen Denken*, p. 125, e Shelby T. McCloy, *Gibbons Antagonism to christianity*, 1933, pp. 13 e p. 50. Acerta na súa opinión sobre Gibbon J. B. Black, *The Art of History*, 1926, p. 170 e ss., e Trude Benz, *Die Anthropologie in der Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts*, 1932, pp. 71-72. O seu testemuño autobiográfico tampouco contradi a nosa interpretación: *As I believed and as I still believe, that the propagation of the gospel and triumph of the church are inseparably connected with the decline of the Roman Monarchy (The Autobiographies of E. Gibbon, p. 285).*



e, nalgúns aspectos, afín a Gibbon e ao espírito do setecentos, acertou nas súas observacións sobre Gibbon, agudas e enxeño-sas, mais inzadas de coñecementos sobre estes temas asemade (*Gesammelte Abhandlungen*, 1885, p. 215). En 1753, nos seus anos de mocidade e falta de madurez, Gibbon deixouse inducir para converterse ao catolicismo, para, unha vez que o seu pai o enviou a Lausana, converterse de novo, un ano despois, ao protestantismo. Semella que ambas as dúas veces foi un feito impulsado por motivos máis intelectuais que relixiosos. En todo caso, foi para el unha experiencia impactante que resoaba no interese que dedicaría no sucesivo o historiador aos dogmas da Igrexa. Un interese tan fondo, observa con acerto Bernay, é un indicio «dunha indiferenza tépeda despois dun quentamento anterior, mais non fría na súa orixe».

Existía un eido da evolución histórica no que Montesquieu xa sobardara os límites da explicación pragmática, ao expór a historia da xurisdición patrimonial como unha lenta transformación das institucións xurídicas antigas. A vida xurídica era unha esfera que mesmo o intelectualismo da Ilustración podía, en certa medida, estudar cun enfoque xenético, xa que nese tema o individuo deixaba menor pegada no obrar histórico. Por iso, o capítulo 44 da obra de Gibbon sobre a historia da xurisprudencia romana dende Rómulo ata Xustiniano puido espertar tamén a admiración dos grandes xuristas do século XIX. Ora ben, non se mantivo de todo libre dun pragmatismo moralizante. E, malia a mestría coa que foi construído ese capítulo, botábase de menos, como se observou con toda razón, unha conexión íntima coas restantes partes da obra.<sup>125</sup>

---

<sup>125</sup> M. Ritter, *Entwicklung der Geschichtswissenschaft*, p. 302. Vid. tamén as valiosas observacións sobre Gibbon en K. J. Neumann, *Entwicklung und Aufgaben der alten Geschichte*, 1910, p. 90 e ss. A tese de doutoramento de Hans Gerhard Ringeling, «*Pragmatismus in Edw. Gibbons Geschichte vom Verfall und Untergang des römischen Reiches*» (Rostock, 1915), proxecta demasiadas ideas modernas no seu pensamento. Giorgio Falco, *La polemica sul medio evo* I, 1933, trata da concepción da Idade Media de Gibbon. Coma nós, tamén subliña (p. 196) a falla de coherencia na construción; sobreestima despois o achegamento a unha concepción antipragmatista (p. 254 s.), para concluír finalmente, con todo (p. 264): *L'opera è irrimediabilmente statica*. Un traballo de moci-

Mais, en xeral, ao abondoso conxunto de materiais de mil cincocentos anos que Gibbon organizaba cunha arte admirable, faltáballe, debido á escolma e delimitación que aplicaba, esa unidade interior mediante a cal se converten nunha grande totalidade histórica individual. Cumpría abofé, con razón e dereito, relatar o destino do Imperio Romano de Oriente ata a caída de Constantinopla, e a inclusión de todos os pobos que interviñeron nela representaba, como xa subliñamos, un progreso para a historia universal. Mais o relato do posterior destino de Roma e de Italia xa non pertencía, en realidade, á historia da decadencia do Imperio romano, e ademais interrompíase bruscamente coa transición cara á Idade Media. Un sentimentalismo que xa se palpitaba na primeira concepción da obra levou artificialmente a unha conclusión nos últimos capítulos, dedicados á cidade de Roma, ás aventuras de Rienzi, ao Papado e finalmente ás ruínas da antiga Roma. No fondo, tamén neses capítulos se manifestou de novo a concepción orixinal da obra do ano 1764, enfocada cara á decadencia da cidade, mais non á do Imperio romano (vid. *The Authobiographies of E. G.*, pp. 270, 302 e 405).

A unión de sentimentalismo e fortaleza espiritual crearon esta obra, non a profundidade mental. O sentimentalismo foi só o laio pola decadencia dos valores da Ilustración, amortecida pola sensación de felicidade polo presente. De novo volveu manifestarse nel o tipo do inglés distinguido e de gustos refinados. No seu momento, Shaftesbury fora quen de insuflar a este tipo alma e profundidade. En Gibbon chegou a tomar forma un intelectualismo hedonista, de máxima forza e incondicional seguranza en si mesmo. Quen queira coñecer realmente a tensa enerxía espiritual, mais tamén a satisfacción persoal e a sensación de seguranza de Gibbon, ha estudar as súas anotacións

---

dade de Dilthey (publicado en *Westermanns Monatshefte*, 21, 1867, p. 135 e ss. baixo o pseudónimo de W. Hoffner) pode aínda hoxe chamar a atención, por mor do seu autor. Con todo, retrata máis ben un bosquejo da vida de Gibbon, sen ofrecer unha apreciación crítica da súa obra, ao tratala aínda de xeito algo panexírico.

autobiográficas. Nunha ocasión, nunha ollada retrospectiva sobre a obra da súa vida, en medio do seu orgullo racionalista entrábanlle as dúbidas de se non tería erradicado dentro de si, xunto das silveiras do prexuízo, algunhas flores da fantasía, uns erros amenos (p. 344). Foi un moi subtil contacto con correntes que xa empezaban a conmover os seus contemporáneos, un sinal moi suave de que a Ilustración comezaba xa a presentir as súas propias limitacións.

### III. Robertson

Ao ocupármonos do terceiro dos tres grandes historiadores británicos da Ilustración, William Robertson (1721-1793), volvemos atrás a ollada cara á forma particular na que se manifestou a tendencia histórico-universal, ese timbre de gloria da Ilustración, dun xeito diferente en Hume e Gibbon, respectivamente. O interese de Hume abrangúa abofé toda a Humanidade na súa evolución dende a barbarie cara á civilización, e dirixiuse dende este punto á historia das relixións; mais non conseguiu na súa *Historia de Inglaterra*, malia o interese tamén subxacente na universalidade, amosar con clareza a súa interdependencia universal coa historia xeral de Occidente. Tampouco investigaba dabondo sobre esta cuestión. Gibbon abrangúa de xeito universal a totalidade dos pobos relacionados co destino de Roma, mais non podía, cos seus recursos cognitivos, conferir unha plena unidade interna ao conxunto do seu estudo. Na historiografía de Robertson prodúcese agora un certo progreso do procedemento histórico-universal, malia non sobrepasar apenas os recursos cognitivos e criterios de valoración da Ilustración, e non chegar a presentar a mesma fortaleza espiritual que Hume e Gibbon. Por iso, a historiografía de Robertson se trata tan só neste momento, malia ela preceder, cronoloxicamente, á aparición de Gibbon. A súa *History of Scotland* [*Historia de Escocia*] apareceu en 1759 (2 vol.), pouco despois das primeiras partes da obra de Hume,

e foi recibida no país con grande entusiasmo.<sup>126</sup> En Europa, a súa sona debeuse á súa obra máis importante, a *History of the Reign of the Emperor Charles the Fifth* [*Historia do reinado do Emperador Carlos v*], 1769 (3 vol.). A súa derradeira obra maior sobre historia, á parte dunha obra de vellez sobre os coñecementos dos antigos sobre a India de 1791, foi a *History of America* [*Historia de América*] que apareceu na súa primeira versión (2 vol.) en 1777.<sup>127</sup>

En cada unha desas tres obras atópase unha determinada vea de historia universal e son a obra dun talento histórico innato, que, por moito que carecese de xenialidade, non lle faltaba o nobre respecto perante os fenómenos dun mundo en transformación e mesmo, na medida na que puido abranguela, da súa particularidade, que é o fundamento de toda obxectividade histórica. Este respecto perante os feitos e a minuciosidade da súa pescuda, que xa se adentraba nos arquivos, orixinaron para el a gabanza de ter sido o *most impeccable historian* do século XVIII (J. B. Black, *The Art of History*, p. 122).<sup>128</sup> No entanto, a evolución da súa sensibilidade histórico-universal nas tres obras amosa unha sucesión de chanzos orgánica, ao emprender, nun comezo, a presentación da súa patria escocesa non de forma illada, senón na súa integración en Europa, e despois a presentación da historia europea en xeral e ao final a do novo mundo, tanto das súas propias circunstancias orixinarias como da súa configuración polas potencias do mundo antigo. Outro trazo orgánico da súa historiografía consiste en dedicárense as tres obras principalmente ao século xvi, tentando penetrar unha época histórico-universal de primeira orde dende as perspectivas

---

<sup>126</sup> Vid. B. Pier, *W. Robertson als Historiker und Geschichtsphilosoph*, Tese de doutoramento, Münster, 1929.

<sup>127</sup> Postumamente engadíronse máis tarde aínda parágrafos sobre Virxinia e Nova Inglaterra. Aquí cítase a edición de 1790 en tres volumes.

<sup>128</sup> Pier, op. cit., demostrou que a súa utilización crítica das fontes presenta, amais dalgúns acertos, tamén moitos erros.

máis diversas. Deran froito as propostas de Voltaire na súa «Idea xeral do século xvi», o capítulo 118 do seu *Ensaio*.

Ora ben, a causa do seu intenso interese no século xvi aínda era exclusivamente de natureza «ilustrada». Era a época, afirma na súa *Historia de Escocia*, na que o mundo acordaba da súa letarxia, na que o espírito humano comezaba a sentir a súa propia forza e rompía as ataduras da autoridade. Robertson concibía este proceso como un camiño de perfeccionamento, como *improvement of the human mind*; e, se ben interpretaba a Reforma de Lutero como un dos acontecementos máis importantes da historia da Humanidade, valorábaa, abofé con máis quentura e compaixón que Hume, só de maneira racionalista como o paso decisivo cara a un pensamento máis libre e racional sobre Deus. As cuestións relixiosas en si apenas interesaban en profundidade a Robertson; para o seu propio traballo como historiador, el conformábase cunha tépeda crenza, mestura delicada mais nada orgánica de Ilustración e cristianismo, nunha providencia, guieiro da historia universal, perceptible tamén nas grandes viraxes e conducinte ao progreso; e opinaba, cun criterio, polo demais, máis estrito que Gibbon, que se podían deixar as cuestións do dogma aos historiadores da Igrexa. Cabe preguntarse: coñecía realmente Robertson «problemas» no sentido estrito e fondo da palabra? É certo que estudaba con cumprido rigor todas as cuestións que plantexaba, pero despois sabía darlle resposta de forma tan satisfactoria e plausible, enlazando unha causa con outra de xeito tan elegante, que non ficaban enigmas por resolver e todo encaixaba harmonicamente nas etapas nas que se asentaba o progreso. A introdución da *Historia de Escocia do século xvi* xa está disposta nese senso, e sobre todo a famosa, única no seu xénero, introdución á *Historia de Carlos v*, coa súa retrospección a unha Idade Media escura que gradualmente se esclarexa. Nestes escritos todo aparece de forma marabillosa, unha Europa que progresa cada vez máis. Niso podía facer xustiza ás influencias positivas das Cruzadas e da cabalaría moito mellor

do que máis tarde podía facelo Gibbon, máis escéptico. As grandes liñas de evolución no Estado, na constitución, no dereito, no comercio, na sociedade e na cultura presentáronse con grande arte e agradable elegancia. A significación causal das institucións para a totalidade da vida foi subliñada con enerxía e mesmo esaxeración, presentándose entón ás veces a pragmática inclinación de reinterpretar as transformacións inconscientes en transformacións realizadas con intención. Tamén era propio dun espírito xenuinamente ilustrado identificar a ciencia e o comercio como a panca máis poderosa do progreso. A capacidade de Robertson de describir procesos a longo prazo e de ilustralos con detalles representativos merece aínda máis respecto, pois está fundamentada sobre amplos coñecementos e un grande dominio da materia. Fica manifesto o progreso en comparanza con Voltaire, cos seus coñecementos máis limitados e a súa maior afouteza. Daquela, tamén puido, aínda mellor que Voltaire e mesmo que Hume, xustificar obxectivamente a súa ampla exposición das loitas políticas e militares polo poder. Xa que, ao comparar as reguladas guerras de gabinete e a política de intereses, limitada pola razón, da súa época coas guerras salvaxes e desmesuradas de tempos pasados, Robertson comprendeu que coa constitución dun sistema europeo de Estados que se mantén nun constante equilibrio se acadou un progreso da humanidade xamais visto con anterioridade. Para el, esta política de equilibrios que racionalizaba tamén as loitas polo poder constituía o *Great secret of modern politics (Hist. of Scotland)*. Xa detectamos en Gibbon unha sensibilidade semellante polo significado cultural do novo sistema estatal europeo, e con iso a ponte que leva cara a Ranke. Robertson percibiu na conformación dunha política de equilibrios, fomentadora da cultura, a significación da loita polo poder entre Carlos V e Francisco I. Ora ben, o relato desa loita, baseada principalmente nas obras narrativas da historiografía do Renacemento, apenas amosaba algo desa arte das grandes liñas que apareceran na Introducción. Cun horizonte

estreito presentaba acción tras acción, distinguindo nidiamente en cada caso os intereses e paixóns reais como motivos de cada acción, pero carecendo dos grandes vencellos ideais. Foi quen de relatar, como «ilustrado», o *improvement* xeral da Humanidade como un espectáculo artístico, mais aínda non chegara a hora da plena vivificación da historia política.

Tan só na *Historia de Escocia* ecoaron xa na exposición das loitas de poder unhas tonalidades máis vivas e individuais. Espertáronas a implicación no corazón do escocés no destino da súa patria. Estaba conmovido polo espectáculo de como ela, que na Idade Media fora o escenario aillado dun feudalismo salvaxe e do dominio da aristocracia, se transformou a partir do século xvi a través da súa unión ao destino de Inglaterra e, por enriba diso, co novo sistema de Estados europeo, madurecendo pase-niñamente ata chegar ao destino final da fusión con Inglaterra. Ao final analizaba, con algo de melancolía, a posibilidade de que, no caso dunha adicional existencia independente, tamén o idioma escocés podería ter chegado a florear na súa particular beleza, como antano ocorrera coa diversidade de dialectos gregos. Mais preferiu, decididamente, a fusión en unidade co pobo británico, como evolución máis saudable tanto para a liberdade como para o xenio da nación, á existencia híbrida do século xvii.

Polo tanto, Robertson contiña deseguida o suave conato romántico que xa o conmovía. O seu empeño, claramente perceptible, por considerar meticulosamente, á parte das regularidades xerais e sinxelas no progreso da Humanidade, tamén o específico de cada fenómeno histórico en cuestión, advertiulle probabelmente do perigo de aplicar os conceptos do presente ao pasado. Porén, esta advertencia xa a formularan tamén Voltaire e Montesquieu, e Robertson tan só seguía a desenvolver o método causal de Montesquieu con maiores esixencias á investigación exacta dos detalles e unha sensibilidade máis fonda pola diversidade das causas que conflúen en cada momento. Na súa *Historia de América* (3, 379) opina con toda razón que «a paixón deste

grande home polo sistema fixo que en ocasións non prestase a atención debida á investigación». Polo tanto, mantívose afastado das limitacións da súa doutrina sobre o clima, tivo interese polos condicionamentos xeográficos, e como xa fixera Voltaire estudaba diante todo as causas morais e políticas e as súas especiais constelacións. Para el, a pescuda do pasado non era nin seguía a ser valiosa por mor dalgúns valores propios, senón só como material para o coñecemento das orixes da civilización moderna e o perfeccionamento do xénero humano. Daquela, o que basicamente determinaba a súa relación co pasado foi a cuestión da causalidade, non os xuízos de valor. Os valores do pasado que recoñecía representaban, polo menos, só os valores do achegamento a unha razón que gradualmente estaba a purificarse. Na *Historia de Escocia*, a alma podía resoar soamente, por así o dicir, a xeito de accesorio. A súa visión do remoto pasado do seu propio pobo ren tiña de romántica. Deberíase, opinaba na introdución, quer prescindir por completo da época arcaica, por ser totalmente fabulosa, quer deixala á credulidade dos anticuarios. As nacións, coma os seres humanos, acadan a madurez por fases, e o que pasaba na súa infancia ou primeira mocidade non debía nin merecía ser evocado pola memoria.

Porén, máis tarde crebou ese principio, cando na *Historia de América* analizaba escrupulosamente o estado arcaico de vida dos indios e o chanzo algo máis desenvolvido da cultura media dos pobos de México e Perú, sobre a base de todas as fontes que tiña á súa disposición naquel momento. Neste caso non se deixou intimidar polo carácter fabuloso do relato transmitido. Atraíao o problema de amosar, con base en materiais fidedignos, os estadios inferiores do grande proceso do perfeccionamento humano. A tese de Rousseau sobre o carácter ideal do estado de natureza provocou a oposición das mentes da Ilustración. Adiantárase Voltaire, e en 1764 o suízo Iselin xa reunira unha grande cantidade de material etnolóxico en contra das teses de Rousseau, sen profundar no problema. Despois, en 1767 Ferguson estudara



máis subtilmente que aquel os chanzos das culturas arcaicas. Agora, Robertson incorpórase nesa serie, tamén cun sobrio rexeitamento de Rousseau. De novo, tamén nesta ocasión pescudaba todos os fenómenos particulares con atención, mais deixouse guiar pola idea principal de que todas as particularidades das poboacións arcaicas de América eran só de carácter secundario, fronte aos tipos xerais para todos os humanos, válidos para todos os pobos. Recusaba a posibilidade de deducir, como se tentara, da semellanza de determinados costumes dos xermanos arcaicos e dos indios a existencia dunha parentela e dunha única orixe deses pobos, e explicaba esa semellanza, en troques, polos efectos de formas de vida e niveis culturais comparables. «Unha tribo de salvaxes nas beiras do Danubio ten que semellar case aquela que poboas as chairas regadas polo Mississippi» (*History of America* I, 26; vid. tamén *History of Charles V*, nota 6 da secc. 1). Tamén Ferguson xa compartira a mesma opinión na súa análise dos pobos arcaicos. As súas teses pódense considerar como un progreso en relación á salvaxe especulación acrítica que sobranceara ata o daquela, e que mesmo se atopa en Lafitau coa súa hipótese da árbore xenealóxica dos pobos. Ambos os dous romperon moldes para unha ciencia comparativa das culturas, igual que a semellante doutrina de Hume sobre a historia das relixións. De novo atopámonos, coma no caso de Hume, diante dos comezos dunha consideración histórica positivista, orientada en exclusiva ao desenvolvemento de tipos. Mais a subsistente influencia do espírito do dereito natural ficou patente abofé na presuposición de Robertson de que á uniformidade da natureza do home correspondía unha uniformidade dos chanzos do seu perfeccionamento. «O espírito humano mantense na mesma órbita, tanto no Novo como no Vello Mundo» (*History of America*, 3, 171). «Un ser humano, como sae orixinariamente da man da natureza, é o mesmo en todas partes», tanto se medra entre os máis feros salvaxes ou no seo da naci3n máis civilizada. Parecía que a capacidade para o *improvement* era a mesma, e os talentos

e as virtudes que se acadasen dependían en grande medida do estado da sociedade en cuestión (*History of America* 2, 188). Por conseguinte, Robertson tamén vía na constitución feudal do antigo México unha correspondencia exacta co feudalismo da Europa medieval. Este tipo de comparanzas podían resultar frutíferas só se a nova sensibilidade pola tipoloxía creada a partir do empirismo inglés se unía a unha sensibilidade nova e máis viva polo individual. Esta última faltáballe ao Robertson, e non podía ser substituída unicamente pola descrición escrupulosa das particularidades. Mais non era algo que faltase na vida intelectual inglesa do século XVIII en xeral. A seguir, presentaremos un espectáculo sumamente digno de lembrar.

## CAPÍTULO SEXTO. O PRERROMANTICISMO INGLÉS, FERGUSON E BURKE

### I. O prerromanticismo inglés

Pertence á máis íntima esencia do desenvolvemento histórico que este só é posible a través da polaridade, dunha incesante tensión entre tendencias contrapostas. Ben é certo que os grandes movementos espirituais, cando ascenden, cando se impoñen e cando domean a vida parecen adoito adoptar un carácter absoluto que dobrega, polo menos temporalmente, todo aquilo que se opón a eles. Ora ben, en realidade, cando se olla de vagar, é posible, adoito dende o comezo, percibir neles, a carón deles e por tras deles algunha forza doutro tipo e dirección, que olla por riba deles cara a un futuro máis afastado; forza que soe asociarse aínda a unha comunidade estreita e vital co movemento que está a piques de vencer, mais que está designada a relevalo nalgún momento, para igualmente caer, pola súa vez, de novo nese ciclo de ascenso e disolución. «Formación, transformación, a eterna conservación do eterno.» Depende do carácter do observador se este espectáculo poderoso significa sentido ou falla de sentido da historia, consolo ou desesperación no mundo, se produce un vago relativismo ou a entrega confiada a unha idea, malia a súa ameazante decadencia. Esta fe ha confiar igualmente, por non falar doutras cousas, en que nesta dialéctica do desenvolvemento tamén aquilo que devala xamais desaparece de todo, senón que segue a actuar de xeito «transcendido»<sup>129</sup>.

O século XVIII é un dos maiores exemplos do proceso polo que unha nova forza espiritual semella, por un tempo, triunfar por completo, véndose acompañada porén, dende os primeiros pasos da súa marcha triunfal, por unha tendencia contraposta que a

---

<sup>129</sup> Traducimos por 'transcendido' o termo alemán *aufgehoben*, que se refire ao concepto da *Aufhebung*, vencellado á teoría dialéctica do filósofo alemán Hegel, que alude á integración, sen a súa eliminación, de factores opostos nunha nova síntese [N. dos TT.].

relevará máis adiante. O século da Ilustración e do racionalismo xamais puido ser reducido a eses termos, senón que xa reuniu de antemán no seu seo os xermes que xurdirían no século XIX, coma o romanticismo, o irracionalismo e o historicismo. Iso pódese observar por todas partes en Europa. Xa o amosamos para o caso de Francia, e para a historia xeral da literatura demostrouno un francés, Paul van Thieghem, con bo acerto, se ben non de todo satisfactorio na súa realización, no seu libro *Le Prérromantisme. Études d'histoire littéraire européenne* [*O Prerromanticismo. Estudos de historia literaria europea*] (París, 2 vol., 1924).

Con todo, a polaridade non só determina o desenvolvemento da vida espiritual dos países de Occidente na súa totalidade, senón tamén a vida de cada un deses pobos en si mesma. Cada pobo alberga polaridades no seu carácter, tendencias contrapostas que adoito conviven no mesmo peito, como se fosen os pratiños dun único balanzo, en continuo ascenso e descenso. O signo da época, unha constelación xerada, polo común, polas grandes oposicións da totalidade da vida nos países de Occidente, é o que confire pulo ao seu movemento ascendente e descendente. Era un fenómeno autenticamente inglés que o espírito da Ilustración, que lideraba a réplica á época das guerras de relixión, adoptase a través de Locke, Hume e outros a forma do empirismo e sensualismo. Tamén era tipicamente inglés que o pólo oposto ao *common sense* do seu carácter nacional inglés, algo que denominaremos de xeito sumario necesidade romántico-estética, non só non agoniaba debido ao triunfo do espírito da Ilustración, senón que seguía con vida e pouco a pouco puido plantexar de novo as súas pretensións. No comezo do século XVIII, é dicir, mesmo antes do apoxeo da Ilustración inglesa, preséntasenos en Shaftesbury un primeiro grande conato desta índole, estreitamente unido niso co seu polo oposto, a Ilustración. Pola contra, tampouco en Pope, o poeta clásico do gusto inglés ilustrado, morrera de todo o pólo romántico-estético. Tamén no seu espírito, como se dixo,

había espazo para a dúbida, o misterio e o infindo.<sup>130</sup> Aínda que Shakespeare foi moi criticado pola Ilustración, por mor da súa ofensa ao bo gusto, tamén foi decote admirado asemade. Foi e seguía a ser o poeta nacional de Inglaterra, que deu a máis poderosa expresión a todo aquilo que era máis extravagante que o *common sense* inglés. El só mantiña con vida ese pólo oposto á Ilustración.

Mais só era unha vida media esperta. Para o carácter do movemento que aquí presentaremos, foi decisivo que se mantivese dentro dos límites dun movemento estético de homes cultos e sensibles, malia algúns afondamentos e prescindindo dunha grande figura —case singular— que retrataremos á fin. Ora ben, tería sido posible seguir o camiño emprendido por Shaftesbury, que foi tamén un home de gustos de primeira orde e que non soamente sabía desfrutar, senón tamén comprender o desfrutado dende as profundidades metafísicas cun ímpeto xurdido dende a súa cosmovisión, mesmo relixioso. O que máis se axustaba á maneira de ser inglesa era, con todo, satisfacer con seguranza instintiva, mais prescindindo de toda teoría, as novas incitacións da vida, e abeirar doadamente todo aquilo que as obstaculizaba, sen o combater radicalmente. O que había, malia iso, no carácter inglés de capacidade e impulso para as radicais revolucións espirituais xa se gastara nos longos anos do século xvii. O que xurdira delas, o tépedo deísmo e intelectualismo da Ilustración, non satisfacía, como agora se mostraba de maneira espida, o ánimo sensible; nin sequera satisfacía a necesidade que meramente sente o gusto dunha diversidade estimulante.

Paseniño, gusto e sentimento crearon entón as súas propias formas de expresión, sen traizoar por iso a Ilustración, cun cordial pracer polo novo e pequeno mundo que se estaba a con-

---

<sup>130</sup> Crane Brinton, *The political ideas of the English romanticists* (1926), p. 11. William L. Phelps, *The beginning of the English romantic movement* (1899) cita na p. 18 a seguinte frase dunha carta de Pope de 1716: *The more I examine my own mind, the more romantic I find myself.*

formar, e sen sospeitar que ese novo e pequeno mundo levaría a un novo mundo espiritual no Occidente. Aquí tamén puido Shaftesbury exercer, co seu entusiasmo orixinario pola beleza da natureza que libremente crea de si mesma, por unha vez, a súa influencia sobre os seus compatriotas. El, Addison e Pope expresaban os pensamentos que dende aproximadamente 1720 se farían realidade nos xardíns ingleses.<sup>131</sup> O espírito normativo da arte da xardinería franco-italiana fixo un lugar á ledicia dos feitizos da natureza, xerados libremente e fosen tenros ou fosen salvaxes. Niso pódese un decatar de que estes sentimentos xa tiñan as súas raíces no século xvii, na poesía pastoril e na arte de Ruysdael, de Salvator Rosa e outros. Na mesma época na que se creaban os primeiros xardíns ingleses percíbense tamén os primeiros indicios daquela literatura que se chegou a denominar romántica.<sup>132</sup> Na arquitectura<sup>133</sup> semella que foi precisamente na primeira metade do século xvii cando as formas do Renacemento se impuxeron de tal xeito que se produciu unha pausa, un espazo baleiro no desenvolvemento progresivo do estilo gótico nacional. Ao longo do século xvii, malia que nas edificacións públicas xa triunfaran amplamente as normas de Palladio, empregábase aínda tanto nos edificios privados como na construción de novos colexios da Universidade de Oxford, onde domeaba unha mentalidade tradicionalista e anglo-católica, o vello e habitual estilo gótico. Existira no século xvii unha pequena escola de estudosos anticuarios que mantiveron con vida o interese por este estilo, non tanto por amor polo gótico en si como por se tratar de algo antigo. Tamén na serie destes estudosos produciuse un baleiro na metade

---

<sup>131</sup> Marie Luise Gothein, *Geschichte der Gartenkunst*, ed. de 1926, vol. 2, p. 367 e ss.

<sup>132</sup> Phelps, op. cit., e Henry A. Beers, *A History of English romanticism in the 18th century*, 1899.

<sup>133</sup> A obra máis vella de Charles Eastlake, *A History of the Gothic Revival*, 1872, foi superada por Kenneth Clark, *The Gothic Revival*, 1928, e polo estudo que tamén trata o caso inglés de Alfred Neumeyer, *Die Erweckung der Gotik in der deutschen Kunst des späten 18. Jahrhunderts*, en *Repertorium für Kunstwissenschaft*, vol. 49, 1928. As dúas obras enfocan o seu tema tamén dende a perspectiva da historia do pensamento.

do século XVIII. O gusto da Ilustración, que consideraba o gótico un símbolo da barbarie medieval, parecía terse imposto en toda a liña. Porén, un novo viaxeiro inglés, Thomas Gray, tivo a ocasión xa en 1740 de admirar a catedral de Reims, e de percibir en Italia sensacións de tinguiduras románticas. Gray era unha desas persoas que poden ser de cabal importancia en tempos de transición, non como escritores produtivos, mais si como centro vital de círculos de amigos, que, unha vez que se orixina unha tendencia, recibe deles impulsos que a levan adiante. O seu daquela compañeiro de viaxe, Horace Walpole, o enxeñoso e inqueda fillo de Robert Walpole, espertou de súpeto a atención cando reformou e reconstruíu paso a paso dende 1750 a súa casa de campo en Strawberry Hill, nas proximidades de Windsor, dando lugar a un complexo estraño, pero pintoresco de edificios de estilo gótico. Chegouse a denominar iso gótico rococó. Foi un estilo concibido de maneira completa e salvaxemente ecléctica e carente de autenticidade: no vestíbulo estaban dispostas mesas de altar a xeito de mesa, etc. Igual de fantástica e inzada de falso medievalismo era tamén a famosa novela *O castelo de Otranto* (1765) de Horace Walpole. Rebordaba de artificios do romanticismo escuro, mais inauguraba unha serie que tería cume máis tarde nas novelas de Walter Scott, ambientadas preferentemente no pasado.

Para Horace Walpole, como se observou con toda razón, todo iso era tan só un deporte, mais non unha necesidade vital máis fonda. Pois el seguía a ser, amais diso, un sofisticado home da Ilustración do século XVIII. Ora ben, o feito de que non tardase en atopar imitadores demostra que se deixara guiar por un feliz instinto de transformación que estaba por producirse na vida espiritual. Cómpre distinguir, talvez, a influencia dun factor como a excentricidade, a teima de coleccionista do raro e exótico que xa percibira Shaftesbury nos seus compatriotas, do verdadeiro tradicionalismo inglés que, arrodeado dos testemuños do pasado, respectuosamente conservaba por todas partes, tamén na vida estatal e xurídica, as formas do pasado, mesmo cando as

mentes xa estaban prendadas das ideas da Ilustración. A magnífica continuidade da evolución inglesa, simbolizada tamén nas aparencias externas, converteuse desta maneira en caldo de cultivo dun sentimento histórico tradicionalista que sempre estivera aí, sen que se notase, mais que cobrou consciencia precisamente despois deste breve período, cando os gustos da Ilustración parecían terse imposto en toda a liña. As cousas precisan ter efecto plenamente na vida para conseguir que o pólo oposto entre completamente en acción. Pois aí a Ilustración demostrou ser, como en todos os aspectos, un estímulo forte e imprescindible para espertar as forzas contrarias.

Foi a ollada do inglés, orientado cara ao concreto, a que nun comezo ía na procura dun novo pasto que atopaba nos xardíns ingleses e nos edificios góticos. Alí onde xurdían xardíns ingleses, sostiña Neumeyer, é probable que en breve acabase tamén por atopar elementos do gótico. Ora ben, as palpitacións dos sentimentos que actuaban no fondo podían estenderse en direccións diversas. Leslie Stephen xa sinalou na súa *History of English thought in the 18th century* [*Historia do pensamento inglés no século XVIII*] (1876) a relación entre romanticismo, sentimentalismo e naturalismo, que se pon de manifesto especialmente na literatura inglesa da segunda metade do século, mais que xa se percibe con anterioridade. O que entón denominaba naturalismo era a nostalxia por esa natureza que Rousseau pregoaba dende mediados do século, e que non era outra cousa que unha civilización volta do revés, unha imaxe soñada, xurdida precisamente como reacción á civilización, da sinxeleza natural, que se cría realizada ora nos pobos indíxenas, ora nos tempos arcaicos dos grandes pobos de cultura. Daquela, a ollada dirixíase nun primeiro momento, como correspondía á erudición clásica, a Homero e o mundo dos homes por el representado.<sup>134</sup> «O pracer

---

<sup>134</sup> Unha visión xeral da historia da interpretación de Homero no século XVIII en Georg Finsler, *Homer in der Neuzeit von Dante bis Goethe*, 1912, malia que estea algo sobrecar-



da contemplación dos costumes naturais e sinxelos é irresistible e fascinante» puido dicir Blackwell xa en 1735, cando publicaba (de xeito anónimo) o seu estudo sobre a vida e obra de Homero, estudo cuxa tradución Johann Heinrich Voß puido ofrecer, aínda en 1766, como novidade aos lectores alemáns. Atrevíase a lembrar de novo a «antiga opinión» de que a poesía precedía á prosa (p. 38, tradución, p. 49). Vico xa deducira esta grande conclusión da súa inmersión aínda máis profunda no estudo da Antigüidade, e tirara consecuencias que conmocionarían nos seus alicerces o pensamento histórico do iusnaturalismo. Blackwell non dispuña destas forzas visionarias e revolucionarias. Mais poida que dese o impulso para a posterior e famosa sentenza de Hamann, que tan frutífera sería en Herder: que a poesía era a lingua materna do xénero humano.<sup>135</sup> Todos os grandes escritores orixinais, segue a afirmar cunha nova sensibilidade, só eran excelentes cando falaban na súa lingua materna, e o facían de cousas coas que máis familiarizados estaban. Os autores do Renacemento que escribían en latín eran para el a proba de que non se chegaba ao cume da perfección cando se tentaba traballar nun modo creativo alleo, por moito que se teñan mellores recursos en lingua e xestos que no propio. Aos seus ollos, os destinos, os costumes e a lingua dun pobo estaban entrefebrados coma os elos dunha cadea, influíndose mutuamente. Por tanto, para comprender ao Homero sería preciso poñerse no lugar dos seus oíntes, en medio dun pobo guerreiro, que devecía por escoitar algo das fazañas dos seus devanceiros. Tampouco se debería, cos sofisticados gustos dos nosos tempos, escandalizarse pola súa forma de expresarse rústica e natural. Cando Homero chama βοῆυ αγαδός ao príncipe Menelao non se lle deberían reprochar as súas palabras

---

gada con minucias e non sempre consegue presentar con clareza os puntos de vista dende o enfoque da historia do pensamento.

<sup>135</sup> Verbo dos coñecementos de Hamann sobre Blackwell, vid. R. Unger, *Haman*, 215, 641 e 658. Herder xa coñeceu o Blackwell en 1765 (*Werke*, 18, 424 e 593). Winckelmann opinaba que a obra de Blackwell era «un dos libros máis fermosos no mundo» (carta a Hagedorn, 16 de novembro de 1758, *Werke*, 11, 508).

como impropias, como se fixera, senón que habería que gabalas grandemente, xa que os comandantes dos exércitos precisaban daquela dunha voz forte. Xunto destas propostas, relativamente temperás, dunha fresca consideración individualizadora e historicista, tinguida ademais cun lixeiro pragmatismo, o libro de Blackwell tamén contiña emporiso unha grande cantidade de especulacións acríticas e en exceso desenvolvidas sobre as fontes exipcias e fenicias da sabedoría e fantasía de Homero; polo menos, constituían tamén un avance cara a unha historia cultural de Oriente na Antigüidade, que axuntaba os pobos.

Tratábase en xeral dunhas brisas cálidas, que se afacían con facilidade ás convencións existentes e penetraban agora no ambiente frío da Ilustración inglesa. En que medida contribuíu a iso tamén o tormentoso movemento de revitalización relixiosa, como se presentaba no movemento metodista dos irmáns Wesley e de Whitefield? Na Alemaña o pietismo manifestaríase como unha das raíces máis fortes das novas tendencias espirituais. Un dos irmáns Wesley soubo contra 1740 das institucións das fraternidades alemás. Ora ben, o seu movemento, por moito que tivese un poderoso efecto sobre as masas, non penetraba quizáis con tanta profundidade nos regueiros da vida interior coma o pietismo de orientación individualista en Alemaña. Mais, como reacción contra do espírito da Ilustración, de certo contribuíu á anovación da atmosfera espiritual.

En todo caso, no libro *De sacra poesi Hebraeorum* [Da poesía sagrada dos hebreos] do arquiidiácono e profesor de Oxford Robert Lowth asociábase xa unha sinxela relixiosidade cun novo e orixinal gusto, mesmo creativo. Publicouse en 1753, na mesma época na que Horace Walpole comezou cos seus experimentos neogóticos, e contrapuña unha seriedade relixiosa, científica e estética fronte ás brincadeiras daquel. Non fai falla subliñar que tamén en Lowth roseaba a novidade en medio das convencións e tradicións mantidas con tenacidade. O antigo principio da poética de Horacio, que ignoraba a esencia de toda poesía, *aut prodesse*

*volunt aut delectare poetae* [os poetas queren ou beneficiarse, ou deleitarse], acentuábao mesmo en senso utilitarista por medio da fórmula *prodesse delectanto* [beneficiarse deleitando]. El mesmo tentara crear poesía seguindo este principio, e demostrara no seu poema moralizante *Choice of Hercules* [*A elección de Hércules*] (1747) que lle faltaba unha forza poética propia (Phelps, p. 72). Como teólogo de crenzas ortodoxas, estaba convencido tamén de deber manter a interpretación alegórica-mística do *Cantar dos Cantares*. Así e todo, o feito de que chegase a concibir as formas e os contidos poéticos legados no Antigo Testamento como fenómeno grande, unitario, marabilloso e singular, subliñando esta particularidade na súa pescuda de maneira agarimosa, superou por moito todos os métodos convencionais de tratamento da Biblia que eran habituais ata o daquela. Ao facelo, movíano sobre todo dous interrogantes históricos: nomeadamente, a pregunta pola orixe da poesía hebrea e a súa particularidade fronte a outras poesías nacionais. Como teólogo crente na Revelación tiña de salientar, diante todo, a orixe divina desa sagra poesía —afirmaba que non fora creada polo enxeño humano, senón que proviña do ceo, perfecta na súa plena madurez dende a súa orixe—. Ora ben, ao mesmo tempo comezaba xa a perfilar algo semellante a un método comparativo, histórico-evolutivo e psicolóxico, semellante ao que aplicaba Hume pola mesma época. Para esclarexar a orixe da poesía en xeral, na súa opinión tan escura como o nacedoiro do río Nilo, dirixía a súa ollada a outros pobos, chegando á conclusión de que en todas partes eran as poesías sagras, cos seus himnos e cantos, as que constituían a fonte orixinaria, á que toda poesía posterior devecía por regresar *veluti ad germanam patriam* [como á patria irmá]. Atribuía a poesía ás disposicións orixinarias da humanidade en xeral, á relixión e ás fortes excitacións e conmocións da alma (*Poeseos origo ... ad religionem omnino videtur referenda ... [Poesis] ... non aetatis alicujus aut gentis propria sed universi humani generis, vehementioribus humanae mentis affectibus necessario tribuenda*

est [A orixe da poesía ... parece estar relacionada enteiramente coa relixión ... A poesía ... non debe pertencer necesariamente a ningunha época ou nacionalidade, senón a todo o xénero humano, ás actitudes máis violentas da mente humana]). Tampouco nos poderíamos imaxinar ao Adán, opina Lowth, sen empregar unha certa poesía. De novo percibimos, como tamén en Blackwell mais de xeito máis decidido e afouto, un chanzo previo á convicción de Hamann e Herder de a poesía ser a lingua materna do xénero humano.<sup>136</sup>

Da mesma forma, Herder tamén ficaría fondamente impresionado polo xeito en que Lowth procuraba concibir as *propria indoles* da poesía hebrea. Seguindo o punto de vista de Blackwell, opinaba que habería que pórse no lugar daquel pobo no que a relixión imperaba sobre todas as cousas: o Estado, as leis, os xulgados e a vida diaria. Un non se debería conformar con traducións, senón que cumpriría estudar as fontes, *qui proprium etiam ac suum quendam saporem habent* [que teñen o seu, emais o seu propio gusto]. Daquela, moito do que nos parecía escuro e sucio presentaríase claro e magnífico. Nas imaxes evocadas polos salmistas e profetas vía diante súa as pedrentas terras de Palestina, cos seus regatos de montaña, crecidos ao fundirse cada ano a neve no Líbano, habitados por un pobo de labregos e pastores con nobreza de sangue e diferenciado nidiamente dos seus veciños polas súas leis e relixión. Describía de xeito formidable a vinculación coa terra e o recendo a terruño desta poesía. Aquel a quen lle amolase que ás veces mantivese o cheirume a

---

<sup>136</sup> Entre os estudos ingleses sobre a poesía orixinaria dos pobos que sosteñen esta idea, e que cobrarían importancia para Herder, está tamén John Brown, *A Dissertation on the Rise, Union and Power, the Progressions, Separations and Corruptions of Poetry and Music*, 1763, que Eschenburg traduciu en 1769 co título «Betrachtungen über die Poesie und Musik». O estudo parte da conexión entre poesía, música e danza nos pobos indíxenas de América do Norte, aplicando os resultados da pescuda de xeito construtivo e pragmático a outros pobos. Herder (*Geist der hebräischen Poesie*; en *Werke* 12, 177) recoñeceu con acerto a vizosa idea principal e as debilidades do seu desenvolvemento por parte de Brown.

xente corrente e adubo (*oleant plebeculam et stercus*) non tería ningunha sensibilidade pola potencia desas imaxes.

É posible que o libro de Lowth fose o contributo máis importante espiritualmente no marco de todo o movemento prerromántico inglés. Mantívose libre de diletantismo e de gustos volátiles. Sen o pretender directamente, contribuíu porén á emancipación da pescuda histórica das cadeas da teoloxía, ao presentar un contido e valor da Biblia puramente humano e histórico. Ofreceu unha verdadeira ciencia do espírito, e forneceulle novos órganos.

O mesmo pódese constatar, só que nun grao algo menor, do ameno ensaio *On the original genius and writings of Homer* [Sobre o orixinal xenio e os escritos de Homero] que Robert Wood deu ao prelo en 1769 como manuscrito para os seus amigos, e que se volveu publicar en versión máis ampla en 1775, despois da súa morte (1771). Mentres Lowth adiviñara o espírito de Oriente, só dende o seu gabinete, agora o inglés viaxeiro de formación clásica demostraba o que podían significar as viaxes deste pobo universal para o descubrimento de novos valores históricos. Nos anos 1743 e 1751 Wood viaxara por Grecia e mais o Próximo Oriente e Exipto, coa obra de Homero na man e no corazón, e podía agora anunciar, con moita máis elocuencia e convicción que Blackwell, a súa fonda e feliz impresión de que ata ese intre non se entendera ben a Homero. Deberíase, máis ben, adoptar o *ionian point of view* e ter visto a natureza especial do ceo e da terra iónicas, e ademais os beduínos dos desertos arábicos, tan salvaxes e crueis, loubáns e taimados, e emporiso tan hospitalarios, para facerse unha idea do mundo do que procedía Homero, e que reflectía cunha fidelidade e verdade incomparable como un *faithful mirror of life*. Deste xeito chegou á súa tese principal: que ben poden compararse os costumes heroicos e patriarcais cos dos beduínos de hoxe, pois a estabilidade en Oriente permitiu conservar o chanzo cultural da vida arcaica (*primeval life*). Así que se algúns dos costumes dos homes de Homero nos ofenden, coma os de Oriente na actualidade, entón

non sería por causa de singularidades caprichosas dunha época ou dunha paisaxe particulares, senón que era efecto de causas comúns, como a terra, o clima e o espírito das leis nun estadio da sociedade aínda imperfecto.

Así que niso tamén se fai notar a estimulante influencia de Montesquieu, malia que a Wood o esforzo especial de Montesquieu por explicar os costumes de Oriente non lle pareceu achegado dabondo á vida. Pódese percibir nel, en comparación con Montesquieu, o visible progreso que amosaba agora a visión histórica en Inglaterra. A vontade de Montesquieu en procurar para os fenómenos históricos estraños unha explicación causal, coas particularidades do tempo, do lugar, do clima, etc., era tamén vontade de Wood; mais a máis fría análise de Montesquieu xa cedeu a unha máis cálida participación cordial e a un certo grao de capacidade de compenetración interna cun pasado completamente diferente. Para sentir esta alteridade, estes abismos entre os tempos e as culturas, cumpría dispór previamente dunha forte sensibilidade para penetrar co propio corazón no corazón do pasado. Ata ese intre, agás Vico, Blackwell e algúns outros, tratárase ao Homero, segundo o modo de pensar iusnaturalista, como un atemporal fenómeno clásico de valor didáctico. Con razón chufábase Wood daqueles que descubrían en Homero un sistema perfecto de moral e política, sen prestar apenas atención ao carácter da época á que se dirixía. Tamén Vico se decatara xa de que Homero en ningún caso podía ser interpretado como un manual da sabedoría. E aquí preséntase-nos, de feito, a posibilidade de que a noticia do descubrimento de Vico chegase ao estudoso inglés de Homero. Pois poucos anos denantes da obra de Wood espallárase na *Gazette littéraire de l'Europe* a interpretación de Vico sobre o carácter bárbaro e a falla de toda «sabedoría secreta» na epopea homérica.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> B. Croce, *Philosophie Vicos*, p. 244. Porén, tamén Bentley e Blackwell comezaran xa a rexeitar a visión estoica de Homero como suma de toda sabedoría. Finsler, *Homer in der Neuzeit*, p. 355.

O sentimento de superioridade do home «ilustrado», aínda bastante vivo neste inglés, impedíao chegar a unha plena compenetración con Homero. Unha e outra vez subliñaba o estadio imperfecto da sociedade que representaban tanto Homero coma o actual Oriente, aproveitando para formular tópicos e compasivas opinións sobre o despotismo, baixo cuxa opresión ninguén ousaba «defender os dereitos naturais da humanidade». O proceso que arredaba o mundo de Homero e do Oriente do Occidente civilizado considerábo tamén como perfección, non como evolución de respectivas estruturas culturais. Os erros de Homero, opinaba en consecuencia, tiñan desculpa (*apology for its faults*) na mocidade dos tempos, que tamén debían ser coñecidos para sentir a súa beleza.

Pasamos por alto outros testemuños do pensamento normativo, racionalista e clasicista de Wood. Ora ben, na súa viva mestura do desfrute despreocupado co gusto polos froitos dunha cultura estraña nos lembra unha mentalidade especificamente inglesa, que aínda hoxe se pode observar. O inglés, por moi liberal, tolerante e interesado que pareza pola natureza de pobos estraños, faino na maioría dos casos só coa reserva da súa propia superioridade e cos seus propios criterios para a valoración da vida. Goethe moqueábase dicindo que un inglés adoitaba cargar coa súa teteira mesmo para subir ao Monte Etna.

Ora ben, Goethe tamén sentiu a interpretación de Homero por Wood nos anos do *Sturm und Drang* como unha liberación. Escribiu unha recensión da tradución ao alemán aparecida en 1773 na súa cidade natal, Frankfurt —podería constituír iso unha conexión con aquel?<sup>138</sup>—, para as *Frankfurter Gelehrte Anzeigen* [Anuncios Eruditos de Frankfurt], cunha cálida apro-

---

<sup>138</sup> En *Dichtung und Wahrheit*, 3, p. 12, Goethe observa que unha recensión da obra orixinal, ao principio moi rara, publicada en Göttingen chamou a atención do seu círculo de amigos sobre Wood. Esa recensión, escrita por Heyne, aparecera nas *Göttinger Anzeigen* de 1770 no fascículo 32, e foi reimprentada no limiar da tradución de 1773. Xa que logo, a proposta dunha tradución podería partir de Goethe. A tradución mesma foi realizada polo fillo do conselleiro áulico Michaelis (Unger, *Hamann*, 301).

bación, e aínda na súa vellez opinaba en *Dichtung und Wahrheit* [*Poesía e Verdade*]: «A partir de agora xa non víamos nestes poemas (de Homero) un heroísmo tenso e exaltado, senón un reflexo da verdade dun moi antigo presente, e tentamos atraer esa verdade no posible cara a nós». Así mesmo, Herder recoñecía agradecido o contributo de Wood por ter revelado o naturalmente belido e salvaxe en Homero que non viran os «ollos case pechados dos escolásticos e clásicos». (1777; *Werke* 9, 534, vid. tamén Unger, *Hamann*, p. 302).

Así que os dous libros fundamentais da cultura dos pobos de Occidente, a Biblia e Homero, recibiron por medio de Blackwell, Lowth e Wood un novo e brillante sentido, que o atemporal pensamento iusnaturalista agachara ata entón. A retesía en torno á primacía de Homero ou de Virxilio que libraban os críticos de arte como símbolo dunha loita aínda máis transcendental comezaba a envorcarse en prol de Homero. O gusto normativo e clasicista aínda seguía en vigor, mais en todas partes caía en esquecemento, polo menos temporalmente, cando chamaban os novos feitizos do pasado. Sen ser completamente infieles ao seu tempo e ao seu espírito racionalista, compracíanse nos efectos de contraste do irracional, das épocas arcaicas e iniciais da Humanidade, aínda non debilitada pola civilización; e agora, diante todo, compracíanse no propio pobo cos seus arcaicos compoñentes populares. O medievalismo, o primitivismo, a celtomanía, a xermanomanía e a setentriomanía son consignas modernas cruñadas para esas afeccións, que xurdían dende a metade do século en Inglaterra. Nese contexto había dous libros franceses, dos que xa falamos, que tiveron para os ingleses un efecto estimulante e provocador: a introdución no mundo, case descoñecido, dos milagres e xigantes da Edda e da idade heroica do antigo Norte, que en 1755 deu a *Introduction à l'histoire de Dannemarc* de P.H. Mallet (traducido en 1770 por Percy), e mais as *Mémoires sur l'ancienne chevalerie* de De la Curne Sainte-Palaye. Ao remitir, polo demais, ao estudo de Phelp e Beer e ao



libro de Peardon, *The transition in English historical writing* [*A transición na escrita histórica inglesa*] (1933), salientaremos aquí só o máis representativo destes esforzos e aquilo que ía cobrar importancia pola súa influencia no movemento alemán asemade.

O mesmo pódese afirmar das *Letters on chivalry and romance* [*Cartas sobre cabalaría e romances*], publicadas anonimamente en 1762 polo bispo Richard Hurd, que tiveron unha forte influencia sobre Hamann (vid. Unger, *Hamann*, p. 910, 930) e sobre Herder (*Geschichtsphilosophie* de 1774). Hurd era amigo de Thomas Gray, que noutrora xa admirara a catedral gótica de Reims arredor de 1740, sendo compañeiro de viaxe de Horace Walpole. A obra de Sainte-Palaye prestoulle un servizo esencial.<sup>139</sup> Ora ben, se este último non conseguía desligarse dos atemporais criterios de valoración da razón da Ilustración, algo parecido acontecíalle, nalgúns aspectos, ao seu lector Hurd. Pois este, co seu entusiasmo por todo o gótico e romántico na poesía, pasouse agora da raia ao inverter só o ideal artístico clasicista e normativo, que quería combater, cando consideraba que os costumes e ficcións góticas eran máis axeitados para os fins da poesía que as clásicas. No entanto, esta tese xa deixa translucir a súa idea máis vizosa, que lembra ao mesmo tempo a Blackwell, Lowth e Wood: a estreita conexión existente entre a estrutura particular e a poesía propia dunha época, ben como a vinculación precisa que existe entre causa e efecto na estrutura social e política dunha época. Era certo que Voltaire e Hume xa o souberan a respecto da Idade Media, pero tan só no seu aspecto externo e rexeitándoo no seu interior. Tamén Hurd amosaba a súa vinculación coa historiografía da Ilustración, por medio da súa forma algo plana e de simplicidade case matemática á hora de construír as cadeas de causalidades. Na súa opinión, do esnaquizamento da Europa orixinábase a constitución feudal co

---

<sup>139</sup> Esta obra tamén influíu na opinión favorable de Robertson sobre a cabalaría (vid. arriba, pp. 362-363)

seu espírito guerreiro; e dela, pola súa vez, a cabalaría cos seus torneos e conceptos de honra que non se deberían considerar absurdos ou caprichosos, senón útiles e axeitados para estes tempos, pois «os principios feudais non podían rematar noutra cousa». Así que o «espírito da cabalaría» era como un lume que se apagaba por si mesmo, mais o espírito do romance por el xerado ardeu por longo tempo, ata chegar a tempos máis lustrados. Alén diso, agrupa nunha escolma afortunada ao Ariosto, Tasso, Spenser e Milton, e mesmo ao Shakespeare, como poetas de tradición gótica; e opinaba de Shakespeare que era aínda máis grande cando utilizaba os costumes e a tremoia góticas, na vez das clásicas. Poida que este xuízo aínda hoxe concite aplausos, pois as fórmulas sinxelas e primitivas volven desfrutar de aprecio e debilitouse a querenza polas frutíferas sínteses do espírito gótico e o clásico, como en Shakespeare xa se entrelazaban o Renacemento e o gótico. Hurd, como fillo do século XVIII, era máis modesto e resignado na súa apoloxía da cabalaría e do gusto gótico, pois relacionaba o seu xuízo normativo de que o gótico fornecía máis á poesía que o gusto clásico coa afirmación decidida de que o gusto polo gótico estaba irremediabilmente perdido, e que nesta época da razón non se podía aconsellar ningún poeta a traballar coa ficción gótica, dado que esta tan só sería operante durante o tempo en que aínda tiñan raíces nas crenzas populares. Gañamos, concluíu Hurd, por medio da revolución do gusto unha boa parte de sentido san (*good sense*), mais *perdemos* un mundo da fina arte de fabular (*a world of fine fabling*). É un resultado final peculiar do seu pensamento, tan sumamente conforme a unha época de transición, cando as visións novas e os xuízos errados con tanta facilidade se entretecen e sobrepoñen, estruchándose. Xusto agora, e en parte por el, comezara unha nova revolución do gusto, que xurdía porén dende as raiceiras aínda vivas do antigo. Así e todo, tamén a súa prevención perante as meras réplicas do gusto gótico, que talvez aludían ao Horace Walpole, estaban fondamente xustificadas

historicamente. Con todo, de se considerar atentamente, de novo esa influencia da Ilustración que levaba dentro de si advertíao de non abandonar o solo dun espírito da época dada.

Como contributo definitivo dun pensamento novo e verdadeiramente historicista pode considerarse a seguinte frase de Hurd: «Se un arquitecto examina un edificio gótico segundo as normas gregas, non achará outra cousa que falla de formalidade. Mais a arquitectura gótica ten as súas propias normas, a través das cales, no caso dun exame, se percibe o seu mérito (*merit*) de xeito igual de visible que nas normas gregas». Non había que preguntar cal das dúas tiña o gusto máis sinxelo e auténtico, senón se nas dúas había un sentido e un plan, cando se estudaban as leis nas que se fundamentan. Con iso, Hurd afirmaba exactamente o mesmo do que dez anos máis tarde se decatou o novo Goethe diante da catedral de Estrasburgo. Así que Goethe non era o primeiro, como se pensaba, en descubrir as leis e o valor propios do gótico. Ora ben, o seu descubrimento irrompeu dende as profundidades volcánicas dun novo sentimento do mundo, mentres o do inglés xerábase no cultivado solo do xardín dunha refinada cultura.

Hurd emprendeu outro avance prometedor, animado por Sainte-Palaye. Este, pola súa vez curiosamente inspirado quizáis por unha palabra casual de Federico o Grande,<sup>140</sup> chamara a súa atención sobre a analoxía existente entre os tempos heroicos de Homero e os da cabalaría errante. Hurd opinaba que a causa común a ambos os dous fenómenos residía na fragmentación estatal da antiga Grecia e da Europa feudal. Constatou esta causa de xeito bastante sumario, e as comparanzas de culturas distintas xa as practicaran tamén os «ilustrados»: a historia da Relixión de Hume baseábase niso, e Hume mesmo chegou a comparar tamén

---

<sup>140</sup> As *Mémoires* de Sainte-Palaye conclúen cunha cita das *Mémoires pour servir à l'histoire de la maison de Brandebourg*: «On faisait dans ces siècles grossiers le même cas de l'adresse du corps, que l'on en fit du temps de Homère», etc. Vid. para o texto literal da cita (aquí alterada lixeiramente), *Œuvres de Frédéric le Grand* (ed. Preuss) 1, 12.

o dereito penal da antiga Grecia co dos xermanos (*The History of England* [1762] I, 157). Ora ben, en Hurd, que con iso anticipábase ás modernas aspiracións tipolóxicas, xa servía para unha comprensión máis fonda do individual, tamén dentro de todo o xenérico. Neste punto, Hurd rompeu o hábito pragmático que polo normal o caracterizaba, tentando derivar importantes consecuencias de causas de primeiro plano, e explicaba que existía un algo que operaba efectivamente, que precedía todos os costumes e hábitos de goberno, e que era independente deles. Ese algo sería o *different humour and genius of the East and West*, e manifestaríase, ao comparar a época da cabalaría grega coa dos pobos de Occidente, na diferente posición da muller entre os gregos e na época cristiá. Mallet xa sinalara esa diferenza. Porén, é digna de notar a maneira sinxela e natural coa que o sentido san dun inglés sofisticado intensificaba a doutrina do espírito das épocas e dos pobos, xa aplicada polos «ilustrados», ata chegar a unha concepción máis completa, segundo a cal tamén as grandes culturas históricas posuían, atrás de todas as causalidades usuais, un derradeiro lévedo global e moldeador.

Comparado coa pescuda máis significativa de Lowth, o contributo de Hurd foi un ensaio esbozado de xeito acertado e enxeñoso. Nin el mesmo, nin os historiadores ingleses que dende 1765 rexeitaban o menosprezo da Idade Media por Hume (O'Connor, Lyttelton, Gilbert Stuart, Pinkerton, e outros, vid. sobre eles Peardon) tiveron a forza para aplicar en grande escala á vida histórica as tendencias e os principios descubertos recentemente. Tampouco Thomas Warton, quen xunto do seu irmán Joseph estivo entre os que xa iniciaran de xeito máis consciente os novos tons do romanticismo sentimental, e que nas súas *Observations on the Faery Queen* [*Observacións sobre a raíña das fadas*] (1754) xa se puxera, antes que Hurd, da beira da cabalaría, foi quen de ultrapasar as ideas principais de Hurd a respecto da valoración da cultura medieval na súa grande *History of English poetry* [*Historia da poesía inglesa*] (1774-1781), por moi

innovadora que fose como primeiro conato dese tipo; aplicounas mesmo con menos afouteza e con máis marcados refugallos da Ilustración que aquel. Ousadas e, en parte, fantásticas foron só as súas hipóteses sobre as orixes do espírito gótico-cabaleiresco, que atribuíu aos árabes e, seguindo ao Mallet, aos godos, noutrora inmigrados baixo o liderado de Odín dende Asia. Ora ben, en Inglaterra, nunha continuidade lenta e sosegada, mentres ao mesmo tempo seguía a abrollar a historiografía da Ilustración no seu desenvolvemento cara ao positivismo, íase avanzar no sucesivo no camiño cara ao historicismo, entrecruzándose repetidamente coa historiografía da Ilustración.

En xeral, pois, todas estas ideas, que conducían cara ao historicismo, estaban vencelladas coa necesidade dunha poesía e dunha arte nova, que se inspirase de xeito máis profundo na alma e na fantasía. Foi unha necesidade da vida espiritual nos países occidentais en xeral, que era perceptible dende a metade do século, de xeito máis ou menos forte, en todos os países de Europa. Así e todo, sería Inglaterra a que, bendita por posuír a Shakespeare, sentou o precedente en reivindicar que o poeta xa non debía imitar, senón que había crear por si mesmo. Esta idea xurdiu xa nun momento temperán, en tempos de Pope e Addison, e foi percibida timidamente mesmo por eses clasicistas; e o antigo poeta Young coroou a obra de toda a súa vida cando en 1759 arrebolou ao mundo o seu artigo *Conjectures on original composition* [*Conxecturas sobre a composición orixinal*] (vid. sobre iso o artigo de Brandl no *Jahrbuch der deutschen Shakespearegesellschaft*, vol. 39, 1903). Este apelo, ao transmitirse na Alemaña, onde xa en 1760 se publicou unha tradución, tivo unha resoancia como se soase un berro. A súa idea central, que a imitación aniquilaba toda individualidade da alma e que o poeta orixinal tería unha natureza semellante á das plantas, non só actuou como un alento moi benvido para a xeración do *Sturm und Drang*, senón que, alén diso, estaba entre as sementes do nacente historicismo. O mesmo Young limitábase ao cometido

do poeta de postular para o presente o dereito e a posibilidade do despregamento do xenio, pero nunha ocasión tamén guindou unha ollada amigable e comprensiva aos escolásticos da Idade Media, en cuxo espírito recluso vía unha boa dose de peculiar profundidade. Ora ben, de novo é sintomático do seu pensamento, característico dun proceso de transición, o xeito atemporal en que trataba o problema do xenio ao longo da historia. O xenio vía presente en todos os tempos, tratando como algo meramente casual e accesorio a «raíola» dun determinado tempo que o facía brillar. O único que lle importaba era a ousadía de romper as cadeas da imitación e ceibar os xenios existentes. O xenio que se percibía a si mesmo como fóra do tempo converteríase, porén, na disposición principal do novo Goethe en Estrasburgo e no punto de partida da súa posterior evolución.

A partir deste momento podía irromper aquilo que en aparencia era auténtico ou medio auténtico, sempre que estivese cargado coa máis poderosa sensibilidade, e servir de revelación tanto en Inglaterra como na Alemaña. Iso era certo tanto para as obras, brumosas e excitantes, de Macpherson sobre Ossian, publicadas entre 1760 e 1763, como tamén, en certa medida, para a famosa colección de baladas de Percy, as *Reliquies of ancient English poetry* [*Reliquias da antiga poesía inglesa*], aparecida en 1765. Percy continuaba unha tradición de coleccionismo de baladas que se remontara ata os comezos do século XVIII, sentíndose lexitimado, igual que a maioría dos seus predecesores, a arranxarlles ás antigas baladas os rizo, como se chegou a dicir, por medio de modernizacións e interpolacións. Pois ninguén se atrevía aínda a enfrontarse a si mesmo e ao público cunha obra antiga sen arranxar. Procurábase *simplicity* e *sentiment* nesas antigas baladas (Shenstone no epistolario Percy-Shenstone, ed. por Hecht, p. 6), e Percy tamén pretendía satisfacer a curiosidade de coñecer as etapas a través das que a barbarie se converteu en civilización. Iso salienta de novo o luscofusco no que abaneaban entremesturados a Ilustración, o

sentimentalismo e o medievalismo. O interese de Percy non se coutaba á nación inglesa, senónque tamén era un predecesor, diletante, de Herder, por coleccionar a antiga poesía dos pobos máis diversos da terra, o que lle permitía satisfacer novamente a moda dezaoitesca do gusto pola China. Así e todo, o importante impacto, para el mesmo inesperado, da súa colección de baladas demostraba que o movemento prerromántico en Inglaterra agora acadara o seu punto culminante.

Faltáballe aínda a paixón revolucionaria, a conmoción e profundamento da súa cosmovisión que máis adiante adquiriría no *Sturm und Drang* alemán. Ora ben, xamais se ha esquecer que foi Inglaterra a que precedeu nese terreo inexplorado das valoracións históricas do pasado.

## II. Ferguson

Era abofé unha debilidade do prerromanticismo inglés que xamais conseguiu desvencellarse por completo no seu interior do pensamento da Ilustración. Así e todo, as relacións entre a Ilustración inglesa e o prerromanticismo inglés non se reducían a unha mera coexistencia inorgánica das ideas dunha e doutra esfera dentro da mesma alma, como percibimos ata o de agora nos prerrománticos, ben como, á inversa, resplandeceron tamén en Gibbon e Robertson algunhas dondas luces prerrománticas, mais de aparencia fuxidía. Agora debemos retornar de novo a Hume, e ás posibilidades que abriron o seu afouto empirismo e escepticismo para o pensamento histórico, no caso de seren mantidos por forzas máis potentes da sensibilidade mental que as que el deixaba actuar. Desfixera as ilusións comúns do racionalismo e descubrira o poder do instinto e dos impulsos irracionais da alma en xeral; porén, non os comprendeu de todo, pois no seu interior sempre se mantivo nunha crítica e racionalista distancia a respecto deles. Quen salvase esa distancia tamén podía penetrar no camiño aberto por Hume con máis profundidade, ata o

corazón da vida histórica. Ademais, dese xeito podía o descubrimento prerromántico dos valores históricos, menosprezados ata ese momento, deixar atrás o carácter particular que tivera como manifestación dunha mera tendencia dos gustos, e fusionarse nunha visión histórica xeral e máis chea de vida. Daquela, podía chegar a unha síntese dos plantexamentos de Hume cos plantexamentos prerrománticos. E, ata certo punto, esa síntese foi feita realidade por dous pensadores moi diferentes entre si como individuos, que nunca tiveron unha relación estreita, e que finalmente tamén influíron na historia de xeito moi diferente, un deles só cun éxito como científico, o outro cun éxito de dimensións mundiais: Adam Ferguson e Edmund Burke.

Con Ferguson (1723-1816), profesor de filosofía moral na Universidade de Edimburgo, temos, xunta Hume e Robertson, o terceiro dos grandes reitores espirituais escoceses que fecundaron coa súa seriedade a vida intelectual inglesa; e que, por riba diso, serían de grande importancia para Europa e para os nosos problemas. Ferguson tamén foi amigo doutro grande escocés dunha enorme influencia histórica, Adam Smith, cuxo mundo intelectual, se ben tamén abrangue aspectos que inciden nas cuestións aquí formuladas, está demasiado afastado para o noso método de escolma de temas a tratar. Ferguson publicou o seu *Essay on the history of civil society* [*Ensaio sobre a historia da sociedade civil*] en 1766. Xa en 1768 apareceu a tradución ao alemán, de mala calidade (*Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Leipzig 1768). Na súa forma literaria non era unha obra mestra do calibre dos tres grandes historiadores da Ilustración inglesa. Adoecía dunha certa prolixidade, estendíase ás veces en trivialidades, e lidaba cunha certa pesadume. Ora ben, desta dificultosa exposición afanouse en salientar algunhas ideas principais fortes e vizosas. Polo normal, pénsase nel como un dos iniciadores das modernas investigacións sociolóxicas e positivistas para concibir o desenvolvemento da forma das sociedades humanas, con métodos empíricos e construtivos



asemade, como efecto de leis xerais, dende un chanzo primitivo ata chegar a unha cultura superior. Iso foi o que abofé tentaba, seguindo non só as propostas de Montesquieu, senón tamén os trazos de Hume, ao subliñar o poder do instinto na xénese da sociedade, e precedendo a Robertson ao utilizar materiais sobre os pobos indíxenas americanos, materiais cos que despois, fortemente influído polo proceder de Lafitau, procuraba atopar un denominador común coas observacións de Tácito sobre os antigos xermanos e coa propia documentación da Antigüidade verbo dos comezos de Roma e Esparta. Demostraba unha especial sensibilidade polas transformacións das formas sociais, mediante unha crecente diferenciación social.

Así e todo, xunto desas tendencias investigadoras conducentes máis ben ao positivismo defendía tamén ideas significativas, que non só facían iso, senón que pertencen a maiores ao contexto dos problemas aquí estudados. Inspirado na doutrina dos instintos de Hume, opúxose enerxicamente ao pragmatismo común que prefería explicar a xénese e a transformación das institucións estatais polas motivacións conscientes dos seres humanos. As institucións sociais, dicía, teñen orixes escuras e afastadas e xéranse por impulsos naturais, non a partir das especulacións dos homes. Como se deambulasen pola escuridade, os homes achéganse ás institucións que non foron creadas intencionadamente, senón que son o resultado do éxito da súa actuación. Niso, Ferguson lembra a expresión de Cromwell de que o home xamais ascende tan alto como cando non sabe onde se dirixe. Ao escoitar estas palabras, fica de manifesto a auténtica sensibilidade inglesa que xa entón transcende nesa grande sentenza. Xa que logo, tamén Ferguson abeira sen máis a doutrina da xénese contractual do Estado. As constitucións de Roma e Esparta, os dous obxectos preferidos da consideración pragmática do Estado, non se fundamentan para el en propostas de persoas individuais, senón na situación e no xenio do pobo. Antano, Vico precederalle de xeito illado en tales reflexións. Agora, a atmosfera espiritual do século xa se trans-

formara de tal xeito que, acó e aló, orixináronse con aparente espontaneidade ideas orientadas na mesma dirección.

Así que Ferguson adoptou, cunha nova naturalidade, as propostas do prerromanticismo, aprendeu por medio da linguaxe dos salvaxes que o home era, por natureza, un poeta, e explicaba que a marabillosa beleza dos cantos, sen afectación, dos salvaxes non poderían ser mellorados por ningunha modificación dos críticos da arte. Tamén tocaba o mesmo problema que xa preocupara ao Hurd pouco denantes que a el: se a poesía moderna, ao imitar os clásicos, saía gañando grazas a ese procedemento, ou se perdía ao abandonar o xeito innato de pensar. A súa resposta era aínda máis sofisticada e cautelosa que a dada por Hurd, e mesmo hoxe podería satisfacer a sensibilidade histórica. Explicaba que habería que deixar o xuízo sobre aquilo á presunción de cada individuo; mais, sen o exemplo e o modelo da Antigüidade, a sabedoría, os costumes e a arte de goberno serían moi diferentes das que se teñen na actualidade. Por moito que tanto a literatura de Roma como a literatura moderna teñan resaibos do orixinal de Grecia, nin antano nin hoxe se bebería desa fonte sen procurar esculcar fontes propias ao mesmo tempo.

Con iso, Ferguson afirmaba, mellor ou peor, a importancia histórico-evolutiva dos elementos clásicos na cultura moderna. Porén, tamén afirmaba, coa mesma univocidade histórica, a relevancia histórico-evolutiva non menos grande das formas de vida e dos costumes medievais para a cultura moderna. Pois o fundamento daquilo que na actualidade se considera o dereito de xentes e de guerra áchase, igual que os sentimentos expresados nas fábulas dos cabaleiros errantes e nas historias de amor, nos costumes da Europa doutroa. Sexa cal for a orixe deses conceptos, adoito tan etéreos e ridículos, tiveron unha influencia duradeira nos nosos costumes. A ollos de Ferguson, no home medieval únfanse o heroe e o santo; e ao ter tamén consciencia do carimbo da Antigüidade, comezábbase xa a manifestar algo da tríade do xermanismo, cristianismo e Antigüidade, na que o

pensamento moderno integra os elementos da cultura dos países de Occidente.

Coa mesma e sorprendente naturalidade, libre de prexuízos tanto «ilustrados» como románticos, chegaba a comparar os puntos do principio e da fin da evolución, a barbarie e a civilización moderna. Non adoitamos comprender, clarexaba Ferguson, como se podía vivir baixo a miseria dos tempos bárbaros; e así e todo cada época tería os seus consolos e os seus sufrimentos. Aos gardas da moral que condenaban o luxo da vida moderna contestáballes que eles preferían xulgar segundo os criterios do seu propio tempo, e que aquel que hoxe rexeitase o uso dunha carruaxe, noutro tempo condenaría talvez o uso do calzado. Se un palacio era antinatural, seríao tamén a cabana. Rousseau fora dabondo radical como para formular esa sentenza.<sup>141</sup> Así e todo, Ferguson enfrontábase á problemática da civilización moderna nun punto máis profundo do que puidera facer Rousseau. Pois enxergaba en Inglaterra o comezo da grande transformación técnico-industrial que dende o artesanía conducía á máquina, arrebatando grazas a unha progresiva división do traballo do individuo, unha parte do seu contido anímico. Ferguson decatábase dese proceso; e, por moito que percibise con clareza o perfeccionamento mesmo da técnica, opinaba que a división do traballo, debido aos seus efectos extremos, ameazaba con destruír os vencellos sociais, de xeito que ao final a sociedade ficaría reducida só a anacos que xa non estarían alentados polo espírito que debería guiar ás nacións.

E poida que iso constituía o concepto histórico máis vital de Ferguson, que el detectase —con máis clareza coa que o fixo ao mesmo tempo Boulanger, por exemplo— que as causas decisivas para o florecer e a decadencia dos pobos e Estados residían na actitude anímica dos homes: naquilo que Maquiavelo tentara concibir noutrora como *virtù*, e Ranke, máis tarde, como enerxías

---

<sup>141</sup> *Le premier qui se fit des habits ou logement se donna en cela des choses peu nécessaires etc. Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* I.

morais. Aquí Ferguson superaba de novo a Ilustración e o romanticismo asemade, rexeitando o eudemonismo da vida privada no que a primeira se inspiraba; e tampouco se conformaba, coma o segundo, coa mera satisfacción estética ou sentimental nos novos valores do pasado. É posible que as súas formas de expresar o que percibía como as leis fundamentais da historia e da vida non sempre parecesen afortunadas. Así e todo, opinaba Ferguson que os Estados e os pobos floreaban cando os seus homes posuían non só unha vitalidade anímica, senón tamén un forte sentido común no eido político. Aos seus ollos, iso aparentemente faltaba mesmo na Inglaterra da súa época. Estamos afeitos na actualidade, dicía, a ollar o individuo con compaixón, poucas veces a mirar o Estado con entusiasmo. Ora ben, unha arte de goberno que pensa só na orde e na seguranza das persoas e da propiedade, sen ter en conta o carácter político dos homes, unicamente nutre o seu sentido do goce e das ganancias, incapacitándoos para o ben común. Constrúense murallas, dicía noutra ocasión, mais inválídanse os azos daqueles que as teñen que defender. Dende este *ethos* de Estado que a ateigaba, a guerra deixaba atrás o carácter de destino hereditario dos humanos que vía nela a Ilustración, e amosaba a súa face positiva e creadora. Ferguson asociaba o rexeitamento dos Estados grandes e conquistadores, típico da Ilustración dende Shaftesbury e Montesquieu, á satisfacción polo espertar vital xerado polas tensións nun sistema de Estados máis pequenos. Para as nacións, explicaba, é unha sorte que estean obrigadas a preservar a valentía dos seus habitantes para seguir a ser poderosas e seguras. A constitución do seu Estado debería estar axeitada tanto á posibilidade dunha guerra co exterior como ao mantemento da paz no seu interior. E sen a rivalidade entre as nacións e a práctica da guerra, nin sequera a sociedade civil tería atopado unha forma.

Tales conceptos lévannos xa a unha nova época do pensamento histórico, que atribuíu ao Estado e ás forzas anímicas que o sustentan a posición debida na vida histórica. Ora ben,

Ferguson carecía da forza e fantasía precisas para dotar as súas propostas significativas sobre o pensamento histórico-evolutivo e sobre a valoración desprexuízada dos fenómenos históricos dunha vitalidade plenamente individualizadora. Iso poríase máis que nunca de manifesto cando publicou en 1783 a súa voluminosa *History of the progress and termination of the Roman republic* (3 vol.) [*Historia do progreso e a caída da República romana*].<sup>142</sup> É certo que aquí executaba a súa idea fundamental de concibir a decadencia da república como consecuencia da decadencia do sentido público, non só de xeito moralizador, senón tamén observando as causas dinámicas —a crecente extensión do imperio (Montesquieu!) e a transformación social no seu interior—. Mais perante a figura de César romperon os seus patróns de criterios. O caso é instrutivo da incapacidade do pensamento da Ilustración de asociar nun nivel superior a crítica política obxectiva coa crítica moral, de integrar dun xeito orgánico a actuación do individuo co destino da totalidade. Para Ferguson era completamente evidente que a transformación da república en monarquía era algo requirido polo tempo (*was seasonable*). Ora ben, como desexaba percibir en César exclusivamente a motivación da súa vaidade persoal, chegou a soste que aquel non estaba lexitimado para desculpar a subversión da República coa imposibilidade do seu mantemento (3, 36 e 324).

Daquela, confírmase en Ferguson a observación de que os novos lévedos do pensamento histórico que xerou o movemento prerromántico aínda non tiñan forza abonda para renovar a fondo a concepción da historia da Ilustración. Na esfera da consideración histórica xeral era máis doado, como amosaba o seu *Essay on the history of civil society*, superar as convencións da Ilustración<sup>143</sup> que facelo a través do estudo dun problema

---

<sup>142</sup> Tradución ao alemán en catro volumes, 1785 (*Geschichte des Fortgangs und Untergangs der römischen Republik*).

<sup>143</sup> Compréndese que o seu amigo Hurd non estivese contente co libro, e avogase pola súa supresión. Vid. Leslie Stephen, *History of English thought in the 18th century*

concreto da historia universal, como era a obra de César. Pola contra, era de novo autenticamente inglés o feito de que a consecución máis eficaz dun novo pensamento histórico se xerara no ámbito dunha poderosa vida pública, e non dende a esfera da reflexión e da ciencia. Na mesma época que Ferguson<sup>144</sup> vivía o seu contemporáneo máis ilustre, Edmund Burke. Dende o mesmo corazón da vida política, Burke confirmaría a tese principal de Ferguson sobre a significación do pensamento político na historia, a profundaría nela con tal forza e paixón creadora que ecoaría na Europa toda, fecundando de forma duradoira o pensamento político dos tempos posteriores.

### III. Burke

Pódese considerar a obra de Edmund Burke, no contexto da historia do pensamento, de forma aínda máis directa que a de Ferguson como unha viraxe do movemento prerromántico cara ao eido, abandonado por aquel e sen fecundar, da reflexión sobre o Estado. Na súa mocidade (1729-1797), esclarexada hai pouco por Samuels (*The Early Life, Correspondence and Writings of The Rt. Hon. Edmund Burke*, 1923), aparecen xunto dos elementos da formación clásica tamén algúns trazos románticos, como a lectura de libros de cabalaría, e mais a animada devoción pola arquitectura gótica e polas ruínas cubertas de hedra. O seu escrito de mocidade sobre a orixe das nosas ideas sobre o sublime e o fermoso, publicada en 1756 pero redactada moito denantes, talvez aos dezanove anos (Samuels, p. 137, 141,

---

(1876), 2, 214. Stephen abeira as ideas do libro que consideramos esenciais, igual que a análise de Delvaile, *Essai sur l'histoire de l'idée Progrès* (1910), p. 473 e ss. En troques, Trude Benz, *Die Anthropologie in der Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts* (1932), p. 83, sinala correctamente que Ferguson xa abría a súa visión pola individualidade do acontecer histórico.

<sup>144</sup> Sobre outros fenómenos paralelos acontecidos na Inglaterra do século XVIII, aínda que cun menor impacto (Butler 1726, Tucker 1781), vid. Mario Einaudi, *Edmund Burke e l'indirizzo storico nelle scienze politiche* (1930), p. 17 e 25 e ss.

213), chamaría a atención de Lessing e Herder,<sup>145</sup> e acadaría un rango significativo na historia das teorías estéticas. Xa polos seus plantexamentos fundamentais facía parte da mudanza xeral que se estaba a producir neste intre na esfera do estético en Inglaterra e Alemaña, e que levaría de xeito semellante e paralelo á ruptura no eido do pensamento histórico que aquí examinamos, dende as ríxidas normas do gusto artístico imperante cara a unha arte máis viva e animada. Pois Burke sostíña que para pescudar as leis estéticas non se había partir das mesmas obras de arte, senón dende os impulsos emotivos dos homes. Iso podíase tamén converter nunha doutrina persuasiva para quen agora pretendían recoñecer en Homero, na Biblia e na poesía romántica e cabaleiresca unha nova vitalidade, ao aprender a comprender estas poesías á luz da particular vida anímica dos homes das respectivas épocas. Así e todo, polo momento ningún deses predecesores dunha concepción estética e historicamente individualizadora tentara aplicar os novos principios ao ámbito central da vida histórica, ao Estado. Para os homes de cultura do século XVIII iso non era, polo xeral, un cometido nin atraente nin apremante. É verdade que Montesquieu xa abrira o camiño, malia que con métodos de coñecemento imperfectos. Foi daquela o labor de Möser na Alemaña insuflar unha nova alma á vida do Estado. En Inglaterra foi Burke quen realizou ese cometido, superando os plantexamentos de Ferguson. Todos os pensadores mentados abriron camiños para esculcar, mais non foron os que completaban a misión. Ora ben, na altura foi Inglaterra a que ofreceu o terreo máis favorable para esa empresa, pois era o Estado da Europa que presentaba a máis forte integración interna en si mesma, é dicir, onde se fundiran de maneira máis estreita e vital os intereses da sociedade e os intereses e institucións do Estado.

---

<sup>145</sup> Sobre iso, vid. Frieda Braune, *E. Burke in Deutschland* (1917), p. 6 e ss.

Durante os anos da Revolución francesa Burke cumpriu coa súa misión como político, non como historiador. Mais comezara como historiador. O seu *Essay towards an abridgemnt of the English history* [*Ensaio para un compendio da historia inglesa*] foi redactado a mediados dos anos cincuenta, cando Hume aínda traballaba na súa grande obra histórica. O ensaio ficou nun mero anaco, rematou no ano 1216 e viu a luz só de forma póstuma, cando en 1812 se publicou a colección das obras completas de Burke. Con razón laieuse xa Lappenberg, cando hai cen anos comezaba a rosear a nova pescuda crítica da historia encabezada por Ranke, de que o prometedor enfoque de Burke sobre unha historia nacional non se rematase (*Geschichte von England* I, 1834, LXXIV). Pois esa proposta contén elementos característicos dunha nova sensibilidade histórica que van máis alá da historiografía «ilustrada» de Hume, por moito que Burke adoite manter as motivacións pragmatistas. A renuncia ao menosprezo, propio da Ilustración, polos bárbaros ignorantes da Idade Media, a sensibilidade relixiosa coa que percibía o obrar da providencia nos destinos dos pobos, o respecto perante os logros da relixión mesmo en épocas arcaicas, dende os druídas ata as misións culturais dos mosteiros medievais e as peregrinacións á Terra Santa, a inclinación cara a unha comprensión máis benigna das cousas e das persoas da Idade Media en xeral... Todo iso xa revelaba, de xeito involuntario, a natureza máis íntima de Burke. Ora ben, evidenciábase nel con máis clareza e de forma máis forte que en Hume a sensibilidade por todo o institucional no pasado, como raíz das institucións modernas, e polo seu crecemento lento, adoito imperceptible, dende a incivilidade e escuridade ata chegar a chanzos superiores. Niso, tanto Hume como Burke estaban baixo o efecto da poderosa influencia de Montesquieu. Aquí, Burke gabábo como o xenio máis formidable que alimara a nosa época. Ademais, dous dos problemas específicos cos que se defrontaba amosan o carácter exemplar do método de Montesquieu, consistente en estudar a «xeración» das leis. O



caso de Thomas Becket inspirábo a inserir unha digresión sobre a historia do poder e da xurisdición eclesiástica dende a fin da Antigüidade. A maiores, antollábaselle formidable a empresa de investigar as primeiras fontes, escuras e escasas, daquela xurisprudencia que hoxe nutre a todas as nacións, e de estudar de que maneira puido, mancillada nas súas orixes pola superstición e pola violencia, purificarse de xeito gradual no decurso do tempo e baixo circunstancias favorables. Certo é que niso tamén se manifestaba unha ledicia «ilustrada» polo *improvement of the law*. Así e todo, amosaba sensibilidade histórica cando sinalaba cales eran as dúas eivas principais no tratamento habitual do dereito inglés: a opinión de que aquel se conservara inalterado dende tempos inmemoriais, e que se mantiña pura e libre de influencias estrañas.

Na loita contra deses erros, Burke tería tido a Hume da súa banda. No entanto, na súa obra de mocidade xa xermolaba en Burke unha fonda diferenza co pensamento de Hume, e da que tomaría consciencia plena máis adiante. Hume mantivérase ancorado, malia a súa concepción naturalista das orixes e do desenvolvemento do Estado, dentro da lei natural que era, no fondo, dereito racional, pola súa crenza en que «as ideas dunha igualdade orixinaria estaban gravadas dentro dos corazóns dos homes». Hume dixo iso co gallo da sublevación de John Ball baixo Ricardo II, un dos primeiros *levellers*. É certo que se arreguizaba perante os pedimentos dun mero *populace* (*The History of England* 2, 245 e 248); mais ao mesmo tempo, como racionalista que era, sentíase impotente para negar o dereito natural á igualdade. Iso era o que lle reprochaba Burke máis tarde, en 1791, cando estaba sumido na loita contra dos dereitos do home da Revolución francesa (*Thoughts on French affairs* [*Reflexións sobre os asuntos franceses*]). E se agora se pescudan na súa obra de mocidade as súas actitudes perante as ideas da Lei natural, abofé non se atopará unha oposición explícita a elas, mais si se poderá diagnosticar un silandeiro desprazamento e substitución

por factores históricos. Xa nese intre o seu espírito conxénito tendía a afastarse daquelas ideas.

Iso fica aínda máis manifesto no seu terceiro escrito de mocidade, a *Vindication of natural society* [*Vindicación da sociedade natural*], publicado anonimamente en 1756. Tratábase dunha sátira, e dunha loita, non demasiado lograda como sátira, contra da disolvente filosofía «ilustrada» de Bolingbroke. Mentres este último tentara erradicar, coas armas da razón, as relixións positivas, Burke procuraba agora, baixo a máscara daquel estilo, reduci-lo ao absurdo e demostrar que tamén se podía, co mesmo e superficial método sofista, por en dúbida o valor dunha ordenada vida estatal para a humanidade, e recomendar como ideal a arcaica situación orixinaria sen Estado. Probablemente, naquela altura Burke aínda non sabía a seriedade coa que Rousseau defendera xusto esa inversión de valores pouco antes, en 1750;<sup>146</sup> precisamente aquel pensador cuxa repercusión espiritual ía combater Burke, convertendo esta loita na máxima misión da súa vida. Ofrécesenos unha ollada sobre un entrelazamento sumamente curioso, pero comprensible, de dous mundos intelectuais en retesía. Ambos os dous, tanto Burke como Rousseau, loitaban no fondo contra do mesmo adversario, pois tamén Rousseau, a través da súa crítica da situación da civilización moderna, executara un golpe formidable contra do espírito da Ilustración. Ora ben, Rousseau, que era home sentimental e racionalista asemade, pelexaba con armas e métodos intelectuais de tipo racionalista, e xamais se decatou de que o mundo dunha Humanidade puramente natural, que con ardentía arelaba, xamais podería ser conquistado con esas armas. Foi esa a razón pola cal Rousseau, por así o dicir, só vía e atacaba a cara externa da posición inimiga, sen caer na conta do inimigo que tamén levaba dentro do seu propio peito. Porén, malia as propias

---

<sup>146</sup> Vid. Richmond Lennox, *Edmund Burke und sein politisches Arbeitsfeld 1760 bis 1790* (1923), p. 20.

contradicións, tivo unha repercusión histórica universal, que non deixou de ser contraditoria. A estrutura espiritual de Burke era moito menos problemática, e talvez de menor interese para os analistas psicolóxicos. Así e todo, tamén el puido ter con ela un impacto histórico universal, pois conseguiu, posuído dunha única pero poderosa idea principal, encontrar o adversario no centro da súa posición e desarmalo. Este máis íntimo inimigo que cumpría bater para poder levar unha vida máis fondamente humana, e para poder comprender a vida histórica con máis profundidade, era o espírito do dereito natural, levado ao seu cume pola Ilustración, a pretensión de medir as cousas cunha razón que se cría atemporal e que, no entanto, se vía pechada no limitado horizonte dun presente, sobrevaloraba o intelecto e descoñecía as profundidades da súa propia alma.

Cando Burke publicou en 1765 unha nova edición da *Vindication*, tirou a máscara e chamou o inimigo polo seu nome. Co mesmo método co que traballou Bolingbroke, explicaba no limiar, poderíase tamén criticar «segundo as *nosas* ideas da razón e da utilidade» a creación mesma, a cal parecería entón apenas mellor que unha tolemia. Un aire de plausibilidade acompañaba estes razoamentos, que non obstante só procederon do gastado círculo da experiencia común. Ora ben, os obxectos complicados requirían unha avaliación meticulosa e exhaustiva, ben como unha grande diversidade na súa consideración. Deberíamos profundar máis, e procurar non soamente argumentos novos, senón tamén materiais novos para eses argumentos. Deberíamos saír da esfera das nosas ideas habituais, e no caso de non atopármonos xa viero seguro, deberíamos ser porén conscientes da nosa cegueira.

Saír da esfera das nosas ideas habituais significaba reivindicar, cun presentimento, novos instrumentos de pensamento e petar á porta dunha nova época intelectual. Así e todo, poderíase obxectar que tamén se podía ter formulado a protesta contra o racionalismo puro e apelar a coñecementos superiores a toda

razón dende o antigo pensamento teolóxico e cristián. Tampouco se pretende negar tal continuidade de Burke co pensar e sentir cristiáns. Con todo, maniféstase tamén coa mesma claridade o ulterior desenvolvemento creativo doutra continuidade: a do empirismo e escepticismo inglés, como por último xa o representara, intervindo fondamente, Hume. Este, por moito que non chegase a superar o racionalismo, si que xa o fixera recuar dentro de determinados límites, advertira das deducións enganosas da nosa propia razón, e asignara aos poderes irracionais da alma unha función moi poderosa, aínda que non fose dominante no seu propio pensamento, na vida e na historia. Hume xa lembra moitas veces ao Burke, tamén nas súas tendencias prácticas debido a un certo sentido da autoridade e realismo conservador. Algunhas das súas palabras poderían ser expresadas por Burke, como a sentenza de que, de haber verdades nocivas para o Estado, deberían ceder perante os erros saudables e recuar ata o silencio eterno (*Enquiry concerning the principles of morals*); ou aqueloutra sentenza de que un sabio gobernante dun Estado debería respectar as cousas que levan a marca do antigo (*Idea of a perfect commonwealth*). Ambos os dous coincidían na súa admiración pola situación da Constitución xerada pola Revolución de 1688, e podían ser considerados como *Whigs* cunha íntima disposición conservadora.

Non sabemos con seguranza se Burke tamén lera, a maiores da *History*, as demais obras de Hume (vid. Lennox, p. 106). Esta cuestión non importa moito, pois as ideas de Hume tamén se podían espallar a través do aire, polas conversas e polos intercambios interpersoais. Non cabe ningunha dúbida de que, en canto se refiren ao Estado e á historia, constitúen directamente un chanzo previo, no eido da historia do pensamento, ao pensamento de Burke. Fora Hume quen xa disolvera a rixidez das dogmáticas teorías do Estado de orixe iusnaturalista por medio da súa análise psicolóxico-histórica das orixes e das transformacións da sociedade e do Estado, mediante a descuberta do «ins-

tinto» que operaba neles. E, en consecuencia, tamén ensinara a sensibilidade polo inmediatamente práctico e útil, ben como polo probado mediante a experiencia na vida do Estado, que os ingleses xa levan de seu no sangue. Así e todo, o seu empirismo non deixaba de ser, por moi radical que puidese parecer na teoría, o antigo utilitarismo dos homes de Estado, que xulgaba os homes pola súa aparencia exterior, e os seus impulsos e paixóns como unha materia a tratar de xeito mecánico. De aí a súa fórmula mecánica do equilibrio entre *authority* e *liberty*.

Cando se pasa da visión da vida do Estado e das forzas históricas que a sustentan en Hume á visión presentada por Burke, xérase unha sensación como se exactamente a mesma paisaxe que hai un anaco se estendera diante nosa de xeito frío e austero, comezase a alumearse no cálido sol da mañá. A concepción do Estado de Burke evolucionaba directamente dende a raíz xurdida das súas ideas de mocidade, e por medio das múltiples retesías no parlamento, que cimentaban a súa sona, ata chegar á forma magnificamente estruturada que adoptarían na loita contra da Revolución francesa, diante todo nas *Reflections on the Revolution in France* [*Reflexións sobre a Revolución en Francia*] de 1790. O decisivo é que xa non concibía, coma os iusnaturalistas, o Estado en xeral como algo abstracto; e tampouco, como Hume, dun xeito empírico, mecánico e utilitarista asemade, e que emporiso, por moito que compartise a sensibilidade daquel pola estrutura concreta do Estado de 1688, xulgase agora ese Estado, tanxible e vivo, non só coa ollada do político práctico, senón tamén coa emoción apaixonada da necesidade relixiosa, da fantasía intuitiva, e por último dunha profunda piedade ancorada no pasado. A utilidade do Estado, que tamén el sentía sempre, convertíase agora en algo belo e bo ao tempo, en algo que no interior imparte felicidade, e que era fermoso e gasalleiro porque medrara durante séculos, como unha árbore nobre obra da natureza e da providencia divina que nela opera, e non como unha obra da arbitrariedade humana e da fachendosa

razón. Perante a máis ergueita prominencia histórica do espírito iusnaturalista, como se manifestaba agora na Declaración dos Dereitos do Home e do Cidadán de 1789 e da reconstrución revolucionaria de Francia, aquí erguíase un dos Estados antigos, formados pola historia, para a defensa do espírito, mais con novos medios espirituais que o alumaban cunha nova luz. A moi perigosa ameaza das ideas revolucionarias que estaban por infiltrarse mesmo na Inglaterra facían que ese Estado cobrase, no seu representante máis significativo, plena consciencia de si mesmo e dos valores que nel se depositaban. Eses valores, agora enfeitados pola piedade e a fantasía, tamén albergaban intereses moi concretos de determinadas camadas sociais que, en posesión dos seus dereitos xerados historicamente, querían manterse. Era o Estado «dos santos e dos cabaleiros», da aristocracia inglesa e da *High Church*<sup>147</sup> cunha clave de bóveda monárquica que Burke defendía, con odio apaixonado, contra da democracia igualitaria. Ora ben, a profundidade do odio correspondía só á forza do amor coa que abrazaba aquilo que estaba ameazado. Os santos e os cabaleiros que Burke defendía, de certo idealizándoos e cubrindo as súas fraquezas, adoito graves, eran para el precisamente símbolos da vida do Estado, percibido no máis fondo como santo e cabaleiresco.

Se se pretende atopar un só termo orixinario que abranca todos os seus xuízos de valor sobre a vida humana, o Estado e a historia, habería que cinxirse á palabra piedade universal, unha piadosa aceptación do mundo tal e como é, tamén cos seus abismos e faces escuras, na confianza do crente na súa última e transcendental harmonía e a adscrición de sentido para poderse integrar, el mesmo, de xeito debido nesta vida. Piedade universal significaba tamén amor por este mundo, tal e como se desenvolvera de xeito natural, no cal o individuo se insire ao nacer con mil

---

<sup>147</sup> Enténdese como *High Church* aquela parte da Igrexa anglicana inglesa que nas súas prácticas litúrxicas está máis achegada á liturxia católica. Nota dos tradutores.

dependencias, percibíndoas sempre cunha ollada de comprensivo amor non como cadeas para a liberdade da personalidade, senón como protección e abeiro para a súa espidez natural. Era, como expresaba Burke, «esa dependencia recíproca que instaurou a providencia para todos os homes, de un para cos demais» (*Thoughts on French affairs* 1791). Reprochaba así a Luís XVI que menosprezase gravemente esa dependencia recíproca ao arredarse do seu apoio natural, a nobreza, para guindarse en brazos do terceiro estado. O xuízo histórico moderno criticará menos a propia decisión, que talvez era inevitable, que a forma na que foi realizada. Iso demostra que a piedade universal conservadora de Burke non se prestaba, sen máis e sen excepción, a facer xuízos válidos sobre decisivas actuacións históricas. Así e todo, foi esa a disposición fundamental que precisaba o nacente historicismo para atopar, a pesar de todo, unha razón nun mundo histórico crecido de xeito irracional, unha razón que non só se podía atopar coa razón pura, senón na cooperación de todas as forzas anímicas.

Shaftesbury, a quen atribuímos unha das raíces do historicismo, xa posuía esa piedade universal. En Goethe acadaría, máis adiante, a súa expresión máis profunda e rica, en Ranke a súa aplicación máis universal no mundo da historia. En Shaftesbury, igual que en Goethe, emanaba dunha concepción do mundo inspirada polo neoplatonismo, en Burke dunha positiva relixiosidade cristiá. O historicismo de relixiosidade universal de Herder xurdía simultaneamente de fontes cristiás e neoplatónicas. Fundidas inseparablemente, ambas as dúas fontes tamén actuaban no percorrido formativo de Ranke. En cada un deses grandes pioneiros da nova sensibilidade histórica achábase unha disposición propia, incomparable e individual, guiada e fomentada; mais tamén, acó e aló, limitada por un particular contexto histórico. Ese contexto específico non era nada ríxido ou dado dende fóra, senón que tamén era deseñado dende dentro polo home, como unha vestimenta cuxa materia vén de fóra, e cuxa

forma se deseña á medida do propio corpo. Áchase aquí tamén a *mutual dependence*, por expresalo nas palabras de Burke. Como tamén de xeito diferente enxergaron e viviron Hume e Burke no seu interior este mundo, completamente idéntico visto por fóra, da Inglaterra parlamentaria e aristocrática.

Estas consideracións levan á necesidade de determinar con máis exactitude en que medida Burke, co seu principio da piedade universal e co seu entorno vivido individualmente, estaba xa en condicións de concibir a vida histórica no sentido do historicismo.

A súa piedade universal erradicou o pensamento iusnaturalista en profundidade, ao conferir a primacía aos poderes máis altos na historia, por enriba da vontade consciente e racional. É certo que iso xa o facía a antiga concepción teolóxico-cristiá da historia, sen desprenderse por iso completamente do pensamento iusnaturalista. Ora ben, en consecuencia a súa dirección divina da historia limitábase a un Deus que operaba dende fóra. Pódense tamén interpretar nese senso algunhas das palabras de Burke sobre o poder da providencia; e así e todo percíbese xa nel o achegamento doutra interpretación, que é difícil de detectar debido á súa falla de rigor conceptual. En poucas palabras, a idea da inmanencia, ou máis exactamente a fusión da inmanencia e da transcendencia nel xa se insinuaba vagamente,<sup>148</sup> unha sensibilidade polas forzas divinas que actuaban dende o interior dos mesmos procesos do mundo, pola imposibilidade dunha separación interior deste mundo e do Alén. Percíbese no xeito en que trataba nas *Reflections* a doutrina da base contractual do Estado. Como *Whig*, e influído polas doutrinas de Locke, mantívoo sobre o papel, pero conferíulle outro sentido, polo que perdía o seu carácter iusnaturalista. Para el, o contrato no que se fundamentaba cada Estado particular só significaba, como el

---

<sup>148</sup> Faino constar o digno libro de Alfred Cobban, *Edmund Burke and the revolt against the 18th century* (1929), p. 86.



o expresaba, unha cláusula dun grande contrato orixinario da comunidade eterna que vencellaba as naturezas máis altas coas máis baixas, o mundo visible co mundo invisible. Este contrato orixinario, concibido de xeito místico e relixioso, esa vinculación orixinaria tanto inmanente como transcendental de toda a vida histórica, na vez dun contrato social no senso de Locke, que cada xeración podía modificar, decidía para Burke sobre todas as cuestións da vida do Estado; e non podía tomar outra decisión que recoñecer sempre, de xeito conservador, piadoso e crente o dereito positivo, tal e como se estruturaba pola diversidade da vida diaria e, segundo a súa palabra predilecta, se confirmaba pola *prescription*. Non se esquece xamais nel o práctico home de Estado, que consideraba que a consagración do dereito por *prescription* era a mellor garantía espiritual para a seguranza da vida pública e privada. Dende un instinto práctico, non por unha recaída no dereito natural, tamén recoñecía nos casos máis extremos, como o acontecido en 1688, o dereito da rebelión contra da tiranía e a violación do dereito. Pois: de que forma poderíase restablecer aquel? Advertía de que non se debían edificar teorías sobre aquilo, non ollar demasiado nese abismo escuro. Nestes casos non se trataba de cuestións do dereito público, senón da arte de gobernar. Esta doutrina non só semellaba á que espuxera Hume, senón que tamén lembraba remotamente o antigo dereito estamental da resistencia, aínda que tiña raíces máis lonxanas e fondas na vida histórica en xeral.

Tratemos de novo de caracterizar cunha palabra a natureza da concepción histórica de Burke. Naquilo que temos diante nosa tratábase dun tradicionalismo revitalizado, aínda non dun historicismo<sup>149</sup>, e o chanzo superior do tradicionalismo en xeral asemade. Era o estadio superior, en canto aquí o tradicionalismo non parecía meramente inxenuo e irreflexivo, senón que

---

<sup>149</sup> Esta cuestión ignórase no estudo, polo demais moi acertado e sofisticado, de Mario Einaudi, *Edmund Burke e l'indirizzo storico nelle scienze politiche* (1930).

ía cobrando consciencia de si mesmo, o que só podía ocorrer nun contragolpe contra da Ilustración, que se consideraba libre da tradición. A súa frase «a veneración do antigo é conxénito ao espírito humano» expresaba tamén un fenómeno orixinario da vida anímica humana, que se manifestaba unha e outra vez, por moito que se adiasa. Constituía, diante todo, o chanzo supremo do tradicionalismo, polo feito de que para el no só se trataba dun coidado fiel de institucións, costumes, privilexios etc., estabelecidos e probados historicamente en xeral, senón da interior vida anímica que as irriga por medio dunha única circulación sanguínea, converténdooas en membros e órganos engrenados e integrados mutuamente do corpo todo estatal e social. E esa vida anímica xa non lle parece, como ata este momento e aínda en Hume, unha coexistencia mecánica de resortes racionais e irracionais, senón unha unidade, na que o sentimento e o pensamento, o consciente e mais o inconsciente, a herdanza dos pais e a vontade propia, se superpuñan mutuamente, e na que as «subtís cavilacións da razón» levan en si o perigo de ignorar a sabedoría oculta na voz natural do ánimo. *Wisdom without reflection and above it (Reflections)* foi a quintaesencia da súa doutrina das forzas construtivas da historia e do Estado. Habería —era outra sentenza del— que facer política non segundo a razón humana, senón segundo a natureza humana, da cal a razón tan só era unha parte, e nin sequera a máis importante. Desta maneira, o pasado e o presente fóronse fusionando, de forma máis íntima do que podía facelo o tradicionalismo común, nunha unidade que se proxectaba cara ao futuro. E manifestábase ao tempo o poderoso sentimento de que unha auténtica comunidade estatal e nacional tamén se convertería, moito máis alá dos meros fins políticos, nunha comunidade cultural. Por ese vieiro chegou á súa famosa definición da «sociedade», que para o sentimento específico inglés era idéntica ao Estado: «Unha comunión en toda ciencia, unha comunión en toda arte, unha comunión en toda virtude e en toda perfección. Pois a finalidade dunha tal comunión non

pode ser lograda nunhas poucas xeracións, convértese nunha comunión non só entre os que viven, senón tamén con aqueles que están mortos, e entre aqueles que aínda están por nacer» (*Reflections*). Traducímolas de xeito literal. Tiveron un fondo impacto na Alemaña romántica na forma que lles deu a tradución de Gentz de 1793, cos medios de expresión da época de Goethe, e dourándoas aínda un pouco máis (vid. o meu *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 7ª ed., 40).

Así que o estado de Burke tivo vitalidade, o sexa, vitalidade histórica, nun grao supremo. Porén, chegaron tamén a aparecer plenamente nel, como tiña que ocorrer no historicismo, os conceptos da individualidade e do desenvolvemento? É verdade que a propia *commonwealth* inglesa é presentada como viva totalidade e individualidade, estruturada por forzas interiores formativas ao longo dos séculos. Na historia do pensamento político, esa irrupción dun enfoque completamente innovador, e máis achegado á realidade na maneira de observar o Estado, sempre terá que considerarse como algo que fai época sen máis (como subliña, con razón, Cobban). Nunha historia do pensamento histórico, como nós aquí a propoñemos, cumprirá lembrar as limitacións desta irrupción. Burke foi unha natureza de inxenuidade creativa, que tivo unha visión da particularidade viva e nada historicamente do seu Estado dende as súas vivencias prácticas e un amoroso azo, máis ben de xeito intuitivo que coa ollada comparativa daquel que sabe que en todas partes da historia está a individualidade. Pois elevaba a imaxe visionada de tal maneira como absoluta, e como canon para os Estados modernos da Europa en xeral. Aconsellaba mesmo, nas *Reflections*, aos franceses que imitasen a Constitución inglesa. Ao facelo esquecía da súa propia doutrina, segundo a cal as formas de goberno de cada Estado deberían axustarse ás propias circunstancias e costumes. Non preguntaba se Francia aínda sería capaz de reanimar as súas maltreitas institucións estamentais, se o espírito da nobreza francesa aínda sería quen de acadar algo semellante ao que

obtivera a nobreza inglesa. É certo que nos seus escritos de anos posteriores non repetiu a súa proposta de imitar a Constitución inglesa de 1688. Mais iso non significaba unha mudanza fundamental no seu pensamento, senón o recoñecemento práctico da imposibilidade da súa posta en práctica perante a enchente da marea revolucionaria que, na súa opinión, só deixaba lugar a unha loita a vida e morte.

Nesta cuestión fundamental o pensamento individualizador de Burke non funcionou, porque foi arrebatado polo cometido da loita defensiva. O adversario aparecíase-lle como a personificación da noite, a súa causa propia como a única posible luz do día. Tamén el, home da transición entre Ilustración e romanticismo, caeu no perigo dunha división dualista da vida histórica en épocas de luz e de sombra, na que incidiron tanto a Ilustración como o romanticismo. Así e todo, tampouco se debe esquecer que o seu espírito claro e vivaz, de natureza intuitiva, foi quen, naquelas outras ocasións nas que podía ter unha visión máis libre, de concibir de forma magnífica a individualidade das cousas históricas. Na súa temperá loita a prol do tratamento como «político» do movemento de liberación de Norteamérica estableceu nunha ocasión unha estrita distinción entre as particulares ideas de liberdade das colonias de Nova Inglaterra, emanadas do espírito radical das seitas protestantes, e o orgullo libertario das colonias das plantacións do Sur, baseadas na consciencia estatal dunha aristocracias escravista. «A análise de Burke das características esenciais do pobo americano», chegou-se a afirmar (Lennox, p. 182), «é unha fazaña abraiante. As súas frases xa conteñen case todos os resultados da posterior consideración histórica sobre estas cuestións.»

O estado de ánimo da loita contra a Revolución francesa tamén podía facer recuar de novo aquela sensibilidade polo desenvolvemento e polas transformacións históricas que vimos aparecer na súa obra xuvenil sobre a historia de Inglaterra na temperá Idade Media. Nas *Reflections* cubría todo o pasado de Inglaterra cun

encantador velo, baixo o cal a constitución, o orgullo do seu país e do seu corazón, aparecía abofé como unha estrutura que integraba innumerables actos vitais de seres humanos presentes e pretéritos, pero fundamentalmente como unha estrutura conclusa dende había séculos. Deste xeito víaa estática e dinámica ase-made. Igual que os seus termos predilectos, *prescription* e *presumption*, que Burke gababa como os conceptos xurídicos máis seguros en toda vida, unían en si momentos estáticos e dinámicos. É posible que el estaba por pensar nunha mudanza esencial das cousas no futuro? Estaba por aceptar un desenvolvemento lento por medio da adaptación a circunstancias novas, preferentemente de xeito imperceptible, tanto no pasado como tamén no futuro, tamén estaba disposto a botar unha man mellorando en detalles, pero medoñentemente puxo a mesma man para protexer a totalidade. Era contrario á reforma do dereito electoral inglés. Hume, malia estar no seu interior moito máis afastado do historicismo que Burke, foi quen de sentir con máis intensidade, dende o seu pensamento evolutivo mecánico-iusnaturalista, os cambios das cousas, de ver con escepticismo o futuro e de falar da posibilidade dunha futura «eutanasia» da Constitución inglesa nos brazos da monarquía absoluta. «Non existe tal eutanasia para ela» exclamaba irado Burke. Poida que esta fose a súa derradeira palabra. Pois atópase na conclusión da súa cuarta carta, inconclusa debido á súa morte, *On a regicide peace* (vid. Meusel, *E. Burke und die Französische Revolution*, 1913, p. 49). Abofé estaba pensada dun xeito orgulloso e magnífico. Emanaba esta sentenza dun pensamento plenamente penetrado pola íntima forza vital da Constitución inglesa e crente, malia que crente de xeito dogmático, ata o derradeiro alento da vida.

Dende esa perspectiva, Burke tampouco podía facer xustiza ao que no eido das forzas evolutivas históricas estaba por xurdir na banda do adversario. Iso póñeno de manifesto, de xeito máis claro que os xuízos xa mentados sobre o que sería posible e desexable para Francia, as palabras das *Reflections* que procuran

lexitimar o odio contra do espírito de 1789 mediante un argumento da concepción histórica xeral: «A historia consiste na súa maior parte na miseria traída ao mundo polo orgullo, a ambición, a cobiza, a vinganza, a luxuria, a revolta, a hipocrisía, a ambición desmesurada e unha serie de pulos desenfreados ... Eses vicios son a causa desas treboadas. A relixión, a moral, as leis, as prerrogativas, os privilexios, as liberdades, os dereitos do home son os pretextos».<sup>150</sup> Daquela, non podía ver alén do primeiro plano do drama que estaba a desenvolverse en Francia, e caeu na típica debilidade dun inxenuo pensamento ahistórico, ao detectar no adversario tan só os motivos inmorais. Ora ben, a dinámica das treboadas históricas sempre é algo máis que o simple xogo das paixóns destrutivas.

Poderíanse subliñar outros trazos do seu pensamento histórico que dende o punto de vista do historicismo parecen como escoura de carácter iusnaturalista dentro dun poderoso proceso de fusión. Así e todo, a ollada sempre se deterá primeiro no ouro que xurde dese proceso. Foi esta grande paixón política o que o elevou por enriba dos proclamadores do novo gusto prerromántico en Inglaterra. Que se deixou inspirar directamente por eles ata o final demostrao a famosa apoteose do espírito cabaleiresco medieval nas *Reflections* (pp. 113-14; en Gentz, 1; p. 105 e ss.), que contrapuxo ao século dos sofistas, dos economistas e dos mestres da aritmética. Así e todo, mentres os prerrománticos disfrutaban da Idade Media como un espectáculo estético que apenas tiña ren a ver co presente «ilustrado», en Burke realizábase, de xeito moito máis pronunciado do que pensamos percibir como comezo no contributo en Ferguson, o proceso vital máis fondo dun sentimento interior de continuidade, dun proceso de compenetración entre pasado e presente. Decía Burke que no caso de que este sistema mesturado de opinión e sentimento que tiña orixe

---

<sup>150</sup> A mesma opinión na conclusión do *Appeal from the new to the old Whig*. *Eadem semper causa, libido et avaritia et mutandarum rerum amor etc.*

na antiga cabalería fose extirpado algunha vez por completo, a perda sería, temía el, considerable. Pois ese sistema imprimara o seu carácter á Europa moderna, disterándoa, para a súa propia vantaxe, de todos os países de Asia e posiblemente das épocas do máximo esplendor do mundo antigo. Unha submisión orgulllosa, unha obediencia digna, un servilismo dos corazóns que tamén inspiraba a faísca da liberdade á servidume, a castidade da honra. Estas eran as forzas anímicas construtivas que Burke percibía na cabalaría, en si mesmo e no seu idealizado Estado inglés. Por moito que non fosen, como lle parecía, as únicas que imprimaran o seu carácter aos Estados dos países de Occidente; pero si foron, no entanto, imprescindibles para crear e manter ese carácter. Velaí como perduraban no *ethos* do moderno corpo de oficiais. E a vitalización íntima do Estado, que era o meirande contributo de Burke ao desenvolvemento do novo sentido histórico, arraizaba naquelas sensibilidades cabaleirescas.

## LIBRO SEGUNDO

### O MOVEMENTO ALEMÁN

#### **CAPÍTULO SÉTIMO. UNHA PRIMEIRA OLLADA AO MOVEMENTO ALEMÁN; LESSING E WINCKELMANN**

Dediquémonos agora ao grande movemento alemán, dentro do cal tamén chegaría agora á súa primeira manifestación importante a nova sensibilidade histórica que denominamos historicismo, de tal maneira que todos os xermes anteriores a el que atopamos no resto de Europa serían absorbidos e superados con diferenza. Para demostrar coa intensidade precisa os elementos decisivos deste proceso, cómpre limitármonos, en diante, na escolma dos materiais. Sabemos que, no fondo, se trata dun proceso de crecemento xeral de dimensións europeas que, malia comezar na Alemaña algo máis tarde, prosperou logo porén coa maior rapidez, ata chegar ao despregamento marabilloso da súa madurez. Para amosar ese carácter europeo global do movemento historicista demos a palabra tamén a pensadores franceses e ingleses de segunda fileira, nomeadamente a aqueles que forneceron inspiración ao movemento alemán. Pola contra, centrarémonos agora naqueles que realmente abriron camiño ao historicismo na Alemaña, cuxo contributo pode tamén substituír todo aquilo que xa pensaron e fixeron ao seu carón talentosos pensadores de segundo ou terceiro rango na mesma tendencia, pero lonxe de acadar a mesma forza creadora. Pois xermolaba algo das novas ideas en varios lugares. Xa con anterioridade, e a mediados do século, chamaban a atención pensadores como Christ, en Leipzig, cos seus novos intereses arqueolóxicos e cunha nova interpretación de Maquiavelo (Justi, *Winckelmann*



I, 2ª, p. 345 e ss., e Meinecke, *Idee der Staatsraison*, p. 365), e en Erlangen, Chladenius coa súa doutrina do «punto de vista» do historiador (R. Unger, *Ges. Studien* 1, p. 98 e ss.). A estética de Baumgarten amosa propostas que en esencia son cando menos afíns á nova sensibilidade histórica. Xa é sobradamente sabida a medida en que, agora, o ascenso da nova poesía alemá dende Klopstock era indicio do incremento dun novo estado de ánimo máis individualizador, e que este se viu inspirado espiritualmente polo pietismo, xurdindo tamén diso unha nova sensibilidade, aínda algo limitada, polos valores da antiga poesía alemá e polo pasado alemán; e é evidente a analoxía dese desenvolvemento co prerromanticismo inglés que o precedía en pouco tempo. Nunha historia da xénese do historicismo alemán que inclúa todo o material relevante, algo que non se pretende nesta obra, deberíanse tamén valorar por igual os importantes contributos críticos de Semler, Michaelis e Heyne, teólogos e filólogos, ben como o desenvolvemento do pensamento histórico manifesto na historiografía alemá profesional, sobre todo na chamada Escola de Göttingen, a dos Gatterer, Schlözer, Spittler e Heeren.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> O traballo máis antigo de Wesendonck [*Die Begründung der neueren deutschen Geschichtsschreibung durch Gatterer und Schlözer, nebst Einleitung über Gang und Stand derselben vor diesen*, N. dos TT.] sobre a fundación da nova historiografía alemá por Gatterer e Schlözer (1876) sobrevalora, con diferenza, o contributo deses historiadores e deixa de banda algunhas cuestións fundamentais. Recentemente, fíxose unha valoración positiva, malia unha certa sobrevaloración, dos historiadores de Göttingen e sobre outras contribucións coetáneas nos eidos da Historia e da Historia da literatura, en Sigmund von Lempicki, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, 1920, e en Trude Benz, *Die Anthropologie in der Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts*, 1932. W. Nigg fixo unha moi útil aportación sobre *Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung* (1934); vid. a miña recensión na *Historische Zeitschrift*, 150, p. 315 e ss. Chamo ademais a atención, por indicación de W. Gurlitt, sobre novas pescudas na Historia da Música que tamén estudan a aparición do historicismo. Entre os alemáns sobrancea a *Allgemeine Geschichte der Musik* (1788 e 1801) de Johann Forkel, cunha clara influencia de Herder e os historiadores de Göttingen. Sobre Forkel, vid. Gurlitt, *Zeitschrift für Musikwissenschaft* 1, p. 574 e ss, Trude Benz, p. 146 e ss, e Heinrich Edelhoff, *J. N. Forkel*, tese de doutoramento, Freiburg, 1932. Bibliografía máis ampla: E. Hegar, *Die Anfänge der neueren Musikgeschichtsschreibung um 1770 bei Gerbert, Burney e Hawkins* (Sammlung musikwissenschaftlicher Abhandlungen, vol. 7, 1932); H. Osthoff, *Die Anfänge der Musikgeschichtsschreibung in Deutschland* (Acta musicologica 5, 1933); W. Gurlitt, *F.J.*

A tradicional minuciosidade da erudición alemá, reanimada por Montesquieu e a historiografía da Ilustración da Europa occidental encamiñouse aquí, continuando coa grande empresa inglesa dunha historia do mundo, nunha tendencia cara ao universal que abrangúa a humanidade toda, pero centrándose máis —coma os seus predecesores ingleses— na dimensión material que na vida interior das formacións históricas. Cómpre recoñecer a seriedade realista e a obxectividade crítica nas súas investigacións en xeral, mais diante todo un aspecto, o espertar, a través da súa dedicación ás ciencias políticas, da sensibilidade pola importancia do Estado na historia. O barón vom Stein e Rehberg foron os seus discípulos. Ora ben, esta sensibilidade mantívose neles mesmos dentro dos límites do utilitarismo e do moralismo. Certamente, a historiografía das catro persoas mentadas tamén reflicte, cando se pasa a ollada dun a outro, os particulares cambios espirituais da segunda metade do século, chegando a un nivel moi respectable no contributo de Heeren, e deixa albiscar o xurdimento de novas necesidades na consideración da historia, mais non dun xeito tan orixinal e poderoso que nos obrigue a pescudar as súas aportacións en detalle.

Tamén poderemos deixar de banda a historiografía de Johannes von Müller. Non foi un manancial con auga propia, senón, se se permite a imaxe, unha esponxa capaz de absorber moito líquido, é dicir, moitas tendencias do seu tempo, e volver expelelas de novo. A súa posición mediana entre pragmatismo e historicismo, e os trazos que lembran o historicismo de fundamento relixioso de Herder e mesmo Ranke, demostrouse na completa análise de Requadt (*Johannes von Müller und der Frühhistorismus*, 1929) de xeito cariñento e sincero, mais sen a severidade abonda para as súas debilidades.

---

*Fétis und seine Rolle in der Geschichte der Musikwissenschaft* (Lütticher Kongreßbericht der Internationalen Gesellschaft für Musikwissenschaft 1930).

Erguemos a nosa ollada cara aos grandes do movemento alemán. E ao facelo decatámonos moi axiña de que, dende o noso punto de vista, divídense en dous grupos, dos cales un, polo visto na súa totalidade, só preparou de forma indirecta a vía ao historicismo, ao participar na elevación da vida espiritual alemá en xeral, mentres o outro dedicouse a conformalo decontado como historicismo temperán, con máis ou menos refugallos das vellas formas de pensar. O primeiro grupo estaba formado por Lessing, Winckelmann, Schiller e Kant; o segundo por Möser, Herder e Goethe. O primeiro pode ser tratado por nós de maneira sumaria, o segundo con plena atención e con crecente interese. O tratamento sumario do primeiro grupo non significa, por certo, que se menosprece o seu contributo intelectual no seu conxunto. O historicismo non é unha fe exclusivista que degrada aqueles que non pertencen a ela a unha clase inferior. A relación de Schiller co mundo da historia tamén xerou, á marxe do historicismo, trazos tan fondos e orixinais que a súa consideración se lle presenta ao autor como un dos temas máis interesantes que aínda fican por resolver. A respecto do contributo do segundo grupo que cumprirá abordar, Schiller podería ser considerado como un grande amigo de Goethe, máis non, principalmente, como pensador da historia. Como tal, pódese tamén deixar de banda ao Kant coa súa concepción racionalista e progresista da historia, por moi poderosa que fose, dende o máis profundo, a transformación do pensamento filosófica que impulsou, influíndo tamén con iso o posterior desenvolvemento do pensamento histórico. En troques diso, si se debe falar de Lessing e nomeadamente de Winckelmann, aínda que fose tan só para rectificar algunhas opinións ata o de agora dominantes sobre o seu especial mérito no arrincar dun novo pensamento histórico.

Aquilo que por dentro arreda os dous grupos ponse de manifesto en Lessing a primeira vista. Trátase da oposición entre unha maneira de pensar orientada cara a determinados ideais, e aqouela que, malia tamén ter á vista ideais semellantes, e

por iso adoitar coincidir coa primeira, tamén rastrexo a pista, con pulo creador, do segredo da individualidade na vida e na historia, inaugurando deste xeito o historicismo. Diferenciamos, polo tanto, no grande movemento alemán unha tendencia máis ben idealizadora e outra máis individualizadora.

O home ideal, o «home bo», e non o home individual, independentemente de que fose cristián, xudeu ou musulmán, era no *Nathan* [Nathan o Sabio] de Lessing o cume da sabedoría. Para Lessing, a arte do retrato tiña un valor tan só subordinado, xa que, por moito que representase a visión do ideal dunha persoa determinada, non amosaba o ideal do home en xeral (Justi, *Winckelmann* 2ª ed., 3, p. 212). Ora ben, sería abofé un erro negarlle en xeral a capacidade de sentir e crear algo individual. Tellheim e Minna [en *Minna von Barnhelm*] son criaturas de carne e óso, conformadas cunha individualidade interior. En Shakespeare, Lessing percibiu moi intensamente, malia os trazos racionalistas dos seus xuízos que puxo de manifesto Gundolf, a condición singular e incomparable. «Mesmo a máis humilde das súas belezas leva impreso un selo que deseguida berra ao mundo enteiro: Eu son de Shakespeare! E aí da beleza estraña que ten o valor de colocarse a rente súa!» (*Hamburgische Dramaturgie*, nº 73). No *Nathan* pon na boca de Saladino:

Xamais esixín que a todas as árbores lles medre *unha*  
*mesma* casca.

Así e todo, precisamente esta frase demostra tamén, cando se compara co sentido destes versos, os límites do seu concepto da individualidade. Pois só bota unha ollada amable e tolerante á diversidade dos homes, producida polo ambiente e pola educación, á súa casca externa, que non é o que importa, sempre que conteña o núcleo interno, o «home bo». O motivo ético fundamental e principal desta natureza combativa e, ao tempo, infindamente sensible e buscadora de agarimo no seu interior, foi o que tamén dirixía todos os seus pensamentos verbo dos valores máis

altos na vida e na historia. Daquela, o método de Montesquieu de explicar a diversidade dos Estados, dos seus costumes, das súas moral e finalmente das súas relixións a través do clima podíalle servir perfectamente a Lessing para resignarse perante todas as diferenzas dadas polo medio, de tal maneira que o ideal dunha pura humanidade, superior a todas elas, seguía ao alcance de todos aqueles «que estivesen por enriba dos prexuizos dos pobos» (*Ernst und Falk*).

Ora ben, no caso de Lessing non se trataba, de ningunha maneira, meramente dunha variante dunha moral xeral da Ilustración inspirada pola tradición estoica. O particular brillo do seu ideal proviña dunha fonte luminosa interna, das ideas esotéricas sobre a relación entre Deus, o mundo e o home, que tiñan un carácter místico e que foron o seu segredo, revelado algunha que outra vez. Recentemente, Leisegang púxoas de manifesto, de xeito moi convincente, na súa estreita conexión (*Lessings Weltanschauung*, 1931). Así que, para Lessing, o Deus persoal e o universo son a mesma cousa, e Deus desenvólvese no mundo e co mundo: é dicir, un limiar da filosofía da identidade. E esta idea da evolución, opina Leisegang, afástao tamén de Spinoza, en cuxo favor se declara Lessing nunha ocasión, se ben tan só de xeito xeral, na súa famosa conversa con Jacobi. Dilthey xa pensara (*Erlebnis und Dichtung*, p. 129), que Lessing preparaba cientificamente, coa idea da evolución expresada na súa *Erziehung des Menschengeschlechts* [A educación do xénero humano] de 1780, o grande movemento alemán que conducía cara a Hegel. Emporiso, o camiño que emprendeu Lessing podía levar, talvez, cara ao Hegel, mais non cara a Goethe e Ranke. Pois o que se manifestaba no núcleo esotérico da *Educación do xénero humano* non era a idea da evolución individualizadora do historicismo, senón a idea de perfeccionamento, determinada por un ideal normativo, como xa sostivera Leibniz e agora seguía a soster, se ben de xeito máis basto, a Ilustración. Leisegang demostrou a influencia do *Ensaio sobre a historia da sociedade*

*civil* de 1766 de Ferguson sobre a concepción da *Educación do xénero humano*. Ferguson liberaba Lessing da súa desesperación, que o invadía ata este momento, verbo do sentido da historia. Ora ben, o que actuaba nel non eran os elementos que conducían cara ao historicismo que atopamos en Ferguson, senón a idea do progreso que Lessing defende. Certo é que Lessing, coa súa fe na evolución dun mundo divino cada vez máis desenvolvido, non pensaba que a perfección medrase nun proceso estático, senón nun proceso infindo, como antano xa o fixera Leibniz. Porén, os chanzos dese ascenso non tiñan para Lessing un carácter individual, senón un carácter medido segundo as verdades normativas. Para Lessing, o obxectivo polo momento visible era e seguía a ser o home ideal plasmado no *Nathan*, o home que fai o ben polo ben. Non coincidimos coa opinión de Dilthey de que nese proceso universal «se mantivese ao mesmo tempo o pleno dereito á individualidade». Tan só era unha donda indulxencia que Lessing concedía a todas as envolturas coloridas e cascas externas do único que para el era o realmente importante. Aínda non sabía que non é tan doado deslindar o que é a casca e o que é o núcleo na unidade individual do home e das súas formacións.

Ora ben, por moito que cómpre distinguir con precisión entre a idea da perfección da Ilustración tamén naqueles momentos, cando ese perfeccionamento aparecía na forma dunha evolución, e a idea de evolución individualizadora propia do historicismo, só se precisa tamén botar unha ollada ao impacto que tivo Lessing como iniciador dunha nova vida espiritual na Alemaña, para percibir que xa debería haber, por debaixo daquilo que arredaba, un denominador común oculto. A poderosa dinámica da súa mente, que irrompía a través de todo o intelectualismo e racionalismo que aínda o envolvía, relacionábao no seu interior con aquilo que ía vir despois del. Este dinamismo tamén se manifestaba na *Educación do xénero humano*, ao demostrar, baixo a cara exterior dun plan divino de educación, como se vai impondo paseniñamente a razón como forza impulsora, igual

que unha planta que pouco a pouco fai rebentar un muro, e como os rodeos que ten que dar tamén son precisos. Como proxecto dunha historia universal da relixión, esta obra tiña un efecto tan fecundador como a empresa naturalista de Hume.<sup>2</sup>

Así mesmo, tamén a *Geschichte der Kunst des Altertums* [*Historia da Arte na Antigüidade*] (1764) de Winckelmann tiña agora efectos de máis fonda significación para o novo pensamento histórico, malia que Winckelmann, igual que Lessing, aínda se situaba en todo o que atinxía ás cuestións de principio da outra banda, e non desta banda da beira que arredaba o pensamento normativo do historicismo. Pois é a natureza dos principios do pensamento, por moi inequívocos que poidan parecer a unha visión crítica, que poden adquirir, mediante un matiz particular, nado nas profundidades da alma, un rumbo inesperado que pode conducir a terreos espirituais aínda por esculcar.

Para comprendermos esta viraxe, temos primeiro que reducir á súa xusta medida unha opinión moi estendida. Cabe a dúbida, afirmase abofé, de que o novo sentido histórico de Winckelmann xa se pode percibir só no feito de que descubriase a sucesión de estilos na arte, ou a vinculación da vida artística coa vida dos pobos en xeral, e sobre todo cos destinos políticos? Non foi el quen superou con iso a interpretación vixente ata entón, tanto a dos estudosos anticuarios como a científica? Certo é que se trata de contributos importantes e indiscutibles. Mais non se debe perder de vista que, tomadas en si mesmas, aínda non saen do marco da historiografía da Ilustración. Cómpre salientar insistentemente que nela xa se podía empregar, a carón da idea dominante da perfección, o que se denominaba a «teoría das idades» para comprender a grande escala o decurso das

---

<sup>2</sup> Fittbogen, que no seu útil estudo sobre a relixión de Lessing [Gottfried Fittbogen, *Die Religion Lessings*] (1923) o considera na p. 203 «pai da historia da relixión», esquece que Hume o precedeu nese eido. Pódese lembrar tamén a tentativa de Lafitau.

cousas humanas.<sup>3</sup> Crecemento, apoxeo e decadencia das formacións humanas xa podían ser —lembrems tan só o traballo de Montesquieu e Gibbon sobre o destino de Roma— un tema da historiografía da Ilustración. No ensaio de mocidade de Winckelmann, aínda tinguído completamente polo espírito da Ilustración, *Gedanken vom mündlichen Vortrag der neueren allgemeinen Geschichte* [*Ideas sobre a exposición oral da historia xeral recente*] no 1751 (*Werke*, vol. 12, 1829), ese tema xa tiña un papel na súa aplicación aos imperios e aos Estados. No eido da arte tiña, segundo demostrou o seu grande biógrafo Justi (2ª ed. 3, p. 78 e ss.), como predecesor o Conde de Caylus, grande experto en arte, que empezara a estudar, como fundamento da arte, o gusto artístico nacional e o seu cambio segundo as leis xerais do crecemento, de ser un neno ata a súa madurez. Os criterios de Caylus eran máis vagos e os seus instrumentos máis febles que os de Winckelmann, mais os principios que explicara no seu *Recueil d'Antiquités Egyptiennes, Etrusques, Greques e Romaines* [*Colección de antigüidades exipcias, etruscas, gregas e romanas*] (I, 1761) xa case rozan os de Winckelmann. Ademais, as causalidades que, segundo Winckelmann, vencellaban a vida artística de cada pobo particular coa totalidade das súas vivencias, subordinándoa a estas últimas, eran as que xa eran importantes en Montesquieu e Voltaire: clima, constitución política, carácter nacional e espírito epocal. A tendencia de Montesquieu a construír con elas mecanismos causais influíu mesmo en Winckelmann, por exemplo na maneira de atreverse a apoñer o carácter nacional sinxelamente ao clima e ao solo,<sup>4</sup> ou no seu razoamento de por que a arte dos etruscos acadou abofé unha maior altura que os pobos de Oriente, mais tampouco tanta como

<sup>3</sup> Con acerto sobre este aspecto, Trude Benz, *Die Anthropologie in der Geschichtsschreibung des 18. Jahrhunderts* (1932), p. 101.

<sup>4</sup> «A natureza de cada país confire un aspecto particular e unha forma semellante de pensar tanto aos seus naturais como aos recén chegados a ese país», en *Erläuterung der Gedanken von der Nachahmung der griechischen Werke*, etc. (*Werke*, 1, 125).



a arte de Grecia. Pois cada causa particular foi abordada por el como unha forza que produciría concretos e inequívocos efectos.

A principal idea de Winckelmann sobre a causalidade consistía en que, xunto coa graza divina que crea a beleza das formacións corporais, e con iso os conceptos máis axeitados para o fermoso en xeral, era a liberdade política a que «en certo xeito» outorgaba á arte a vida, e cuxa perda «necesariamente» ía provocar o seu afundimento e caída. Coñecemos a idea, vixente durante todo o século XVIII, sobre o efecto vitalizador da liberdade e o efecto paralizador do despotismo, que pertencía ao patrimonio da Ilustración, cuestionado só nalgunha ocasión acó e aló (Hume!). Shaftesbury proclamáralo había xa tempo na súa consigna *liberty and letters*, nada dun sentimento de vida inmediato e autenticamente inglés, mentres no continente, dominado polo absolutismo, só adoitaba atoparse atrás del un *pathos*, esluído e convencional, no eido teórico. Ora ben, non se trata de poñer en dúbida a autenticidade do *pathos* liberador de Winckelmann. Pódese interpretar como consecuencia dos seus anos de mocidade, inusitadamente duros, que pasou na súa patria na antiga Marca de Brandeburgo. Así e todo, ese *pathos* xerado polo sufrimento propio non lle tería impedido abandonar Roma, tan querida por el, e seguir con ledicia a chamada en 1765 de Federico o Grande para marchar a Berlín, de esta terlle chegado na forma que desexaba. Na súa *Historia da Arte*, Winckelmann podía situar abofé, dunha maneira impresionante para os seus coetáneos, a decadencia da grandeza da arte grega nos tempos da perda da liberdade e dos diádocos, pois estaba familiarizado só de xeito insuficiente coas grandes obras da arte helénica, e non tería sido capaz de valoralas co seu propio criterio. E, con todo, tiña que constatar que, en medio dun proceso xeral de decadencia da arte, esta podía seguir a florear en Sicilia, precisamente baixo o despotismo dun Agatocles e dun Hierón II. Presentaba este feito, que en principio debíalle facer dubidar, polo menos en parte, da validez sen excepcións da súa

tese, cunha sinxeleza exenta de comentarios. No fondo puido, como home totalmente apolítico, celebrar a liberdade política como fonte do pensamento sublime, da auténtica gloria e da arte grandiosa. Para a súa natureza inxenua e leda,<sup>5</sup> xa era liberdade abonda poder falar, na Roma da Inquisición, libremente de todo cos seus amigos cardeais, termando só de non chamar Anticristo ao Papa nun espazo público (carta ao conde Bünau, 12 de maio de 1757, *Werke*, 10, p. 196). Emporiso, non negaremos a limitada validez para a arte da súa tese da liberdade. Esa idea xurdía nel non só do seu entusiasmo pola Antigüidade grega, senón tamén por obra da súa actitude crítica perante a recargada arte do barroco e do rococó. Demostraba un sentimento histórico fino e razoable, cando percibía na transformación da arte dende Rafael e Miguel Anxo ata Bernini tamén unha correspondente transformación na totalidade do ambiente político, dende o máis libre Renacemento ata o máis estrito sometemento á Corte que o sucedeu. A descuberta da sucesión de estilos na arte antiga, que el conseguiu, tamén estaba intimamente vencellada coa aversión que nel provocaba a arte do barroco o do rococó en comparanza coa arte do Alto Renacemento. Tiña en mente agora a analoxía desa transformación de gusto en todo momento, tamén no seu estudo das obras de arte antigas, e fóronlle de axuda ao estruturalas en etapas históricas. Desta maneira, o desagrado coa súa propia época, cuxa grandeza política e artística negaba, converteuse no seu guieiro no mundo histórico e as súas transformacións.

A ollada de Winckelmann á época do Renacemento —para el o seu século era, como é sabido, a «época da restauración das artes e das ciencias»— conducíao tamén a unha meirande sofisticación das ideas históricas da Ilustración. Coñecemos a doutrina do espírito epocal, que se tratara ata ese intre na his-

---

<sup>5</sup> «Rara vez non me sinto contento», escribiu no ano da súa morte nunha carta a Heyne (13 de xaneiro de 1768, *Werke* 11, p. 455).

toriografía da Ilustración de xeito máis ben superficial, e que doadamente embocaba nun cálculo xeral sobre o contido de racionalidade ou irracionalidade que parecían posuír as diferentes épocas. Winckelmann chegou a perder pouco a pouco o interese por esa cuestión cando cambiou, a partir de 1755, a súa existencia como eiruga na Alemaña por outra como bolboreta en Roma, e comezou a sentirse como un «sabio de última hora». Agora só quería saber cal era o grao de valores estéticos que cada época podería producir. Observaba que o ascenso da arte dos etruscos dende o primeiro chanzo arcaico ata o segundo máis perfeccionado cadraba probablemente co progreso da arte grega. Neste punto volveu lembrar o Renacemento. De xeito semellante a aquel momento, explicaba, non comezaba nun único país, estendéndose dende el, senón que semellaba que a natureza enteira dos homes espertaba na altura en todos os países. «Semella que neste momento se vertese, tamén sobre outros pobos civilizados, un espírito xeral que actuaba particularmente sobre a arte, entusiasmándoa e animándoa». Aquí percíbese de vez unha sensibilidade polas potencias espirituais creadoras na vida dos pobos, que operaban amplamente sobre cada un deles, o que abofé se pode comprender como un acontecemento vital interno, pero que non se pode explicar mediante unha sinxela causalidade.

Así e todo, estas e outras expresións semellantes dunha nova sensibilidade histórica aínda non nos autorizan a contar ao Winckelmann entre os devanceiros inmediatos do historicismo. Justi (3, 2ª ed., p. 105) formulou en termos moi acertados: «O xeito de pensar que domina a súa grande obra é, máis ben, anti-histórico». No fondo, a súa *Historia da Arte* era unha peza equivalente a unha historia da Igrexa de tipo dogmático, que mide co valor absoluto do cristianismo todo o que acontece ao redor del. Tan só existe *unha* beleza, apréndenos Winckelmann, de validez máis alá do tempo, porque está predisposta na mesma natureza e realizada por ela naqueles lugares onde coincidían felizmente o

favor do ceo, da liberdade política e do carácter do pobo, e dicir, no caso dos gregos, nos tempos de Fídias e Praxíteles. O resto da historia da arte doutros pobos servíalle só de pano de fondo para facer brillar con máis claridade estas verdades. A comparanza de culturas diferentes, a esculca das semellanzas, as explicacións causais para as diferenzas mediante causas sinxelas e inequívocas son procedementos que xa estaban en curso en todas partes na historiografía da Ilustración, como observamos. Da mesma maneira que aquela procuraba analizar por que razón se manifestaba nalgúns casos a racionalidade, e noutros a irracionalidade, Winckelmann esforzábase para establecer as causas polas que só en Grecia (e como moito na arte de Rafael, inspirada nela) e non noutra parte se acadaba esa suprema beleza. Tamén a pescuda das causas e, en xeral, case todo aquilo que se adoita considerar «histórico» no seu método de análise constituían para el só un medio para un fin, só unha ciencia auxiliar, para demostrar o valor absoluto da magnífica arte grega. Iso dedúcese xa claramente das primeiras frases do seu limiar. «Non quero elaborar», afírmase nese texto, «un mero relato do decurso do tempo e das súas transformacións, senón que concibo a palabra *historia* nun significado máis amplo, igual do que ten na lingua grega, e teño a intención de elaborar unha proposta para un modelo explicativo». Pois a historia no sentido máis amplo para Winckelmann era só información, coñecemento, ciencia de algo. Diso distinguía, por certo, unha «historia no sentido estrito», da que falaba na segunda parte da súa obra, malia que tan só para os gregos. O título desa parte rezaba: «Considerada baixo as condicións externas na época dos gregos», e trataba principalmente da influencia na arte dos cambiantes destinos políticos, no senso da súa tese da liberdade. Na primeira parte explicaba a esencia interior e as transformacións internas da propia arte grega nos catro chanzos que distinguía (estilo antigo, estilo alto, estilo belo, imitación e devalo). Para el, eses chanzos facían parte do «modelo explicativo», poderíase dicir da visión da esencia, non

da «historia no sentido estrito». Niso maniféstanse os límites que o afastan do historicismo. A este último sería lle intolerable debullar as transformacións íntimas das influencias dende o exterior. O historicismo esforzaríase en facelas confluír nunha única corrente. Xa que logo, só coñecería un único termo da historia, é dicir, o da historia da evolución. Aquí preséntasenos a xeito de exemplo clásico a falla de coherencia entre os diversos factores do desenvolvemento, típica da historiografía da Ilustración, que xa observamos adoito. Diferenciábase doutros exemplos polo feito de que o que motivaba a incoherencia noutros casos era ou incapacidade, ou desleixo do autor. Para Winckelmann, a arte grega era algo sagro, que cumpría ceibar en primeiro lugar de toda conexión profana e considerala e reverenciala unicamente por si mesma.

«Existe», di Winckelmann, «só *unha* beleza, igual que só existe *unha* bondade» (Justi 3, 2ª ed., p. 167). Esa beleza normativa é unha analoxía perfecta da razón normativa da Ilustración. Esta última aparecíase nos como o cume máis alto do xeito de pensar iusnaturalista, dominante dende a Antigüidade; tan alto que xa presentimos, moitas veces, o seu próximo derrubamento. Tamén no eido da arte e da poesía imperara sempre, desde se comezara a reflexionar sobre ela, un gusto normativo; e a *Querelle des anciens et des modernes* [*Querela dos antigos e os modernos*], que se debatera en Francia nos comezos do século, só xirara arredor da cuestión de que norma, se a dos antigos ou a dos modernos, había considerarse válida. Winckelmann conseguiu, cun esforzo considerable, unha vitoria para a norma da beleza grega. Foi unha das últimas, e talvez máis fermosas, vitorias do antigo espírito normativo e absolutizador. E foi precisamente o máis puro e máis fervente admirador da Antigüidade grega ao que correspondeu loitar por esta vitoria, que aínda implicaba tamén unha vitoria da modalidade de pensamento da Antigüidade.

Salientemos aínda máis os límites que arredaban ao Winckelmann do historicismo. Non se detectan nel nin o con-

cepto da evolución, nin a idea da individualidade propias daquel movemento. Certo é que a descuberta da sucesión de estilos, e a fonda penetración nas transformacións das artes, habían dar o máis forte impulso para unha consideración histórico-evolutiva da arte, tamén no sentido historicista. Mais, por moito que o seu método tivese un efecto rompedor para a súa época, a evolución que amosaba Winckelmann mantívose, igual que o proxecto da *Historia da Relixión* de Lessing, dentro dos límites do concepto do perfeccionamento, distinguíndose da forma «ilustrada» deste mesmo concepto polo feito de trasladar esa perfección, unha vez conseguida, ao pasado, cunha señardade que case se podería denominar romántica, como se, no fondo, fose —malia todos os bos consellos aos artistas vivos para imitala— algo irremisiblemente perdido. Winckelmann enxergábaa, como afirma na conmovedora conclusión da súa obra, «da mesma maneira que unha namorada na beira da mar observa o seu querido que parte, sen esperanzas dun reencontro, con bágoas nos ollos, crendo ver unha imaxe do amado mesmo nas afastadas velas». Salienta aínda máis o contraste co historicismo na súa actitude fronte ao individual no arte. Na súa opinión, o grande e o exemplar na arte grega consistía precisamente no feito de aquela non procurar o individual, senón o ideal, como un «extracto refundido» de todo aquilo que atopara espaxado en beleza entre os diferentes individuos. Lembrámonos da doutrina análoga de Shaftesbury. Só na época da decadencia, sostíña Winckelmann, convertíase na «obra máis nobre dos artistas crear estatuas de cabezas ou bustos, ou os chamados retratos». Para el, o valor destes residía «unicamente na dilixencia». Esa indiferenza cara á arte do retrato, que compartía con Lessing, xa demostra por si mesma a postura destes dous grandes homes perante a historia do pensamento.

A pesar de todo iso, a obra de Winckelmann segue a marcar un fito na prehistoria do historicismo. Ese florear serodio e sofisticado do espírito iusnaturalista-normativo continúa xermes que internamente íano transcender e conducir a algo novo.

A dialéctica do proceso histórico, que sabe xerar algo novo mediante a potenciación e o medre interno da tendencia dominante ata ese intre, tamén aquí daría resultado. O contributo máis xenuíno e formidable de Winckelmann, máis importante e máis frutífero que todas as súas consideracións sobre a causalidade, e mesmo que a súa descuberta da sucesión de estilos, foi a súa dedicación en corpo e alma á formación histórica que quería concibir, o continuo latexar de todas as forzas espirituais, xunto das capacidades do xuízo racional e crítico, ben como da específica visión artística e visual-estética. En cuanto ficaba rematada esta parte crítica e visual do seu cometido, levitaba coa súa alma, con aquilo que denominaba o seu «sentido interior», por enriba do obxecto; e agora chegaba o momento no que o sensible nel se transmutaba nalgo suprasensible, divino, o intre no que espertaba o Eros platónico e a obra de arte sensible se convertía en revelación e símbolo da divindade. Iso é a súa «consideración da beleza que emana de Deus e conduce cara a Deus», onde as «figuras que representan a humanidade nunha suprema dignidade só semellan ser as envolturas e roupaxes de espíritos pensantes e poderes celestiais». Engadamos unha frase máis para deixar completamente claro o seu pensamento. A total fusión do espiritual e do sensible que nel se revela, para abraio do mundo, arraizaba coa mesma profundidade no sensible que se elevaba ás alturas do suprasensible. A súa sensibilidade artística e a súa sensación de vida, que sempre aspiraba a unha «amizade heroica», á maneira dos antigos, nutríanse da súa particular inclinación erótica cara aos fermosos corpos xuvenís dos mozos. Porén, ese galanteador sensible-suprasensible da arte podía, á fin, afirmar con Platón: «O máis alto non ten imaxe».

O decisivo para nós era que o intelectualismo e racionalismo na comprensión do obxecto, que os críticos da arte da súa época aínda levaban no seu sangue, como a historiografía da Ilustración, caeron aquí ao chan case por completo perante o ascenso da alma. «A beleza é un dos grandes segredos da natureza cuxos

efectos observamos e todos sentimos, mais un concepto universal e preciso da súa esencia pertence ás verdades aínda por descubrir.» Tanto Hume como Voltaire falaran tamén, por certo, dos segredos inexplicables na vida histórica, mais debido ao desconcerto e por fallaren os seus instrumentos de coñecemento. En troques, Winckelmann falaba do segredo da beleza dende a certeza de lograr o acceso a el non por medio da razón, senón por medio do alma. Son as impresións, dicía, e non as razóns as que xeran o concepto da beleza. Aínda menos podíase aprendelo, na súa opinión, mediante a lectura de libros. El mesmo era unha das persoas máis lidas do seu tempo, e a bibliomanía dos duros anos da súa mocidade, como nola relata Justi, produce unha sensación case de anguria. Cumpría unha xenial forza impulsora da alma para sacudir no momento decisivo a mesta poeira dos libros e subir voando cara ao imperio platónico das ideas no que residía a súa beleza. Con iso anticipaba na súa vida o que podería experimentar o moderno erudito de alto estilo, que sempre ten que asumir a carga dunha antiga tradición formativa e lectora. Winckelmann sabía que tamén niso os seus gregos o tiñan máis doado que os modernos. «Había unha vaidade menos no mundo, a saber, a de coñecer moitos libros.»

Deste xeito deu un exemplo de compenetración anímica cun fenómeno histórico, algo que requiriría o futuro historicismo como instrumento cognoscitivo propio. A indiferenza de Winckelmann perante o individual, que proviña das profundidades da alma, tampouco impediu que a súa obra, no longo prazo, axudase a espertar precisamente a sensibilidade polo individual. Todo feito individual é unha totalidade, e só é comprensible como tal. Certo é que Winckelman aínda non percibía o individual, mais si as totalidades na arte. O «sentido interno», ensinaba no seu ensaio sobre a capacidade de sentir a beleza na arte (1763), parte do sentimento dun todo, non das partes ao todo, como o explicaría un «cerebro gramatical». Non era posible que se lle revelase xa en todas as súas dimensións a historicidade do fenómeno que



abrazaba con paixón, pois se trataba para el dunha revelación suprahistórica. Mais o mero feito de que o interpretase como un fenómeno, como unha unidade grande e coherente, abría tamén o camiño para unha consideración histórica individualizadora. As sinxelas palabras de Winckelmann, ao introducir a segunda parte da súa obra, cando afirmaba que el desexara escribir unha historia da arte, e non unha dos artistas, tivo unha significación revolucionaria, xa que implicaba o rexeitamento do pragmatismo personalista. Noutro momento gabamos ao Leibniz pola manifestación dunha idea semellante (vid. arriba, pp. 141-42). A enorme repercusión da súa obra entre os seus contemporáneos demostra que eles presentían o refacho dun novo espírito.

A compenetración anímica coa arte grega que practicaba Winckelmann era obra dun espírito xermánico, relacionado cunha reacción iniciada en grande medida en contra do preceptivo espírito latino-francés. Ranke xa observou que se podía «explicar a volta á estimanza da arte antiga mesmo polo antagonismo nacional en contra da conduta e das actividades dos artistas, que se estenderon cara a nós dende as nacións latinas» (*Werke* 51/52, p. 543, necroloxía de Böhmer, 1868). Quizabes tamén tiveron un trazo xermánico os primeiros indicios dunha compenetración anímica con Homero e a Biblia, que descubrimos entre os prerrománticos ingleses. Pódese abofé considerar como tipicamente xermánica esa tendencia particular cara á liberdade e á interioridade do pensamento, ben como a forma de facer realidade, de xeito despreocupado e tamén, se for mester, combativo, esa necesidade de eliminar os atrancos normativos. Adoito acontecía que precisamente por esa fricción a esencia xermánica realizaba o mellor de si mesma, pois a tensión provocaba ao tempo unha dinámica recíproca, unha beneficiosa fecundación polo espírito formal latino. Ora ben, Winckelmann non se deixou inspirar en profundidade por aquel espírito, tal e como se lle presentaba nos seus tempos, senón polo espírito da Antigüidade do que, pola súa vez, xurdira o espírito románico. Goethe amosou, de forma insuperable, o elemento clásico e

pagán presente en Winckelmann, como unha interna afinidade electiva. Tamén na canonización das normas gregas de beleza percibimos unha vitoria do xeito de pensar da Antigüidade. Mais mesmo cando daba a sensación de ser un pagán da Antigüidade Winckelmann no deixou de ser un alemán, aínda que fose un alemán dunha especie moi rara, pola despreocupada, inxenua e case infantil tenacidade que caracterizaba o seu xenio interno. E da mesma forma conservaba dentro de si, malia terse que converter ao catolicismo para ter acceso a Roma, unha parte do protestantismo alemán. Tamén en Roma adoitaba cantar polas mañás, para a súa edificación, un himno procedente dun salterio protestante. Acaso non había no seu grande logro no eido da historia do pensamento, na compenetración anímica coa arte grega, trazos da íntima espiritualidade alemá e protestante?

Así e todo, para entender plenamente a canonización desa arte, vencellada simultaneamente a ese sentimento, e a repercusión que tivo, cómpre engadir outra consideración. Poderíase afirmar que era no eido da arte onde primeiro se podía facer e onde máis doado era practicar esa nova capacidade de compenetración anímica, pois nese eido non foi estorbada por nada, cando menos na alma receptiva. Pola contra, poida que calquera outro tipo de compenetración histórica permanecese incompleta, sen se adentrar de todo naquilo que é estraño para o espectador. Iso poríase sobre todo de manifesto, no caso do nacente historicismo do século XVIII, na dificultade para comprender a vida do Estado. A perfecta compenetración anímica coa obra de arte perfecta, como a conseguiu Winckelmann, estaba daquela tamén vencellada, por imperativo interno, coa necesidade que se sentía de elevar o amado á categoría de absoluto. E neste aspecto descubrimos que o neohumanismo e o clasicismo alemáns tiñan a súa orixe precisamente na canonización da alta arte grega por Winckelmann, como unha das máis fortes potencias educativas que brillaría ata ben entrado no século XIX e que, ata hoxe en día, aínda se percibe nas súas últimas repercusións. Goethe, Schiller, Hölderlin, Wilhelm von Humboldt... todos chegaron

a ver, admirar e amar, a través da ollada de Winckelmann, a «nobre sinxeleza e serena grandeza» da arte grega, e crían ver realizada na humanidade grega a norma máis alta da humanidade toda. Non se pode expresar con palabras o entusiasmo, o gozo interno e clareza que esta convicción produciu neles. Entre todas as inspiracións pola humanidade da Antigüidade que dende o Renacemento viviu a moderna humanidade, esta foi a máis íntima e a máis profunda. Esa fe chegou a converterse nun elemento integrador do máis alto que produciu a época de Goethe. Ora ben, achábase nunha contradición coas tendencias do nacente historicismo, que agora, en plena época de Goethe, tamén estaban a desenvolverse. Pois estas levaban cara a unha consideración individualizadora de todas, tamén das máis elevadas formacións históricas da cultura, mentres o clasicismo normativo de Winckelmann ensinara a elevarse por enriba do avolto imperio do individual ata chegar ao aire puro do ideal: ata as ideas de Platón, que tamén deixaran xa ben atrás o individual. Con todo, o platónico que tamén había en Winckelmann lémbra-nos así mesmo outro platónico, Shaftesbury, tamén querido por el,<sup>6</sup> a quen nos referimos como unha das raíces do historicismo; deste xeito, a influencia platónica-neoplatónica na textura do historicismo nacente aínda se nos presenta con maior claridade. Pois é o máis marabilloso espectáculo dentro do grande movemento alemán constatar que as consecuencias idealizadoras e individualizadoras do sentimento do mundo platónico-neoplatónico camiñan xuntos ao compás, para mesmo fusionárense no sucesivo en Goethe de xeito estreito. Unha contradición? Ou máis ben a unidade vital de oposicións? Achámonos diante dun dos misterios da historia do pensamento, e terémolo en mente cando nos dediquemos, a partir de agora, a aqueles que de forma inmediata abriron camiño ao historicismo.

---

<sup>6</sup> Vid. Justi<sup>2ª</sup> ed., p. 211, e Berthold Vallentin, *Winckelmann* (1931), p. 165. Aquí non afondaremos nas interpretacións, moi esaxeradas, de Vallentin, membro da escola de Stefan George.

## CAPÍTULO OITAVO. MÖSER

Os contributos de Voltaire, Montesquieu e Hume ao pensamento histórico en xeral, por moi diferentes que fosen, tiñan unha cousa en común: a observación de que era inmenso o poder real do irracional na historia. Voltaire fixérao cun laio, Montesquieu e Hume cun recoñecemento sereno e cunha plena comprensión para a mestura, posta en evidencia en todas partes, das forzas racionais e irracionais. Así e todo, ningún deles comprendera que esta mestura non podía ser explicada dun xeito mecánico, senón só grazas a procesos da vida individual. Todos eles amosaron nun alto grao interese pola diversidade individual, manifesta externamente, da vida histórica: Voltaire por mor da curiosidade por todo o humano que era propia da Ilustración; Montesquieu e Hume por un incipiente pracer pola diversidade. Porén, ningún dos tres percibía aínda plenamente o valor propio do individual.

Para descubrir ese valor propio cumpría explorar tamén a cara interior dos fenómenos individuais. Iso só podía ocorrer por medio dunha transformación na propia vida anímica, por medio dunha nova experiencia vital. As forzas da alma tiñan que abrandarse e fluidificarse para establecer unha conexión espontánea e confiada. Era de suma importancia superar o dualismo, duro e mecánico, entre razón e entendemento dunha banda e os impulsos, inclinacións e paixóns pola outra, para poder comprender a unidade e totalidade interna do home, e, cando menos, apreciar en xeral as irracionais forzas da alma máis do que se fixera ata ese momento. O sentimento tiña que conquistar o seu lugar a carón do pensamento, e o home tiña que volverse sentimental en medio dun ambiente de racionalismo orgulloso da súa racionalidade. Iso ocorreu mediante unha reacción natural. Toda emancipación actúa máis alá de si mesma, e tamén libera en algo as forzas que ata ese momento estaban agachadas polo que estaba a piques de emanciparse. Unha vez lograda a autonomía,

a razón, que procuraba conquistar a vida enteira e liberala de todas as ataduras anteriores, acababa á fin por mobilizar a vida mediante ese proceso, e espertaba nela forzas que agora se situaban a rentes da razón. Iso vencellábase coas mudanzas na vida social, que comezaron a manifestarse dende o comezo do século XVIII primeiro en Europa, co ascenso das clases burguesas e coa formación dun novo espírito burgués. En Shaftesbury e no prerromanticismo inglés puidemos observar como se acabaron por descubrir novas paisaxes, por así o dicir, xunto dos eidos aínda en vigor da razón e do pensamento iusnaturalista. Nelas floreaaban o ánimo, a sensibilidade e a fantasía, e descubríanse novos valores da vida individual. Tampouco Francia se mantiña completamente allea a iso. Xa había, denantes de Rousseau, pensadores e poetas vibrantes de vitalidade como Saint-Évremond e Marivaux. Xamais se debe esquecer o impulso que recibiu o espírito alemán desa primeira relaxación, procedente de Europa occidental, do endurecido solo iusnaturalista. A partir de agora na Alemaña íase máis alá, explorando con máis profundidade. Xa se obtivera, grazas ao Leibniz, unha filosofía particularmente alemá, que malia o seu carácter matemático ensinara como asociar a unidade e harmonía do universo coa diversidade variable dos contidos individuais. Leibniz, Shaftesbury, Saint-Évremond, Marivaux e Montesquieu, e despois tamén Rousseau, coa súa crítica da moderna civilización racionalizada e a súa afervorada arela por unha humanidade plenamente natural, todos eles contribuíron a conformar na Alemaña o espírito e os pensamentos do home que, despois da Guerra dos Sete Anos, na mesma época que Herder, e, como o maior daqueles, comezaba, mesmo xa algo antes nos seus primeiros ensaios, a enxergar o mundo da historia con novos ollos: Justus Möser.

É por iso que non se lle pode considerar, como podería suxerir unha palabra de Dilthey, sen mais como un «autóctono xigante». Na historia da súa formación, estas influencias da Europa occidental salientan, segundo os seus propios testemuños, de xeito

tan claro que é imposible concibila sen eses elementos. Ora ben, si había unha formidable raíz autóctona, unha vea totalmente orixinal que se impuxo de xeito gradual e continuo a través de todas as influencias do seu tempo; e tamén existía un ambiente moi especial e notable que axudou a alimentala. O individual, o local e o europeo fusionábanse nel ata chegar a este magnífico fenómeno que xa espertaba o entusiasmo do novo Goethe.

O principado episcopal de Osnabrück, no que Möser, nado no ano 1720, pasou a súa vida toda ata a súa final no 1794, foi o epítome das antigüidades do vello Imperio que nos territorios máis pequenos se conservaron con aínda maior fidelidade que nos Estados máis grandes. Aquí podía descubrir, camada tras camada, unha historia milenaria. Todo lembraba o vello estilo xermánico, a forma de vida, as formas de asentamento *ut fons ut nemus placuit*, a forma de construción das casas campesiñas. Möser creou un retrato inesquecible da muller labrega de Osnabrück, sentada, á vella usanza, no centro da casa e vixiándoo todo. Por enriba dese pano de fondo estaban as camadas posteriores: o señorío e a servidume, o cabido da catedral, a cabalaría, as cidades e os seus habitantes, coas súas institucións autónomas; e aínda por enriba diso un contraditorio modelo de señorío territorial, que cobrara a súa estraña forma só cando cesaron as guerras confesionais, pois dende 1648 sucedíanse de maneira alterna un bispo católico e un bispo protestante, este último procedente da casa dos güelfos. A formación social máis recente, da que procedía o propio Möser, unha nova formación de feito, non *de iure*, mais de actuación moi eficaz, era o que Bruno Krusch denominou o «patriciado erudito» da cidade de Osnabrück.<sup>7</sup> No ano 1773 nesta cidade había 33 avogados

---

<sup>7</sup> J. Möser und die Osnabrücker Gesellschaft, en *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück*, 34, 1909. Para todo este contexto histórico, vid. o traballo de próxima publicación de Ulrike Brünauer, *J. Möser*, 1933. Este capítulo, redactado denantes da súa publicación, bordea en moitos aspectos as súas interpretacións. O capítulo sobre Möser en G. A. Walz, *Die Staatsidee des Rationalismus und der Romantik*, etc., 1928 non nos pareceu igual de satisfactorio.

matriculados, cando a poboación apenas chegaba ás 6.000 almas. Deles saían os secretarios, os síndicos etc. dos cargos da administración, que foron cubertos con burgueses. Os postos de conselleiro de Goberno reserváronse para a nobreza, mais o centro de gravidade dos negocios estabábase desprazando, xusto nos tempos de Möser, e en primeiro lugar mesmo por causa da súa xestión, cara aos cargos ocupados polas familias do patriciado erudito. Esas familias termaban mutuamente dos seus mediante o nepotismo: en 1741, ao novo Möser caelle do ceo sobre a súa mesa o primeiro nomeamento como secretario, cando aínda era un estudante. Esas familias, en pleno ascenso social e un desfogado estilo de vida, tamén coidaban dos seus intereses intelectuais. Lembran a aristocracia parlamentaria de Montesquieu, se ben na Alemaña non se chegou a formar unha *noblesse de robe*. Así e todo, todo esa camada de familias burguesas de letrados e funcionarios converteríase no piar da nova educación alemá, e despois no primeiro expoñente das aspiracións burguesas perante o Estado. No tempo e no mundo de Möser, esas pretensións políticas aínda non espertaran, ou xusto viñan de iniciarse. Aínda se podía desfrutar da satisfacción pola visible elevación da propia reputación, e tirar proveito das tensións existentes entre os poderes superpostos da antiga aristocracia. Tratábase de tres disensións, a saber, entre o señorío territorial e os estamentos, dentro dos estamentos, entre o cabido da catedral e a cabalaría, e, dentro do señorío territorial, entre o principio católico e o protestante, aguzado pola tendencia da casa dos güelfos a secularizar completamente o bispado e anexionalo.

Ora ben, Möser conseguía servir paralelamente a case todos estes poderes; acabou por converterse en *Advocatus patriae*, síndico da cabalaría, xurisconsulto licenciado do goberno; dirixiu, con ese modesto título, o goberno, e púxose, como simple avogado, ao servizo quer dos estamentos, quer do goberno. Esta estraña actuación ben podía parecer conservadora e relativista asemade; e tamén oportunista. En todo caso, o seu carácter no

seu conxunto non se limitaba xamais, polo xeral, a esas torceduras e intercesións, nin a ese ambiente do «patriciado erudito». Se ben ese carácter seguía a ficar dentro del, e percibíase en todo momento na súa persoa, tamén o superaba mediante un verdadeiro idealismo íntimo, que sempre se manifestaba nunha cordial aperta ao cotián, e sabía alumealo e caldealo. Este home fermoso e alto percibía o mundo con tanta ledicia como profundidade, servíalle con seriedade e fidelidade, non como moralista meticuloso en todos os detalles, senón como unha natureza de profunda moralidade. Desfrutaba da confianza dos seus señores e do amor dos seus concidadáns, e non aspiraba a máis grandeza da que se lle concedera. Así e todo, si recibiu algo grande: o poder orixinal de conseguir que o mundo da historia, no que vivía, cobrase consciencia de si mesma e a expresase en palabras. Como se desenvolvía a súa sensibilidade histórica?

A súa relación coa historia e o seu estilo de vida están, como deseguida se pode barruntar, nunha moi estreita interacción. A influencia da súa vida sobre o seu labor histórico foi aínda máis forte que ao contrario. Aquel fundamentábase no amor ao pasado da súa terra natal e aos seus vestixios, o desfrute dos homes con intereses centrados na Antigüidade cos engados e os arumes dos tempos pasados. Un orixinario instinto humano, quen de manifestarse en todo momento de xeito elemental naquelas persoas dotadas del, igual que o pulo de debuxar, de facer música, de enxergar as estrelas. Había tamén na súa terra e noutras partes, denantes e despois del, avogados, xuíces e profesores con coñecementos sobre as antigüidades, que estudaban as antigas relacións xurídicas, que coleccionaban antigos libros e manuscritos. Möser proviña dunha familia que practicamente lle transmitira esa disposición a xeito de herdanza; segundo o desexo do seu pai, do director da chancelería de Osnabrück, debía comezar cunha disertación erudita, acaso *De successionē foeminarum in feudis praesertim Osnabrugensibus* [Sobre a sucesión de mulleres en feudos, especialmente en Osnabrück]. A súa historia de



Osnabrück (comezada en 1762 e publicada en 1768 e ss.), e as múltiples digresións históricas das súas *Patriotische Phantasien* [*Fantásias patrióticas*] que publicaba para uso e beneficio dos seus compatriotas nos *Osnabrückischen Intelligenzblätter* [*Follas de Información de Osnabrück*], fundadas en 1766 e editadas por el ata 1782, non son outra cousa nun primeiro intre que unha continuación daqueles arraizados esforzos da historia local. Möser ensinaba a tradición porque el mesmo era tradición. Amaba o antigo, igual que un home ama o xardín da casa paterna no que xogaba durante a súa infancia. Ora ben, tradicionalismo aínda non é historicismo. O tradicionalismo pódese limitar ao tenaceiro coidado e mantemento dun chan antigo sobre o cal repousa a existencia, deixando, moi inxenuamente, que alén dese terreo impere o pensamento do dereito natural e do dereito racional. En troques, o historicismo apodérase, paso a paso, de toda cosmovisión e pensamento. Para conducir ao Möser polo vieiro do historicismo, o seu amor polo antigo había converterse nun amor consciente, crítico, comparativo e reflexivo. Iso foi posible grazas ao contacto, tanto amigable como hostil, cos espíritos da época da Ilustración.

Nos anos de mocidade, eses espíritos tocábano de xeito amigable e incitador.<sup>8</sup> Naquela altura, nos mediados do século, esa estraña combinación de Ilustración e sentimentalidade comezou por aumentar a desenvoltura dos círculos burgueses da Alemaña. Nos seus tempos de estudante en Göttingen, e nos anos posteriores, Möser compuxo versos ríxido-pomposos, devorou os franceses Saint-Évremond e Marivaux, o inglés Shaftesbury, aprendeu de paso de Gottsched, deixouse prender por Haller, Hagedorn, Günther e sobre todo Klopstock; para descubrir, á fin, en Shakespeare e Homero os grandes poderes fundamentais da poesía, nos cales, na súa opinión, a natureza demostrara con

---

<sup>8</sup> Información útil sobre o seu desenvolvemento ata 1762 atópase en W. Pleister, nas *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück*, vol. 50.

superioridade sobre todos os teóricos o que era, realmente, a arte; nomeadamente, a arte inmanente á propia natureza.

Iso era o que opinaría máis adiante. Na súa mocidade deixaba que os seus mentores, como pasaba aínda en todas partes, lle abrisen o mundo das forzas anímicas e do irracional por medio de argumentos razoadores e eudemonistas. Gababa, por exemplo, a «feliz ignorancia» como conservadora dunha feliz e mellor orde do mundo, e prefería o «doce erro» da crenza na inmortalidade á verdade que a aniquilaría (1745). Ora ben, puxéronse xa nas súas mans, por esta vía, as armas para lexitimar e idealizar mesmo a desprezada barbarie do pasado. No limiar á súa traxedia *Arminius* (1747) chama xa a nosa atención con esta aserción: «Non son da opinión de que os nosos devanceiros fosen tan parvulláns, como normalmente se adoita pensar de acordo coa primeira impresión de Tácito» (*Werke*, 9, 204). A súa sensibilidade polo matiz individual manifestábase xa cando falaba das «finas nebulosidades» nas actuacións dos seus heroes. Tamén chama a atención a formación dese novo termo.

Observouse con moito acerto<sup>9</sup> que a evolución da súa linguaxe puña de manifesto os diversos elementos da súa formación; nun comezo, eses elementos só se achaban xustapostos externamente, despois fusiónanse mediante a loita e a alianza, e deste xeito xeran unha síntese creativa desas antíteses en aparencia inconciliables. Möser, cuxo interese pola erudición de anticuario testemuñouse dende un momento temperán, escribiu durante moito tempo nun perfecto alemán normativo inspirado en Gottsched, que, se ben revelaba a influencia dunha educación francesa, non delataba ningún modismo local. Unicamente a partir da *Osnabrückische Geschichte* [*Historia de Osnabrück*] fíxose notar a patria local do dialecto e a aspiración á antigüidade e ao «sabor

---

<sup>9</sup> Arnold Laging, J. Möser's Prosa, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück*, vol. 39, 1916.

a terra»<sup>10</sup>. A loita consciente contra do espírito francés comezaba, malia que aquel fora imprescindible para axilizar a súa propia mente e levala á consciencia das súas raíces naturais, e tamén exerceu a súa influencia ata o remate, manifesta na teimosía retórica e dramática do seu estilo. Agora o antigo xa estaba superado, máis tamén «transcendido» en algo novo. En Möser, a transición realizábase de maneira moito máis lenta do que, máis adiante, foi en Goethe a transición do estilo de Leipzig ao estilo de Estrasburgo. Porén, a evolución de Möser tivo que furar, descontando a diferenza de talentos, un terreo moito máis duro.

Ao concluír no ano 1756 o seu ensaio, que xa comezara anos antes, sobre o *Wert wohlgeogener Neigungen und Leidenschaften* [*Valor das inclinacións e paixóns ben meditadas*] (9, 3 e ss), Möser aínda escribía nun estilo brillante e recargado, que tomara de Marivaux. Verbo do seu contido, este ensaio tamén estaba influído pola psicoloxía inglesa e francesa. Ora ben, guiada por aquela, Möser comezou por explorar un novo eido anímico, que a partir deste momento conquistaría paso a paso.

Iso ocorría, como non podía ser doutra maneira, dende un punto de partida racionalista e sentimental. Era agora xustamente a tendencia do tempo fundirse en suaves sentimentalismos, observando niso con perspicacia o xogo destes sentimentos. Colocábanse nos abaneantes pratos do balanzo como se fosen pesas grandes e pequenas as diferentes forzas da alma, a razón, a inclinación, a paixón, a virtude, mais coa intención final de seguir a doutrina de Shaftesbury e reducir o peso do puro intelecto e de «debilitar un prexuízo que considera a virtude absolutamente como un froito da nosa razón.» Pois tamén os impulsos e as inclinacións nobres nos conducen polo camiño da virtude. El daba aínda un paso máis, e sumábase a quen diferenciaban a virtude no senso moral específico da virtude no senso xenérico,

---

<sup>10</sup> Este termo en Möser 1, p. 87; del tomouno despois o seu discípulo Rehberg (*Schriften* 4, 245).

que só sería a «calidade de cada cousa». Daquela, por exemplo, a crueldade aparecería como a virtude necesaria do tirano. Con iso, de feito anovaba tamén o concepto antigo da *ἀρετή* e o renacentista da *virtù* maquiavélica, aínda que non de todo, xa que seguía claramente en vigor o xuízo moral sobre se a virtude se empregaba a prol do ben ou a prol do mal. No entanto, todo nel empurrábao na dirección da plena forza do home enteiro. Estaba preparado para a obxección de que o seu parecer mesturaba o sentimento natural e o sentimento moral. «Con todo, entre estes dous existe xustamente unha afinidade, como a que existe entre alma e corpo, que arreo se entremesturan, sen podermos distinguir con cores os límites entrambos os dous.» Con esta expresión xa penetraba no territorio escuro onde comezaba o enigma da unidade e do entretacemento anímico e sensible, ignorado alegremente polo racionalismo común. Ora ben, non entraba no seu xeito de traballar pretender descifrar ese enigma de forma analítica ou especulativa. Mais ben, coa leda confianza en que no mundo todo encaixa para chegar á perfección total, «e mesmo as esferas afastadas entre si teñen unha relación entre elas» — deseguida lémbrese tanto a Leibniz como a Shaftesbury, aos que Möser cita nesta obra—, formulaba unha idea que no sucesivo ecoaría repetidamente nel, e que se podería denominar unha chave para o portal do historicismo. Acontece, dicía, «coa mestura da nosa paixón a miúdo como cunha música conmovedora, da que percibimos a súa beleza de conxunto, sen contarmos cada unha das súas notas».

Esa era a primeira versión da súa doutrina das «impresións totais», polas que habería que deixarse conducir. Como explicaba en 1767 (I, 196), baixo unha lente de aumento había cousas que parecerían ríspidas, horrorosas e feas, cando a simple vista semellarían figuras doces e agradables. «Acaso non fai parte da auténtica valentía tamén unha boa dose de crueldade, igual que o negro do fume pasa á cor gris? Non debe haber un chisco de avaricia no carácter do administrador para que resulte aforrador?

Non é precisa a falsidade para a desconfianza, e a desconfianza para a precaución?»

O todo pode ser fermoso e bo, os fíos que o conforman poden ser moi odiosos. No entanto, así se entende, eu quero atermear ao todo e aledarme del. O ledo optimismo que podía desenvolver a Ilustración, que podía aumentar a sensibilidade que se sumaba, e que Goethe no sucesivo podía profundar e completar de maneira magnífica, era preciso para afirmar gozosamente a totalidade das cousas e ao final tamén do mundo, malia o coñecemento ou presentimento dos escuros e problemáticos fondos e elementos parciais.

Ora ben, ata entón, quen empregara fundamentalmente este método das «impresións totais» ao falar de cuestións históricas ou políticas? Seguramente se fixera con moita frecuencia, aínda que de xeito inconsciente e inxenuo; pero tamén de forma inconsecuente, porque sempre se interpuñan aos razoamentos os termos ríxidos do tradicional xeito de pensar iusnaturalista, e destruían a frescura da impresión. Möser primeiro chegou á conclusión de que era imposible achegarse ás cousas da vida práctica cos conceptos tradicionais. Aqueles que están instruídos cientificamente, observaba (4, 25), contan para iso cunha serie de determinadas ideas particulares, e tiraban regras que, no caso dun encontro, non podían competir coas «impresións totais». Así e todo, o ollo dun comandante que milleiros de veces observou a posición do inimigo suma impresións totais con impresións totais, compara masas infindas con masas infindas, e produce así resultados infindos.

Iso, opinaba Möser, podía aplicarse ao actuar, á vida práctica. Ora ben, tamén como investigador histórico achou mediante as «impresións totais» que os conceptos cos que ata o daquela se elaborara o pasado, ao seren modernos, non encaixaban sen máis nas circunstancias do pasado, de carácter diferente e expresadas noutras linguaxes. Lembremos que Leibniz xa mentara este problema (vid. enriba, pp. 141-42). «Sinto en todo momento», escri-

biu en 1767 a Nicolai (10, 149), «que o disface das palabras e dos conceptos modernos vencellados a eles causa un inmenso traballo ao historiador». Cantas serían as transformacións polas que pasara o concepto da *liberdade*, nunha época como dereito dos esmoleiros —os *liberi et pauperes* como grupo—, na época seguinte un privilexio, e finalmente un título honorífico. A pobreza da linguaxe experimentábaa coa profundidade que só pode sentir precisamente unha persoa con sensibilidade creativa pola lingua. Con todo, perante a plenitude vital que se percibía por mor do espertar da poesía na Alemaña, reconfortábao o feito de que a palabra non era o único medio que podía servir para o home se comunicar cos demais. O lector intelixente podería «elevarse, co seu sentir, ata chegar ao autor e tirar da alma deste todo que nela ficou rezagado». Deberíase tamén, cando se cría ter achado unha verdade, cavar cada vez máis fondo, presupoñer nun comezo que aínda existen innumerables pregaduras e enveses ocultas, e espremer a alma de tal xeito que dea de si todo o que pode dar; debe ser amada e aquecida a respecto do seu grande obxecto (4, 5 e ss.).

Así, as «impresións totais», obtidas a raíz de innumerables experiencias e actuando no momento —como, por exemplo, o comerciante de viños reconece deseguida, grazas ao sabor, a procedencia e a colleita dos viños (4, 12), e o negociante de fíos distingue entre os fíos fiados por cada familia (2, 127)— son un dos medios de coñecemento. O outro medio para achegarse aos grandes obxectos é a compenetración, gradual e intensa, co obxecto, con todas as forzas da alma. O que cómpre facer, así o expresaba Möser, é tracexar «tanxentes» ás cousas (4, 13). Pódese, por exemplo, trazar a cara dun home cun único pestanexo con dez mil tanxentes, aínda que inexplicables; o que importa é cantas tanxentes tería esa persoa, e se son as axeitadas. Iso afirmábao abofé nun comezo só a respecto das cuestións do gusto. Ora ben, tamén tracexaba esas tanxentes para o pasado, só que coa fundamental diferenza de que aquí non pretendía obter, cun único

xesto, unha impresión total, senón que operaba mediante unha lenta e paciente familiarización e compenetración coas cousas. Soamente un amor íntimo polas cousas, un desfrute do pasado, podía xerar a paciencia precisa para ese proceder. Xa advertimos que tampouco antes de Möser faltaba o amor de estudoso anticuario polo pasado. Así e todo, foi el quen comezou a establecer o vencello decisivo, que marcaría a época, entre ese amor de anticuario e mais o novo amor polas cousas dos homes, que emanaba da máis potente comunidade anímica dos seres humanos e do ascenso de todas as forzas irracionais da alma, e que abría os ollos para percibir a totalidade do home e das cousas.

Ningún outro dos grandes historiadores da Ilustración establecera aínda ese vencello; tampouco Montesquieu, a quen Möser admiraba, a quen con seguranza non faltou o amor de anticuario e ensimesmamento no pasado, cuxa interioridade anímica, porén, se mantivo maioritariamente cativada polo racionalismo. Mais os que si se encamiñaron, na Europa occidental, cara a ese vencello, dende os anos cincuenta, eran os prerrománticos ingleses e o novo Mallet. Outro novo historiador alemán, Thomas Abbt, amigo de Möser que faleceu moi novo, tamén prezado por Herder, tivo xa algo da nova profundidade dos sentimentos e sensibilidade; carecía, en troques, dun elo estable de estudoso anticuario cos vestixios do pasado, o coñecemento das fontes, a contemplación das cousas. Por iso, a súa historiografía estaba suxeita ao espírito xeneralizador da Ilustración. A crítica que Möser formulou a eses defectos ten un significado moi xeneralizador e acredita, con especial clareza, o abismo aberto entre a historiografía da Ilustración e a nova historia (10, 147, carta a Nicolai, 5 de abril de 1767). «Un home coma el non tiña que traballar con copias; el mesmo podía e sabía abofé consultar os orixinais, e a súa ollada detectaríase en todo caso máis do que detectaran os seus predecesores. Foi, en xeral, unha tarefa irreflexiva querer elevar unha historia escrita por outros coa arte do estilo e o poder dos pensamentos. Unha obra desas caracterís-

ticas sempre manterá a consideración dunha extensión. *Ambos os dous elementos hanse xerar, en certo xeito, por medio dunha atenta e longa consideración do orixinal.*» Ser, en certo xeito, xerado: ecoa aquí o proceso, radicalmente novo na historiografía, que consiste nun traballo conscientemente centrado nas fontes orixinais, combinado cunha forza anímica que inconscientemente participa na creación.

Ao pretender profundar a visión, ese novo método de traballo requiría nun primeiro momento unha limitación dos seus cometidos. Antes de considerarse facultado para elevarse cara ao universal, cumpría ter reunido a maior forza nos elementos máis pequenos. Pois é posible distinguir o universal tamén dende o punto máis pequeno, unha vez recoñecido con toda profundidade. Pola contra, a perspectiva enfocada dende a historia universal, inserida por Voltaire e imitada na Alemaña por Abbt e Iselin, acadaba a súa tan gabada amplitude de miras só por medio dunha superficial revisión xeral de pobos e épocas, que apuña a todas as formacións históricas particulares de forma sumaria as categorías da Ilustración. Möser escribía con retranca sobre ese procedemento. «Preguntaba a Abbt», contaba, «se sería conveniente que el sentase na súa poltrona,<sup>11</sup> debaixo da maceira do paraíso, para fitar dende ese punto de observación os pobos que vería xurdir, pouco a pouco, ao seu redor, para que, na primeira historia, chegase con que a pluma puidese seguir, na orde, ao ollo».

Outro consello que Möser deu ao seu amigo Abbt pode guiarnos un paso máis cara ao coñecemento do seu historicismo temperán. Debería, opinaba, «considerar atentamente Roma, en primeiro lugar, como unha aldea, e partir da hipótese de que os labregos se converteron en cidadáns; pois a conclusión de que o dereito agrario se transformou en dereito

---

<sup>11</sup> No seu limiar á *Geschichte des menschlichen Geschlechts*, I (1766), Abbt falara da poltrona na que debería sentar o lector reflexivo.



civil prestaríalle un servizo de moita utilidade. E, abofé, non hai nada máis verosímil na historia de Roma que a transición manifesta na desnaturalización das súas concepcións rurais». Pódense anticipar as sombras que proxectaba Niebuhr<sup>12</sup>, obsérvase a eficacia do método de Möser, consistente na maior concentración de forzas no punto máis pequeno para obter, mediante a inmersión nos fenómenos orixinais da historia, intuicións sobre os fenómenos universais, a través de conxecturas sobre analoxías. Poida que, nun primeiro momento, tan só fosen intuicións nadas «nun pestanexo»; porén, podían chegar a ser abondo frutíferas para que pagase a pena emprender unha comprobación «lenta e paciente».

Ademais diso, a transmutación de Dereito agrario en Dereito civil, transformación dunha institución, dunha relación xurídica en algo completamente diferente e novo... con iso facíanse fluídas, como se interviñese a vara de Moisés, cousas que ata o daquela se mantiveran ríxidas. Ata ese intre, só se coñeceran o dereito natural, sempre igual en todas partes, eterno e inalterable, e o dereito positivo, que abofé presentaba desenvolvementos moi diferentes no ámbito local, mais cuxa prehistoria non adoitaba interesar, alén de demostrar a súa validez, pois o importante era o seu ser, mais non o seu devir. Mesmo no caso de se engadir o interese dos sabios anticuarios, prestando a súa atención ás mudanzas desta institución xurídica, a erudita pescuda alemá non chegara máis alá da mera constatación deses cambios e das suposicións pragmáticas sobre as súas causas. En troques, Montesquieu xa dera o primeiro grande paso, ao dirixir a súa atención ao auténtico devir, á xénese das leis, do dereito positivo xerado a partir dun dereito de natureza diferente. Nun primeiro momento, Montesquieu fixérao por mor dunha práctica

---

<sup>12</sup> Vid. sobre a relación entre Niebuhr e Möser as breves observacións de Ernst Hempel, J. Möser's Wirkung auf seine Zeitgenossen, *Mitteilungen des Vereins für Geschichte und Landeskunde von Osnabrück*, vol. 54 (1933), p. 33 e 53, onde tamén se presentan outros materiais útiles para o comezo do século XIX.

necesidade política, para xustificar cousas que el amaba, mais que o espírito da época puña en dúbida. Ora ben, por medio do traballo xa espertara nel unha nova sensibilidade polo atractivo e polo valor propio dese proceso de desenvolvemento. Neste punto pódese detectar con máis clareza que noutros a influencia positiva e estimulante que tivo Montesquieu sobre Möser. Igual que Montesquieu, o autor de Osnabrück deixouse guiar por necesidades prácticas e sociais cara a ese novo camiño. Möser bateu coa cuestión do devir dun dereito a partir dun dereito completamente diferente ao investigar, dende un enfoque práctico no seu traballo na Administración, o problema da verdadeira natureza da servidume, cuxa abolición comezaba a esixir o espírito da época. Unhas institucións que noutro pertencieran ao dereito público transformáronse, como recoñecía Möser, en institucións de dereito privado, e relacións do dereito privado víronse determinadas e modificadas por factores do dereito público. Como podía iso ocorrer? Möser plantexábase a innovadora pregunta sobre as causas *dinámicas* desa transformación, e chegou deste xeito a acadar a formidable obra da *Historia de Osnabrück*, na que xa non se querían relatar os coidados de diferentes médicos para un corpo, senón elaborar unha narración sobre os destinos dese propio corpo, da súa constitución orixinaria, dos afondamentos desta constitución, das distorsións e das erosións xeradas por «natureza e necesidade». Con iso, descubría o auténtico obxecto histórico dunha verdadeira historia do Estado e da nación, referida á totalidade do corpo político dun pobo. Trataba de Osnabrück, mais estaba a pensar no pobo do Estado alemán, e podía anticipar con fachenda no limiar que, co seu tratamento dun exemplo particular por el elixido, daría un «xiro completamente novo» á historia alemá en xeral.

Desta forma cristalizábase o seguinte cadro: o corpo dos propietarios territoriais libres dos tempos arcaicos, cuxas guerras foron levadas por mor dun *poder de ban*, o chamamento xeral a fileiras, perdía a súa unidade de corpo e o seu espírito de

resistencia pola transformación da natureza das guerras e dos exércitos dende Luís o Piadoso, e pola aparición das tropas ao servizo dos grandes señores, que gañaron por este medio o poder de converter os libres en servos, de debilitar a unión do imperio e de fundar, paseniño, o Estado territorial. «A xente pensará», escribía Möser en 1778 a Nicolai (10, 174) «que lerio demasiado do *poder de ban* e das tropas ao servizo dos señores; emporiso, son estes os únicos elementos que me fornecen un fío poderoso, mesmo demasiado poderoso para esta pequena historia rexional. Mais non teño outro remedio, o fío da moralidade na historia é unha parvada; e todos eles creban, menos aquel».

O fío moral foi o guieiro dos antigos conceptos iusnaturalistas e pragmáticos que empregaban os «ilustrados» para concibir a historia. «As miñas reticencias perante todas as consideracións morais» escribiu Möser dous anos máis tarde no seu limiar á segunda parte da súa *Historia de Osnabrück* (7, vi), «ía en aumento no curso deste traballo. Elas pertencen á historia da humanidade; a historia dun estado non debe ser todo iso. Nela, o único que importa é a política». Falaba ironicamente cando concedía a posibilidade dunha historia da humanidade co dereito a xuízos morais. Pois esa sorte de historia da humanidade carecía de forza, xa que aos portadores da historia non os consideraba como actores políticos, como accionistas —teremos que recuncar neste termo máis adiante— senón como homes. «Para o meu desexo, tamén o labrego debería poder aproveitar a historia para poder detectar se e en que momento as institucións políticas o tratan de forma xusta ou non». Deixemos de banda, polo momento, o motivo utilitarista da súa pescuda histórica, que aquí se intúe. O que é esencial, porén, é o feito de que aquí Möser se afasta conscientemente das suposicións fundamentais non só da historiografía da Ilustración, senón de todo o movemento da Ilustración en xeral. O que lle interesaba non era o home abstracto e xenérico, que é o mesmo en todas as épocas, e cuxos actos son xulgados polos criterios da razón, igual de xerais;

senón o home concreto, condicionado polo contexto histórico, cos seus específicos sufrimentos e ledicias, que han comprenderse como específicos. Só ese espectáculo ten forza. O labrego vencellado á terra erixiuse en contrapartida do pálido e filosofante home da cidade.

Todo iso merece aínda hoxe unha máis fonda apreciación. O noso punto de partida eran os amigables contactos e a fecundación de Möser polos espíritos da súa época, a crecente receptividade anímica ás «impresións totais», ese tecido de innumerables fíos racionais e irracionais que despois conducía á espiritualización do seu impulso de anticuario e á comprensión das grandes causalidades dinámicas. Ora ben, tamén os contactos hostís co espírito da época tiñan un efecto fecundador. Só por medio da loita poden as novas ideas impoñerse plenamente.

Xa anticipamos o que significaba a actitude práctica perante a vida para o desenvolvemento do sentido histórico en Möser. Estaba entre as constantes obrigas de *advocatus patriae*, á parte dos seus demais cometidos, enfrontarse a problemas que tiñan as súas raíces no pasado e procurar unha conciliación coas esixencias do presente. Todas esas cuestións relacionadas co décimo, coa servidume, cos *Biesterfreie* [reclamación de servos polo señor], co dereito de posesión e uso da terra, cos privilexios gremiais, etc. A respecto diso, sería decisivo para a súa actitude práctica, e con iso tamén teórica, que precisamente nese intre tiña lugar unha invasión de ideas e tendencias modernas, ahistóricas e con pretensións de validez absoluta dentro dese mundo orgánico de vedrañas institucións, e que Möser debía plantexarse a cuestión de se iso sería beneficioso ou prexudicial. O universo intelectual do despotismo ilustrado e da filosofía francesa da Ilustración tamén pretendían ter acceso á tranquila vida nos pequenos Estados territoriais do norte da Alemaña. Pois mentres na vida puramente espiritual, diante todo literaria e estética, xa amencía un novo día máis frutífero, no Estado e na sociedade manifestábanse, máis que nunca, os antigos principios racionais

e iusnaturalistas coa pretensión da súa plena vixencia, esixindo reformas, quer no sentido dun sometemento xeral dos homes, administrado e domesticado racionalmente, quer no sentido dunha humanidade xeral, concibida como atemporal e abstracta. Por tras das tendencias do despotismo ilustrado estaba, como verdadeira forza impulsora, a razón de Estado no sentido moderno; e por tras das tendencias da filosofía da Ilustración, a emerxente burguesía. A forza ideal impulsora de ambas as dúas tendencias era un eudemonismo non moi fondo, mais maiormente sincero. A primeira consigna era a filantropía e a felicidade dos homes. Foi seguida pola segunda reivindicación da filosofía da época, de arumes revolucionarios e a piques de se arredar das aspiracións máis limitadas do despotismo ilustrado, de esixir os dereitos innatos dos homes no Estado e o seu restabelecemento. Estas ideas son riscadas como ahistóricas, pois transcendían o que medrara historicamente, e ignoraban os homes históricos reais. Porén, tiñan a forza histórica de arrastralos cara adiante un bo anaco, e transformar o mundo. Quen presentiría iso, cando esas ideas se escoitaron por primeira vez na Alemaña despois da publicación do *Contrat social* de Rousseau en 1762? Möser aínda presenciou como chegaron a estoupar na revolución Francesa, e dedicou os seus derradeiros escritos á loita para combatelos. Ora ben, na altura, nos anos frutíferos que seguiron ao remate da guerra dos Sete Anos, as súas ideas novas chegaron a madurecer precisamente pola confrontación combativa cos seus predecesores, nomeadamente as tendencias das administracións «ilustradas» e das ideas filantrópicas da época.

No seu foro interno non estaba tan afastado destas ideas modernas como parecía polo seu devezo combativo. Pois tamén nel inzaba un sincero amor polo home, tamén el aspiraba en todo a acadar o que fose útil para a colectividade en xeral, como o home común «ilustrado». Ora ben, a súa filantropía e utilitarismo deron un xiro decisivo, ao elixir como obxecto da súa atención non o home visto de acordo cuns ideais xerais,

senón o home como o atopaba no exercicio da súa profesión, o labrego ou servo que adubaba os seus eidos con placas de terra e esterco, segundo un costume milenario, por moito que llo prohibise un goberno que se cría sabio; ou o traballador migrante cara a Holanda (*Hollandgänger*), nado en Osnabrück e que, para gañar diñeiro rapidamente, avellentaba antes de tempo por mor do traballo; a ama de casa, sentada na súa casa de labranza, fiando e supervisando os criados; o tendeiro que tentaba endosar aos labregos trangalladas inútiles, etc. Escoitaba, por citar ao Lutero, como falaba a xente na rúa; coñecía os seus sentimentos, sabía o que os aledaba, o que os motivaba no seu traballo e no lecer, o que lles daba acougo e sosego na hora da súa morte. Houbo antes e despois del miles de funcionarios da Administración, párrocos e médicos rurais que sabían tanto coma el da alma do pobo. Ora ben, os seus coñecementos non tiveron unha voz. Tamén existía a literatura dos seminarios morais, había os relatos de Gellert e doutros escritores que falaban do pobo, enxergándoo de xeito benévolo e condescendente dende a altura das súas xanelas de home de cidade. Ora ben, a novidade e xenialidade de Möser consistía en que el moldeaba con empatía esas estampas da vida popular dende o chan desa vida mesma, que matinaba sobre o seu sentido e contexto, sobre as súas orixes, finalidade e utilidade; e todo iso neste estado de ánimo de amor e pracer polas cousas que o elevou por enriba das valoracións das institucións populares que facía Montesquieu. Desta maneira desenvolveu unha visión cálida do mundo, ateigada da máis colorida diversidade, mais que acadaba unha sólida e típica coherencia asemade, completando á fin, con todo, o individual e o xenérico, nun total creado pola natureza mesma. É dicir, unha obra de arte creada polos homes obedientes á natureza. O arcebispado de Osnabrück, que non contaba máis de 120.000 habitantes, chegou a ser, para el, o microcosmos do mundo histórico e do home histórico en xeral.

Porque, opinaba Möser, sempre alí onde o Estado e a sociedade se basean na produción primaria da agricultura, debeu acontecer algo semellante ao que ocorreu no antigo país de Saxonia, onde a comunidade orixinaria dos terratenente libres transformouse ao compás das esixencias das guerras, plasmándose de xeito gradual e necesario en novas modalidades. Xa mentamos a súa opinión sobre Roma, que lembraba a de Niebuhr. Aos colonos americanos que observaba na súa guerra contra Inglaterra, profetizáballes —errando, porén— que por causa das institucións bélicas evolucionarían cara ao militarismo, igual que noutrora fixera a vella Alemaña nos tempos do feudalismo (10, 174).

Möser estaba atente en todas partes ás analoxías do tempo histórico que el mesmo estaba a vivir, sen perder de vista que tamén se constituían Estados sobre outro alicerce que o dos señores territoriais libres. A comparanza, a procura de analoxías e a constatación das diferenzas xa foran introducidas tamén pola historiografía da Ilustración; mais, malia un certo interese na diversidade de todo o xénero humano en xeral, a *Variety of mankind*, xamais conseguira chegar máis alá dun enfoque analítico causal. En troques, en Möser maniféstase, xunto e a carón da sensibilidade polo xenérico e polas regulariedades que xa cultivara a historiografía da Ilustración, unha nova sensibilidade polo individual. Detectaba, por todas partes, no seo desas analoxías, a máis ricaz diferenciación individual nas institucións, costumes e maneiras de pensar, ata chegar aos xeitos de pensar dos individuos particulares, que serían tan diferentes que «algúns vencellan decontado cun concepto infinidade de conexións, das que outra persoa non percibe ningunha» (5, 310). «Nin sequera un home se pode apropiar das palabras doutro de tal maneira que na súa boca digan a verdade da mesma forma que na expresión do outro.» (9, 150). Con iso adiantouse xa ao problema da personalidade individual e particular, interesándose porén, como home político que era, maiormente pola individualidade das

formacións sociais creadas polo home.<sup>13</sup> A súa diversidade pareceulle ao Möser a fonte dunha vida máis elevada. Non se podería chegar, preguntábase, a unha maior diversidade nas virtudes humanas e a un maior desenvolvemento das forzas anímicas, se cada sociedade civil, grande ou pequena, fose en maior medida a súa propia lexisladora, e se constituíse en menor medida segundo un «plan xeral»? (3, 68; 1777) Lembra o exemplo das pequenas repúblicas en Grecia e rexeitaba rotundamente as chufas de Voltaire sobre as dúas aldeas veciñas que se rexían por leis diferentes (2, 23).

Daquela, lidaba nunha polémica cada vez máis ríspida co paso dos anos e do crecemento dun espírito adverso, contra do «plan xeral», contra os señores do «Departamento xeral», contra o espírito ordenancista dos conselleiros áulicos do príncipe, contra dos «altos voos dos supostos filósofos», e, na súa vellez, tamén contra dos lexisladores da Asemblea Nacional francesa. Deste xeito, forxaba xa denantes da Revolución as armas intelectuais coas que se comezaba a defender, dende a Revolución, o dereito histórico individual no Estado e na sociedade contra do dereito xeral do home. Adoitaba haber moitos e duros intereses egoístas por tras desta defensa dun mundo antigo, rico en elevados valores culturais, contra dun destino histórico que estaba a achegarse, e que reclamaba a transformación dese mundo. Iso vímolos xa nas polémicas de Burke. Resoa a linguaxe carraxenta de K. L. von Haller ao escoitar ao Möser, xa en 1772, deplorar as «inxerencias fachendosas na razón humana, as destrucións da propiedade privada e a violacións da liberdade» (2, 23). Ora ben, maniféstase aquí tamén, con máis clareza do normal, o vencello entre historia do pensamento e historia real, entre inte-

---

<sup>13</sup> Por iso non é do todo certo o que explica o formidable traballo de Hans Baron sobre *J. Möser's Individualitätsprinzip* na *Historische Zeitschrift*, 130, p. 50: «A diversidade individual que buscaba na historia era, nun primeiro lugar, tan só unha particularidade das circunstancias *externas*; no *home*, en cambio, sempre viu tan só o mesmo político razoable».



reses e ideas, cando se observa como, a través destas polémicas, se podía obter o coñecemento daquilo que nós denominamos a «individualidade histórica».

Sería difícil indicar con exactitude en que momento chegou Möser a esa conclusión revolucionaria, pois esa transformación estíbale a efectuar nel dende finais dos anos cincuenta, como o continuo despregamento do casulo dunha flor. Cando comezou a traballar na *Historia de Osnabrück* no ano 1762 xa estaba viva abofé dentro del, mais sen pronunciala aínda co ímpeto dunha fonda convicción, como a que adoita ser provocada por unha regueifa cun adversario. Porén, nos axitados tempos que seguiron á fin da Guerra dos Sete Anos ocorreron dúas cousas na Alemaña, nomeadamente que primeiro o despotismo ilustrado e, logo del, a filosofía ilustrada anunciaron a súa pretensión xeral, en adiante, sobre a vida pública; e despois que a xeración máis nova deu un poderoso contragolpe, guindando ao mundo o *Sturm und Drang*. Möser non era nin se converteu nun seguidor deste movemento, e os primeiros adeptos do *Sturm und Drang*, polo menos aqueles da primeira época subxectivista, deixaron de banda o Estado, na altura o escenario dos lexisladores «ilustrados», provocando polo momento só algún que outro dano. Möser, en troques, empeñado precisamente en arrebatarse o Estado das mans destes lexisladores, percibía a corrente de aire que lle podía ser de axuda niso. A nova «doutrina do xenio» do *Sturm und Drang* podía lle ser de utilidade. Aplicouna, nunha manobra sinxelamente xenial, ao Estado. «A cotío fálase», escribía en 1772 (2, 21), «do prexudiciais que son para os xenios as regras e leis e do moito que se impide, por mor duns poucos ideais, que os máis novos se eleven por enriba da mediocridade; e así e todo, preténdese que a maior obra de arte entre todas, a Constitución do Estado, sexa reducida a unhas poucas leis xerais; debe adoptar a uniforme beleza dun espectáculo francés, e o seu debuxo debe coller, polo menos no prospecto, no plano e no debuxo de corte por completo nun prego de papel, para os señores no

*Département* poderen, coa axuda dunha pequena medida, calcular doadamente todas as dimensións e alturas».

O sentido é claro. O que era xusto para o xenio individual, érao tamén para o Estado, e pode e debe vivir segundo a súa lei individual, non segundo unha regra xeral. A aplicación case máis importante e efectiva entre todas as aplicacións da nova sensibilidade polo individual, a concepción dos Estados como entes individuais, xa fora anticipada, deste xeito, por Möser.<sup>14</sup>

Ora ben, a gorentosa palabra que cruñou para o que chamamos «individualidade histórica» aínda tiña o saibo dos vellos tempos. Möser chamábao a «razón local» (6, 86). «Cando bato cun costume ou cun hábito antigo, que de maneira ningunha quere harmonizarse coas conclusión dos innovadores, daquela doulle voltas á idea de que os antigos tampouco foron, certamente, uns paparóns, mentres atopo unha causa razoable para a súa existencia, devolvéndolles (se ben non sempre) aos innovadores todas as chufas coas que tentaron humillar, adoito sen pleno coñecemento, todo o antigo e aqueles que se aferran aos seus prexuízos.» (5, 144). Pódese lembrar que xa Bodino sinalara unha *locorum ac regionum ratio*, que o home de Estado debería observar (*De re publica* l. V., c. 6), e Montesquieu formulara no limiar do *Espírito das leis* o grande principio heurístico de que a infinda diversidade das leis e costumes con toda seguranza non podería ser causada exclusivamente polas «fantasías» dos homes. Iso era o xeito de pensar que podía abofé ter en consideración as manifestacións irracionais e individuais, pero aínda non tiña sensibilidade polo seu valor específico. Chamóuselle o xeito de pensar «histórico-negativo» (Gunnar Rexius, *Historische Zeitschrift*, 107, 500). Möser, por certo, parecía compartila, mais de tal maneira que

---

<sup>14</sup> Con iso, e co dito anteriormente contra Baron, fica rebatida a opinión de Georg Stefansky (*J. Möser's Geschichtsauffassung*, Euphorion 28, 28): «Nin o Estado mesmo, nin o individuo dentro do Estado, constitúen un ente individual». Si é correcta a interpretación de que Möser aínda non tirara todas as consecuencias do principio da individualidade polo Estado e o individuo. Stefansky tampouco describe correctamente a relación de Möser co irracional. Así e todo, tamén hai aspectos positivos no seu traballo.

podía mesmo recoñecer a utilidade dalgunhas supersticións, como aquela de que os anxos, ao voaren polo aire de maneira invisible, poderían cortarse nos coitelos, se estes estaban colocados co gume ollando cara a enriba. Así e todo, percibíase tamén que aquí entraba en xogo algo novo. Había un resplandor dun humor poético superior, aducindo unha engaiolante imaxe para explicar ese tipo de supersticións: nomeadamente, que aquelas, para os antigos, operaban como os tacos de madeira que se penduraban das chaves para non as perder. Sensibilidade, un novo sentimento pola beleza e utilitarismo eran as ideas da época que Möser achou e asimilou para si mesmo, o mundo labrego da Antiga Saxonia dos terratenentes, baixo os seus tileiros e carballos, era un valor do pasado que, sobresaíndo, penetraba ata o presente e se manifestaba poderosamente en Möser, malia que, para podelo expresar, tan só dispoñía polo intre das ferramentas do pensamento e da fala propias da súa época. Deste xeito, chegaba ao concepto da «razón local», que era moito máis que un concepto, pois Möser cubríao con todo o seu amor poético. Lémbraños a Burke. Igual que aquel, Möser supuxo unha coincidencia do histórico co fermoso, co útil e co racional.

Máis adiante, Hegel realizaría no máis grandeiro estilo a coincidencia do histórico co racional. A razón local de Möser aínda non é para nada idéntica á razón histórica de Hegel. Nun primeiro momento, de descontarmos o nimbo poético que a envolve, non significa outra cousa que a adaptación axeitada ás necesidades da vida, múltiples, adoito cambiantes, se ben sinxelas e sempre reproducíndose nos seus compoñentes principais. Ora ben, por trás diso áchase aínda unha fonda confianza de Möser, alicerzada na súa cosmovisión, de que o home, cando obedece ás necesidades da natureza, tamén obedece a Deus, e de que na natureza obra a razón divina. O Todopoderoso ábre-nos o camiño á diversidade, afirma na súa memorable discusión con Federico o Grande verbo da lingua e da literatura alemás

(9, 146)<sup>15</sup>, na que litigaban non só dous gustos, senón dúas concepcións do mundo e dúas épocas. Lembremos que Leibniz e Shaftesbury xa ensinaron, denantes da Ilustración representada por Federico o Grande, a venerar a Deidade como orixe dunha fermosa e boa diversidade. Baixo a súa influencia achábase tamén Möser cando agora transformaba o antigo dereito natural e racional nun dereito natural e racional de concreción histórica, e saíbo poético, fundamentado na metafísica; malia aínda, no seu primeiro plano, cunha tintura utilitarista. Ao gañar, por esta vía, a capacidade de concibir o individual na historia como razón emanada de Deus, axudaba a abrir o camiño que conduciría á razón universal de Hegel.

O seu procedemento feriu ao pragmatismo que sobranceaba ata o daquela entre os historiadores no seu punto máis feble. Era precisamente este pragmatismo ao que se refería Möser cando dicía que este só tiña en mente os devezos dos médicos polo corpo, e como moito polos empurróns, golpes e feridas dese corpo exterior, sen atender o corpo en si, coa circulación sanguínea e a súa orgánica nutrición. Möser deixou de banda na súa narración histórica os motivos personalistas dos actores para dirixir o foco da súa atención aos acontecementos colectivos en grupos e sociedades na súa totalidade. Substituíu en grande medida a explicación causal por motivos, carácter e coincidencias exteriores pola explicación causal baseada nas necesidades obxectivas, que podían ser causadas, coma no caso de Adelardo, o «ministro imprudente» de Luís o Sabio (6, 319), en parte por unha debilidade persoal; mais que, unha vez desencadeadas, seguían a operar igual que unha avalancha, e acababan por transformar algo antigo en algo novo. A natureza e a necesidade, xa o escoitamos, eran o que operaba con máis forza na historia. As antigas canles pragmatistas de pensamento aínda ecoaban

---

<sup>15</sup> Reimpresión crítica de Carl Schüddekopf 1902 (*Deutsche Literaturdenkmäler* 122), p. 14.

nas palabras do «gran plan dos antigos» (6, 98), dos «propósitos máis sabios dos pobos» (6, 140), do «erro» do que se decataram os súbditos (6, 151), e outras semellantes. Con todo, é extraordinario o seu mérito en desenvolver de xeito decisivo as propostas de Montesquieu, e de explorar o eido das institucións xurídicas, sociais e económicas, o esqueleto da vida histórica, para unha pescuda xenética da historia.

Con iso relacionábase tamén un avanzo no eido do que chamamos o pragmatismo obxectivo. Nos casos nos que os motivos dos actores individuais non abundaban para os explicar, ese pragmatismo adoitaba tamén buscar causas obxectivas, reais — pero que actuasen, de ser posible, de xeito mecánico— e obvias. Atopábanse polo común, de forma primaria, en acontecementos únicos e de doada evidencia, como guerras, destrucións, cambios territoriais, e outros. Desta maneira pretendíase explicar as transformacións das institucións, e estas non podían, con ese procedemento, ceibarse do cativerio dun tratamento meramente descritivo e superficial. Möser fixo estoupar esa gaiola, abriu os ollos ás causas inmanentes, de actuación serena e constante, desas transformacións, e abriu dese xeito o camiño a un entendemento verdadeiramente xenético da súa natureza.

Así e todo, mantivo o termo «pragmático» para esa nova forma de historiografía, pois con esta palabra denominábase na altura o ideal para o tratamento científico da historia, baixo o cal cadaquen podía entender algo diferente. Daquela, Möser dicía sobre unha historia do artesanado e dos gremios que se habería escribir no futuro: «Como de pragmática se podería escribir unha historia como esta. Pois desta forma as orixes de cada oficio darían testemuño das necesidades daquela época, da forma de actuar, de combater, de pensar, de vestirse e de alimentarse». (1, 148; 1767) Emporiso, o termo *historia natural* era aínda máis preciso e persoal, e gostaba de o empregar para o seu enfoque historiográfico. «Nunha palabra, é a historia natural desta relación o que se pensa como historia pragmática». (7, vi, Limiar á

segunda parte da *Historia de Osnabrück*, vid. tamén 10, 174-75) Con estas palabras conseguía contactar de novo cos espíritos dos novos tempos, que tan vehementemente empurraban para volver á «natureza». Moitos deles atoparon na natureza unicamente a súa subxectividade dispersa. Möser non precisaba descubrir a superioridade obxectiva inmanente no concepto da natureza, e tampouco deixou que a súa superioridade o atafegase. Para el, a natureza era e seguía sendo, coma o labrego, algo rusticamente terreal e poético asemade.

\*

No seu camiño, Möser podía facer outras descubertas de significación máis xeral. A súa nova maneira de enxergar os fenómenos da vida e da historia de xeito individual e dinámico podería ter conducido a unha ben pensada e enxeñosa consideración monográfica, e a unha apoloxía que tería o consolo universal dun orixinario fundamento xeral e creativo. Como discípulo de Shaftesbury e Leibniz coñecía ese arcaico alicerce e podería ter dado, como faría Herder pouco despois, un paso máis e soerguer a consideración monográfica, por medio dunha sorte de arcadas, de combinacións da historia universal. Ora ben, iso era unha empresa perigosa para a natureza de Möser. El temía, como xa amosamos, o exemplo gris da historiografía da Ilustración. Seguía a ser un mestre, tamén na limitación, mais igualmente niso fixo o máximo, dentro das limitacións definidas por el mesmo, dunha historia concreta dun Estado e un pobo, que xa se podía realizar nunha visión de conxunto e de unión dos fenómenos históricos para chegar a unidades espirituais superiores.

Nun primeiro paso resolveu o problema da periodización, resolta pola historiografía máis antiga segundo convencións reverenciais ou primitivas, mediante un novo método, de tal xeito que os períodos establecidos presentasen unha cohesión interior dada por un contexto obxectivo interno ou un particular motivo guieiro (*Leitmotiv*) individual, de maneira que o período

completo se converteu así nunha formación histórica unitaria, nunha individualidade histórica.

Dende os comezos da historiografía da Ilustración había xa abofé propostas para unha organización dos tempos por épocas, que se delimitaban en función dun criterio obxectivo, tanto en Dubos como mesmo en Boulainvilliers, en Voltaire, e en Robertson, a cuxo feliz exemplo referíase o propio Möser.<sup>16</sup> Gatterer, en Göttingen, trataba do «Método das épocas dos modernos», mais de forma bastante basta e superficial («Vom historischen Plan», vol. 1 da súa *Allgemeine Historische Bibliothek* [Biblioteca Histórica Xeral] 1767, p. 42). É posible que, máis logo, unha recensión anónima da *Geschichte des menschlichen Geschlechts* [Historia do xénero humano] de Thomas Abbt na *Allgemeine Historische Bibliothek* de Gatterer (vol. 4, 1767) inspirase o pensamento de Möser. Nela contestábase afirmativamente a pregunta de se era posible darlle a unha historia universal a unidade dunha obra de arte, e degoxaba que se tratase polo menos un período enteiro da historia universal segundo as regras dun poema épico. Con Möser, esta idea cobraba vida e profundidade. Nas súas palabras, era darlle á historia a forma, o poder e o impulso dunha epopea (4, 149 e ss., 5, 76 e ss.). Xa pretendía que a súa *Historia de Osnabrück* tivese na súa totalidade o efecto dunha tal epopea, ao elevar os destinos do corpo dos terratenentes rurais comúns para constituír unha importante unidade (6, x). A xeito dunha epopea habían ser tratados tamén os diferentes períodos. Era a nova poesía o que de certo deulle a inspiración para ese principio da epopea. Logo, un período non debía abranguer a vida dunha determinada familia real, senón a transformación da totalidade do reino. Por conseguinte, habería que comezar a historia do Imperio alemán co *Ewiger Landfriede* [paz pública perpetua] de 1495, xa que con ela constituíase un

---

<sup>16</sup> Sobre estas propostas na *Kirchengeschichte* de Johann Lorenz von Mosheim, vid. E. Seeberg, G. Arnold, p. 596.

imperio completamente novo; e antepor, a xeito de introdución, o tratamento do antigo imperio nos seus comezos, desenvolvemento e total destrución como «un único proceso», do que nacería necesariamente a nova unión. Sen tal unidade, a historia do Imperio semellaría unha serpe, escachada en cen anacos conectados só por unha fina camada de pel. Manifestábase un patriotismo imperial, algo forzado e talvez non profesado realmente, nesta melancólica tentativa de axudar a refacer a unidade da pobre serpe do Imperio.

A división da materia segundo as dinastías e reinados que Möser rexeitaba aínda a aplicara Hume pouco antes, na súa grande obra histórica. Möser, que mercara a obra durante a súa estadía en Inglaterra en 1764, sentíase superior a Hume tamén noutro aspecto. «En Inglaterra divertínme adoito», escribiu en 1764 a Abbt, «ao saber a miúdo desfacer os nós, cando Hume recoñecía a súa ignorancia».<sup>17</sup> Con iso referíase ao seu novo método dinámico de comprender os cambios estruturais dos grandes corpos sociais. Así e todo, poida que houboese certa influencia de Hume no principio da periodización de Möser. Hume sobrepasara, como lembramos, o seu propio principio externo de división, ao considerar que a historia política pon de manifesto un curso rítmico dunha irrupción da violencia e a subseguinte consolidación xurídica. De forma moi semellante, Möser opinaba agora que no comezo dunha época se adoitaba observar unha confrontación entre liberdade e opresión, da que logo se xeraba unha obra mestra, for monarquía, democracia ou república, que pasaba por unha fase de ascenso, debilitamento, descenso e caída. «En Francia», resumía cunha ollada afouta e segura, «triunfaron os monarcas, en Inglaterra os nobres e libres, en Alemaña os funcionarios da Coroa». Este era o aspecto que debeu presentar o *Ancien Régime* expirante ao xurisconsulto licenciado do goberno e síndico dos estamentos. Había, pois,

---

<sup>17</sup> Paul Götttsching, *J. Möser's Entwicklung zum Publizisten*, p. 48, vid. tamén p. 40.



un todo, mais tamén períodos situados dentro dese todo que presentaban a grandeza propia da epopea, como, por exemplo, o «período máis belido da nobreza libre» anterior a Carlomagno, coa súa sensata economía das forzas, mais tamén cos erros que prepararon a súa lenta destrución.

Poida que este exemplo xa anticipase o perigo inherente a ese novo procedemento de periodización, de utilizar os ideais propios para as parénteses que estruturan o pasado. Con todo, era extraordinariamente frutífero aplicar o novo xeito de consideración estética dunha obra de arte á historia. A nova teoría de Lessing ensinaba a considerar non só a unidade interna da acción, senón tamén a precisa conexión interna e a homoxeneidade de todos os trazos particulares. E como ensinara pouco denantes Winckelmann a sentir a unidade e totalidade das obras de arte, por medio dunha íntima compenetración nelas, pero tamén recoñecer o «estilo» compartido, común ás producións dunha época. Möser aprendeu intensamente de Winckelmann.<sup>18</sup> Quen agora consideraba os «orixinais» da historia con tanta atención e dedicación como se adoita enxergar unha obra de arte, decatábase axiña de que era un espírito que, pola súa vez, realizaba todas as manifestacións vitais, tanto as altas como as baixas. Cando matinaba sobre a loita do principado territorial contra das cidades entre os séculos XIV e XVI, comprendeu en que medida se relacionaba estreitamente o potencial en auxe —despois reprimido— das cidades alemás para seren unha potencia económica co seu florecemento artístico. «Pódese afirmar audazmente que os alemáns fixeron chegar ao seu cume ao mesmo tempo o comercio e o estilo gótico na arte.» (I, 340; 1767). Deste xeito podía tamén, conmovido pola relación das manifestacións da vida, descubrir, aínda antes de Goethe escribir *Von deutscher Art und Kunst* [Sobre o xeito e a arte alemá], a beleza do estilo gótico, o «duradeiro, afouto e suntuoso». O famoso limiar de 1768

---

<sup>18</sup> Testemuños en Göttching, p. 51.

da primeira parte da *Historia de Osnabrück* de Möser (6, XXI) demostraba que fora a súa intuición artística a que descubrira ese *consensus* de todos os actos vitais dunha época: «O avío das épocas, o estilo de cada constitución, de cada lei e, gustaríame engadir, de cada palabra antiga han deleitar ao amante da arte. A historia da relixión, da xurisprudencia, da filosofía, das artes e das belas ciencias con seguranza son inseparables da historia do Estado ... o estilo de todas as artes, mesmo dos despachos e das cartas de amor dun Duque de Richelieu se achan nunha relación mutua e acorde. Cada guerra ten o seu propio ton, e as accións do Estado teñen o seu colorido, os seus traxes e as súas maneiras en relación coa relixión e as ciencias. Rusia dános a diario exemplos diso; e o afanoso xenio francés aparece tanto nos actos de Estado como na novela. Pódese distinguir mesmo debaixo da terra pola liña xurdida ao perseguir e cavar un ricaz filón de mineral».

«Cada tempo ten o seu estilo» repite Möser máis adiante na súa *Historia de Osnabrück* (7, 16). Sabemos que xa fora a historiografía da Ilustración, comezando por Voltaire, a que descubrira o «espírito epocal», sen desenvolver porén unha plena sensibilidade polo estrutural e aquela distintiva penetración do todo que agora Möser amosaba. Era aínda máis antigo o exercicio de detectar e comparar entre eles os caracteres dos pobos. Máis adiante conduciría á doutrina romántica do espírito creativo do pobo, máis estreita e nacionalista que a doutrina de Möser, que consideraba á vez o estilo da época e o estilo do pobo. A doutrina romántica da Escola Histórica do Dereito conduciría, máis adiante, a subestimar as conexións e influencias supranacionais na vida histórica, e no fondo, malia parecer sorprendente, aínda seguía conectada cun cordón umbilical coa concepción da historia iusnaturalista. Pois substituíu a fe na inalterable natureza universal xeral do home pola fe nas inalterables naturezas dos pobos. A súa individualidade creadora percibíaa, emporiso, de maneira máis íntima e mística que Möser, moi pouco proclive ao misticismo, pero máis fino de ouvido. Ora ben, non escoita-

ría Möser, co seu presentimento da permanente cooperación do estilo epocal e do estilo do pobo, con máis clareza a verdadeira melodía da música da historia que os románticos namorados do espírito do pobo?

De Möser abandonarse aínda máis ás aptitudes estéticas espertadas nel polo contacto coa nova poesía, talvez podería ter renovado, con medios de coñecementos máis eficaces, a contribución de Voltaire á elaboración dunha historia dos Estados sobre un amplo alicerce histórico-cultural. Ora ben, o seu interese enfocábase á convivencia dos homes nas comunidades estatais. Conformábase por iso con que o historiador «en todo caso utilizará tanto da historia das artes e das ciencias como lle sexa preciso para dar conta das transformacións das modas dos Estados». (6, XXII) Nas explicacións da *Historia de Osnabrück* referiuse mesmo en menor medida a eses temas do que se podería ter agardado despois das súas coñecidas opinións sobre esta conexión. Cómpre tomar nota de que esa escolma e disposición da materia histórica —a historia política no centro e na periferia, aínda que relacionada con ela estruturalmente, a historia cultural— xa se convertería nun prototipo para a póla principal da posterior historiografía alemá dende Ranke ata hoxe. Só se pode xustificar ese proceder por medio da significación central do Estado para o resto todo da vida. Möser non chegou a formulalo como idea fundamental, pero escribía a historia deste xeito porque vivía a vida como home de Estado.

Volvamos a vista atrás. Observamos como se ergue unha suma de imponentes progresos do novo pensamento histórico. O novo método da intuición con fundamentación empírica ou, por dicilo ao seu xeito, das impresións totais e da aplicación de innumerables tanxentes ás cousas; unindo a iso a doutrina da razón local das cousas, o recoñecemento da dinámica transformadora das necesidades obxectivas, a contemplación do xenérico e do individual na historia, coexistindo e fundíndose, a aplicación da doutrina do xenio ás formacións estatais, o descubrimento

do obxecto verdadeiro dunha historia do Estado e da nación, o principio da epopea para a definición dos períodos históricos, e dicir, a formación de novas, grandes individualidades históricas supraindividuais, que deseguida conducía a un recoñecemento máis fondo do respectivo estilo da época que moldea todas as manifestacións da vida, a cooperación do estilo do tempo e do estilo do pobo e, en fin, un novo principio para a escolma e agrupación dos materiais.

A estas innovacións metódicas xerais súmanse tamén propostas frutíferas para a aplicación das novas ideas a esferas especiais da vida histórica. «Desexaría que alguén estudase as linguas da mesma forma que Winckelmann estuda a arte antiga» (10, 150; 1767). Matinaba tamén, talvez inspirado por Goguet, sobre a posibilidade de escribir unha historia do arado (10, 179; 1779).

En todos estes progresos actuaban simultaneamente as experiencias do patriota local de Osnabrück e home de Estado cos novos impulsos do espírito alemán, fecundado polo demais dende a Europa occidental. O motivo central era o do patriota local e home de Estado; o pulo espiritual fornecía o momento intimamente animador.

En Möser preséntasenos o aspecto dun espléndido casulo, aparentemente a piques de desprezarse decote ata chegar a unha flor perfecta, a embocar nun contributo de máis alto rango á historiografía; e que non consegue nin pode acadalo debido ao clima no que lle toca medrar. Existen atrancos; é certo que xa chegou a pensar xenialmente, expresar ou polo menos evocar todas as innovacións do pensamento que compoñen o pleno historicismo. Mais non serán explotadas de xeito completo e resumido. Parte desta plena explotación era non só unha visión innovadora que abranguese todos os obxectos históricos, senón tamén unha pescuda máis crítica que a realizada ata o daquela. A milagreira contribución posterior de Ranke foi só posible porque se uniron os métodos —elaborados pola filoloxía dende a época do Humanismo— para distinguir nas obras do pasado o

auténtico da falsificación, o orixinal da copia, coa nova sensibilidade polo individual e o irracional na realidade histórica, para o seu carácter xenético, para a actuación conxunta de acción e destino en todo devir. Foi precisamente a crítica filolóxica a que favorecía dun xeito incomparable, pola súa vez, o coñecemento do individual. Ora ben, o propio Möser sabía coa maior modestia que a crítica non era o seu lado forte. «Ninguén ten abofé máis motivos ca min para querer aprender, pois sinto cada vez máis que me introducín demasiado tarde no saber histórico, descoidando en demasía, nomeadamente, a crítica histórica». Deberíase a iso que adoito tomaría por verdade algo que era unha ocorrencia (10, 256). Non fai falla comprobalo ao detalle. Así e todo, esa «certa sensibilidade pola verdade» que se apuña Möser, a xeito de substitución da súa insuficiencia, foi quen de crear algo grande.

No entanto, á parte da falla de depuración crítica das súas ocorrencias, faltoulles tamén aos pensamentos máis orixinais e frutíferos de Möser unha formulación e aplicación completa en aspectos importantes. Ao comparalo con aqueles dos seus contemporáneos que fixeron a máis importante aportación á transformación da vida espiritual, Herder e Goethe, ponse de manifesto que Möser os avantaxaba por dispor dun insubstituíble método de coñecemento para a comprensión do mundo histórico, por mor da súa vinculación co Estado. Ora ben, faltáballe ao propio Möser, que abofé comprendeu moi axiña o poder da paixón, o poder e o lume dunha moi grande paixón, a plena consciencia, a plena entrega da individualidade creadora, sen a cal, no fondo, non se poden facer accesibles as profundidades do mundo histórico. O posterior contributo de Ranke presupuña non só o traballo previo de Möser, senón tamén o de Herder, Goethe e do romanticismo. Que Möser non puidese participar do subxectivismo do *Sturm und Drang* non soamente foi un estímulo, senón tamén un atranco para a súa aportación histórica. É certo que de cando en vez recoñecía xa a importancia do individuo creador: lémbrese a súa alusión, xa mentada, aos comandantes militares e a súa actuación creadora segundo as «impresións totais». Así

e todo, esa relevancia recuou perante o ímpeto das necesidades obxectivas, por cuxo dinamismo amosou unha fonda comprensión, por moito que as seguisse a interpretar de xeito demasiado utilitarista. Converteuse no seu carisma poder enxergar a vida estatal e social coa ollada da nova sensibilidade pola arte, aberta polo movemento espiritual europeo e alemán. Ora ben, esa sensibilidade pola arte estaba fusionada nel co utilitarismo co que a Ilustración contemplara o Estado e a sociedade. E aínda cómpre preguntármonos se o Estado e a sociedade, como as tivo Möser diante dos seus ollos, xa estaban realmente en condicións de ser recoñecidos na súa plena potencia e vitalidade. Acaso non cumpría que denantes se desenvolvese, aos ollos dos homes, unha maior escenificación do desenvolvemento das forzas políticas e sociais? Burke tiña tal cousa diante dos seus ollos. Möser, en troques, vivía no mundo estreito do mapa esnaquizado dos Estados alemáns, observando dende alí a forza máis potente, ata entón, da historia alemá, o absolutismo que conformaba Estados e que, dende o seu punto de vista, podíalle amosar máis deficiencias que resultados. En todo caso, aproveitara unha longa estadía en Inglaterra no 1763-64 de xeito moi intensivo, para así facerse unha idea da actuación de forzas políticas de natureza completamente distintas. Así e todo, agora sabemos que tan só podemos chegar a un entendemento ulterior da súa concepción da historia, das súas vantaxes e das súas limitacións e unilateralidades, cando temos coñecementos máis concretos sobre a súa posición perante o Estado, esbozada ata o de agora só nos seus trazos máis xerais, os seus ideais e máximas políticas. Pois a idiosincrasia de Möser leva consigo que tamén se ha abordar neste contexto a súa actitude diante da relixión.

\*

O mundo das ideas políticas de Möser baseábase en dous elementos que, cando se penetra no seu núcleo, semellan heteroxéneos, e que tamén provocaron, acó e aló, algunhas pequenas vacilacións. Así e todo, fusionounos de tal xeito que non se pode

falar dunha fenda máis profunda no seu carácter político. O primeiro deses elementos é un ideal do Estado vivido intimamente, que no fondo xa se caracteriza por unha tinxidura romántica, pois emanaba pola arela dun pasado idealizado cuxos restos aínda existentes espertaban precisamente eses devezos. O segundo é a sensibilidade do estadista cara as respectivas necesidades do Estado, a idea dunha razón de Estado, do interese do Estado, cuxos contidos mudan segundo as particularidades do tempo e do lugar, mais que impera como a lei formal da vida do Estado soberanamente sobre o tempo e o espazo e, antes ou despois, ábrese paso de novo a través de todas as escuridades. Maquiavelo descubrira antano esta lei, e así e todo conseguira conciliála co feito de levar na alma un ideal de Estado propio, xerado por un pasado glorificado. E Möser tamén foi quen de o facer.

Xa vimos o entusiasmo xuvenil co que defendeu en 1749 os seus antepasados xermánicos. Iso era novo e ousado, mais tamén estaba dentro das tendencias do interese prerromántico polas épocas arcaicas que xurdiu en todas partes de Europa nos mediados do século. Para Möser, ese interese converteuse nun máis cálido amor pola idade de ouro que, na súa opinión, florecera na Saxonia antes da súa conquista por Carlomagno, cando os «propietarios comúns das terras» formaron o Estado. Quizabes prendesen tamén nel as palabras de Montesquieu sobre a orixe da liberdade inglesa nas fragas da Xermania, que tan inmensa influencia tiveron sobre o pensamento e as aspiracións histórico-políticas, fusionando as impresións e sentimentos xa predispostos nunha idea consciente.<sup>19</sup> En contraposición ás palabras orixinais de Montesquieu, Möser limitouno, por patriotismo local, aos saxóns (5, 121), e opinaba que había unha fonda diferenza entre as constitucións dos suabos e dos saxóns. El, que

---

<sup>19</sup> Con todo, o primeiro testemuño, aínda en termos xerais, en prol do ideal de liberdade de Möser nun ensaio publicado en 1756 sobre o valor das inclinacións ben matinaladas etc. [*Der Werth wohlgezogener Neigungen und Leidenschaften*] (9, 35), aínda non amosa ningunha influencia da sentenza de Montesquieu.

prefería a «real felicidade dunha nación libre» a todos os progresos das artes plásticas, viu realizado no antigo Estado dos saxóns a obra de arte suprema creada polo espírito humano, «un edificio construído en todas as súas partes segundo o máis alto ideal». En comparanza, as pequenas repúblicas urbanas dos gregos serían, con seguranza, só obra de bonecas. «Debemos agradecer aos saxóns o espírito da liberdade e mais a arte de manter a propiedade contra todas as inxerencias do poder e do despotismo de maneira ilimitada.» Tamén denominou nunha ocasión (5, 85) como dourada a época daquel home que crebaría a liberdade dos saxóns, a época de Carlomagno, mais só polo feito de o seu esmero perante os terratenentes comúns favorecer a aqueles; e na *Historia de Osnabrück* (6, 192-93, vid. tamén 6, xi) atribuíu as posteriores evolucións sinistras precisamente ás institucións de Carlomagno. En todo caso, fixo comezar baixo os seus sucesores as xa mentadas remodelacións da constitución que deixaron só ruínas do antigo esplendor dos terratenentes libres; pero ruínas moi fermosas e dignas de seren conservadas. Non hai dúbida de que enxergaba ese decurso da historia alemá cunha fonda tristura, mesmo apaixonada, como un *ruere in servitium*. Afirmaba Möser na *Historia de Osnabrück*, agachada nunha nota, con penetrante amargueiro (6, 185): «A verdadeira liberdade non tolera ser xulgada ou taxada (= gravada) por outros que non fosen os seus propios concidadáns elixidos libremente. Que unha nación perdesse este dereito certamente aconteceu en varias ocasións; mais que o perdesse sen o sentir e sen emitir un suspiro, iso é admirable». «Así que hoxe temos» engade noutra ocasión (6, 193), «como moito unha liberdade que leva consigo o selo da grazza». Ao fitar, de novo, a súa personaxe favorita, o labrego, filtrouse algo da aversión de Rousseau contra da civilización refinada e artificial no seu ideal da liberdade da antiga Saxonia. «Percíbese a diario que entre cen servos obedientes ninguén ten a dignidade e a confianza dun campesiño» (6, 99, vid. tamén 1, 233). Ora ben, el mesmo moraba na «gaiola de outro da cidade»



e facía parte dos «funcionarios da Coroa» que se impuxeran en Alemaña e agora gobernaban. Consideraba que era unha «consecuencia horrible» que o labrego, despois da extinción completa do chamamento da nobreza á guerra (*Heerbann*) e do solpór da honra nacional, tivese que participar nas guerras dos seus señores, malia só iren no seu propio interese e non no interese do país (6, 339-40). Mais administraba os seus propios cargos oficiais, tanto ao servizo dos estamentos como do príncipe, cunha exemplaridade sensata e conciliadora, sen criticar o obsoleto sistema burocrático de oficiais e escribáns ao que servía. Como resolver esta contradición?

Nunha ocasión, a súa filla dicía sobre el: «O meu pai odiaba os escritores igual que os xogadores, malia gustar moito de escribir e xogar» (4, 3); dito sexa de paso, como amosou Krusch, xogaba grandes sumas. Foi todo un carácter, vital e racional asemade, un loubán e gardián da moral na mesma persoa, que lembraba nalgúns aspectos ao Goethe, na súa unión de personalidade alegre cunha conduta de vida seria; quen de concibir ideais que se achaban nunha rigorosa oposición ao mundo que o arrodeaba, pero tamén capaz de servir a esta vida tal como era, nin de todo nin ben nin mal, con serena resignación e un serio sentimento de responsabilidade. Desta forma conseguiu, inmerso no eterno conflito no que se atopa o home, entre o ideal e o destino, non renegar do ideal, mais tamén soportar un destino diferente e recoñecer aquilo de relativamente bo que podía haber nel. Daquela, tamén podía dispensar eloxios, ao concluír a *Historia de Osnabrück* (7, 2, 187), á historia alemá, malia o seu deplorable resultado —dende o punto de vista do seu ideal—, e ao Estado particular absolutista no que se afundira a liberdade pública e mais o poder e a grandeza imperial. Unhas gabanzas nas que percibía claramente o matiz de resignación, do *pis-allen*. «É unha grande felicidade, se ben adoito descoñecida, que o príncipe exerza o poder uniforme en todo o territorio.» Pois así pode «procurar tranquilidade, seguranza e xustiza aos súbditos

comúns do territorio», controlar o poder dos altos estamentos privilexiados e convencelos, por medio de vantaxes para eles mesmos, de apoiar o poder do soberano.<sup>20</sup> A arte política práctica de Möser consistía precisamente na continua mantenza do equilibrio entre os intereses dos príncipes territoriais e dos estamentos. Xa mentamos no comezo que, debido aos seus cargos, podía ter unha actitude conservadora e relativista asemade.

Non era tal modo de pensar estrañamente axeitado para unha consideración historicista da historia? Tamén o historiador máis moderno ten que manter adoito o equilibrio entre os criterios para formar os seus xuízos. Da inmersión indutiva na súa materia elabora unha representación daquilo que podería ter chegado a ser o caso óptimo do desenvolvemento individual que estuda, dos obxectivos e ideais inmanentes aos que aspira e que ás veces acada, adoito tan só de xeito imperfecto, ou que falla en lograr. Así e todo, non debe xamais medir o que ocorreu exclusivamente co criterio teleolóxico dese ideal, xa que iso significaría violalo. Por iso debe empregar aínda un segundo criterio, o da dinámica que calcula o xogo das puras causalidades, daquelas forzas que realmente chegaron a ter efecto. Iso facía que se tivese unha consideración máis tolerante e comprensiva tamén daquilo que podería ter medrado, por natureza propia, de xeito recto e belido, pero que por mor do destino medraba torto. Coa visión dun ideal de crecemento rectilíneo da liberdade común e da grandeza na Alemaña que tiña perante os seus ollos, Möser non negaba a súa compasiva atención aos fillos de crecemento torto da nacionalidade alemá.

Daquela, poida que ese fose un dos trazos máis formidables en Möser, o feito de que ao final non se converteu nun reaccionario dogmático, malia o seu ideal romántico, o seu resentimento

---

<sup>20</sup> De forma semellante, pero aínda máis aceda e irónica, amentaba xa esa «sorte» no limiar á primeira parte (6, xviii). Eu non podo atopar unha *esencial* modificación da súa postura diante do absolutismo como a supón E. Sadowski, *J. Möser als Politiker*, Tese de doutoramento, Königsberg, 1921, p. 62.

contra do seu propio tempo, e algunhas opinións particulares tendencialmente reaccionarias, esgazando o mundo histórico nunha parte celeste e outra infernal, senón recoñecendo o curso das cousas e aceptando a dinámica da «natureza e necesidade». O pleno historicismo tamén inclúe dentro de si a capacidade da resignación, e reclama respecto diante do destino. Este último significa algo que Möser afirmaba sobre Carlomagno, o destrutor da liberdade dos saxóns: «Se as súas empresas eran xustas ou inxustas é unha pregunta vana despois da súa vitoria. A fortuna e a grandeza elévano por riba dunha vulgar rendición de contas» (6, 165). Tamén é significativo que Möser, que colocaba o labrego en dignidade e forza por enriba do obediente servo, admitía con todo que aquel non podía medirse co campesiño inglés ou holandés, e que xamais chegaría de novo a ostentar unha «dignidade nacional propia» (6, 98). Malia que adoitaba opinar de xeito hostil sobre as cidades, e gababa os antigos saxóns cando se opuxeron á introdución da moeda e ás constituicións das cidades (6, 127), tamén foi quen, como xa vimos noutro contexto, de facer xustiza á grandeza das urbes alemás na final da Idade Media, e de laiar o destino que volveu dobregar esa elevación dun espírito nacional alemán, esa grande ocasión para a formación dunha poderosa cámara baixa alemá (1, 338). E el mesmo, que tanto fincou na súa loita contra do espírito epocal, foi con todo quen de eloxiar a forza histórica das «opinións dos homes elixidas e elaboradas por eles mesmos». Plantexaba a pregunta de «se non habería que promover cada cen anos unha revolución xeral nas testas dos homes, para producir unha fermentación na masa moral do xénero humano e, coa axuda dela, mellores fenómenos dos que temos agora mesmo» (1, 428; 1770). Iso sería probablemente o máis ousado que Möser, superándose a si mesmo, pode ter acadado de receptividade histórica, de sensibilidade polas forzas do rexuvenecemento creador do espírito. De novo percibíanse nel as correntes de aire que zoaban dende a banda do *Sturm und Drang*.

Así e todo, onde Möser fixo finalmente máis cumprida gala desa sensibilidade foi ao tratar o fenómeno histórico máis importante dos seus tempos, a monarquía de Federico o Grande. E de novo superou as súas propias reservas. Pois, tanto se aplicaba o criterio de valoración do seu ideal de liberdade antigo-saxón, como se comparaba con ela a temperanza e afabilidade do idilio do seu pequeno Estado de Osnabrück, dunha ou doutra maneira débíalle parecer hostil e dificilmente soportable. E non só o seu temperamento político, senón tamén o seu sentimento estético, inzado da idea da individualidade, sentíase ferido, por exemplo, ao enxergar no que se convertera a guerra e a valentía, por mor desta monarquía: «Toda a nosa concepción da guerra non deixa espazo para ningunha forma de valor persoal; trátase de masas dispersas sen alma que deciden o destino dos pobos ... Tal constitución debe necesariamente suprimir toda a diversidade e perfección individual, que é a soa e única cousa que pode facer grande unha nación» (I, 397; 1770). Cando en 1781 fixo fronte ao propio rei Federico, tomando a palabra en defensa da lingua e da literatura alemá, tampouco lle aforrou sinalarlle a parálise de toda a vida espiritual, como consecuencia do absolutismo principesco, da «marcha maquinal do Estado». Ora ben, as grandes forzas históricas sempre actúan de maneira ambigua, de forma benéfica ou desastrosa asemade. Iso sentiuno Möser, como xa o sentira a respecto de Carlomagno, tamén verbo de Federico o Grande, percibíndoo mesmo como un desenvolvemento da súa propia historiografía, o que o levou a unha grave confesión: «O noso estilo histórico mellorou na medida na que se distinguía o nome de Prusia, facendo que percibísemos mellor a importancia e o valor da nosa propia historia. Só cando teñamos máis interese nacional, sentiremos máis poderosamente os acontecementos e expresarémolos de xeito máis vizoso».<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> 9, 156; Schüddekopf, p. 23.

Daquela, el xa sabía tamén que a grande historiografía recibe o seu impulso máis forte dunha existencia nacional poderosamente axitada, quer por un acontecer feliz, quer por unha desgraza. Non era unha casualidade que a máis fonda peculiaridade do seu traballo comezase a perfilarse definitivamente xusto nos anos nos que o rei Federico, por medio da súa heroica defensa propia, procurou aos alemáns por primeira vez unha grande vivencia histórica.<sup>22</sup> Debido a iso, xerouse unha estraña e frutífera tensión no pensamento histórico de Möser. Coa monarquía de Federico o Grande tiña diante del un fenómeno histórico sobre o que tiña que pronunciar no seu interior un si e un non asemade. Foi baixo esa impresión cando decidiu aplicar, no estreito espazo do arcebispado de Osnabrück o furador para acceder a todas as camadas da evolución da Alemaña e chegar ao estrato máis antigo e, na súa opinión, máis valioso. Dese xeito chegou a obter tanto unha idea do poder dun grande interese nacional, como o coñecemento da presión que poden exercer as cousas para impedir, ata ese intre, o despregamento dese interese nacional, sen poder obstaculizalo para sempre no porvir. Aquí non importa a cuestión de se o valor da liberdade común da antiga Saxonia, da que partía Möser, era realmente tan alto como el opinaba. O que si é seguro é que aquí se conseguiu acadar unha magnífica síntese de sensibilidade polos valores e de consideración causal.

A historiografía da Ilustración tamén produciu tales sínteses. Mais os seus valores universais tiñan un parecer abstracto e anémico fronte á sensibilidade concreta e vivaz de Möser, e as súas series causais seguían a enfocar maiormente as causas externas e pragmáticas. Pola contra, a consideración causal de Möser da «natureza e necesidade» intensificábase nunha percepción interna do destino que tamén o home da Ilustración, podía ás

---

<sup>22</sup> Salientado, con acerto, tamén na introdución á edición das obras de Möser por K. Brandt, *Einleitung zu Möser's ausgewählten Schriften: Justus Möser, Gesellschaft und Staat*, p. XXX.

veces deixar translucir, pero abofé raras veces. Lembremos o que xa se afirmou sobre Montesquieu, Hume e Gibbon.

Esta poderosa sensibilidade para a dinámica, a «natureza e necesidade» das cousas, fusionouse co segundo dos elementos nos que se baseaba, como dixemos, o ideario político de Möser, a saber, a antiga idea, efectiva dende Maquiavelo, da razón de Estado, do interese de Estado. Vimos de escoitar a palabra do interese nacional. Atopámola nel con tanta frecuencia como os termos interese de Estado, motivos do Estado, prudencia do Estado. As lecturas políticas e históricas do novo Möser xa se estenderan a Maquiavelo e á *Einleitung zu der Historie der Vornehmsten Reiche und Staaten* [Introdución á historia dos principais reinos e Estados] de Pufendorf, que expoñía con todo detalle a doutrina dos intereses dos Estados. A causa do seu pensamento moral e afervorado na súa defensa do ben común, Möser mostrouse inmune ao maquiavelismo no sentido estrito. En troques, si espertaba a causa diso nun momento temperán o entendemento do carácter específico das actuacións do Estado. Xa nos primeiros ensaios literarios de mediados dos anos corenta falou nunha ocasión das «regras eternas» do estadista, «nas que se poden atopar todos os motivos para as súas empresas» (Pleister 42; sobre iso, Göttching, *J. Möser's Entwicklung zum Publizisten*, 1935, p. 15 e ss.).

Xa seguimos a pervivencia desta doutrina na historiografía da Ilustración, e vimos como se manexaba, maiormente, de forma mecánica e utilitarista, lonxe da vivacidade interna que máis tarde recibiría de Ranke. En Möser tampouco faltan de todo aplicacións estrañas daquela, como cando pretende demostrar, no comezo da súa *Historia de Osnabrück*, con argumentos moi ousados que o interese de Estado dos antigos habitantes entre o Weser e o Rhin fora moi diferente do dos antigos xermanos, que equiparaba aos suabos. Ora ben, prevaleceron os coñecementos frutíferos que debía a esa doutrina, así que podía por de relevo, de xeito algo esaxerado mais cunha aguda sensibilidade

polo esencial, o grande punto de inflexión da evolución interna do Imperio que significaba o *statutum in favorem principum* de 1231/32. Estaba dirixido, afirmaba con toda razón, «contra do auténtico interese de Estado do emperador» (1, 393), e insería unha «modificación no interese de Estado de todos os príncipes» (7, 2, 57-58). Con anterioridade «crebaran a cadea da antiga xurisdición e dependencia do xefe do Imperio ata o máis pequeno elo», mais agora «de súpeto víranse», ao tentar someter as comunidades libres que eles mesmos crearon á soberanía territorial, formada dos cascallos dos antigos liderados militares.

Neste exemplo ponse de relevo de xeito significativo que o novo sentido dinámico foi fecundado pola antiga doutrina do interese de Estado. Esta doutrina facíalle entender realmente nese punto que a través das modificacións da organización militar se desintegraron a liberdade común e a unidade do Imperio, conformándose os Estados particulares dos príncipes. O interese de Estado adquiriu así o carácter dinámico que lle correspondía, xa que aparece aquí como unha consecuencia natural das modificacións anteriormente descritas por Möser na organización militar, e despois como unha forza motriz para o progresivo proceso de territorialización na Alemaña. Con iso, aparece diante da nosa ollada unha das principais transformacións, tamén no pensamento histórico, e un memorable efecto da idea da razón de Estado sobre o incipiente historicismo.

O pensamento político e histórico de Möser estaba, en xeral, impregnado da idea de que as elevadas necesidades do Estado dominan as vidas das persoas e dos grupos, e que o fan con toda razón. Pola saúde e a forza do todo, opinaba, cómpre asumir con sosego o sufrimento do individuo. Möser, que na vida privada era bondadoso e gracioso, podía chegar a ser, neste respecto, duro e mesmo cruel. Non se deixaba confundir polo feito de os traballadores de Osnabrück que emigraban temporalmente a Holanda, coma os mineiros, volvérense febles a idade temperá e morreren por culpa do seu malsán estilo de vida. «Porén, a

grande conta do Estado», observaba con indiferenza, «non sofre por iso» (1, 180), 2l: «morre no leito da honra» (1, 195). Möser esixiu a degradación social dos fillos naturais, a penitencia eclesiástica para as mozas descarriadas, o enterro dos suicidas en lugares non consagrados, rexeitaba a vacina contra da varíola, xa que a sabia providencia non tería enviado a varíola en ván a este mundo sublunar, de non ser para previr un exceso de poboación (4, 64). Con todo, non se han tomar ao pe da letra todas estas palabras, pois adoitaba falar nel unha enxeñosa picardía, e facían parte da súa *façon de parler* certas «sorpresas» para o lector que se permitía nas súas *Fantastás patrióticas* (3, pp. 3-4). Así e todo, a súa principal maneira de pensar fica evidente nesas afirmacións.

E aínda máis característica é a súa concepción do dereito. Sabía moi ben que o dereito formal e positivo podía entrar en contradición manifesta co verdadeiro sentido da xustiza, que podería ser *summum jus summa injuria*. Pero rexeitaba de forma implacable que se servise do verdadeiro dereito contra do dereito formal, que sería indispensable para a tranquilidade dos humanos como dereito de emerxencia. En efecto, en caso de necesidade poderíase prescindir do verdadeiro dereito, igual que da auténtica verdade (4, pp. 112-13; 1780). «Ora ben, non se pode prescindir en absoluto do dereito formal e da verdade formal (a saber, aquilo declarado como verdade pola sociedade).» Estas eran frases que na súa vellez guindaba, a xeito de paradoxo, motivado polo descontente perante o avance dunha tendencia do tempo, que ameazaba con entregar ao subxectivismo, co seu amor universal aos homes e cos dereitos do home non escritos, toda orde solidamente establecida. Así e todo, el tamén amaba os homes, e a idea da necesidade de Estado que tan rixidamente defendía radicaba para el, a fin de contas, no recoñecemento da fragilidade da natureza humana. Foi por compaixón por ela que convertía a rixidez dos ordenación humana en coiraza do corpo social. Tería atopado a Burke da súa banda, e mesmo non tería



sufrido ningún rexeitamento rotundo por parte do sentido da autoridade de Hume.

Era un pensamento tipicamente conservador. Como xa se mentou, Möser non estaba libre por completo, tamén nos detalles, dunha consideración oportunista das clases dominantes. Sobre a servidume escribía e adoptou tal actitude que se lle podía considerar, na súa patria, como un adversario, mais no estranxeiro como un defensor (3, 4). Así e todo, confesou ao seu amigo Nicolai en 1778 que seguramente tería declarado abertamente a guerra á servidume «se o ministerio de aquí e toda a paisaxe non estivesen compostos de señores terratenentes, cuxo afecto e confianza non podo arriscar sen prexudicar todas as boas institucións» (10, 170). Eran eses «motivos locais moi importantes» os que o guiaban, e a razón local era para el sempre máis que a razón universal. Sería duro e inxusto reprocharlle a adulación. Xa estaba afeito, como avogado, a enxergar cuestións deste tipo dende as dúas bandas, e a tomar unha decisión a prol do que lle parecía práctico, segundo o lugar e as circunstancias. Así e todo, cómpre preguntarse como podía conciliar a defensa da servidume, que realizara publicamente, co seu ideal da liberdade común dos antigos saxóns. En aparencia, niso os dous pólos do seu pensamento histórico-político, do ideal de Estado e da necesidade de Estado, áchanse nunha tensión insoportable. Con todo, é posible facela desaparecer.

Pois o seu ideal da liberdade común dos antigos saxóns non consideraba en principio a liberdade de todos os homes entón vivos, senón unicamente a liberdade ou, como el prefería dicir, a «honra» dos propietarios agrarios, dos donos das fincas. El supuña que os fillos menores, por regra xeral, emigraban na procura de aventuras, de non ser que estivesen dispostos a humillarse a traballar como servos (1, 332). Ora ben, por moito que lle parecía que esa constitución estaba copiada da natureza, tamén vía nela, co seu xeito de pensar de inspiración evolucionista, un «curso natural», segundo o cal esa situación tiña que mudar

cando a válvula das migracións dos pobos se estaba pechando (4, 209-10). A través das modificacións que tiñan lugar de maneira necesaria na organización militar instaurouse unha ampliación da vasalaxe, a unificación de varias fincas rústicas nunha man e o asentamento de arrendatarios libres ou servos.

No entanto, Möser introduciu nesta concepción evolucionista do «curso da natureza» unha idea que non desmentía a súa orixe no antigo dereito natural, malia ir máis alá no seu desenvolvemento. Pois el tamén cría non poder seguir adiante sen a suposición dun contrato social como fundamento da formación do Estado dos propietarios agrarios. Porén, xa polo feito de limitar ese contrato social fundamental aos terratenentes, perdeu a palidez abstracta da teoría común do contrato, presentándose sinxelamente como un acordo entre os primeiros ocupantes das terras para defender en común o conquistado. Möser tamén admitiu expresamente que este acordo talvez se acadase de maneira tácita (3, 296). Achegábase así un paso máis a unha visión puramente histórica da xénese dos Estados, atribuíndoa a innumerables actos conscientes ou inconscientes dunha unión de vontades persoais dos homes e, en derradeiro termo, a un instinto de comunidade. Parécenos, de feito, un superfluo residuo de pragmatismo falar neste caso dun «acordo», un «contrato», pois trátase dun desenvolvemento fluído cuxas orixes non son recoñecibles. Mais o certo é que Möser precisaba esta construción anticuada para establecer un rexo alicerce xurídico para o seu ideal de Estado de labregos libres. Pola mesma razón, supuxo a existencia dun segundo contrato social, a saber, o que outorgarían os primeiros ocupantes da terra aos seus descendentes e mais a quen chegaron posteriormente. Estes desfrutaban dun dereito menor, convertéronse en criados, arrendatarios, servos, etc. Todo iso, para Möser, facía parte do decurso da natureza. «No estado de natureza aparecen primeiro os pais e os fillos, os señores e os criados, e a relación de necesidade dos fillos e criados a respecto dos primeiros pode doada e tacitamente representar o lugar dun

contrato explícito. Todas as decisións parten da potestade paternal e señorial, e o que adquiren os fillos e servos, adquíreno para os seus respectivos señores» (5, 145).

Esas frases tamén servían para xustificar a servidume. Obsérvase de xeito cada vez máis claro que neste punto non quixo só gañar coñecementos históricos, senón tamén reunir argumentos para a defensa do seu mundo contra do espírito desintegrador da época. Xa sinalamos nunha ocasión as reminiscencias en Möser da carraxenta loita de Karl Ludwig von Haller a prol de todo dereito hereditario e en contra de todo o dereito racional e universal do home. Case podería ter fluído da pluma de Haller a frase iusnaturalista que Möser dirixía en 1790 contra das ideas da Revolución francesa: non quería estender tanto o dereito da humanidade ata que abranguese todo o que é equitativo, razoable, humano e honesto. «Na miña opinión, o dereito da humanidade consiste na facultade de conquistar todo aquilo que está vacante e de defender todo o que se conquistou por esta vía» (5, 201-02). Ora ben, non se ha esquecer niso a diferenza máis fonda entre Möser e Haller. Este último vía na monarquía patrimonial dos príncipes poderosos a máis fermosa forma de Estado, Möser víaa no Estado corporativo dos campesiños libres. Ademais, en termos de historia do pensamento, Möser avantaxaba por moito ao Haller, máis novo, pois sabía empregar conceptos evolucionistas e integrar na súa idea da historia e do Estado a dinámica das necesidades obxectivas como principio motor e transformador. Así e todo, un e outro entoaron a canción dos *beati possidentes*, e o naturalismo, fresco coma un manancial, da concepción da historia e do Estado de Möser adquiriu por iso algo do resaibo materialista que máis tarde domearía na doutrina de Haller.

Ao examinarmos a fondo o dito ata o de agora, aparece de novo no ideario de Möser, emporiso, o abismo existente entre os elementos evolucionistas e os conservadores, entre o seu ideal e as necesidades, tanto do Estado como outras diferentes, que histo-

ricamente transformaban ese ideal. Podíanse comprender tamén as circunstancias históricas da súa propia época sobre a base do seu ideal de Estado, e da súa doutrina do dobre contrato social?

Ata certo grao foille posible, de calquera xeito, grazas á interpolación da dinámica de «natureza e necesidade». Podía resignarse co Estado territorial dos príncipes, aínda que de mal grado. Podía tamén apreciar, con bastante comprensión histórica e mesmo con simpatía, se ben non completa, as cidades, a economía monetaria e a potente burguesía, malia o seu entusiasmo pola economía de subsistencia. O labrego e o cidadán, o príncipe e o nobre non habían laiarse por saíren moi malparados na súa concepción da historia e do Estado. En troques, os señoriais servidores da burocracia que agora estaba ao mando saíron peor parados. Así e todo, a autocrítica que formulaba contra da súa propia clase non podía nin debía desarraizala por completo. Ora ben, para o home sen propiedades só ficaba, na historia como na vida, o ingrato e inalterable papel de servir de criado, de vivir baixo un dereito menor. Cometerían un fraude, declaraba en 1791 (5, 178), se pretendesen derrogar por maioría a Constitución vixente e se arrogasen, como homes iguais, os mesmos dereitos que ostentaban os primeiros conquistadores. Así e todo, a evolución, que tampouco se lle podía ocultar a Möser por completo, empurraba a ceder tamén aos homes desposuídos unha participación no Estado. Nesta cuestión, os supostos do seu ideal de Estado entraban nunha contradición irremediable con aquilo que se estaba a xestar historicamente perante os seus ollos.

Iso maniféstase de xeito drástico na famosa teoría das accións de Möser, que tamén revela de novo a vea utilitarista no seu pensamento. Unha e outra vez comparou o Estado cunha sociedade por accións. Os primeiros propietarios das fincas fornecen, conforme a iso, a súa propiedade como «acción territorial». O posterior desenvolvemento das cidades engadía despois as «accións monetarias» dos burgueses. Os que non posuían ningunha acción, era a súa dura doutrina, non podían pretender adqui-

rir dereitos políticos, pois non tiñan nada que dicir no Estado, xa que non existía un dereito universal do home, ou tan só no senso limitado á defensa da propiedade que xa coñecemos. Con todo, Möser xa admitiu moito antes da Revolución francesa, no 1774, que a evolución do Estado territorial alemán daría acceso ao Estado, e dentro del, aos homes desposuídos. Pois, cando os impostos sobre a renda e sobre a propiedade xa non fosen abondos para manter e equipar o poder armado, comezaríase a «estabelecer impostos persoais, e con iso converteuse todo *home* nun membro da grande compañía do Estado, ou, como agora dicimos, un súbdito territorial, razón pola cal se xerou a mestura xeral de dereitos civís e humanos pola que somos conducidos arestora, coa nosa xurisdición filosófica, sen temón nin remo» (3, 295; vid. tamén 6, 69). Ás accións territoriais e monetarias que fornecían a participación na compañía do Estado sumábanse finalmente, como Möser formulaba, as «accións corporais».

De todas as maneiras, o mesmo Möser perdeu fronte a este proceso, que doutra banda tampouco podía negar, o temón e remo. Non o superou, e perante a Revolución francesa endureceuse aínda máis a súa teoría anterior de que só o sólido accionista territorial e monetario estaba autorizado a emprender modificacións na compañía do Estado. Podían existir tamén, certamente, Estados alicerzados na mera humanidade, coma o Estado dos xesuítas no Paraguai. «Porén, unha constitución semellante deixa demasiado pouco espazo ás paixóns nobres, e só serve aos homes gregarios» (5, 200). Na súa opinión, non só o seu ideal de Estado, senón tamén o seu ideal de vida dunha individualidade plenamente vigorosa e diversa, mais ligada corporativamente, se vía ameazado pola nivelación democrática.

É posible que faga parte da esencia do historicismo moderno que a súa xénese estivese vencellada cunha inquedaanza, unha crítica da propia época e do espírito que operaba nela, á que se opoñían os ideais dunha mellor vida no aspecto humano e político. Rousseau comezara a crítica da cultura do seu propio

tempo, mais non fora quen de atopar dentro da historia o ideal que lle opuña. Möser e Herder xerárono dende o pasado e de tal maneira que as diversas individualidades da historia —non en toda a súa extensión, pero si na plenitude e vigor exemplar— se puxeron de manifesto. Porén, o ideal que era unha fonte de forza do historicismo había inhibir, nun primeiro momento, o seu despregamento. Inseriría de novo un trazo estático dentro da incipiente consideración dinámica da historia, pois ameazaba con converter unha única situación singular, real ou soñada, en criterio de valoración para a historia e para o presente, cousa que conseguiu facer en grande medida. Unha e outra vez, a idea dunha idade de ouro operou nos comezos do historicismo como pulo, pero tamén como atranco para un pensamento puramente histórico. Pois ese trazo estático procuraba a ponte da continuidade que unía o historicismo coa concepción da historia iusnaturalista, en certo xeito un anaco do dereito natural transformado historicamente. Ora ben, niso non era posible a plena comprensión histórica da época propia, a xusta apreciación das forzas individuais e das tendencias da evolución que nela domeaban. Pois as ideas que se espallaron poderosamente na Revolución francesa, e que Möser combatía, constituíron tamén, malia o seu contido abstracto e xeneralizador, unha forza individual e moi vital da historia. Todo iso argumentámolo xa contra do tradicionalismo de Burke, que abofé non postulaba un ideal do pasado, pero si un ideal ligado ao pasado.

Coa mesma clareza, amósanse tamén os límites da comprensión da historia de Möser na súa posición fronte á relixión como fenómeno vital na historia.

Así mesmo, a súa relación coa relixión e o cristianismo achábase baixo o signo dunha dobre polaridade entre o ideal e a necesidade de Estado. Dende Maquiavelo, os representantes da pura razón de Estado interpretan polo xeral a relixión como un *instrumentum regni*; así facía aínda Montesquieu. Ora ben, outro acervo común da Ilustración, se prescindimos de Hume, era

tamén a idea da existencia dunha relixión de Deus, natural e moi sinxela, que era un patrimonio universal da humanidade. Möser bateu con ambas as dúas ideas, asociándoas na súa obra de mocidade, escrita en latín, *De veterum Germanorum et Gallorum Theologia mystica et populari* [*Sobre a teoloxía mística e popular dos primeiros xermanos e galos*], 1749 (9, 179 e ss.). Segundo Tácito, explicaba, os xermanos só adoraban un Deus; segundo César, veneraban o politeísmo. Diso poderíase tirar a conclusión de que xunto dunha *religio mystica* debeu existir unha *religio popularis*, introducida *pro ratione status politici*. Iso era unha construción xenuína da Ilustración,<sup>23</sup> pero aínda seguía a facer efecto nel cando en 1762 dirixía un escrito «ao señor vicario en Savoia, para ser entregado ao señor J. J. Rousseau» (5, 231 e ss.). Todos os lexisladores e fundadores de grandes Estados, argüü contra del, consideraron a relixión natural insuficiente para conformar unha sociedade civil, tendo que recorrer, por esa razón, a deuses ou outros mecanismos, ou a unha relixión positiva. «Somos todo a plebe; e Deus fixo mellor ao atarnos curto pola alma e non polo nariz ... A nosa relixión está feita para nós, a plebe, e non para os anxos.» Iso sería a política de Deus no seu reino entre os homes.

Así que Möser se disteraba por un matiz non de todo insignificante daqueles «ilustrados» que opinaban que as relixións positivas eran obra de calculadores lexisladores e sacerdotes. Aplicaba máis ben o método pragmatista da explicación causal ao mesmo Deus, quen por esa vía impulsa a súa política no mundo, polo visto con sabias intencións finais. Esta explicación teolóxica de cuestións históricas irracionais era un efecto serodio da doutrina cristiá do plan de salvación divino, e aínda tería un papel importante na historia da xénese do historicismo, como nos amosará Herder. Polo demais, Möser non fixo un especial

---

<sup>23</sup> Similar á distinción establecida por Semler entre relixión pública e privada. Vid. sobre iso E. Seeberg, *G. Arnold*, p. 602 e ss.

uso dela, xa que sabía procurarse unha explicación do irracional na vida histórica por outros e mellores medios. Así e todo, a respecto da relixión seguía a manter a idea teleolóxica de que a súa diversidade histórica no mundo foi causada, finalmente, pola obra de Deus. Xa que logo, ben podía explicala de forma causal, segundo o método de Montesquieu, como resultado da diversidade das circunstancias e necesidades dos homes (6, 74), pero non conseguía suscitar por ela un verdadeiro sentimento histórico. Dende o mesmo punto de vista tratou posteriormente, o que aquí podemos omitir, o problema da tolerancia.

Así e todo, Möser tiña tamén un auténtico ideal da relixión que pensou suscitar na historia; de feito era de novo un ideal impregnado de motivos e desexos políticos. Esa era a relixión dos antigos saxóns, como el a imaxinaba. Un dos aspectos máis curiosos da súa *Historia de Osnabrück* é o discurso finxido —nunha aplicación moderna deste vello trebello da historiografía— que pon en boca dos saxóns vencidos ao dirixírense a Carlomagno (6, 188). «A verdade das relixións cristiás non obriga ninguén a aceptala; por iso non é igualmente xeral para todos os pobos e constitucións. Cada unha das súas relixións ten a súa propia finalidade e, xa que logo, tamén a súa propia verdade. A deles é a liberdade, mais con iso non concorda a relixión cristiá. O saxón déixase obrigar pola honra, un cristián polo amor. Pero este non guía os homes con tanta seguranza como aquela.» Foi precisamente iso o que directamente reprochaba á relixión cristiá, que parecía ter debilitado, quizais demasiado, o seu concepto da honra (6, 50), que as súas leis, concibidas por Moisés para os israelitas durante o éxodo non eran as axeitadas para os propietarios agrarios e libres, asentados por herdanza (6, 163; 5, 195). E aínda deu outro paso significativo, atacando a relixión cristiá non soamente no pasado, porque fora imposta con violencia, noutro tempo, a unha comunidade de homes de natureza diferente, senón tamén polos seus efectos no presente. Coñecemos a súa loita en defensa do mantemento dunha organización estamental estable,



e dos dereitos particulares en contra da niveladora filosofía da época, en contra da filantropía universal e os dereitos universais do home. Agora estaba completamente certo de que as ideas da humanidade universal e da filantropía universal tamén tiñan a súa raíz no cristianismo, e que na filosofía da época tan só atoparan a súa continuación. Noutroora, explicaba nunha ocasión (5, 119-20; vid. 5, 195 e 6, XIX), ningún home libre e asentado por herdanza ou cidadán tiña que temer a tortura. «Foron tan só a mestura de poboacións que pouco a pouco se fixo predominante, ben como a relixión e filosofía cristiá, os factores que contribuíron a anular as diferenzas políticas entre os homes, ao unir os nobres, burgueses e criados baixo a denominación de homes e os que introduciron a tortura para todos os homes.»<sup>24</sup>

De todos os xeitos, de novo lembraba remotamente ao Maquiavelo, quen reprochaba, dende o seu ideal político da *virtù*, ás relixións cristiás que fixesen os homes menos masculinos. Así mesmo, maniféstase de novo a grecha entre o pensamento cristián e o pensamento guiado pola razón de Estado. Möser consideraba o mantemento de desigualdades estamentais como unha necesidade de Estado, sospeitando que o cristianismo fomentase a idea da igualdade, daquela de moda.

Debía por iso declararlle a guerra? En absoluto. Glorificóuselle, precisamente con base nas súas manifestacións, se ben de xeito moi parcial, como apoloxeta do cristianismo (Blanckmeister 1885). Era a relixión na que viviran os seus compatriotas dende había un milenio, e por iso convertérase en algo arraizado, en «razón local». Facía unha reverencia perante os feitos consumados do desenvolvemento, malia non corresponderen ao seu ideal. Vímolos na súa postura perante o Estado principesco alemán. A súa máis persoal necesidade de fe correspondía probablemente á

---

<sup>24</sup> Noutro lugar da *Historia de Osnabrück* (6, 69), en troques, pode facer valer que os antigos dereitos foron «transformados por si mesmos e sen que se notase» a causa da modificación do servizo militar, e non pola filantropía e o cristianismo. Daquela, tivo en intres diversas ideas diferentes sobre esta cuestión.

relixión natural do vicario de Savoia. Ora ben, o seu sentido relativizador, observador da vida tal e como era, asociábase coa súa sensibilidade pola necesidade de Estado, chegando á conclusión de que o cristianismo, que daba ao home sinxelo sostén moral e consolo na hora da morte, era unha fonte insubstituíble de forza vital, política e social. A verdadeira causa da decadencia do noso tempo, afirmaba nunha ocasión (5, 87), é que a relixión deixou de ser unha disciplina. E de xeito máis conciso resumía noutra ocasión a súa opinión perante a relixión (5, 284): «Por certo, pido que non se me acuse .... de irrelixiosidade cando considero as opinións só en relación coas vantaxes que fornecen ao Estado; dunha banda que sempre me parece de suma importancia, pois Deus tamén procura fomentar o ben dos Estados por medio da relixión e nos deu unha revelación, non para a súa felicidade, senón para a nosa. Eu fágoos con intencións máis sinxelas e cun fondo respecto perante os fundamentos teolóxicos que se atopan fóra da esfera da miña competencia.» Möser estaba abofé fundamentalmente convencido de que, para conseguir que o cristianismo cobrase vida nos homes, precisaba ser crido, e por iso esforzábase tamén en crer el mesmo na Revelación.<sup>25</sup> Mais: como podía materializarse, dadas as súas premisas político-utilitarias, esa crenza, que transcendía e rebordaba todo, na Revelación que esixía o cristianismo positivo? Podíalle parecer válida só de maneira relativa, pero non absoluta nin atemporal.

En ningún intre se percibe con tanta clareza a liña divisoria que aínda afastaba ao Möser do historicismo como na cuestión da súa postura perante o cristianismo. Xa espertara nel abofé a sensibilidade para a idea de que a relixión podía adoptar non unha, senón moitas formas, que tamén debía haber relixións particulares, da mesma maneira que linguas particulares, e en resumo que tamén a relixión pertencía ao eido das individualidades

---

<sup>25</sup> Na súa misiva ao grande rabino de Utrecht en 1773 (5, 261) escribe: «Vostede é un filósofo que desexa a inmortalidade da alma, e eu son ao mesmo tempo (!) un cristián que cre nela mediante a Revelación.»

históricas, ou, nas súas palabras, da «razón local». Compartía a opinión de Lessing, segundo a cal cada relixión podía ter a súa verdade especial. Ora ben, mantíñase de novo dentro dos límites do que se coñece como «maneira de pensar histórica negativa». É dicir, coñécese ben o valor dos poderes irracionais da vida para o Estado, a sociedade e a vida individual, mais non se coñece e, diante todo, non se sente o valor propio da relixión e o seu supremo valor autónomo, por enriba de todos os fins terreaís. Neste caso, as capacidades estéticas de Möser tampouco abonaban para superar as limitacións do utilitarismo. E o seu sentir relixioso mantívose dentro dos límites dun deísmo racionalista.

Se se quixese ver en que puntos sobrepasa e evolúe dende un pensamento histórico meramente negativo cara a un pensamento e sentimento histórico positivo, cómpre volver a aquilo que atei-gaba o seu corazón, ao Estado e á sociedade na forma concreta na que el as viviu.

\*

Así e todo, quizabes non hai unha contradición directa entre o que vimos de escoitar, a concepción do Estado en Möser como una compañía por accións, e a idea específica de Estado no historicismo pleno? Hai que ver como advertiu xa Burke contra a consideración materialista e privado-egoísta do Estado, como se fose unha compañía de seguros ou unha sociedade comercial. Sen dúbida, Möser rendeu tamén niso tributo ao espírito utilita-rista do racionalismo común. Cómpre lembrar de novo que quen primeiro abre camiños moi raramente consegue refundir comple-tamente o ideario antigo en novas formas. Ora ben, tamén cómpre ter en conta, como precisamente Möser comprobou, que adoito a lingua non está á altura do que realmente se sente e se pensa. A formación dunha nova terminoloxía histórica que tivo comezo en Möser aínda non atopara a súa plena forma de expresión. De feito, Möser concibía o Estado con ollos moito máis animados, cun espírito máis cálido que o accionista a súa sociedade anónima. Para el, non era outra cousa que unha parábola coa que pretendía

describir a estreita unidade dos cidadáns entre eles e co Estado, ben como a correlación indisociable entre dereitos e deberes no seo de e para o Estado.<sup>26</sup> El tamén desexaba, como despois del Adam Müller, que o Estado fose un «todo grande, enérxico, de infindo movemento e vitalidade». Proba diso era o seu laio de que os antigos emperadores toleraran que o imperio fose o botín dos príncipes, e o seu pesar de que, máis tarde, as cidades libres non puidesen crear unha poderosa cámara baixa e un imperio comercial ultramarino como Inglaterra, a súa crítica da máquina estatal absolutista, a súa arela de grandes acontecementos e un grande interese nacional que tamén fecundase a vida espiritual. Léase como era a súa ollada, dende Alemaña, cara a Inglaterra. «Aquí (en Inglaterra) o home máis humilde considera o ben xeral como se fose o seu asunto persoal. Todas as sátiras, comedias e ensinanzas morais, e mesmo adoito os sermóns, teñen unha relación moi estreita cos asuntos do Estado. E é ese alto interese o que tensiona as forzas dos homes nese país, e permítelles acadar un obxectivo máis alto que outros que escriben co sangue frío e por motivacións meramente louvables» (3, 96). En Inglaterra sería posible escoitar os ruxidos de todos os animais das fragas á vez, e deleitarse coa diversidade das voces da natureza. «Tan só na pequena estancia do xardín onde no reunimos os nenos dos veciños podíase mesmo percibir o barullo que facían os grilos.» (3, 94).

Nestas visións idealizadas, o pensamento íntimo de Möser procuraba estarricarse para transcender as estreitas limitacións do tempo e do lugar nos que viviu, sen ter a capacidade e a vontade de as facer estoupar. Pois sempre pretendía ser unha persoa cos pes na terra e representar a «razón local». Xa que logo, ficaba manifesto que o pequeno arcebispado de Osnabrück, que lle revelara tantos segredos sobre a vida histórica, non podía porén darlle todos os impulsos dunha vida de grande Estado. O maior valor para a vida política que lle suxeriu era a resurrección do soterrado

---

<sup>26</sup> Vid Erwin Hölzle, *J. Möser über Staat und Freiheit*, en: *Gedächtnisschrift für G. v. Below*, Aus Politik und Geschichte, p. 172.

principio corporativo alemán na vida do Estado. Converteuse así nun devanceiro do barón vom Stein. Porén, nesas condicións de espazo limitado, cuxa atmosfera respiraba sen parar, o Estado e a sociedade cadraban de tal maneira que puido chegar a formular a servil ocorrencia de comparar o Estado cunha sociedade por accións. Por iso, a súa razón de Estado tamén estaba enfocada moito máis cara ao interior, cara á conservación dun pequeno organismo social na súa belida individualidade nada da súa propia natureza, que cara ao exterior, onde non se ofrecía ningún cometido para ela. Como escribía con indiferenza na súa resposta a Federico o Grande, para o sistema do Imperio alemán ningún Curcio se guindaría ao abismo (9, 139). De todas as súas conclusións históricas, a máis frutífera é a da dependencia do desenvolvemento interior alemán das transformacións no oficio da guerra e na organización do exército. Só con dar un paso máis tería aparecido a doutrina de Ranke sobre a importancia primordial da política exterior para a formación dunha constitución interna. Möser non deu este paso, en xeral, porque non chegou a saber grande cousa da política exterior. E aquilo que chegou a saber interpretouno da mesma maneira superficial con que adoitaba facelo o home medio «ilustrado» e moralizador.<sup>27</sup>

Certo é que Möser tiña devezos de grandeza e plenitude, mais non o consumían. Permaneceu contente entre os seus granxeiros de Osnabrück. No entanto, tratábase niso tamén dun sentimento histórico da vida, unha rendición histórica a aquilo que o lugar e o tempo lle outorgaban individualmente. Porén, con iso relacionábase ademais o perigo da resignación tradicionalista ao que trouxera o devir histórico. Möser, por moito que se lle deba considerar no eido político como un conservador de tendencias reformistas, non conseguiu liberarse de todo daquela

---

<sup>27</sup> 1, 339 (1770): «A maior parte das causas das guerras son, arestora, as ofensas que, por regra xeral, se dirixen a unha soa persoa, ou reclamacións que soamente unha persoa está autorizada a expresar, pero nas que teñen que intervir millóns de persoas sen que, mesmo de as cousas chegaren a un final feliz, elas obteñan a máis mínima vantaxe.» Vid. tamén 1, 99 (1769) sobre a «insensatez» da política de poder e guerra da Liga Hanseática.

resignación, igual que Burke, anticipando con iso tamén certas debilidades do posterior historicismo.

Outra debilidade maniféstase no relativismo. «Todo no mundo», di Möser, «tan só é relativamente belido e grande, e a landra precede no seu dereito á oliva» (9, 141). Con esta afirmación defendía o goethiano *Götz von Berlichingen*, contra do xuízo condenatorio de Federico o Grande, como «produto nobre e grande da nosa terra.» Mais con iso tamén formulaba a suma da súa sabedoría histórica lograda ao longo da súa vida. Daquela, pódese xa observar aquí que tal relativismo non necesariamente debe conducir a un virtuosismo da comprensión histórica, que afirma todo e que por iso non asevera nada de xeito firme e categórico. Aquí, o relativismo converteuse na afirmación máis contundente e substanciosa do terreo histórico que o xerara, tamén como «produto nobre e belido». Miúdo, pero meu, podería ter dito Möser del. Deu o primeiro grande exemplo de como a devoción polo pequeno pode profundarse ata chegar a unha cosmovisión de grande estilo. Das cousas pequenas que custodiaba e estudaba destilou o seu sentido máis fondo, tirando todo o que nelas había de forzas históricas concretas e individuais, converteu o destilado en símbolo e exemplo da individualidade e dinámica en xeral, e ensinaba deste xeito a considerar todo o individual *sub specie aeterni*. Iso facía del, xunto de Herder, un dos que primeiro abriu o camiño cara ao historicismo.

«Fantasías patrióticas», afirmaba Goethe, «malia que nelas todo se atén ao real e ao posible». Esta inherencia de fantasía e sentido da realidade, nutrida polas forzas da alma, conducía cara á esfera dunha visión pura, que ao final mesmo facía esquecer o seu utilitarismo. Goethe sabíao expresar tamén con estas palabras: «Sempre está por enriba do seu obxecto e sabe presentarnos unha visión serena do máis serio» (*Dichtung und Wahrheit*, final do libro 13).

## CAPÍTULO NOVENO. HERDER

### Introdución

Vemos en Möser, Herder<sup>28</sup> e Goethe os tres maiores e máis influentes entre os primeiros pioneiros da nova sensibilidade histórica no século XVIII. Enxergado dende as alturas, as contribucións destes tres grandes coinciden nos seus postulados fundamentais. Ora ben, preséntansenos como marabillosamente diferentes cando se contemplan dende o punto de vista das principais forzas humanas e anímicas polas que foron creados. Iso tamén fai parte da esencia do novo pensamento histórico, que adoito creaba principios homoxéneos moi específicos para a comprensión do mundo histórico, mais que foi alimentado e aínda hoxe ten de alimentarse dunha diversidade de motivacións e disposicións máis individuais para non dexenerar nunha mera rutina dun método científico.

O contributo de Möser foi o don dun home maduro, dun crecemento lento pero continuo das forzas, e dunha estrutura espiritual sólida e harmónica. Cun tacto seguro fusionou as experiencias concretas dunha profesión práctica cos pulos do movemento da Ilustración, que xa se estaba interiorizando, o ámbito máis local e arraizado co espírito europeo. En troques, Herder aparece, como persoa e no despregamento das súas forzas, como falto de harmonía e problemático, sen botar raíces en ningunha profesión nin en ningures de xeito moi seguro, impulsado, como el mesmo dicía nunha observación sobre si mesmo (8, 328), por unha «escura intranquilidade que vai na procura dun mundo diferente, sen aínda atopalo». Aínda na

---

<sup>28</sup> Evidentemente, este capítulo baséase no estudo da totalidade dos escritos de Herder relacionados co pensamento histórico. Ora ben, a formidabile abundancia do seu pensamento, ricaz en pregamentos, matices e tamén contradicións, obrigábanos no marco desta obra a proceder a unha limitación e escolma do esencial. Neste contexto interesan sobre todo as liñas estruturais do seu pensamento histórico. As citas refírense á edición das obras de Herder por Bernhard Suphan.

súa vellez retratouse, visiblemente e con plena consciencia, en Petrarca, ao chamalo unha das almas máis delicadas, en busca de serenidade en todas partes, sen atopala en ningunha (17, 266 e 18, 362 e ss.). Xa é coñecida a súa natureza depresiva pero ascendente unha e outra vez nun alto voo espiritual, dunha ardente ambición e en interna consunción, por medio das confesións biográficas da súa época máis intensa, no seu diario de viaxe de 1769, cando foi en barco dende Riga ata Francia. Non se presenta aquí un home completo, como Möser e, aínda máis grande, Goethe, senón un home a medias, poderíase pensar. O tipo de erudito puro, converténdose en problemático para si mesmo, que, se ben ten arrouts fáusticos e o devezo dunha humanidade plena, non posúe nin a forza nin a determinación para crebar o engado da aula de estudo. Herder, que na altura só cumpría 25 anos, comezara xa un revolucionario traballo de pensador, altamente frutífero. Plans grandiosos e esbozos de cometidos que aínda hoxe conmoven o mundo intelectual percorrían os seus miolos no decurso desta viaxe. O máis elevado e completo destes cometidos poden á vez ser considerados como un denominador xeral da súa contribución total ao pensamento histórico: «Unha historia da alma humana en xeral, por épocas e por pobos! Que libro!» (4, 368). Ademais, o que abofé cómpre salientar, e que se nos revelará como chave para a comprensión completa da totalidade dese contributo, é que o propósito destas pescudas proxectadas ía moito máis alá da mera contemplación e da propia satisfacción da vontade de coñecemento. Debían de formar, educar e facer feliz ao xénero humano. O motivo fundamental, eminentemente ético-pedagóxico da Ilustración alemá, inspirado niso por Rousseau, quen xa tivera tanta influencia en Möser, alimentaba no máis fondo tamén todos os estudos puramente históricos de Herder. Así e todo, deseguida cobrou consciencia dunha debilidade da súa disposición espiritual, que malia ser un necesario contraste da súa forza o distinguiría tanto de Möser como, posteriormente, de Goethe. Faltáballe algo da



forza sensual para percibir as figuras da vida e da historia na súa plena e concreta determinación, na súa espida realidade natural-espiritual. O realista e mais o empírico ficaban curtos nel. «O meu espírito non é quen de percibir, senón máis ben de observar, de matinar!» (4, 366). «Como me fixen merecente, no meu anterior estado, de estar destinado a tan só ver sombras, na vez de sentir para min cousas reais? ... Así que, en todas partes, por diante, unha hipertrofiada forza imaxinativa que se afasta da verdade e mata o pracer, convérteo en opaco e adurmiñado» (4, 446). É verdade que esa preponderancia da imaxinación aínda se vencellaba a outra debilidade, adoito criticada e sempre moi evidente para o lector: a saber, a falla de necesidade dunha clareza conceptual e rigor lóxico. Faltáballe só a sensación consecvente dunha necesidade diso, e non foi a forza ou a agudeza do intelecto en xeral da que daba abondosas mostras en casos particulares. Así e todo, a imaxinación, cuxa superabundancia criticaba para si mesmo, non era unha imaxinación baleira, que xogase arbitrariamente ou que só proxectase sombras. Non ía alén da realidade, senón que a través da realidade, que a imaxinación trataba abofé con inexactitude, baixaba ata as profundidades anímicas da vida humana, da que proceden as formacións reais. Aquí escoitaba por medio do sensorio da súa propia alma os sons e as máis finas vibracións de tons que xamais escoitara home algún desta forma. E aquí non se limitaba, como os grandes coñecedores das almas dos tempos pasados, á autocontemplación e observación dos acontecementos atemporais da alma humana, porque lle atraía a histórica, versátil, descoñecida e adoito menosprezada vida da alma, cos seus enigmas, ata o de agora incomprendidos, do seu devir, e porque o seu propósito era unha «historia da alma humana en xeral» —como xa o fixera Hume, mais nun sentido moito máis fondo que Hume—. Por todo iso converteuse no xenial descubridor das novas provincias da vida histórica en xeral, e mais no creador dun novo método da «compenetración empática» (*Einfühlung*) —termo creado por

el— por medio da cal se podía comezar, paso a paso, a gañar para o coñecemento histórico todas aquelas leiras que el mesmo aínda deixou de banda.

Pois o propio Herder só puido levar a termo unha contemplación parcial do mundo histórico. Agora só explicaremos sobre iso o máis importante, para unha primeira orientación. A súa capacidade fundamental para compenetrarse coas manifestacións históricas condicionadas pola mente era de natureza e tendencia estética, a saber: estética no sentido receptivo, non en sentido artístico e creador. Herder carecía dunha auténtica capacidade creativa. Diso resentíase non só a súa obra poética, senón tamén a súa concepción e presentación de problemas históricos. Por esa razón non se puxeron de relevo á plena luz da análise histórica os novos milagres da vida interior histórica que el descubría, tamén porque non tivo a capacidade de aprehendelos conceptualmente de xeito máis rigoroso. Acendía unha luz, mais era unha luz chiscante que ademais tremía e transformábase ao longo da vida. Pois o motivo ético-pedagóxico que guiaba ao Herder dende o comezo e se relacionaba por momentos con moita forza cos motivos relixiosos converteuse, ao longo dos posteriores chanzos da súa evolución, nun atranco cada vez maior para a súa formidable e única capacidade, malia todas as súas carencias, de «compenetrar empaticamente» a vida histórica de xeito estético. Inflúan aquí moi poderosamente determinados acontecementos da época. Os baremos éticos dunha Ilustración espiritualizada, que Herder revelaba con cada vez máis agudeza, xa non facían realmente xustiza nin ao conxunto do proceso histórico nin ás súas diversas manifestacións, razón pola que deixaban de verse representados no cadro moitos aspectos que no seu momento vira como novo explorador.

Daquela, pódense distinguir tres chanzos na súa concepción da historia, dos que nos ocuparemos de maneira especial. A primeira etapa, que abrangue a ducia de anos decorridos entre 1764 e 1776 —os anos en Riga 1764/69, os anos de viaxes

1769/71, que o reuniron en Estrasburgo con Goethe, e a época de conselleiro consistorial en Bückeburg 1771/76— foron anos dun ascenso rápido e poderoso que se poderían subdividir nun período temperán e nos anos de Bückeburg. Destes últimos procede a suprema contribución que fixo como pensador histórico e pioneiro do historicismo, o esbozo, que case parece ser unha visión, de *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [Tamén unha filosofía da historia para a educación da humanidade], escrito en 1773 e publicado en 1774 (5, 475 e ss.). Malia o novo lévedo relixioso que operaba nel nos anos de Bückeburg, cómpre consideralo como a culminación natural dos seus primeiros anos, e por tanto cómpre vencellalo de maneira máis estreita con esa fase. O segundo chanzo abrangue os primeiros quince anos da súa estadía en Weimar (1776-1791), nos que Herder se viu inspirado, na mellor tempada, por Goethe. Aporta entón a súa monumental obra principal, a que máis impresionaba os contemporáneos, pero xa non tanto a nós, as *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas para unha Filosofía da Historia da humanidade] (1784-1791, vol. 13 e 14). Aínda que contén, como se demostrará, nas súas primeiras partes aínda un número de conceptos novos e significativos, máis adiante presenta con clareza cada vez maior a creba, xa amenzada denantes, entre unha consideración estético-contemplativa e ética, que conduciría máis adiante, no terceiro chanzo, nas *Briefe zur Beförderung der Humanität* [Cartas para o fomento da humanidade] (1793-1797, vol. 17 e 18) e mais na *Adrastea* (1801/03, vol. 23 e 24) ata o primado do criterio da ética. É evidente que, para os obxectivos que aquí se perseguen, cómpre centrármonos na contemplación do primeiro chanzo.

## 1. Os primeiros tempos

Naturezas delicadas e fráxiles como a de Herder podían, noutras épocas, atrofiarse con facilidade. Para desenvolver o potencial

do seu xenio tiña de presentarse unha constelación espiritual específica que a fomentase de xeito particular. Neste punto podémonos conformar con alusións, e sinalamos a Ilustración, o pietismo e o platonismo como os tres principais poderes intelectuais de natureza xeral dos que Herder era debedor, e que polo demais na Alemaña de mediados do século XVIII só adoitaban coexistir un a carón doutro, mais que en Herder confluían. Niso, o propio e feliz para el era o feito de atopar diante súa tanto a Ilustración como o pietismo por medio de grandes representantes que xa afrouxaran as estreitas limitacións tanto da primeira como do segundo, encamiñándose cara a novos vieiros. Iso era certo para a Ilustración, para Montesquieu, Hume e sobre todo Rousseau, e mais para o pietismo do seu amigo e profesor persoal Hamann. Extractou con dilixencia ao Montesquieu (4, 508), venerándoo nun comezo, en Riga, como o grande mestre, para logo adiantalo rapidamente. Ora ben, a Herder encantoulle inmensamente o método de Montesquieu, «reconducir as causas aos seus fundamentos» mediante a recompilación, organización e comprensión dos detalles e chegar, por esta vía, á esencia dunha cousa. E foi precisamente a enerxía da súa tentativa emprendida cos instrumentos da Ilustración a que impulsaba o novo Herder a concibir o espírito ou, como el xa se expresaba, a «metafísica das leis» de xeito máis universal e máis íntimo asemade, facendo estoupar completamente o feitizo da consideración mecánico-causal, que xa en Montesquieu cedera lixeiramente nos últimos anos (*Gedanken bei Lesung Montesquieu's* [*Pensamentos sobre a lectura de Montesquieu*], 1769; 4, 464 e ss.; tamén 5, 565-66).

Xa vimos en Hume, e na súa crítica da lei da causalidade, que a propia Ilustración empezara a derrocar este dominio. Os seus plantexamentos, novos e conmovedores, tamén atinxiron fortemente ao Herder. «Hume», escribiu máis adiante (8, 466), «demostrou por medio das dúbidas metafísicas que o vencello entre causa e efecto é espiritual, que non se ve, senón que só se pode supor, deducir; mais, no fondo, non se pode recoñecer

historicamente, só filosoficamente.» Que conste que aquí a oposición entre «histórico» e «filosófico» non significa o mesmo que significa hoxe en día. Con iso Herder quixo dicir que Hume fixo posible que el puidese ver as conexións íntimas e espirituais, no canto das conexións vistas como pragmatistas. Posiblemente, iso constituía a proba máis importante dos efectos frutíferos do pensamento de Hume. Que Herder tamén se deixou cativar na súa xuventude pola obra historiográfica de Hume, declarándoo como o historiador máis importante que coñecera (32, 27), non era abofé unha influencia que tivese unha longa duración. Así e todo, a súa psicoloxía, friamente comparativa, aplicada aos fenómenos históricos, por moi pouco que harmonizase co estado anímico predominante en Herder, conducíao cara aos problemas que o entusiasmaban. A *Natural history of religion* de 1757 de Hume deitara nova luz sobre os tempos arcaicos da humanidade. No seu cadro, retratábaos como brutos e salvaxes. Ora ben, o feito de que, en xeral, se considerasen as formas de pensar e as opinións dos pobos, e que se plantexase o problema do seu ascenso dun chanzo inferior cara a un chanzo superior, podía retar a mente de Herder: tanto para unirse ao argumento, como para rexeitalo.

Na cuestión de se a humanidade progresara, Hume xa tivo un poderoso antagonista. «Rousseau clamaba, coma no deserto» escribiu Herder en 1774 (5, 643). O home que, por medio dos seus *Discours* de 1750 e 1754, xusto no apoxeo da Ilustración, facía tremer o seu orgullo, contestando ao grave problema de se a progresiva civilización dos homes e da vida en xeral significaba felicidade ou infortunio, cun desapiadado veredicto sobre ela, xa conmoviera fondamente o novo Herder cando moraba en Riga (32, 41). Este problema, e máis que nada a tese positiva de Rousseau de que o home natural era o verdadeiro home perfecto, mentres o home da cultura e da civilización xa perdera o seu paraíso e a súa auténtica mocidade, non o deixaba descansar dende entón. Volvendo á obxectividade de Hume (Herder a Kant 1767, *Herders*

*Lebensbild* I, 2, 297), axiña desesperouse pola dúbida, con razón, de se o home natural que o propio Rousseau construíra aínda co método racionalista existira algunha vez desta forma, ou se tan só fora unha mera creación de novela (*Reisejournal* 1769; 4, 364). Así e todo, o erro de Rousseau estaba entre os erros produtivos da historia do pensamento, e daría no traballo vital de Herder un froito importante, por moito que aínda se mesturase nel a verdade e o desacerto. Tamén o propio Rousseau xa deducira unha grande verdade do seu erro, mantido de xeito case monomaniaco, sobre o carácter do home natural, verdade que despois Herder concibiu en profundidade: o recoñecemento das máis poderosas diferenzas dentro da natureza humana, a posta en dúbida da crenza iusnaturalista na súa homoxeneidade, e a conclusión que cumpría tirar diso, que un longo e complicado desenvolvemento transformase a mentalidade do home natural na de home da cultura.

Tamén Montesquieu e Hume viran xa as transformacións históricas na natureza humana, mais só as transformacións perceptibles na cara exterior, a diversidade de tipos xerais. Con iso non conseguiron descender na espiritualidade e individualidade da alma humana e, xa que logo, na profundidade ulterior da vida histórica, polo menos cando se dedicaron a ocuparse da historia. Ora ben, alguén como Rousseau podía certamente, como xa sinalamos anteriormente, axudar a espertar a nova sensibilidade polo individual, mesmo sen chegar a un pensamento histórico pleno, e só por medio da descuberta da súa propia e incomparable individualidade. E precisamente o mesmo pódese tamén afirmar verbo do pietismo alemán, ao chamar aquel á nosa consciencia, sen ter idea da natureza do desenvolvemento histórico, a vida interior da alma, restrinxida en exclusiva á relación con Deus, pero no entrelazado movemento de todas as súas forzas altas e baixas, dos pulos sensuais e pecadores e das súas arelas de graza. Herder viviu na súa mocidade, marcada pola estreiteza espiritual da Prusia oriental, o pietismo nunha

contraposición tan intensa, e sufriu tanto nun comezo baixo as súas ríxidas formas, que se mantivo como unha tensión permanente na súa vida relixiosa. Mais daquela, no 1764, atopouse en Königsberg cun home que deu, dende a vivencia poderosa dun fondo pietismo, pasos decisivos cara a territorios espirituais inexplorados: Hamann. En Hamann, Herder achou o estimulante exemplo dun home orixinario e de pensamento autónomo, dunha alma atormentada e impetuosa, que percibía nos impulsos sensuais e nas paixóns, que ata entón foran consideradas polos crentes como pecaminosos ou perigosos, unha escura fonte de forza, que percibiu de forma nova e poderosa a unidade de alma e corpo, dada por Deus, que por esta vía soergueu dun xeito singularmente novo o valor do irracional, e que con este estado de ánimo xa comezou, se ben aínda comprometido dogmáticamente coa crenza normativa na Biblia, a enxergar o mundo da historia. A súa sentenza, inspirada polo prerromanticismo inglés, de que a poesía era a lingua materna do xénero humano (*Schriften* 2, 258), converteuse tamén nun *Leitmotiv* de Herder. Outra sentenza deste último: Para que imos converternos en copistas, se podemos ser orixinais? (*Schriften* 2, 196-97), sinalaba ao Herder o bo camiño para comprender os antigos: a través do recoñecemento da alteridade existente entre os antigos e os modernos. Así mesmo, non soamente Montesquieu e outros, senón tamén Hamann podía ensinarlle de xeito impresionante que esa alteridade se baseaba nas diferenzas das condicións históricas, cando, por exemplo, aconsellaba estudar a filosofía «segundo os matices das épocas, das mentes, das xeracións e dos pobos» (*Schriften*, 2, 15). Así e todo, a proximidade dos pensamentos de Hamann e Herder non se pode apoñer só á relación entre profesor e discípulo. É verdade que Herder precisaba, tamén no seu desenvolvemento posterior, do intercambio con Hamann e da crítica deste. Ora ben, cando un espírito orixinal actúa sobre outro, como aconteceu neste caso e como pasaría máis adiante e con maiores consecuencias entre Herder e Goethe, ocorre

algo para o cal recorremos a un fenómeno mecánico, co fin de dar unha imaxe a un fenómeno anímico, como cando unha bola en movemento bate cunha bola en repouso que axiña comeza a cobrar un movemento propio. Herder amosaba unha disposición sensitiva e un interese universal máis pronunciado que Hamann, mais permanecía no seu interior máis achegado ao movemento da Ilustración que este, que foi o seu inimigo radical.

Ora ben, determinados trazos comúns da súa visión do mundo remóntanse a unha fonte común, a un terceiro poder espiritual principal que xa amentamos, aquel que se pode denominar, no sentido máis amplo da palabra, platonismo. Con iso referímonos, diante todo, ás influencias perceptibles do neoplatonismo ao longo dos séculos ata chegar a Leibniz e Shaftesbury, pero non se ha esquecer que ese neoplatonismo se estaba a edificar sobre un terreo protestante. De xeito que a idea máis íntima do protestantismo e do pietismo, xurdido daquel e da mística, a idea da relación inmediata do home con Deus, podía fusionarse con el. Tampouco aquelas influencias do neoplatonismo que se converteron na mística deixaron de conmover ao Herder na súa mocidade.<sup>29</sup> Así e todo, non concordaron coa súa propia orientación intelectual. «A súa luz consómese no seu fume» escribía en 1775 ao Lavater (*Aus Herders Nachlass*, 2, 126), e este rexeitamento medrou cos anos. En troques, a transparente profundidade de Leibniz e Shaftesbury, a que nalgún intre denominaba o «novo Platón», xa o fascinou decontado dende a súa mocidade. Cando en 1787 escribiu o seu diálogo *Deus*, no que enxergou o universo como un sistema de forzas vivas segundo as regras eternas da sabedoría, da bondade e da beleza, lembraba intensamente as doces horas da súa mocidade que, con Leibniz, Shaftesbury e

---

<sup>29</sup> Iso amósao a versión máis antiga do seu poema xuvenil «A natureza» (29, 114), sobre a que Spranger chamou a miña atención: «Selig selig, denn ich bin in der Welt voll Leben Gottes vieler Gottesleben Mittelpunkt», etc. [Abenzoado, abenzoado, pois estou no mundo cheo da vida de Deus e no centro de moitas vidas de Deus].



Platón no seu colo, «paseinas, certamente, máis que soñando» (16, 571). Atoparémonos con máis testemuños desta relación.<sup>30</sup>

Entre aqueles predecesores e contemporáneos que lle achegaban a mentalidade e o sentimento do mundo platónico tamén cómpre incluír ao Winckelmann. Este ensinara, co «sentido interno» que reproducía a forma de ver de Shaftesbury, a ver dun xeito novo a beleza da arte grega. E deixara, indo alén de Shaftesbury, que se despregase por primeira vez, paso a paso, a arte grega como un fenómeno grande e historicamente condicionado, aínda só para salienta-la, dentro do decurso do tempo, a etapa da súa madurez, canonizándoa como o único exemplo posible para todos os tempos. Mais Herder xa recibira un sinal de advertencia do consello de Hamann de non querer imitar os antigos. Nun xuízo certo, vía na historia cultural de Winckelmann «case máis un sistema de ensinanza do que pode ser unha historia» (2, 123), máis «metafísica histórica do fermoso» que unha «historia propiamente dita» (3, 10). Ora ben, a compenetración anímica coa arte de Winckelmann conmoveuno no máis fondo, e incitouno a sucedelo para chegar a ser un «Winckelmann da literatura». Chegouse a demostrar a influencia de Winckelmann mesmo no vocabulario do novo Herder.<sup>31</sup> Tanto na emulación como na contradición, Herder foi debedor de Winckelmann durante toda a súa vida.

E agora, a estas tres potencias espirituais —Ilustración, pietismo, platonismo— sumábase outra fundamental, represen-

---

<sup>30</sup> Hatch, nos *Studien zur vergleichenden Literaturgeschichte*, ed. por W. Koch, I, 1 (1901), pescuda de xeito algo superficial a «influencia de Shaftesbury sobre Herder». Cita numerosos, pero non sempre convincentes paralelismos entre os pensamentos de ambos. O máis interesante é o testemuño procedente das cartas teolóxicas de Herder (10, 305), onde, ao comparar Leibniz e Shaftesbury, recoñece a súa maior afinidade con Shaftesbury (vid. tamén a nota 1, p. 110). Outras polémicas de Herder en contra de Leibniz carecen de importancia, como amosou R. Sommer, *Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik*, pp. 307-08.

<sup>31</sup> Arnold E. Berger, *Der junge Herder und Winckelmann*, *Studien zur deutschen Philologie* 1903, pp. 85 e ss. Sobre Herder e Winckelmann, vid. tamén Richard Fester, *Rousseau und die Geschichtsphilosophie*, p. 52.

tada unicamente por unha soa personalidade, para conseguir que a alma do novo Herder entrase na correspondente oscilación: Shakespeare —«que son incapaz de deixar unha vez que comezo con el» (carta a Merk. 1770, *Lebensbild*, 3, 1, 232). Xa en Riga chegou a unha conclusión sobre Shakespeare que se imporíaa cada vez con máis forza no seu pensamento histórico posterior: nomeadamente, que non se debía xamais xulgar un fenómeno determinado, inconmensurable para os baremos vixentes da Ilustración, segundo os detalles, senón segundo a súa orgánica totalidade. El é «un xenio que nos ornamentos ao detalle non é nada, pero que é todo na edificación grandiosa e salvaxe da fábula» (4, 284). No célebre ensaio, rompedor canto á estética moderna, publicado 1773 en *Sobre o xeito e a arte alemá*, salientábase de xeito aínda máis prominente a importancia que tivo a poesía de Shakespeare como símbolo do mundo histórico e, por iso, como ferramenta interpretativa para o pensamento histórico de Herder. Daquela, aquí confluía mesmo a influencia do platonismo e de Shakespeare. Herder contemplaba ao Shakespeare, poderíase dicir, cunha ollada instruída por Platón. Pois consideraba que cada unha das obras teatrais de Shakespeare estaba «regada por unha alma universal» particular, e cada unha delas era para el un cosmos especial. Ora ben, a totalidade de Shakespeare debería «denominarse como ese Deus xigante de Spinoza: Pan! Universo!» (5, 208 e ss.). En rascuños anteriores dese ensaio, Shakespeare foi interpretado sen máis como a historia do mundo, da natureza, da humanidade, como unha historia máis verdadeira que a narrada nos manuais. Así e todo, para xustificar por que era máis verdadeira, por que era «tan plena, tan enteira, tan viva como só pode ocorrer no grande confluír dos acontecementos do mundo», recorría a ideas tan fondas e novas que só podían ser desenvolvidas no marco da nova historiografía de Herder.

Ao final, cómpre tamén sinalar a rentes desas catro principais potencias de afinidade espiritual, das que o novo Herder se

alimentaba, aquelas potencias complementarias que coñecemos dentro do movemento prerromántico que comezou a xurdir na metade do século en Inglaterra. Potencias complementarias no senso de que non había entre elas ningún espírito de primeiro rango que salientase, mais que eran afíns e inspiradoras para o espírito de Herder, pois amosábanlle xa unha nova e cálida iluminación precisamente para as cuestións que o estimularían agora para unha análise aínda máis profunda. Poesía orixinaria, poesía popular, Homero, Antigo Testamento, individualidade dos pobos, nomeadamente dos pobos nórdicos, Idade Media... eses temas do prerromanticismo inglés tamén ocuparían no sucesivo o espírito de Herder. En parte chegou a coñecer as súas contribucións na súa mocidade, en parte fíxoo máis tarde. Aquí podía servir como intermediario Hamann, que xa moi axiña os estudara avidamente. Tamén aquilo que tratamos como o prerromanticismo francés e a investigación dos tempos arcaicos chegou ao seu coñecemento.

Todo o que Herder devorou nas descomunais lecturas da súa mocidade, leuno e devorouno doutra forma que o lector que devea polo coñecemento na época da Ilustración. Ora ben, na súa crítica tamén podía chegar a ser puntillosa e pedante, como calquera erudito rosmón do seu tempo. Mais a corrente da tremenda necesidade espiritual dunha inmediata empatía co vivido no pasado arrasaba con eses escollos da súa natureza. Herder lía para a súa alma como lía a Biblia o devoto na procura da súa salvación, utilizaba os comentaristas do pasado só como guieiros cara ás verdadeiras fontes da vida orixinaria, e increpábaas con indignación cando non correspondían aos seus instintos condutores. El lía como debe ler aquel que pretende espremer da historia o máximo do que ela pode ofertar a un home na procura de Deus. Ninguén denantes del a lera desta maneira.

Con todo, tamén cómpre preguntarse polo que lle aportaba a vida que o arrodeaba para a súa nova relación co mundo histórico. Con toda razón sinaláronse, para os anos que viviu en Riga

entre 1764 e 1769, dúas impresións poderosas experimentadas por el nun presente que aínda era un vivo pasado (Stavenhagen, Herder in Riga, *Abhandlungen des Herderinstituts zu Riga* 1, p. 1 e ss.). A súa nova comprensión da poesía arcaica e popular, coas consecuencias, emanadas dela, para a idea nacional de Herder, foi fecundada aquí por experiencias inmediatas. E, relacionado en parte con iso, aí a súa relación co Estado obtivo unha orientación que ía perdurar ao longo de toda a súa vida, e que pertence aos aspectos problemáticos da súa concepción da historia.

Formula Stavenhagen unha conxectura non só moi atraente, senón tamén sumamente probable: que Herder pasase a festa letoa do solsticio, a noite de San Xoán de 1765, no pazo dun amigo procedente de Riga na ourela do lago Jägel. As mulleres e as mozas recollían as herbas máxicas; a primeira cantora entoaba os cánticos, retomados despois polo coro, bailábanse danzas en corro debaixo de bidóns de alcatrán ardendo. En todo caso, varios anos máis tarde, Herder atribuíu a «verdadeira xénese» do seu entusiasmo polo *Ossian* e os cantos dos salvaxes a unha experiencia desta sorte, onde vira «os vestixios vivos, entre pobos do presente, dese canto, ritmo, baile antigo e salvaxe», mesmo sen ser mutilados por completo polos costumes modernos (5, 170). Talvez foran as ideas de Rousseau e Hamann as que xa aguzaron a súa sensibilidade. Así e todo, o home arcaico, cantando e bailando, debeu ser contemplado abofé nunha ocasión polo propio Herder, perceptible sensualmente e suscitando sensacións infindas, para converterse no sucesivo nun prototipo orixinario, enxalzado unha e outra vez, da vida histórica. O que era para Möser o vello campesiño saxón na súa finca, baixo a sombra dos carballos, converteuse para Herder esa fugaz vivencia, quizabes única, a través da que falaban as épocas arcaicas, mais que no sucesivo, durante o resto da súa vida, seguía a estremecelo (vid. 24, 42). Tan amodo e sosegada xurdía a concepción da historia de Möser dende as agarimosas sensacións diarias de natureza obxectiva, así xurdía tempestuosa a concepción de Herder, nos

mesmos anos, a partir dunha subxectividade que arrincaba violentamente o sustento que el precisaba no mundo mesmo.

Na persoa dos letóns e dos baltoalemáns coincidía, diante da ollada de Herder, a personificación deses dous ámbitos que Rousseau, de maneira moi teórica e artificial, enfrontaba entre si: a natureza, ou polo menos unha existencia próxima á natureza, e a civilización. Alén diso, con todo, as áreas dunha pequena e dominada nacionalidade, e dun pobo grande e dominador, atopábanse enfrontadas de tal maneira que axiña podía xurdir en Herder a pregunta de canto tempo podería ser quen esa nacionalidade de conservar para si, baixo os efectos mutiladores ou destrutores dos hábitos modernos, as súas orixinais cancións, costumes e lingua (5, 170). Para os primeiros tempos de Herder carecemos de testemuños de que á tristura pola desaparición dunha antigüidade auténtica, particular e dun alto valor estético, se sumase tamén o laio político de que adoito o devezos de poder dos grandes pobos guerreiros acabase por asoballar as nacionalidades pequenas. No período posterior, ese laio ecoaba cunha rechamante frecuencia, e gustáballe sempre enumerar niso os letóns, os curonios, os prusianos, os lituanos e os eslavos. Nunha ocasión facíao de tal forma que nos fai sospeitar que el sentía en si mesmo o sangue dos antigos prusianos, co seu amor polo canto e as cancións, coa súa terrible seriedade e cos seus suaves laios (*Adrastea*, 23, 467). Todo iso apunta cara ao tenaceiro aferrarse e ao desenvolvemento de experiencias orixinarias. Os fillos do Leste escoitaron máis adiante, nas primeiras décadas do século XIX, por boca de Herder e dos profesores alemáns que nel se inspiraban, a chamada da propia nacionalidade. En resumo, a idea de nación de Herder tamén xurdiu no mesmo mundo de Oriente onde, nalgún intre, chegaría a ter a súa maior eficacia.

É certo que a énfase no político que esta idea experimentaría máis adiante no mesmo Herder se producía, como haberá que demostrar, baixo a particular impresión das circunstancias

da época dos anos oitenta e noventa; mais así e todo ten tamén un punto de partida nas vivencias dos tempos temperáns. Do mesmo xeito que debía vivir naquela altura o pietismo e a relixión como algo ambivalente, tanto dunha exteriorización non auténtica como dunha poderosa fonte creadora, tamén viviu no seu propio corpo a ambivalencia do Estado. Livonia converteuse para el no país da liberdade, pois que en Prusia ameazaba o servizo militar segundo o sistema cantonal. Semella que xamais chegou a superar o rancor por iso. Ao ollar, en diante, o Estado prusiano, do que procedía, a «patria subxugada» (29, 312-13, 1769), facíao case co talante dun emigrante. Non se trata de que xa naquel momento rexeitase de principio e decontado o despotismo ilustrado, que vía encarnado por unha personalidade tan poderosa e que tamén a el lle impuña respecto. Podía consideralo como un método para a educación pola liberdade, e en 1769 pasaban pola súa mente ambicións dun traballo en Rusia, que de momento só serían posibles, no fondo, no marco daquel sistema (4, 403). Ora ben, a súa crítica ao Estado prusiano elevábase sobre o mero resentimento grazas a un argumento que, malia non facer xustiza á forza vital e ao potencial de desenvolvemento dese Estado, si acertaba a ferilo no seu punto máis feble. É posible que fose o primeiro en descubri-lo, porque emanaba dende o máis fondo da súa nova sensibilidade polo nacional. A monarquía de Federico, xulgaba en 1769 (4, 473), non permite ningún sentimento nacional e non se constitúe como nación, senón que só se basea nas opinións do actual monarca. «Os Estados do rei de Prusia», afirma no seu diario de viaxe (4, 405), «non chegarán a ser felices ata que estean separados nunha confraternidade. .... Onde ficará o seu reino? Onde está o reino de Pirro? Non ten este unha grande semellanza con aquel?». O que nos interesa da imaxe ideal dun federalismo pacifista que aquí se manifesta no é tanto a relación co primeiro movemento político dos espíritos alemáns despois da Guerra dos Sete Anos e coa historia do problema

prusiano-alemán,<sup>32</sup> senón a súa significación para as principais tendencias históricas de Herder.

Así e todo, Livonia e Riga ofreceron tamén contrastes positivos co Estado de Federico: unha xestión estamental, corporativa e municipal de vellas raíces históricas, alentadas, como posteriormente contaba, por un espírito de comunidade que desexaría ter espertado en cada cidade, cada aldea, cada instituto e cada escola (Stavnhagen, p. 18). «O espírito das cidades hanseáticas desapareceu do norte de Europa, quen quere resucitalo?», laiábase no diario de viaxe de 1749 (4, 406). Con todo, algo diso aínda o vivira en Riga. Desexaba escribir unha historia concreta das cidades hanseáticas, e tería obtido, por iso, un aplauso cordial de Möser. Así e todo, moi diferente era a influencia desas cuestións en Herder e en Möser, malia a común simpatía que ambos os dous sentían por elas. Möser chegou a converterse, por inspiración delas, no primeiro historiador político de Alemaña que enxergaba a vida do Estado cunha nova ollada, pois sentíase intimamente conmovido por ela. Para Herder, a vida do Estado seguía a ser unha zona periférica, se ben xamais indiferente. A pesar diso, o novo pensamento histórico tanto dun como doutro tivo a facultade de xerar historia. De Möser, a influencia das ideas conducía ao barón vom Stein, de Herder non soamente ao espertar das nacionalidades no Leste, senón tamén á nacionalización da vida do Estado en xeral. Deste xeito, o novo historicismo tamén desenvolveu, dende un comezo, forzas creadoras para a vida histórica mesma. É precisamente esta máis intensa *vida contemplativa* que, adoito, fecunda de forma máis potente a *vida activa*.

Coñecemos a constelación dos astros espirituais, o chan e a atmosfera dos primeiros tempos de Herder e percibimos, xa nos seus primeiros vestixios, que a recepción das súas impresións xamais era un mero recibir, senón un instantáneo remodelar.

---

<sup>32</sup> Vid. *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 7ª ed., p. 336, nota 2.

Sigamos o desenvolvemento destas fibras de xeito que poidamos clarear a construción da raíz, é dicir, os motivos desenvolvidos ata aproximadamente 1774 na súa interna conexión.<sup>33</sup> En que posición se atopaba a respecto dos dous novos conceptos principais do historicismo, o da individualidade e o da evolución?

Cómpre partir do punto de fractura dende o que Herder penetraba no mundo do pasado. Xulgando polos seus escritos de xuventude (32, 1 e ss.) non pode haber dúbidas de que, inspirado por Rousseau, Hamann e polo prerromanticismo inglés, pero con necesidades e impulsos moi persoais, precipitouse sobre o máis orixinario do home e no home, na vida e na historia. O neno, o home arcaico e natural e o pobo convertéronse para el en fontes das que emanaba todo o demais, porque el mesmo se colocou dentro deles. En que outros recipientes que eses podía daquela verter o seu propio ser interno un home coma el, impulsado por sentimentos ardentes e escuros, ao que repugnaba o racionalismo frío e intelectualista da súa época? «A linguaxe do sentimento», afirma nun dos seus primeiros ensaios (32, 14-15), «é como a linguaxe da nenez e dos felices salvaxes: monótona, sincera, a linguaxe da natureza.» En Riga, durante a súa actividade como pedagogo, unha das súas máximas consistiu en tratar o neno como neno, e non como un adulto sen completar (Stavenhagen, p. 17-18). Supoñemos que nesta actividade non soamente operaban aínda a doutrina do *Emile* de Rousseau de 1762, senón diante todo tamén vivencias propias e poderosamente impulsivas da súa infancia, e as rebeldías da xuventude contra da opresión e incompreensión. Pois toda a súa vida posterior estivo impregnada da idea de que as impresións da mocidade, a «aurora da vida», constitúen o punto de partida do noso destino. «Elas fían o tecido principal sobre o cal os posteriores destinos e a razón máis madura proxectan a súa matriz» (9, 478). A imaxe da

---

<sup>33</sup> Utilizamos niso testemuños illados provenientes de anos algo posteriores só na medida na que expresan con máis firmeza ou desenvolven decontado algo xa pensado con anterioridade.



aurora, á que adoita recorrer, inzada de contidos sentimentais e intelectuais imponderables, poderíase case considerar como símbolo da totalidade do pensamento histórico de Herder, e mesmo de toda a súa obra. Esa fonda sensibilidade polo abrente da súa propia vida relacionábase fondamente nel coa nova sensibilidade pola «aurora dos tempos» (6, 70), que comezou a desenvolver na *Archäologie des Morgenlandes* [Arqueoloxía do Levante], comezada en 1769, e na obra xurdida daquela, *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* [O documento máis antigo do xénero humano] (1774/76). «Neno e pobo, a parte máis nobre da humanidade», afirma significativamente nesta obra (6, 309). Na súa viaxe por mar de 1769, interpretaba, dende a psique dun neno, a disposición dos mariñeiros ás fábulas milagreiras como fenómeno organicamente humano, mentres o grande «ilustrado» Hume explicaba con pragmatismo, na súa *Historia Natural da Relixión*, a superstición dos mariñeiros como consecuencia do número de continxencias particularmente grande da vida no mar. Ora ben, Herder deseguida enlazaba a súa percepción intuitiva coa xenial idea de fundamentar nela unha «lóxica da facultade poética» (4, 360) que abranguese todos os tempos e pobos. Sen o buscar, creaba así unha sorte de lei fundamental filoxenética da historia do pensamento. Un xénero humano e un humano na súa nenez pareceríanse, afirma en *Über die neuere deutsche Literatur. Fragmente* [Sobre a nova literatura alemá. Fragmentos] (2ª edición 1768; 2, 69). E con máis determinación uns anos máis tarde: «A nenez de cada individuo é igual que a nenez de todo o xénero» (*Älteste Urkunde* 7, 29; de xeito parecido 6, 269).

Supoñemos que Herder, cando comezou en Riga a comparar a vida coa historia, só establecía unha analoxía entre o neno o home natural, entendido un pouco á maneira de Rousseau (vid. 32, 15, 17, 41), mais que despois a imaxe fondamente conmovedora da vida e poesía popular letoa conducíao cara a un concepto máis comprensivo do pobo, que lle permitía ir alén do atomismo iusnaturalista de Rousseau, un concepto que no suce-

sivo domearía a historiografía de Herder. Só se poderá esbozar, dentro do marco do noso estudo, como, a partir de aquí, xurdiu o formidable contributo de Herder para a nova comprensión estética da poesía máis antiga e da poesía en xeral. Retomamos o noso problema principal e procuramos demostrar que tamén os principios do historicismo nacente, a individualidade e a evolución, na forma que adoptaron en Herder, están relacionados de raíz tanto con esa nova sensibilidade estética como cos conceptos subxacentes de nenez, home arcaico e pobo.

Iso fica demostrado nos ensaios de mocidade sobre a oda e a historia da poesía lírica. «O primoxénito do sentimento, a orixe da poesía e do xerme da súa vida é a oda.» Esta orixe pertence á escuridade máis sagrada de Oriente. «O máis delicado do sentimento», afirmase no sucesivo sobre a poesía, «ao mellor é plenamente individual; polo menos é heteroxéneo entre as nacións» (32, 62). Neste punto, hai algo que é de significación decisiva. Como o mesmo Herder afirmaba (32, 65), a beleza dunha oda xa se relacionara coa individualidade das circunstancias, gabando por esta razón ao Horacio. Así e todo, no recoñecemento do individual non se superou máis que a metade do camiño, cometendo a contradición, ridiculizada por Herder, de pretender, malia todo, imitar ao Horacio. O novo e revolucionario era que declaraba como inimitable o individual, de forma máis decidida e elemental do que xa se fixera no prerromanticismo inglés. Da mesma maneira, así debemos interpretar os seus pensamentos, como o neno é inimitable para o adulto, e o home arcaico é inimitable para o home civilizado, un pobo é inimitable para outro e a oda de Horacio é inimitable para o poeta moderno. O alemán, di Herder, non debería aspirar ao cedro do Líbano, á videira de Grecia, ao loureiro de Grecia, senón deleitarse nas mazás silvestres das súas fragas sagradas (32, 67). A oda sería un Proteo entre as nacións, e talvez soamente o espello máxico do estético sería quen de recoñecer, baixo tan diferentes formas, o mesmo ser vivo (32, 63).

O mesmo ser vivente baixo diferentes formas, cada unha delas inimitable. Iso significaba formular, no exemplo da oda, unha afirmación de validez universal para toda a vida histórica, unha frase abofé de efectos revolucionarios. Con iso crebaba por completo o criterio imperante ata ese momento para a avaliación das obras de arte, criterio que pretendía ter validez absoluta, mais que só lograra xeneralizar o gusto da propia época, despois de que xa fora posto en dúbida acó e aló, diante todo polo prerromanticismo inglés. Máis alá diso, o problema atinxía a todos os valores da cultura, todo aquilo que nunha nación e nunha época determinada fose considerado «como bo, como fermoso, como útil, como agradable e como verdadeiro». Herder tomou consciencia moi axiña da enorme conmoción que se tería que producir en todo pensamento histórico e, nun comezo, non emprendeu este novo camiño libre de reparos. «Non é a mesma en todas as épocas a verdade, a beleza, a bondade moral? Si, mais así e todo vese que teoremas polos que, en determinadas épocas, cadaquén tería sacrificado a súa derradeira pinga de sangue, noutras épocas son condenadas por esa mesma nación ao lume.... Case podería desconcertarnos este escepticismo, ata chegarmos a desconfiar do noso propio gusto e sentimentos» (32, 29). Interrompeuse aquí; é posible que neste intre (1766) non soubese como seguir adiante, pois achegábase con iso ao abismo sen fondo do relativismo puro. É certo que durou só un anaco, pois o novo sentimento pola vida que xa acadara para as formas orixinarias do humano era xa demasiado poderoso para poder desconcertalo a respecto do bo sentido e o valor do cambio de forma. Dende o ardente amor e entusiasmo por estas orixes, polo neno, polo home orixinario e polo pobo, sendo con todo un amor que percibía o inimitable dos seus valores e rexeitaba, en consecuencia, a súa repristinización dende un falso romanticismo, xurdiu a nova idea da evolución de Herder, o principio «xenético» que no sucesivo predicaría unha e outra vez. Nós mesmos estamos todos relacionados xeneticamente con estas orixes, igual

que o ancián co neno, a árbore coa súa raíz. O novo desta idea non era a contido que nela se podía abranguer racionalmente. Pois tamén a Ilustración adoitara traballar coa analoxía das etapas da vida humana, a «teoría das idades». Así e todo, o que era novo era a fonda sensación agradable de estar integrado nun xermolar, medrar e agromar xeral das cousas humanas. Así que esta primeira manifestación do concepto herderiano da evolución foi biolóxico-vexetativa. Con todo, utilizamos a palabra biolóxico só con dúbidas, pois Herder non se refería a este termo no seu senso moderno. Para el a vida era e sempre sería un proceso físico e metafísico asemade. Ora ben, precisamente por iso a orixe daquilo que se desenvolve tamén adquiriu unha especial significación e dignidade, por estar máis próxima ao segredo do fundamento orixinario. «Igual que a árbore da súa raíz, o curso e o florecemento da arte débese deixar derivar da súa orixe. Contén en si toda a esencia do seu produto, igual que a semente abriga en si a planta enteira con todas as súas partes; e me será imposible deducir do estado ulterior o grao de aclaración que pode orixinar a miña explicación xenética» (32, 86 e ss.).

Débese reprochar a este primeiro chanzo do concepto da evolución en Herder que aquel permanece dentro dos límites dunha mera idea do despregamento, que esaxera a significación das orixes e non fai xustiza ás modificacións e formacións novas que poden presentarse no decurso posterior da evolución histórica por mor dos efectos de factores novos. Case poderíase niso supoñer a influencia da doutrina das mónadas de Leibniz, que abofé concibía cada mónada individual respectuosamente como un círculo vital nado de Deus, mais que a deixaba emprender o seu camiño de maneira aillada e pola súa conta.

É certo que con iso Herder tamén fixo fronte ao xeito de pensar iusnaturalista que prefería deducir a esencia das cousas do seu estado completamente acabado, mantendo porén debido á excesiva valoración das orixes un trazo estático propio dese pensamento, da mesma forma que, adoito, as ideas novas nun

comezo se presentan só como unha radical reversión das ideas antigas, e aparecen por iso cunha insatisfactoria unilateralidade. Ora ben, esta unilateralidade tamén tivo un efecto fecundador no eido metódico, porque obrigaba a concibir os fenómenos históricos máis dende dentro que dende fóra, e compenetrarse con eles de maneira intuitiva. Cunha brillante crítica, Herder rexeitaba o método ao uso naquela altura, consistente en procurar unha explicación das orixes da poesía a partir das escasas e serodias noticias procedentes das fontes escritas existentes. Con ese método, observou coas palabras de Hamann, esa parte da historia continuaba a ser un eido de osamentas mortas. Cumpría abofé utilizar estas noticias como indicación sobre «como podían xurdir estas cousas a semellanza doutras, segundo o contexto daquel tempo, mais entón cumpría preguntarse se non se podía detectar, baixo determinadas circunstancias, unha sorte de necesidade de como deberon orixinarse» (32, 92). Xa Winckelmann dixerá que en todos os pobos «existe a primeira semente para o máis necesario» para a orixe da arte (Arn. E. Berger, ob. cit., p. 101). Herder profundaba esta idea e formulaba un novo obxectivo ideal da investigación histórica: concibir os fenómenos históricos do tipo da poesía como produtos dunha máis interna necesidade. Ora ben, esta necesidade xamais podía ser para o novo Herder unha necesidade mecánica, senón unha necesidade vital, comprensible só por interna compenetración. Por iso rexeitaba tamén as hipóteses, que lle parecían mecánicas, sobre a migración das artes e ciencias e a súa derivación dunha única fonte, e esixía que se debía buscar dentro de cada pobo a semente que podía ter producido as artes e as ciencias (32, 95). Situámonos con iso na fonte da doutrina de Herder, e posteriormente tamén do romanticismo, do espírito creador do pobo. Coñecementos posteriores reducirían o valor desta doutrina, e volveron revalorizar a significación da recepción e asimilación de materiais culturais foráneos polo propio pobo. Herder mesmo, cuxa doutrina do espírito do pobo sempre ficaba algo indeterminada conceptualmente

e, en todo caso, nunca quedaba inmovilizada polo dogmatismo, tamén comezou moi axiña a dedicar a súa atención ás migracións e á recepción dos materiais culturais. Así dicía xa en 1769 (4, 477) que, se ben en todas as épocas a falsa imitación e a promiscuidade con outros pobos corromperan as nacións, a nación ficaba porén incompleta cando non imitaba nada. Herder mesmo cometeu, por anticiparmos algo, no *Documento máis antigo do xénero humano* o erro criticado antes por el mesmo, atribuíndo a totalidade do desenvolvemento relixioso do Oriente próximo e dos gregos a unha única revelación orixinaria. Emporiso, para o comezo dun novo pensamento histórico constituía case unha necesidade de fecundidade heurística estreitar primeiro a ollada para, en troques, profundala e enxergar con agarimo as individualidades dos pobos na súa vida propia.

Debemos explicar con máis clareza a orixe anímica desta nova sensibilidade pola individualidade e pola evolución. Como xa sinalamos, Herder ocupouse primeiro e con tanta vehemencia da época da nenez e das escuras orixes porque era aquí onde a súa alma atopou precisamente a súa máis precisa contraimaxe. Pois a súa propia alma penetrou nestes anos cunha apaixonada autocontemplación nas súas propias rexións escuras e máis remotas, na súa «caverna milagrosa» onde «se atopa a palla para a lapa» (32, 102), e «de súpeto hai tantas cousas na nosa alma que estamos co propósito da maioría das ideas como nun sono a carón dun manancial» (5, 61), onde dormen nunha profundidade incalculable forzas descoñecidas como reis sen aínda nacer (2, 258). Obsérvese como un proceso da historia do pensamento, preparado durante un longo tempo, chega aquí á súa plenitude. No tránsito do século XVII ao XVIII xurdira, primeiro nos ingleses e en Leibniz, o interese polas forzas irracionais da alma, polos pulos, sentimentos e paixóns, principalmente dun xeito observador, analizador e sopesando a utilidade relativa, chegando mesmo, en Shaftesbury, a unha comprensión máis fonda, mais aínda non a unha vivencia tempestuosa e subxecti-

vista. Vico puidera comprendela con aínda maior profundidade, máis non foi quen de revivila de maneira subxectivista. Coa máis fría razón Hume revelara entón o carácter creador do sentimento e do gusto. Daquela, Hamann e Herder, que agora, con todo o ímpeto da alma, cobraron consciencia da súa profundidade creadora, facían parte do curso dunha evolución europea e asemelláronse aos asaltantes dunha fenda xa preparada por cautelosos pioneiros. A motivación principal de Herder era e seguía a ser, malia todas as mudanzas na súa vida, «comprender o mundo dende a alma dos homes» (R. Unger, *Herder, Novalis und Kleist*, p. 4). Ora ben, niso a alma foi entendida no sentido de Hamann como unida inseparablemente á natureza sensible do home. É unha quimera, escribiu Herder en 1769 a Moses Mendelssohn (*Lebensbild* 2, p. 108), supor unha alma humana incorpórea, unha natureza humana non sensible. Este sentimento de totalidade canto á natureza integral espiritual-sensible do home pertence aos máis importantes supostos do seu novo pensamento histórico.

O novo e triunfante sentimento de vida tiña que organizar a vitoria e tirar as súas consecuencias fronte ao derrotado racionalismo iusnaturalista. En primeiro lugar de xeito negativo, pondo de manifesto as súas deficiencias. Así, en 1768 Herder opinaba sobre Christian Wolf, cabeza da escola racionalista, quen, malia enlazar con Leibniz, desatendera precisamente os postulados máis frutíferos da psicoloxía de Leibniz: «As rexións máis escuras da alma, dende as cales se eleva a maioría dos sentimentos humanos, non foron alumadas por el. Fala das forzas fondas da alma como se fosen un espírito desprendido do seu corpo. Que forza superior da alma tivo algunha vez o espírito de invención por medio dunha inspiración?» (32, 157). Sobre iso, dez anos máis tarde, deixou outra frase: «Pois, perante tal abismo de escuros sentimentos, forzas e impulsos, é cando máis sente espanto a nosa alumeada e clara filosofía» (8, 179). Así e todo, debíase determinar tamén de xeito positivo a natureza da razón,

destronada da súa autocracia, e a súa relación coa alma integral. A razón, explica Herder, non é unha forza illada que actúa por separado, senón unha dirección de todas as forzas, propia da especie humana. De novo, a súa fonda inclinación conducíao de volta ao neno e concluía que o home, xa no seu primeiro estado, debía de posuír razón, ao ser un home e non só simplemente a capacidade de razón, como estipulara Rousseau. «É que pensar racionalmente significa pensar cunha razón desenvolvida?» (*Ursprung der Sprache*, publicado en 1772, 5, 31 [*Tratado sobre a orixe da linguaxe*]). De seguida daba, con iso, a idea dunha evolución que se producía dentro do propio home. E na maneira na que o novo Herder contemplaba agora o desenvolvemento da personalidade particular, pasaba exactamente o mesmo proceso evolutivo que xa percibimos na súa idea da evolución da historia universal. Pois ao impulso orixinal cara a unha profundidade que se contrae, cara a unha certa sobreacentuación do xerme orixinal, seguiu unha ollada máis tranquila cara á cooperación do entorno nas transformacións do propio xerme. En 1769 escribiu a Mendelssohn (*Lebensbild*, 2, 110): «Igual que non podemos darnos un novo sentido, tampouco podemos engadir para nós novas forzas, realidades, perfeccións que serían novos materialmente ... Son modificación daquilo que xa estaba presente por completo, e non se trata de novos atributos: son modificacións do estado, mais non no ser da alma.» Obsérvese o importante matiz nas palabras que foron redactadas nove anos máis tarde: «Canto máis fondamente alguén descende en si mesmo, na construción e orixe dos seus pensamentos máis nobres, tanto máis cubrirá ollos e pés e dirá: o que eu son, cheguei a selo. Medrei como unha árbore; estaba a semente, mais o aire, a terra e todos os elementos que non dispuxen eu ao meu redor debían contribuír para conformar o xerme, o froito, a árbore» (1778, 8, 198).

A través da evolución prodúcese o milagre de que o mesmo home non segue a ser o mesmo home. Herder percibiu iso, na altura das súas primeiras experiencias vitais, por medio da súa



natureza fluínte, de xeito máis fondo que outros, podendo dicir: «O home non é o mesmo nas diferentes etapas da súa vida, pensa de maneira diferente, despois de sentir de xeito diferente» (1775; 8, 307). O que Herder demostraba aquí era a consecuencia extrema á que podía conducir a fusión das ideas da individualidade e da evolución, e a sensibilidade extrema polos matices do individual. Para poder comprender plenamente a aplicación desta sensibilidade para o matiz da vida histórica, cómpre saber que Herder se podía apreciar a si mesmo como fluínte e en transformación, estando niso determinado individualmente en cada momento. Nin sequera dúas persoas, afirma no tratado sobre a orixe das linguas (5, 124), teñen unha e a mesma lingua. Non existen dous pintores e dous poetas que visen, concibisen e describisen da mesma forma un mesmo obxecto, mesmo se fose unha alegoría (1778; 8, 188). Tamén Hume explicara xa na súa *Historia natural da relixión* que dúas persoas non teñen unha concepción da relixión exactamente igual. Hume falaba como un empírico de aguda observación, Herder como alguén que sentía os enigmas do seu propio corazón.

Con esa enorme diferenciación e individualización da vida, que arrastraba mesmo a vida individual coa súa corrente transformadora: como era posible, daquela, a comprensión do outro? Para o novo Herder, toda comprensión do outro emanaba da comprensión de un mesmo. Agora vemos a enorme importancia que tiña para a nova capacidade de comprensión histórica esta reflexión subxectivista coas profundidades da propia alma, na que seguía a causar efecto a herdanza do pietismo e de Hamann. «No grao da profundidade da nosa autopercepción tamén se acha o grao no que sentimos aos demais: pois só nós mesmos podemos, en certo xeito, compenetrarnos dentro dos demais» (1778; 8, 200). «Só un alma descubre a alma, só un xenio pode entender, estimular e sancionar a outro» (1775; 8, 527).

Así e todo, precisábase outra idea para facer posible a comprensión do outro por medio da compenetración nel, e para

fuxir ao tempo do caos fraccionado a que podía conducir a pura idea da individualidade. Unha comprensión do outro só era posible cando se abandonaba a ríxida separación entre suxeito e obxecto, cando todo estaba en conexión e se influía reciprocamente en todo, non soamente dun xeito mecánico-causal, como tamén imaxinaba a Ilustración, senón por medio dunha íntima comunidade de vida e homoxeneidade do todo, abranguible só de maneira aproximada no conceptual, mais decontado e con intuición e sentimento. Iso era a antiga visión platónica e neoplatónica do mundo, que conservaban os místicos e panteístas, de Leibniz a Shaftesbury. Herder era abondo afouto para dicir: «O primeiro pensamento na primeira alma humana está relacionada co derradeiro na derradeira alma humana» (5, 135). E de forma aínda máis xeral e referíndose ao universo: «E na natureza, en xeral, ren está separado, todo flúe e conflúe a través de tránsitos imperceptibles; e abofé o que é vida na creación é, en todas as figuras, formas e canles, só Un espírito, Unha laparada» (1778; 8, 178). «Σύμπνοια πάντα», anotaba entusiasmado nas súas *Wahrheiten aus Leibniz* [*Verdades de Leibniz*] escritas arredor de 1770: «Todo harmoniza, e Deus le nas substancias máis diminutas a secuencia completa das cousas do mundo» (vid. arriba, p. 130). De novo, aquí falaba non só unha moi antiga tradición filosófica, senón unha vivencia nova e orixinal, un rebordamento, unha proxección cara ao propio interior do mundo da alma fondamente conmovida. Por medio da observación de si mesmo, aprendera a derrubar todas as artificiais distincións divisorias que a psicoloxía ilustrada aínda mantiña entre as forzas altas e baixas da alma. Para el, na historia, na natureza e no universo as cousas non podían ser doutro xeito que na súa propia alma.

Xa que logo, e vendo as cousas dende unha posición máis elevada, tamén as liñas divisorias entre as individualidades dos diversos pobos, que o novo Herder nun principio se envorcaba a establecer, tiñan de perder parte da súa eficacia. Para el un pobo sempre seguía as ser un pobo desenvolvido dun xeito

particular; mais xa comentamos que coñecía non só recepcións falsas e dexeneradas, senón tamén boas e favorecedoras; ou, como expresaba, cativo aínda polo uso das expresións tinxidas do antigo mecanicismo, imitacións dos bens culturais estrañas. Por iso, dende un intre moi temperán, desenvolvíase nel o dobre obxectivo de «compoñer» sinteticamente, abofé, o espírito de cada época e de cada pobo na súa particularidade, mais de dirixir a ollada máis alá deles, cara á «cadea de modificacións» que, orixinados nos tempos arcaicos, segue sen crebar nos nosos tempos (32, 27). Ese é o «fío da cultura do xénero humano, que pasa a través de pobos e épocas» (3, 397), que no sucesivo trataba case sen descanso de concibir e interpretar na totalidade da súa enorme amplitude.

A empresa non era nova en si mesma, como sabemos, nin era orixinal a idea da cadea. Niso xa fora precursor Voltaire, e Herder, na súa anotación supostamente máis antiga sobre iso (32, 27, probablemente 1766), remitiuse precisamente a el e ao seu mérito para o coñecemento do «espírito dos acontecementos». Tamén sinalaba outros, como Goguet e Montesquieu, como aqueles que xa observaran «a continua evolución das situacións e froitos do xénero humano» (6, 327). O mérito da Ilustración consistiu en formular o problema da comprensión do drama da unidade da cultura humana. Así e todo, para iso os seus iusnaturalistas e mecánicos instrumentos de coñecemento non foron suficientes. Agora apareceu Herder co tesouro recén descuberto de ferramentas de pensamento, os platónicos-neoplatónicos, procedentes da corrente paralela á Ilustración. A súa idea principal consistía en enxergar e sentir o mundo e a natureza como un cosmos vivo de forzas emanadas de Deus, e en considerar necesaria a súa unidade en Deus e a súa diversidade na experiencia asemade. Entre as ideas máis afoutas que xermolaron no novo Herder na súa viaxe marítima en 1769 estaba tamén a de que a ciencia natural do seu tempo se enfrontaba co novo problema de comprender a necesidade interior na orde exterior

das cousas. Como se se conseguise «tocar a cadea dos seres que reina na natureza», ser o intérprete da Deidade! (4, 381). Esta idea tampouco o deixaría descansar, como se demostraría no caso da súa obra *Ideas* nos anos oitenta. Entrementres, xa era de seu algo formidable comprender a historia da humanidade co espírito neoplatónico, como unha unidade de vitalidade e necesidade interna. Chegara a hora da historia do pensamento, porque agora estaban dispoñibles novos lévedos a través dos cales tamén se perfeccionaba aquel xeito de pensar neoplatónico. Pois ata ese intre a vida histórica concreta non puidera ser abranguida plenamente por aquel, xa que non sabía aplicar, sempre baixo a presión do pensamento iusnaturalista imperante nese momento, os principios da individualidade e da evolución á historia. Mentres Möser as conquistara, dende os seus supostos notablemente diferentes, certamente máis concretos pero tamén máis limitados, para a historia dos pobos e das rexións, o carisma de Herder residía en conquistalas, dende un universal sentimento do mundo, para a historia do mundo.

\*

Deixemos de banda algúns illados ensaios da súa pluma sobre historia universal, escritos nos seus tempos de mocidade, para achegarnos ao cume ao que eles aspiraban, ao esbozo redactado en 1774 en Bückeburg, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [Tamén unha filosofía da historia para a educación da humanidade]. Ora ben, chegamos a el só por medio dun memorable chanzo intermedio do pensamento histórico-universal, como é o representado polos *Fragmente zu einer Archäologie des Morgenlandes* [Fragmentos para unha arqueoloxía do Levante] (6, 1 e ss., elaborados dende aproximadamente 1769, en parte aínda en Riga) e a súa fusión no escrito *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* (tomo 1, 1774; 6, 193 e ss.).

Era a grande cuestión da orixe da relixión monoteísta a que primeiro e antes de todas as demais cuestións se lle debía plan-

texar a Herder, como a todos os demais pensadores histórico-universais do século XVIII, para obter un criterio aplicable ao resto dos acontecementos. A Ilustración secularizara o pensamento histórico, apartara os criterios cristiáns-dogmáticos e ensinaba a interpretar a vida histórica, ben como a relixión, dende o propio mundo e dun xeito humano. Herder seguía a nese camiño, mais cos seus novos medios de coñecemento máis interiores, nos que abofé seguía tamén a repercutir o pietismo, transmitido por Hamann; e era abondo teólogo para tamén considerar unha e outra vez a posibilidade dunha revelación sobrenatural, do xeito en que Lafitau a supuxera como punto de partida das súas comparanzas de relixión. Por tanto, nesta cuestión emprendeu un desenvolvemento por un vieiro zigzagueante. Nunha ocasión desexaba, na súa mocidade, «considerar todas as relixións, en primeiro lugar, como fenómenos da natureza» (32, 146), e mesmo atopábase tan impresionado pola explicación naturalista da relixión de Hume que consideraba como o principal resorte da relixión máis orixinaria o terror e o medo, inculcados polos acontecementos crueis do mundo. Ora ben, no medio facía a concesión de que se lle concedera ao pobo de Israel unha «comunicación sobrenatural» de coñecementos relixiosos, esforzándose niso, con todo, en concibir esta linguaxe mesma de Deus como completamente sensible, axeitada á capacidade do arcaico home receptor, de poderosa sensibilidade (32, 128 e ss.) Avanzou rapidamente no pensamento histórico individualizador e procuraba, nos *Fragmentos para unha arqueoloxía do Levante*, inspirado por pescudas alemás e inglesas, subliñar o elemento oriental nas paisaxes e o elemento nacional do relato bíblico da creación «libre de sistemas físicos ou dogmáticos» (6, 37), mais dende a alma plenamente xuvenil, e entusiasmada pola alma xuvenil dos pobos. Así e todo, proxectábase só a si mesmo, no rebordamento dos sentimentos estéticos, no home nobre oriental dos arcaicos tempos bíblicos.

Porén, niso concibía agora a orixinaria revelación divina ao home de Levante, como se lle aparecía no relato da creación

coa disposición dos días da semana o do sabbat, non como unha revelación especial, sobrenatural e que salientase entre outras revelacións de Deus na historia. Para el, tratábase dun proceso plenamente humano, espertado por forzas outorgadas por Deus. «Cando Deus entregou ao xénero humano o privilexio de comprender a natureza das cousas e o plan da creación, iso xamais foi a finalidade da revelación: foi o agasallo, por medio das forzas, que entregou ao espírito humano» (6, 88).

Ora ben, despois de chegar a Bückeburg, Herder de novo deixou de lado ese punto de vista cando comezou a refundir en 1773 os seus traballos previos para a *Arqueloxía do Levante* na nova obra *Documento máis antigo do xénero humano*. Eran os tempos nos que o teólogo Herder, que en Riga aínda dera sermóns tinxidos do pensamento ilustrado, foi arrastrado, agora tamén de xeito íntimo e inmediato, por unha vaga de relixiosidade pietista que xa con anterioridade se achegara á súa mente de forma indirecta. É certo que xamais se converteu nun crente dos dogmas, nin sequera no sentido moderado dos pietistas. Así e todo, agora a súa crecida relixiosidade vía obrar a actuación de Deus na humanidade e na historia, de xeito máis perceptible e mesmo máis inmediato e delimitado, na revelación orixinaria do relato da creación. Para el chegaba a ser algo que salientaba da revelación xeral de Deus na natureza e nas obras dos homes. É certo que iso se puxo en dúbida, dende que o sinalara Haym (Horst Stephan, *Herder in Bückeburg*, pp. 123-24), e que se opinaba que para Herder se fusionaron nunha unidade a revelación de Deus na natureza e a súa «voz aleccionadora» dirixida aos primeiros homes. Ora ben, é imposible chegar a unha plena certeza verbo da opinión de Herder a través dos seus illados conceptos, esvaídos de xeito indeterminado e contraditorios<sup>34</sup> no

---

<sup>34</sup> En 6, 265, Herder opónse ao clamor de que Deus «se debería e se tería que revelar exclusivamente na natureza», e afirma que «para a comprensión e a consecución desta imaxe (é dicir, a revelación na natureza) se precisaría unha voz aleccionadora». Ora ben, en 6, 286, afirmase: «Ningunha palabra, ningunha orde, ningún consello — tan só un

seu sentido literal. Máis ben cómpre dirixir o enfoque ás ideas fundamentais, presentadas apaixonadamente, da totalidade da obra, para recoñecer deseguida que consideraba a revelación orixinaria do documento máis antigo un acto único e especial de Deus para os homes e nos homes. Porque vía nela, e non nunha facultade conferida aos homes en xeral de oír a Deus, a raíz de todas as relixións orientais por el coñecidas, e mesmo da relixiosidade grega. Nos seus tempos de mocidade en Riga pensara dun xeito máis achegado á realidade sobre as orixes das relixións non israelitas, tratando, coma Hume, de explicalo por medio dunha psicoloxía xeral comparada do home natural. Agora parecíalle unha acción única de Deus, transmitida de maneira máis pura a través do pobo de Israel, e en calquera outro lugar de xeito menos puro e adoito moi impuro, mais sempre recoñecible nos seus trazos, como a semente da evolución, poderosamente ramificada, de todo un mundo de pobos.

Ora ben, non se pode lembrar aquí a concepción ilustrada dunha relixión natural pura da humanidade, dexenerada tan só máis tarde? No caso de ela mesma só ser un tento de secularizar a idea dunha revelación orixinaria, talvez Herder podía obter por esa vía un impulso para teoloxizala de novo, achegándose outra vez ao punto de vista de Lafitau.

Así viu agora, no curso posterior, en torno ao lugar orixinario da revelación, en Persia, Caldea, Exipto, Arabia, etc., acó troncos en descomposición, aló abrochos que floreen de novo, pero todos procedentes dunha mesma raíz (6, 472). É bastante característico que este exceso fantástico do seu pensamento biolóxico-vexetativo da evolución se presentase como unha ampliación dunha idea teolóxica asemade. Así e todo, é instrutivo doutra banda para a sinuosa dialéctica do desenvolvemento histórico-espiritual que fose precisamente ese punto de partida teolóxico

---

silandeiro modelo, acción» (é dicir, de Deus). Así que se pode abofé admitir que a «voz aleccionadora» podía ser mentada nun sentido figurado. Con todo, a particular unicidade dunha revelación efectuada sen palabras tamén pode ser conciliada con esta segunda frase.

o que obrigaba ao Herder a romper nun determinado sentido os límites da súa concepción da evolución, concibida nun comezo dun xeito demasiado estreito. Na vez de mergullarse e perderse no crecemento peculiar de pobos particulares, agora tiña que defrontar a tarefa, equivocada canto ao contido, pero moi frutífera a respecto do método, de seguir as migracións dende o alto, incluso do máis elevado ben cultural dun pobo a outro, de observar as súas asimilacións e transformacións nacionais e de comprobar sempre ao mesmo tempo as conexións universais e as particularidades nacionais. De todas as formas, o método destas comprobacións era, en detalle, bastante indisciplinado. É certo que Herder recusaba os aglutinantes mecánicos do anterior pragmatismo que supuña en todas partes motivos utilitarios e causas físicas perceptibles. Substituíaos por un tecido de forzas metafísicas e vitalistas. Así e todo, o que ficaba do espírito do pragmatismo e do dereito natural e seguía a actuar nel era a inclinación inxenua a sobrevoar as eivas da dispoñibilidade de documentos cos propios medios de coñecemento, a celeridade e precipitada simplificación na solución dos enigmas históricos, o descoñecemento fronte ao carácter complexo das formacións históricas. Léanse por exemplo as ousadas interpretacións da antigüidade de Exipto, nas que atribúe todo aquilo co que se atopa dalgunha maneira ao «arquetipo» do *Documento máis antigo*. Así que se podería denominar o seu proceder como un invertido pragmatismo vitalizado. A súa nova sensibilidade polo irracional, individual e vexetativo na vida humana aínda estaba presa da súa antiga coiraza. Esta nova sensibilidade podía chegar a acadar nun futuro o seu último afondamento para el posible, como xa observamos en Möser, por medio do respecto perante a dispoñibilidade de fontes, que tiña que ensinar o método crítico de investigación.

Ora ben, noutro respecto o punto de partida teolóxico do *Documento máis antigo* novamente facía recuar o concepto da evolución en Herder a unha canle demasiado estreita. Pois que o



que debía retratar era case sempre a historia dunha dexeneración e aberración en medio dunha repercusión infindamente frutífera da pura revelación orixinaria. O antigo esquema do paraíso, do pecado orixinal, da idade de ouro e da decadencia subseguinte volveu abrirse paso. Daquela, para amentar o aspecto decisivo, dificilmente tería cobrado vida a fe teolóxica na revelación orixinaria divina, á cal se rendeu en Bückeburg, de non se lle ter aparecido xa había tempo unha sorte de revelación humana orixinaria, na visión dun home arcaico, de pureza infantil e orixinal, do home da aurora. Así e todo, de ambas as dúas revelacións, débíalle parecer que o camiño da evolución conducía costa embaixo.

Secasí, era imposible que a súa máis íntima natureza non puidese permanecer na melancolía pesimista dunha teoría xeral da decadencia. Xa observamos a grande importancia que tivo para el o feito de que os afervoadamente adorados valores dos tempos arcaicos dos homes e da nenez lle parecen irreproducibles e inimitables. Este rexeitamento do devezo romántico dunha repristinización do pasado xa é testemuño de que na súa alma se achaban vivos contrapesos contra dun culto dogmático do pasado. Ela testemuña a forza e a potencia do seu novo sentido polo individual, que aspiraba a atopar o seu eido de actuación non só nos tempos da Pre- e Protohistoria dos pobos, senón en toda a humanidade. Esta sensibilidade polo individual tiña unha raíz principal de natureza estética. De feito, a natureza dotáralo marabillosamente para o sentir, gorentar e experimentar de todo o poético. Agora, cando en Bückeburg espertaba a súa específica necesidade relixiosa, para Herder o sagrado que agora percibía con máis profundidade era para el o fermoso asemade. De novo, o *Documento máis antigo* amosa que agora a súa sensibilidade polos valores estéticos e relixiosos dos tempos arcaicos se fusionaba tamén nun todo coa súa especial sensibilidade pola natureza. Posiblemente tivese cume en Herder a forma especial de sensibilidade pola natureza do seu tempo que hoxe en día

case nos parece allea. O corazón humano envorcábase con máis fervor e entusiasmo polos fenómenos da natureza que tamén para nos son eternamente belidos e magníficos, mais tamén proxectaba nela —para caracterizar aquí tan só un matiz deste sentimento— as necesidades da súa cosmovisión e relixión, con xúbilo pola harmonía do Deus sabio e bondadoso coa beleza da natureza na que aquel se evidenciaba e co home emocionado polo seu máis alto destino. Logo, a Herder podíasele ocorrer relacionar a revelación orixinaria coa impresión que debía exercer sobre o home arcaico o abrente, segundo a súa propia sensibilidade proxectada por el mesmo cara ás épocas arcaicas (6, 262 e ss.). Mais coa mesma pureza que o home arcaico, opinaba con paixón, tamén hoxe se pode assimilar a sagrada revelación da aurora (6, 260).

A sensibilidade sentimental-teleolóxica pola natureza que construía unha conexión sagra e fermosa entre o home, a natureza e Deus pertence ao fundamento no que se basea a relación de Herder co mundo histórico, cando comezou a redactar no 1773 o seu esbozo da *Filosofía da Historia*. É certo que el mesmo a trataba máis adiante, cando elaboraba nos anos oitenta a súa grande obra das *Ideas*, como unha obra de mocidade falta de madurez (carta a Heyne 9.1.1786, *Von und an Herder* 2, 199). En realidade, sobre ela é válida outra frase súa: «A primeira obra desenvolvida dun autor é ... na maioría dos casos a mellor; o seu florecemento está por desenvolverse, a súa alma aínda é a luzada. En moitos aspectos áchase nela aínda un sentimento pleno e ilimitado, o que máis adiante se converte en cavilación ou pensamento máis maduro xa acabou de perder o seu rubor xuvenil» (8, 209).

## **2. A *Filosofía da Historia* de 1774**

Resumindo o afirmado ata o de agora, son tres os pensamentos ou tendencias principais coas que Herder aborda o seu ensaio:

Primeiro, a idea vexetativa da evolución, mais que agora non ía dominar un pobo, senón todo unha órbita de pobos, aspirando deste xeito á idea dun desenvolvemento universal da humanidade.

Segundo, a idea de que a evolución máis antiga foi un desenvolvemento a peor, unha decadencia dunha pureza orixinaria. Demostrada nun primeiro momento por medio do destino da revelación orixinaria, esta idea estaba relacionada internamente coa crítica iniciada por Rousseau e profundada por Hamann e Herder no propio tempo e coa rebelión das forzas espirituais irracionais do home completo contra da máis ben fría Ilustración e a civilización mecanicista.

Precisamente dende esa oposición, dese novo espertar de forzas anímicas máis fondas e creadoras, xurdía a terceira idea, por así o dicir, como contraposición e corrección da segunda idea, ao despxear a perspectiva desoladora da idea da decadencia. Visto dende o seu lado relixioso, esta idea indicaba que Deus non só se revela nun tempo arcaico, senón tamén hoxe e sempre; por tanto, non existe ningunha época abandonada por Deus. Visto dende o seu costado estético, esta idea significaba a receptividade, non debilitada aínda que non desenvolvida por igual en todas partes, cara á diversidade, beleza e vivacidade individual das cousas humanas. A crecida confianza en Deus deses anos podía, daquela, achegar este sentido estético tamén a aqueles fenómenos históricos que se afastaran denantes ou despois del, e podía establecer fíos de conexión de tipo teleolóxico entre todos, por medio dos cales se construíu un sentido conxunto da historia universal.

Ao comparar esas tres ideas condutoras cos medios empregados ata ese momento para producir unha historia universal, chégase ao seguinte resultado: Herder enlazaba tanto coa vella idea, que aínda influía dende a Antigüidade, da idade de ouro e das subseguintes épocas de decadencia, como coa doutrina cristiá do plan de salvación divina coa humanidade histórica, defen-

dida ultimamente de maneira impresionante por Bossuet. Ambas as dúas doutrinas supoñían un grande e único ciclo do destino humano total, e concluían escatoloxicamente na esperanza ou na fe no retorno dun estado ideal, agora definitivo, fose neste mundo ou fose no alén. En terceiro lugar había, dende Polibio, aínda unha doutrina especial, baseada nun puro empirismo, do ciclo das cousas humanas que supuña múltiples repeticións dos cursos típicos. Tamén Herder recoñeceu esa doutrina como válida para a vida das nacións particulares, e talvez mesmo para cada empresa humana (5, 588, traballos previos para o esbozo de 1774). Ora ben, el dábaa por descontado de tal maneira, que na súa presentación máis ben a presupuña, na vez de encadrala esquematicamente. Con todo, o que debía combater era a doutrina máis nova, a carta, dos homes da Ilustración, diante todo Voltaire, que interpretaba, co criterio da razón propia, a historia como a loita bambeante, arriba e abaixo, entre a racionalidade e a irracionalidade, vendo o seu valor segundo a «perfección» dos costumes acadado nalgunhas épocas. Con máis ímpeto tiña que rexeitar as aínda máis optimistas crenzas no progreso e no ascenso doutros «ilustrados».

En todas estas doutrinas vivía a antiga idea iusnaturalista da homoxeneidade da natureza humana, existente en todas as épocas. Segundo aquela, as forzas e habelencias que a constitúen seguen a ser as mesmas. Só varían nas diversas persoas e nas diferentes épocas a dosificación e a preponderancia dunha ou doutra. Diso deriva o ascenso ou descenso ou retorno no ciclo, razón pola cal fanse ademais posibles as imitacións de formacións anteriores.

Se ben Herder asumía abofé as concepcións estruturais da primeira e segunda doutrina, facíao porén enchendoas cuns contidos completamente novos, por medio das dúas ideas, cunha dependencia recíproca entre elas: a idea da individualidade inimitable das formacións históricas, e a da súa xeración sempre nova a partir dun proceso de evolución da humanidade que

abranguía todas elas, que as nutría e fusionaba nunha unidade máis elevada.

Acheguémonos agora ao esbozo, observemos como nos conduce, ao vencellar con sensibilidade a evolución vexetativa dende abaixo e a dirección divina dende arriba, de chanzo en chanzo, e prestemos atención a como se xeran, por medio da aplicación das súas novas ideas, outras ideas frutíferas como aglutinadores da evolución e como criterio de xuízo no detalle.

«Que xardín elixido por Deus, para a educación dos primeiros, máis delicados tallos humanos!» (5, 480). Nesa imaxe característica do xardín, a saber, dun crecemento coidado por mans sabias, a época dos patriarcas parecíalle «a idade de ouro dunha humanidade pueril». Unha poética imaxe onírica. Ora ben, obrigou deseguida a un enfrontamento coa realidade moi pouco idílica do despotismo oriental, como adoitaba ser debuxada, en cores rechamantes, polos ilustrados franceses, por un Voltaire, un Boulanger e outros. O medo, ensinara Montesquieu, é o fundamento do réxime despótico. Pois ben, aquí pódese ver que os conceptos ríxidos, nos que a propensión xeneralizadora da Ilustración tentaba encadrar a vida histórica, comezaban a derreterse baixo o cálido sol dun sentimento humano e amoroso, e por iso comprensivo. Seguramente, opinaba Herder, na tenda do patriarca podía imperar só a estima, o exemplo, a autoridade. Mais: non existe, na vida de toda persoa humana, unha idade na que aprendemos todo segundo a autoridade? É posible que o despotismo de Oriente tamén producise adoito os máis terribles efectos. Pero non era, nun comezo, o home nado nas terras do Levante o aprendiz máis feliz e obediente baixo o réxime benigno do patriarca?

Sobre esta imaxe ideal, falta de crítica mais frutífera metodicamente, pódese comentar precisamente aquilo que dicía Herder, con ironía, sobre as ideas da Ilustración, sobre os enganados dos sacerdotes e a estupidez dos pobos antigos: «Non percibes en cada un dos teus defectos un vehículo, único vehículo

de todo o bo?» Aquí estaba xustificada, dunha banda, a amoes-tación de non vulgar o sentimento relixioso do antigo Oriente cos criterios da nosa propia época, senón de comprendelo dende as súas propias condicións históricas, razón pola cal o engano sacerdotal e a estupidez perdían importancia por si soas. Doutra banda, desenvolveuse tamén desa forma un principio de alcance infindo, un aglutinante de comprensión histórico-evolutiva sen o cal Herder non podería ter forxado a cadea histórico-universal do seu esbozo. Herder tocaba o enigmático fenómeno orixinario da historia de que aquilo que, segundo un determinado criterio de valoración, se nos aparece como bo ou malo, como vantaxe ou defecto, se funde mutuamente no seu crecemento en innume-rables casos, de tal maneira que o bo aparece como condición necesaria do malo, o malo como condición precisa do bo. Esta intelección podía revelarse, dende sempre, a cada persoa que reflexionaba con clareza e máis ou menos profundidade, e podía entón ser interpretada, con todo, de moi diferentes maneiras. O perspicaz realista Maquiavelo xulgaba que en cada institución, por moi necesaria e útil que fose na súa orixe, sempre se aga-charía un mal peculiar (*Disc.* III, 11), e sabemos como pensaba acadar, pola contra, efectos bos e magníficos con medios que el mesmo denominaba malos e perniciosos. Para o neoplatonismo, que vía emanar o inferior das fontes máis altas e supremas e o vía fluír retornando a elas, a idea de que a razón tamén podía servirse do mal para un bo fin debía ser imprescindible como vencello entre o mundo máis baixo e o mundo máis elevado. E, en efecto, formulouna así tamén Plotino (F. Koch, *Goethe und Plotin*, p. 200; *Enn.* III, 2, 5). Igualmente, para o cristián devoto, constituía dende sempre un elo necesario entre a súa represen-tación de Deus e o seu coñecemento do mundo a idea de que o malo e pernicioso ocorría segundo a vontade de Deus e para os seus obxectivos; que Deus, como sostiña Hamann (Unger, *Hamann*, p. 208), convertese os indignos en instrumentos da súa vontade oculta. O pecado e o infortunio, iso ensinábao tamén a

*Teodicea* de Leibniz, por causa dunha máis elevada orde, non están excluídos completamente da natureza das cousas, e non significan case nada en comparanza co bo; mesmo serven aos máis altos fins. Shaftesbury pensaba dun xeito semellante. Para a concepción da historia de Vico foi fundamental, como lembramos, a idea de que os afectos limitados dos humanos eran o medio divino para a produción dunha cultura máis elevada. Tamén os «ilustrados» consolábanse, as veces, dunha maneira máis superficial e utilitaria, cando percibían consecuencias boas das cousas malas. Cunha marcada tensión e como consolo para o mundo e a historia, a idea cobra de novo vida na doutrina de Hegel sobre a astucia da razón, que tamén sabe servirse do irracional; e tivo, a finais do século XIX, un xiro cara ao máis xeral, un xiro positivista e libre dun sentimento de valores, na doutrina de Wilhelm Wundt sobre a heterogonía dos fins, segundo a cal os efectos dunha actuación guiada polos fins sempre conteñen, pola súa vez, efectos secundarios que conducen a novas consecuencias non premeditadas.

Desta forma, debilitábase paulatinamente a conmovedora experiencia que confire a toda vida histórica un carácter trágico, mesmo demoníaco, de que o malo e o bo poderían estar vencellados por un elo causal, chegando a ser un frío coñecemento científico da causalidade. Ora ben, a pregunta pola súa significación metafísica foi respondida pola doutrina cristiá co máis impetuoso *pathos*. Herder non foi quen, tampouco nos seus tempos en Bükeburg, de reunir tal *pathos*, que vía como a deidade totalmente incomprensible podía xerar, en certo xeito, o bo en treboadas devastadoras. A súa concepción de Deus era demasiado benigna, demasiado tinxida polo deísmo e pola sentimentalidade, como para enfrontarse radicalmente ao problema de que o pecado podía ser permitido por Deus, e que mesmo podería ser un instrumento de Deus. Pero foi, de novo, abondo forte e supraracional para concibir que Deus, como educador da humanidade, tamén a podía conducir por escuros camiños á fin desexada por

el. Albiscar acó e aló Deus como educador, se ben inesculcable nos seus designios, era porén a idea intermedia entre o deísmo e o cristianismo pedagóxico que abranguía Herder, e coa que proxectaba o seu *ethos* pedagóxico e mais o do seu tempo. Unha idea coa que agora tamén, con todo, cría posuír a chave para un entendemento aproximado da coherencia da historia universal. Así, por tanto, a historia universal como «escenario dun propósito condutor na terra! Por moito que non vexamos a última finalidade, escenario da Deidade, se ben só a través de aperturas e cascallos de escenas illadas» (5, 513).

Así que, falando en moderno, a heterogonía dos fins chegaría a converterse, pero guiado pola providencia, no aglutinante da evolución da historia universal. «O cume linda co val. Arredor dos nobres espartanos habitan os ilotas tratados de forma inhumana..... sempre conviven o vicio e a virtude» (5, 508). Espertar as forzas, por moito que fose por medio da barbarie: «se serve ao obxectivo, sempre mellor que ser morto en vida e podrecer» (5, 516). A obra de Lutero debía realizarse na treboada das paixóns. Pois o tranquilo progreso do espírito humano para a mellora do mundo é «apenas algo diferente a unha fantasma da nosa mente, xamais a marcha de Deus na natureza» (5, 532). Deste xeito, as perfeccións particulares duns pobos coma o exipcio e o grego tampouco se podían acadar sen determinados defectos. De xeito característico, niso Herder arredrouse perante a dura consecuencia de que Deus o esixise dun xeito tan directo. «A providencia mesma, ti o ves, non o esixiu, tan só quixo lograr o seu obxectivo a través do cambio, da transmisión por medio do espertar de novas forzas e do calar doutras» (5, 507). Ora ben, podía evitar aquela consecuencia dura, pois a diferenza dun cristián positivo, á parte do tratamento difuso da revelación orixinaria (5, 566) e da orixe do cristianismo (5, 517-18), non quixo recoñecer unha intervención sobrenatural de Deus na historia. Aínda podía daquela, nos seus escritos teolóxicos dos anos en Bückeburg, artellar tons de fe máis positiva sobre a orixe e a



significación do cristianismo (vid. por exemplo 7, p. 388). Así e todo, agora procuraba manter afastado, no que dependía del, o teólogo da súa filosofía da historia. «Cando actuou a deidade, na totalidade da analoxía da natureza, doutra forma que por medio da natureza?» (5, 521).

Por moito que niso estivese de acordo cos homes da Ilustración, sentía, con todo, ter chegado a unha nova oposición de principio con eles, por mor do seu máis fondo coñecemento da relación entre o vicio e a virtude. Cun «balanzo para nenos do século na man» víaos sopesar, un contra outro, a virtude e o vicio, ditar sentenzas de encomio e censura sobre os pobos. En troques, Herder recoñecía por primeira vez, mesmo antes que Hegel, que aquilo que aos homes da Ilustración lles parecía tristeiro e feo na historia tivo un carácter máis ben trágico. Iso amosa outra vez a fonda influencia nel do espírito de Shakespeare.

Ora ben, a aguda sensibilidade polo entrelazamento inarredable das calidades, accións e influencias boas e malas dun pobo xurdía da idea da evolución, profundada no esbozo de 1774. E profundaba porque agora, para Herder, derrubábanse de todo os muros divisorios entre os diversos pobos, porque o mesmo cometido histórico-universal obrigábao a vencellar máis estreitamente a cadea de conexións entre os pobos de significación histórica universal. «Se soamente se consegue», dicía, «amosar como se relacionan entre si as escenas máis disparatadas, como xurde unha doutra, como se esvaen unha na outra, sendo no particular tan só momentos, por medio do progreso tan só un medio para conseguir obxectivos» (5, 513). «O home exipcio non podía existir sen o oriental, o grego baseábase neles, e o romano erguíase sobre as costas do mundo enteiro.» Herder, entusiasmado polo presentimento dun plan divino de educación, percibía como sumamente poderosas esas conexións, polas cales un pobo constituía un primeiro chanzo para o crecemento doutro, e non soamente, como pensaba a Ilustración, se convertía no mestre doutro. Ora ben, só as observaba a vista de

paxaro, non dende a proximidade, e por iso só puido recoñecer de xeito incompleto os concretos elos históricos, as influencias causais, espirituais ou políticos, dun pobo sobre outro. A «teoría das idades» ofrecíalle un aglutinante sumario, o antigo costume, xa usada antano por Floro e Agostiño, e finalmente por Iselin, de comparar os chanzos da vida dos pobos coas etapas da vida do home en particular.<sup>35</sup> Así e todo, tamén ecoaban experiencias propias e pensamentos de mocidade, cando quería comprender agora o gradual desenvolvemento da humanidade ata os romanos por medio da analoxía das idades dos homes, segundo a cal o Oriente próximo representaría a nenez, os gregos a mocidade, e os romanos a idade do home maduro. Onde ficaría niso a idade da senectude da humanidade? Nesta idea xustificábase só o sentimento subxacente de que o conxunto do mundo antigo, dende o Oriente próximo ata os romanos, podía ser concibido como unha unidade histórica, tamén dentro do proceso global da historia da humanidade.

Tamén era frutífera outra idea coa que se fixo comprensible para si mesmo o proceso gradual. O home exipcio odiaba o home oriental, o grego odiaba o exipcio; mais, con todo, un non tivese chegado a ser o que foi sen o outro. «Precisamente o seu odio amosa evolución, progreso, chanzos da escada!» (5, 489). Con iso rozaba a lei fundamental da dialéctica histórica no senso de Hegel, o feito de que a evolución histórica débese interromper aparentemente en oposicións hostís para, en realidade, poder proseguir decote.

A dialéctica histórica require unha visión suprapersoal das cousas, sobre todo alí onde se defrontan hostilmente. O pragmatismo personalista da historiografía da Ilustración só podía percibir, polo xeral, os homes de acción conveniente ou inconveniente, con éxito ou sen éxito. Compárese o breve parágrafo de Herder

---

<sup>35</sup> Namentres, Ferguson xa observara no seu *Ensaio sobre a Historia da sociedade civil* con toda razón que non se podía comparar, sen máis, a duración da vida dos Estados coa do home en particular, pois a sociedade anóvase en cada xeración.

sobre o emperador Xuliano (5, 518) co que afirmara Voltaire no seu ensaio sobre el. Segundo Voltaire, o filósofo Xuliano vía os defectos do cristianismo, mais tivo que ter en consideración, por razón de Estado, a multitude supersticiosa; no caso de ter vivido máis tempo, acaso podería ter sostido novamente o imperio. Herder, en troques, tivo presente o grande espectáculo supra-individual da loita das relixións, e a necesidade dunha época de decadencia para unha relixión en xeral. Tamén el fala entón, cunha lixeira recaída no pragmatismo na que tamén podía incorrer noutras ocasións, e cunha énfase case excesiva, dunha arte de gobernar finamente calculadora de Xuliano. Así e todo, non lle serviu de nada, o seu tempo rematara. Chegara o tempo para a vitoria dunha relixión universal sobre as anteriores relixións, dun estreito ámbito nacional. É certo que hoxe en día se pode atribuír ás relixións non cristiás rivais unha maior transcendencia universal do que fixera Herder. Porén, a superioridade da súa forma de ver sobre a de Voltaire é evidente.

Para Herder, o cristianismo era o lévedo máis activo da historia universal que a providencia deu á humanidade. Así e todo, a humanidade era o substrato da evolución que el quixo amosar. Os homes da Ilustración comezaran a converter a humanidade, por antonomasia, no obxecto do coñecemento histórico no sentido máis amplo. Ora ben, involuntariamente tratábana tamén, no seu orgullo racionalista e malia todos os coñecementos revolucionarios e modernos sobre o universo, como punto central e coroa do acontecer mundial en xeral. O pensamento cósmico de Herder, de cuxas primeiras manifestacións xa tomamos nota, vía actuar sobre a humanidade o universo completo na conmoción de forzas dirixidas por Deus, e trataba só como unha ilusión a fe dos homes en seren o centro, se ben como unha ilusión fermosa, quizabes porque lle parecía operante sobre a vida (5, 559). Os esforzos dos homes da Ilustración por coleccionar «materiais de todos os recunchos do mundo», sobre a humanidade, tampouco os rexeitaba, malia o matiz irónico (5, 567). Mesmo vía neles

traballos previos para unha futura «historia da humanidade na razón máis nobre», concibida sen dúbida abrangendo a totalidade do mundo terrestre. Emporiso, o seu esbozo de 1774 excluíu da cadea total que había que establecer aos pobos do medio e extremo Oriente, nomeadamente os pobos arcaicos, nos que xa pousara a ollada curiosa e criticamente comparativa dos homes da Ilustración, mais tamén a súa propia e cálida ollada. Iso non se pode explicar só polo feito de esa exclusión se basear nunha antiga tradición na historiografía universal, efecto serodio da doutrina das catro monarquías universais. Máis ben, Herder guiouse diante todo pola recta sensibilidade de principio pola afinidade e singularidade da evolución cultural que chegaba, comezando no próximo Oriente da Antigüidade, ata o presente de Occidente. Era a mesma sensibilidade primordial que máis tarde determinaría tamén a concepción da historia universal de Ranke. Este sector da evolución xeral da humanidade non era, pois, outra cousa que a historia do noso mundo, do noso propio destino.

De feito, Herder redactou o seu libríño coa excitación de alguén que desexa adiviñar a través dos milenios as raiceiras e o sentido do propio destino, e mais o do seu tempo. Canto máis se achegaba a narración ás cousas occidentais, tanto máis resoaba, como un golpe de martelo, a palabra destino. «Madureza do destino do mundo antigo», afirmase xa, nun ton significativo, ao falar dos romanos e do seu contributo para crebar as paredes divisorias que arredan unha nación doutra (5, 500). A concepción do destino converteuse nunha das súas armas para destruír o arrogante orgullo racionalista dos homes da Ilustración. Con ironía consideraba o encomio pregoado por eles sobre a época do Renacemento como o máis alto cume da educación humana. Sobre esa excesiva glorificación da razón humana cumpriría dicir máis ben que «aquela operaba cada vez menos na transformación xeral do mundo, se se me permite dicilo así, que un cego destino que lanzaba e dirixía as cousas» (5, 530). «Todo é imperioso destino! Sen ser meditado, agardado, influído polo

home: non ves ti, formiga, que só estás a arrastrarte na grande roda do destino?» (5, 531). Unha consigna pedagóxica do seu tempo era «formar humanidade». Iso tamén estaba, como motivo impulsor, no fondo da súa propia alma, e facíase notar tamén dun xeito rigoroso no título do seu libríño. Así e todo, entusiasmado polo seu propio concepto do destino, subordináballe agora tamén a súa propia querenza pedagóxica. «Se non está escrito en van, dende o comezo, daquela vese que a educación e o perfeccionamento dunha nación xamais serán outra cousa que a obra do destino, o resultado da participación de milleiros de causas, en certo xeito de todas as circunstancias nas que viven» (5, 539). Canto máis se achegaba a narración á súa propia época, máis apaixonadamente humilde, submisivo e marabillado dirixía a ollada do seu propio eu a ese destino: «Somos ... no noso posto, fin e instrumento do destino» (5, 557). E, ao remate, para deixar á parte outras cousas, as palabras: eu non son nada, mais o Todo é todo. Cegos instrumentos pertencen a el, «que todos actúan no feitizo de seren libres, e así e todo non saben: que? Ou para que?». E por iso, eu mesmo son apenas unha letra no grande libro de Deus (5, 585-86).

Cremos que estes testemuños reúnen todos os elementos do concepto de destino en Herder. El mesmo reuniunos nunha ocasión nunha poderosa tríade, cando exclamou, perante o problema de explicar a orixe da Reforma: «Aí en grande, aquí en pequeno! Azar, destino, deidade!» (5, 531).

Non se deben forzar as composicións de ideas de Herder, frotantes e neboentas, cunha análise conceptual demasiado rigorosa. Talvez se poida ver no «destino» de Herder a tentativa de expresar de forma máis ampla, fusionada, profunda e máis misteriosa asemade aquilo que, polo demais, consideraba unha evolución natural-vexetativa, pero conducida pola providencia. É certo que o destino é «cego», mais só visto dende a humanidade e non dende Deus, de quen emana. Reúne en si unha causalidade e teleoloxía estrita e tinguída de determinismo, e á

causalidade biolóxica do crecemento, que enxerga sempre con preferencia, únese tamén a incalculable causalidade das mil casualidades que participan na determinación de cada grande viraxe. Así e todo, non é ningunha casualidade que falase, a respecto das épocas máis arcaicas da Antigüidade, máis ben dun «fío da evolución», deixando que dominase, no caso das épocas máis recentes, o concepto de destino. Pois esa incalculable causalidade das casualidades aparecéuselle só diante dos ollos a través do máis claro e ricaz coñecemento sobre ela, e dado que quixo e puido ver só de forma macroscópica, e non dun xeito microscópico, xuntábaa, cun xesto afouto, aos outros elementos do seu pensamento histórico-evolutivo ata chegar a un concepto do destino que abranguíña agora dende a casualidade ata a Deidade, dende o común e terrestre ata o transcendental. Tanto máis entendemos agora a súa sensibilidade, case apática pero non desprovista de consolo, de insignificancia, dependencia e servidume fronte ao destino.

A partir deste sentimento, Herder tivo que dar resposta ao problema de se a evolución se dirixía cara a un obxectivo, e de que obxectivo se trataba. Se había un progreso cara a chanzos máis elevados do que mesmo se podería concibir, quizáis só como un «progreso cara a unha maior virtude e felicidade dos individuos» (5, 511). Expresárao así Iselin en 1764, no seu ensaio sobre a historia da humanidade. Para Herder, instruído por Rousseau e Hamann na crítica da súa propia época, era doado rebater esa ilusión con algunhas frases acertadas. Niso enalteceríanse ou inventaríanse, diminuíríanse ou silenciábanse os feitos, tomaríase a Ilustración como felicidade, e ideas máis sofisticadas como virtude. Quen olla nas profundidades da historia e do corazón humano non podería crer na progresiva mellora do mundo. O propio movemento da Ilustración, pola súa máis íntima natureza, pois o seu concepto da razón carecía dunha sólida ancoraxe no absoluto, caeu en ocasións nun escepticismo desconcertado, vendo agora na imaxe máis rica das cousas

humanas, despregada polo coñecemento crecente da época, tan só un confuso e fortuíto alternar entre luz e sombra, un tear de Penélope. A iso chegaba, no fondo, a concepción da historia de Voltaire, ao ser asimilada por un mesmo dun xeito pesimista. Tamén Herder dificilmente podería ter escapado a ese escepticismo, de non ter adoptado dúas posicións fronte a el. A primeira era a súa sensibilidade por todo o relacionado co crecemento en toda vida. «Ves esta árbore en crecemento! Este home que debece por progresar! Ten de pasar as diferentes idades da vida! Todas manifestas no progreso! Unha aspiración tras outra en continuidade!» (5, 512). Na opinión de Herder, podíase tamén concibir a historia desta forma, cando non se preguntaba, coma os homes da Ilustración, polo destino do individuo, senón polo destino do todo, cando as cousas se ollaban non dun xeito personalista, senón transpersonalista. O segundo posicionamento de Herder consistía en ancorar a súa concepción do crecemento e da continuidade nesa esfera do absoluto e do transcendental que lles faltou aos homes da Ilustración, ou que estaba presente de forma tan lene que apenas daba algo de si. Sen a fe na dirección divina da historia, a súa idea do crecemento tampouco tería sido unha protección perante un confuso relativismo. Máis tarde, Goethe conseguiu, como veremos, atopar un apoio máis libre, pero igualmente forte, no absoluto. Para Herder, a máis estrita idea dunha providencia paternal era imprescindible.

Daquela, «progreso e evolución nun sentido máis alto» (5, 512) era a súa resposta á pregunta polo progreso na historia. Ora ben, como había que intercalar a súa propia época no proceso de crecemento da árbore da historia universal? Coñecemos a crítica que formulou a respecto dela, do seu intelectualismo fino e fachendoso, a súa debilitada vitalidade. No seu esbozo, esta crítica intensificábase ata chegar a unha apaixonada exasperación, o que pode estar relacionado, se cadra, coa nova posición anímica na que o situaba o xiro relixioso da época de Bückeburg. As súas verbeiras contra da Ilustración case fan rebentar a

concepción do seu ensaio. Así e todo, entre elas, tamén fixo un esforzo para comprendela. Non temos, dicía, todos os vicios e virtudes das épocas pasadas porque non temos a súa firmeza, nin as forzas e o zume, o espazo e o elemento (5, 555). Iso significaba considerar inevitable, canto ao aspecto biolóxico-causal, a debilidade da propia época. Si, afirmaba volvendo á súa parábola da árbore, somos nós aí arriba as pólas finas e lixeiras, movéndose tremecentes e rumorosas a cada golpe de vento. O que engade como consolo, que a raiola de sol —con iso refírese á Ilustración— xogaríase tan marabillosamente a través de nós de tal xeito que poderíamos ollar ata tan lonxe, e rumorear tan lonxe e belidamente, soa de feito máis ben irónico. A descrición daquilo que desexaba facer valer como grande, fermoso e único no seu civilizado e apracible século, escrito pola súa pluma acababa por ser unha corrosiva sátira.

Que era aquilo que o podía elevar, finalmente, por enriba da atmosfera de decadencia, ou, dito máis exactamente, dun insatisfactorio estadio final do desenvolvemento, dende o cal non se podía progresar? Sen dúbida foi, no máis fondo, unha propia sensación da vida nova e poderosa, que o invadía nesa época do *Sturm und Drang*, a propia consciencia de inesgotables forzas produtivas recén descubertas como novas, que nesta xeración se abría camiño. De tal maneira que, por exemplo, podía predicir tamén ao médico da súa época, ben como a outras profesións, aínda grandes posibilidades de actuación dende o «zume vital do corazón» (5, 571). Ora ben, para xustificar teoricamente este optimismo, novamente en fervura, cumpría tamén esa peculiar unión da consideración biolóxica e teleolóxica-transcendente, por medio da cal a totalidade do proceso histórico se elevaba por enriba do nivel dun mero obxecto do coñecemento, ata acadar a esfera da fe relixiosa. Iso era a fe «en que co xénero humano podería haber un plan maior, no conxunto, de Deus, plan que un individuo particular, cabalmente, non capta coa vista» (5, 558). Dende aquí había tan só un paso para chegar a unha



filosofía plenamente cristiá. De feito, en xuño de 1774 Herder confiou ao Lavater (*Aus Herders Nachlaß*, 2, p. 110; vid. tamén *Herders Briefe an Hamann*, p. 80, maio de 1774) que habería unha segunda parte da *Filosofía da Historia* que se referiría á primeira parte, igual que facía a chave a respecto da fechadura, e a chave sería: «relixión, Cristo, fin do mundo cunha evolución gloriosa e boaventurada.» Ora ben, por moi característica que fose esa idea para o seu entusiasmo relixioso naquela altura, é igual de característico para el que non o realizase. «Non sei se a escribirei algunha vez!» engade á súa confidencia a Lavater. Había nel, entre toda esta arela polo sobrenatural, unha tendencia mental aberta cara ao natural na historia, que lle tería dificultado admitir como historiador o que estaba disposto a recoñecer como teólogo.

«Traballemos, meus irmáns, cun corazón valente e ledο mesmo cando nos atopemos debaixo dunha nube, pois traballamos para un grande porvir» (5, 580). Niso ecoaba silandeiramente o momento escatolóxico da teoría cristiá do plan de salvación. Secasí, era a manifestación do feito de que o novo pensamento histórico de Herder non só era un pensamento, senón tamén un querer. De antemán, o seu novo historicismo estaba unido de raíz co impulso cara a un labor cultural creador.

Ata o de agora, a contemplación do esbozo de 1774 xiraba arredor do problema do concepto da evolución de Herder. O carácter fluínte, mesmo tempestuoso e coa ollada sempre posta cara ao futuro do seu esbozo supón que prevalecía nel o trazo de vital dinamismo, na vez da idea da individualidade a el vencellada. Así e todo, Herder debería ter renunciado namentres a si mesmo, de aquela non estar sempre presente no seu sentir, e de non o ter expresado adoito na forma habitual nel. Tratábase, polo momento, da relación do individuo particular coa corrente xeral da evolución. A Ilustración, presa do personalismo e do pragmatismo, aínda non se puidera plantexar con profundidade esa pregunta, e situaba, de xeito inorgánico, os efectos das accións

do individuo xunto aos efectos do *esprit général* que aquela xa descubrira. A visión do mundo de Herder, nutrida das fontes da filosofía antiga, segundo a cal todo se fundía con todo, tamén fusionaba a acción individual de tal xeito coa corrente xeral que Herder podía exclamar con entusiasmo, como chegamos a saber: eu non son nada, mais o Todo é todo. Ora ben, sería completamente erróneo querer ver niso un colectivismo que considerase o individuo como algo sen importancia para a realización do movemento no seu conxunto. Pois ese movemento común podíase manifestar só mediante a interacción dunha multitude infinda de forzas individuais. Na visión do mundo de Herder, o «Todo» era sempre un todo animado infindamente ata o máis pequeno, e facía parte del non só a suma incalculable das forzas particulares, senón tamén, diante todo, a Deidade que, conducida por un plan oculto, fusionaba aquelas nunha unidade. Daquela, a dependencia do individuo do proceso xeral histórico embocaba, en Herder, no sentimento de dependencia de Deus; mais tamén contiña, por iso, un consolo para o individuo que non lle podería ter fornecido unha sensación de dependencia fundada só de xeito empírico. Así, a súa confesión adicional sobre a relación entre o individuo e o proceso xeral afirmaba: «Sexa eu o que for! Chama dende o ceo cara á terra, que, como todo, eu tamén significo algo no meu lugar. Con forzas que me faltan para o todo, e mesmo co sentimento da felicidade só na medida desas forzas» (5, 561).

Con todo, de novo cómpre complementarmos esta sentenza para completar a imaxe que tivo Herder da relación do individuo coa vida total. Lembremos o xa afirmado sobre a orixe anímica da nova sensibilidade pola individualidade e pola evolución. O novo e máis fondo sentimento do «eu» de Herder, que fusionaba nunha unidade as forzas racionais e irracionais, facía parte daquilo para garantir ao individuo o seu valor e a súa contribución, tamén en medio do predominante proceso xeral. Á «chamada do ceo e da terra» correspondíalle, e mesmo talvez precedíao, nunha presuposición psicolóxica, unha chamada dende as

profundidades da propia alma que se resistía a ser considerada só como unha roda que se move por mera mecánica, dentro dun proceso xeral de tipo mecanicista. Foi precisamente iso o seu reproche máis apaixonado contra da filosofía da Ilustración, o feito de que conducía aos homes a «sentírense dun día a outro cada vez máis como unha máquina». A súa consigna contraria era: «Corazón! Calor! Sangue! Humanidade! Vida!» (5, 538). Con iso expresábase con exactitude, malia que a grandes saltos, a escala que, para Herder, conducía dende a vida máis íntima do individuo cara á historia da humanidade.

A grandes saltos. Porque Herder non chegou neste esbozo, nin antes nin máis tarde, á explotación plena da idea da individualidade na historia. Criticaba abofé, no mesmo contexto, a filosofía da Ilustración, pois, aplicada á vida xurídica, atíñase ao «xeral, claro e excelente», e pasaba por alto «o individual, do que unicamente consiste en *species facti*» (5, 536). «En certo senso», afirma nunha valoración aínda máis universal (5, 505), «toda perfección humana é nacional, secular e, considerada de xeito máis exacto, individual». Albiscábanse aquí tamén os círculos, máis estreitos ou máis amplos, que debe describir a idea da individualidade aplicada á historia, ao ter que percibir sobre a individualidade do individuo a individualidade dos poderes transindividuais que envolven a aquel: a nación e, diante todo, o século. Herder tamén percibiu con agudeza o problema, relativo á teoría do coñecemento, da individualidade *a priori*, que atinxe ao observador particular cando, na procura de palabras para o que apenas se percibe, pretende comprender o carácter dunha nación na súa profundidade, e agora mesmo o océano de épocas completas (5, 502). A maioría desas tentativas valíanlle como «unha pálida, apenas media imaxe sombriza da palabra».

*Individuum est ineffabile*. Esa era, pois, a fonda convicción de Herder, dende a propia, excitable e escuramente fluínte profundidade de sentimentos, cando agora emprendeu a tentativa, co seu método da compenetración empática, de comprender as

individualidades da historia. El sentiu nelas aínda moito máis do que foi quen de expresar con palabras axeitadas. O enfoque sensorial da súa mente era demasiado fino, e demasiado intranquilo e apresurado asemade, como para defrontar cunha ollada moi firme —que foi característica de Möser, aínda que nel moito menos xenial— os ollos destas individualidades. Agora, esa ollada xa pasaba fuxidamente por enriba dos «homes que fan historia», dos grandes representantes e pioneiros da evolución xeral. É como se Herder lle acordase tan só *a posteriori* de que tamén aqueles constitúen un fenómeno particular da historia que require un criterio de valoración propia, cando conclúe, para compensar o seu resentimento contra Federico o Grande: «Ningún grande espírito a través do cal o destino causa unha transformación pode, porén, ser valorado por todo o que pensa e sente, segundo as normas usuais das almas mediocres. Existen excepcións dun rango maior, e na maioría dos casos o que é memorable no mundo acontece por medio desas excepcións» (5, 583-84). Por esa vía improvisaba abofé de forma xenial un novo principio, oposto á práctica da Ilustración, para a valoración dos homes grandes e creadores na historia. Ora ben, en ningún momento estaba tentado en deterse devagar na consideración dunha personalidade en concreto. Nin sequera na orixe do cristianismo, da que opinaba con precaución, que «sempre será algo marabilloso». Do mesmo xeito, consideraba que Lutero só era un máis entre os moitos Luteros que xa se ergueran denantes del, mais que logo desapareceran (5, 532). Por iso, o esbozo no que describe só a caza ao voo das grandes formacións e tendencias ten unha aparencia máis colectivista do que Herder opinaba no fondo do seu corazón. Así e todo, unha deficiencia específica da súa sensibilidade polo individual, polo demais tan nova e incomparable, consistía tamén no feito de que, por moito que soubese describir —aínda que adoito dun xeito máis fuxidífo que repousado— cunha compenetración rapidísima os trazos individuais dunha obra de arte, dun contributo particular, e por enriba diso

tamén os dos pobos —sobre todos dos pobos arcaicos—, ben como dos grandes sistemas e tendencias comúns, non conseguiu en troques expresar, na maioría dos casos, os vencellos e profundidades da pechada personalidade individual dun xeito satisfactorio. E iso que se lle presentara con clareza dende un punto de vista metodolóxico, dende os tempos de Riga, o cometido de facer xurdir tamén esas individualidades dende o núcleo anímico e da influencia do seu entorno, cando escribiu sobre Thomas Abbt e trataba, a xeito de introdución, da arte «de retratar a alma do outro» (2, 257). Ora ben, cando nos seus últimos anos se avivecía o seu desexo de comprender o home histórico particular, as forzas para reproducilo rara vez lle abundaban. Iso relacionábase co tráxico destino vital de Herder. Aquel home marabillosamente dotado da máis fina sensibilidade polas formas non foi quen de formarse a si mesmo, e probablemente por iso tivo tanta dificultade para comprender a personalidade individual xa formada. O que espertara denantes a personalidade de Goethe era, ao final, visto en comparanza co progresivo crecemento daquela, un tronco resecándose.

Daquela, a verdadeira contribución do esbozo de 1774, no que fai á realización da idea da individualidade, residía no feito de poñer de relevo a individualidade das grandes potencias colectivas, dos espíritos do pobo e da época, inseridos no proceso xeral da historia, enfocado igualmente na súa individualidade. «Plena natureza da alma que impera a través de todo, que modela á súa imaxe e semellanza todas as demais inclinacións e forzas da alma, tingue mesmo as accións máis indiferentes», «síntete a ti mesmo dentro do todo» (5, 503). Deste xeito Herder, de maneira máis íntima e dinámica do que xa fixera Möser na súa introdución da *Historia de Osnabrück*, conducía á súa verdadeira solución o problema iniciado, mais non resolto, pola historiografía da Ilustración: comprender os espíritos do pobo e da época como auténticas entidades espirituais, como formacións estruturais domeadas por forzas centrais que as esculpían. A

tentativa tivo resultados de diversa calidade, segundo os coñecementos de Herder e a súa liberdade de prexuízos. O seu corazón sempre latexaba máis forte para as culturas arcaicas que para as culturas posteriores. Ora ben, a época dos patriarcas e os pobos de Oriente podían ser pintados en boa parte tan só con cores de fantasía. Os gregos e os romanos, considerados ao voo, xa recibiron contornas máis firmes, se ben tamén incompletas. Secasí, o que era xenial e infindamente frutífero metodoloxicamente era renunciar a determinar a súa esencia de xeito estático, simplifícaa. Como Herder observaba ao voo, tamén percibiu a fluidez que se achaba nas cousas. Non existen dous momentos no mundo que sexan iguais, dicía; daquela, tampouco os exipcios, romanos e gregos foron os mesmos en todos os tempos (5, 504).

Deteñámonos devagar na súa visión do helenismo para ter un exemplo de como Herder construíu os seus espíritos do pobo.<sup>36</sup> Dun xeito breve e rápido bótase unha ollada á graza do clima e da raza, tómase nota así mesmo da fortuna de ubicarse no Mediterráneo entre fenicios e exipcios, «onde, dende os dous extremos, confluía todo o que eles transformaban con tanta facilidade e nobreza». Esa espontaneidade que xurde dende o interior do home grego aparece entón, en Herder, como a verdadeira forza que, conducida por motivos e oportunidades de natureza externa, se manifesta tanto nas múltiples divisións como na lograda formación, malia todo, dun «espírito común» grego. «Unidade e diversidade, que constituía tamén aquí o conxunto máis belido» (5, 497). Esa imaxe do espírito do pobo grego reflicte a grande visión do mundo que Herder recibira, a través de Leibniz e Shaftesbury, da tradición platónica-neoplatónica.

---

<sup>36</sup> Segundo o noso criterio de escolma, deixamos aquí de costado a concepción de Herder sobre o helenismo en xeral, como xa foi exposto nos *Fragmentos sobre a nova literatura alemá* de 1766/68 e noutros escritos. Abonde con dicir que el tamén puido desprezar nela a súa nova sensibilidade polo crecemento natural das forzas anímicas e individuais dos pobos, pondo niso o acento, segundo os seus coñecidos principios, nos tempos arcaicos da cultura grega.

Pois tamén esa visión se baseaba na unidade e diversidade, transformación das forzas e a máis fermosa totalidade no grande.

Co coñecemento do carácter individual e único da cultura grega e a súa transformación en si mesma foi crebando tamén o ideal do clasicismo que Winckelmann reclamara para ela. É certo que tamén Herder a chamaba «arquetipo e modelo de todo o belido, de toda a graza e sinxeleza» (5, 498); mais tamén explicaba que a cultura grega era inimitable, mesmo tan única que o home moderno nin sequera a podería sentir dun xeito tan acaído coma un grego (5, 543). Así mesmo, polemizaba explicitamente contra o método de Winckelmann, de xulgar as obras de arte dos exipcios con criterios gregos, ben como, en xeral, contra da idolatría que se apuña aos gregos e romanos (5, 491, 566).

O seu meirande contributo na valoración, por medio da compenetración, dos espíritos individuais dunha época facíao entón no eido da Idade Media, nun valente enfrontamento coas opinións imperantes. Si, en certa medida tamén se enfrontou consigo mesmo, contra aversións propias que sostivera ata o daquela. Pois nos anos anteriores os seus xuízos sobre a Idade Media bambeaban entre o esforzo fundamental por comprender as realizacións medievais como expresión precisa das necesidades da época (3, 401, p. 424) e a sensación de estranxeza fronte aos monstros do «gótico e do gusto dos monxes» (3, 423, 465; 4, 216). Ora ben, en Inglaterra xa acordara daquela, como vimos, unha nova sensibilidade polos engados románticos da Idade Media e do gótico. As *Cartas sobre cabalaría e romances* de Hurd (1762) compararan o espírito da honra cabaleiresca nórdica coas épocas heroicas dos gregos, establecendo con iso o punto de partida para a doutrina creada moito máis tarde, que supón a existencia non dunha, senón de varias Idades Medias como chanzo da evolución típica das culturas. Herder admitiu nalgúns puntos a comparabilidade desas épocas, mais polo demais non se embarcou en establecer unha tipificación, senón que avogou,

dun xeito máis decidido do que xa o fixera Hurd, pola singularidade da Idade Media. O espírito da honra cabaleiresca nórdica, afirmaba (5, 523), ficaba único no decurso dos séculos, e só igual a si mesmo. E sen esquecer de todo o abafante e lóbrego do espírito gótico, agora si podía dicir del, porén, que era grande, rico, ponderado, imponente, un milagre do espírito humano e seguramente un instrumento da providencia (5, 522). Vía unha conexión espiritual que aquí ligaba todo con todo, mentres Voltaire e Hume só viran no espírito da Idade Media as diversas combinacións da irracionalidade.

Como se chegou a producir este cambio de xuízo, que case podería parecer memorable, na historia da interpretación da Idade Media? Con razón considérase ao Herder como precursor e pioneiro do romanticismo. Pódeselle tamén considerar un devanceiro da idealización romántica da Idade Media?

Pódese abofé, mais só nun senso moi limitado. A simpatía por determinados trazos da Idade Media, que agora tamén espertara na Alemaña, xurraba de fontes diferentes ao máis tarde faría o romanticismo. O primeiro chanzo dese movemento, caracterizado polos esforzos de Bodmer a mediados do século, relacionábase intimamente coas contemporáneas manifestacións prerrománticas na Inglaterra. Un segundo chanzo orixinouse mediante o *Sturm und Drang*, os días de Herder e Goethe en Estrasburgo; cómpre lembrar aquí o *Götz* de Goethe e os seus imitadores. O que certamente era común ao *Sturm und Drang* e ao romanticismo era a rebeldía contra do espírito racionalista e a escorregadiza civilización do século XVIII. Así e todo, os homes do *Sturm und Drang* celebraban nos seus heroes medievais, proseguindo as opinións de Rousseau, o inxenuo e robusto home natural, trasladado a un ambiente novo, máis achegado, tinguido tamén de patriotismo, ben como o dereito da personalidade natural, libre e vigorosa. Pola contra, o romanticismo estrañaba, como reacción ao ideal iusnaturalista do tempo da Revolución Francesa, o ambiente vital, estamental e relixioso da Idade Media.



Möser xa comezara, malia non pertencer ao *Sturm und Drang*, coa glorificación das vigorosas naturezas da Idade Media e coa apoloxía do principio xurídico da vinganza de sangue, pero tamén movido por motivos que estaban máis perto do *Sturm und Drang* que do romanticismo. É posible que Herder tamén enlazase con aquel, sen o nomear de xeito expreso, cando gababa agora na Idade Media o «orgullo dos cabaleiros e artesáns, ao mesmo tempo a confianza en si mesmo, firmeza no seu círculo, virilidade no seu centro» (5, 525). Ora ben, esta ledicia pola inquebrantable, aínda que tamén ruda, plenitude vital da Idade Media non era o seu motivo decisivo en exclusiva. Subliñamos xa, de xeito intencionado, que non quixo esquecer nin da barbarie nin da sombriza opresión da Idade Media. No entanto, interpretaba eses tempos bárbaros como a precisa «fermentación das forzas humanas, grande cura de toda a especie por medio dun movemento violento», como o caldo de cultivo da actual Europa civilizada. Dende o punto de vista do seu concepto da evolución histórico-universal, considerábaos como un determinado chanzo natural no crecemento da grande árbore da historia universal. Tampouco Möser chegara tan lonxe. «Dende o Oriente ata Roma, tratábase do tronco; a partir de agora, do tronco saían pólas e talos; ningún en si coa firmeza do tronco, pero máis despregados, máis permeables ao aire, máis altos» (5, 528). Con iso recoñecía tamén, dun xeito intuitivo, o enfoque histórico-evolutivo relativo á cultura máis moderna, pero con menor firmeza de tronco, que se achaba na Idade Media. Herder valoraba o medievo dun xeito dinámico, non como unha formación estática que repousaba en si mesma, que foi como a concibiron máis tarde os románticos. Cómpre lembrar todos os motivos do seu concepto da evolución, tanto do momento vexetativo como do momento teleolóxico, para comprender esa contribución. Ora ben, como agora a súa idea da evolución sempre estaba fusionada coa idea da individualidade, aquela tampouco ficou postergada. A Idade Media non debía semellar, como parecían opinar algúns homes da Ilustración,

meramente como o bloque sen tallar que despois a arte dos máis novos, ao pulilo, tería que achaiar e redondear. «Ningunha cousa en todo o reino de Deus ..... é só medio; todo é medio e fin asemade, e así foi seguramente tamén neses séculos» (5, 527). É posible que Herder, no seu impulso histórico-universal, subliñase máis a función da Idade Media como chanzo evolutivo que o valor propio da Idade Media en si. Secasí, percibíao, o que xa en si mesmo era un paso dos que marcan unha época.

Con este pensamento accedemos á altura da formación das ideas históricas de Herder, e con iso do historicismo temperán. Dende este punto podemos saudar as alturas que se elevarán posteriormente, e terán cume por fin en Ranke. O fenómeno histórico particular converteuse nun mero instrumento cando a idea da evolución se extremou, entendida no sentido normativo, ata convertela na idea do progreso. Converteuse nun mero fin en si mesmo cando foi enfocada exclusivamente dende a idea da individualidade. Ademais, niso tamén corría o perigo, no que máis tarde caería a valoración romántica da Idade Media, de se converter nunha norma absoluta que encadease o presente. A verdadeira grandeza histórica de Herder, por moito que tamén caese na falsa idealización dos tempos arcaicos, residía no feito de subliñar dende o comezo a súa irrecuperabilidade, e con iso tamén a súa relatividade, aplicando agora o mesmo relativismo a todas as formacións históricas. Iso fica manifesto no seu tratamento da idea da felicidade. «Felicidade» foi, daquela, a cuestionable consigna da época para a realización dos desexos e ideais humanos. Tiña o sabor do eudemonismo do individuo humano. Ora ben, como o xeito de pensar iusnaturalista concibía os individuos como iguais, podía tamén concibir a felicidade só como algo de validez universal. Con todo, Herder explicaba (5, 509) que a natureza humana non era o recipiente dunha felicidade absoluta, independente e inmutable, como a definía o filósofo. «Atrae, porén, en todas partes tanta felicidade como pode: unha arxila flexible para poder ser moldeada, nas situacións, nece-

sidades e presións máis diversas, de maneira diferente: mesmo a imaxe da felicidade transfórmase en cada circunstancia e en cada rexión.» Chegou así á grande sentenza: «Cada nación alberga en si o seu centro da felicidade, igual que cada esfera o seu centro de gravidade.»

De novo xurde, con iso, o problema do relativismo histórico. Este require algún tipo de contrapesos, para non deixar os homes confundidos e desamparados perante a aparente igualdade de dereitos de todo tipo de puntos de vista. A robusta saúde de Justus Möser concedeu, poderíase dicir dende unha percepción xermánica do dereito, o mesmo dereito a un desenvolvemento propio que reclamaba para a cultura alemá aos outros pobos, eludindo desta maneira un razoamento máis fondo do seu relativismo. No canto dun sentimento de vida inxenuo e vigoroso que protexía ao Möser, Herder, cunha mente hipersensible, precisaba un mecanismo de protección estético e metafísico-relixioso. A súa sensibilidade polo vexetativo, que causou efecto en todas as súas descubertas estéticas, dicíalle que o valor propio e a beleza de cada formación que aspiraba a un fin, por moi diversas que fosen esas fins, se correspondían, con todo, unhas con outras, igual que as follas, as flores e as froitas da mesma árbore da humanidade, segundo estaba establecido pola natureza. Ora ben, a natureza non era para Herder un poder mecánico e estraño que se defronta connosco, senón que incluía completamente todo o humano, estaba divinamente animada e conducida por Deus. O plan de salvación da filosofía cristiá da historia era aínda, pois, sinxelamente imprescindible para o discípulo de Hamann. Só había ser alixeirado, recibir a introdución da individualidade e da evolución, e fusionarse coa renuncia, non dolorosa, senón confiada, ao progreso visible e á absoluta perfección humana. Todo iso facíao con estas palabras: «Non está o bo espallado na terra? Xa que non o puido concibir unha forma da humanidade e unha zona da terra, foi distribuído en mil formas, transformándose —un eterno Proteo!— en todas

as partes do mundo e dos séculos; e cando se transforma e segue a transformarse non aspira á maior virtude ou felicidade do individuo, a humanidade segue a ser sempre só a humanidade —e así e todo maniféstase un plan de progresar— o meu grande tema!»

O esbozo de Herder de 1774, «o grandioso cadastro do historicismo», como foi denominado con toda razón (Stadelmann, *Der historische Sinn bei Herder*, p. 28), foi a máxima síntese do seu pensamento histórico que logrou en vida. A arte da estética compenetración empática, a través da cal se lle revelaban os segredos da individualidade e da evolución, xamais se fusionou dun xeito tan estreito e orgánico coa súa querenza ético-pedagóxica como nesta obra. O cal, porén, só lle foi posible por medio da fundente forza da idea do plan cristián da salvación, que Herder deixou actuar sobre si nestes anos dunha crecente relixiosidade. Malia que o secularizou en grande medida mediante a integración na súa idea do desenvolvemento, non o fixo por completo. Así que, enxergado dende o punto de vista do posterior historicismo, na súa concepción aínda se agochaban demasiados elementos transcendentos. Herder non chegou ao seu propio obxectivo de deixar actuar a Deus *unicamente* por medio da natureza, é dicir, de que a Historia estaba determinada exclusivamente por forzas inmanentes, se ben fondamente fundadas de xeito metafísico. Iso foi así porque a súa ardente arela procuraba unha e outra vez coa vista o «plan» da providencia, aínda que só fose para albiscalo mediante a fe.

Tamén fica por ver o reborde entre o seu querer ético e a súa compenetración empática na historia. Amosábase, nun comezo, na súa relación co Estado. Aínda puido percibir o despotismo de Oriente dos tempos arcaicos como un fenómeno vital que presentaba simultaneamente unha cara luminosa e outra sombriza. Con todo, resoa daquela máis tarde a aceda sentenza de que o despotismo «é a verdadeira gorxa da humanidade», «que devora todo —como afirma, con tranquilidade e obediencia—

pero en realidade, con morte e uniforme trituración» (5, 516). Con apaixonado rancor, só recoñecía no Estado do seu tempo o único móbil do medo e do diñeiro (5, 547), unicamente o Estado da máquina, e no seu exército máis que nunca unha «máquina ao seu servizo, sen ideas, forzas e vontade» (5, 534). Dirixiu unha ollada especialmente hostil ao despotismo ilustrado e ao militarismo de Federico o Grande (5, 535). Iso non era unha disposición anímica que facilitase a comprensión do Estado como formación individual en proceso de desenvolvemento. Por iso non puido facer xustiza a esta formidable potencia no xogo das forzas da historia. É certo que o seu recoñecemento da heterogonía dos fins lle puido arrincar a frase de que tamén na árbore espiritual da moderna arte da política podían medrar bos froitos (5, 578). Así e todo, iso era un consolo violento para o futuro, e non foi transformado nunha comprensión do pasado.

Porén, a fresca sensibilidade xuvenil pola nación en Herder bateu, no eido da interpretación histórica do presente, cun atranco que ameazaba con dividilo, pois os ideais éticos impedían a súa realización puramente histórica. Sabemos que a nación dos tempos arcaicos, da aurora, cando era, en palabras modernas, máis ben etnia (*Volkstum*) que nacionalidade, espertara o seu entusiasmo. Corría perigo de tomar este tipo como absoluto, de concibir a súa transformación cara a unha nación moderna como un proceso de disolución e nivelación. «Caracteres nacionais, onde estades?». Hoxe non temos unha patria, dicía nunha imitación retranqueira dos homes da Ilustración, senón que somos filántropos e cidadáns do mundo (5, 551). O movemento da Ilustración, supranacional e esborrachador do antigo *ethnos*, contra da que Herder estaba a se rebelar, agachaba para el a vida propia da nación moderna, que por medio dese movemento só sufría unha transformación, sen extinguirse. Secasí, acaso non vivían tamén nel os ideais éticos deste movemento, tan só profundado persoalmente por medio do seu novo sentimento da vida? É un feito que o ideal da humanidade do Herder posterior, cuxa procedencia

do mundo da Ilustración xamais se pode poñer en dúbida, xa se anuncia no remate do escrito de mocidade de 1774.<sup>37</sup> Pois nel desexa ter un Sócrates do noso tempo, un Sócrates da humanidade, «ensinar virtude na luz e na claridade, como Sócrates aínda non puidera facelo no seu tempo, animar ao amor dos homes que, de poderse acadar, sería verdadeiramente máis que o amor á patria e ao cidadán» (5, 569). O ideal que profesaba parecíalle talvez humanamente inacadable. Porén, o feito de que o tiña e que elevaba a súa vista cara a el amosa que a súa nova sensibilidade polo individual e acrecentado carácter popular, do «nacionalismo restrinxido» (5, 510) —xa cruñaba esta consigna—, non sería a súa derradeira palabra na súa *Filosofía da Historia*. Era posible para Herder e o tempo no que vivía superar organicamente a tensión entre humanidade e nacionalidade, que xa se anunciaba aquí? Tentaremos dar a resposta nesta visión do seu posterior pensamento histórico.

### 3. A obra *Ideas* dos anos oitenta

Ao universo intelectual de Herder débesele formular sempre a mesma pregunta que el plantexou ao fenómeno histórico que máis profundamente comprendía, a poesía arcaica dos pobos. Dun xeito máis pronunciado do que xa fixeran os prerrománticos ingleses, desligouna da esfera illada do exercicio artístico na que se considerara ata ese momento, para situala no chan da vivencia dun *ethnos* individual, vivo, cos seus diversos impulsos e escuros subsolos. Así mesmo, as reflexións de Herder xamais proseguiron, na esfera do pensamento puro, o seu camiño segundo a lóxica inmanente daquel, como probablemente acontece con algún que outro filósofo, senón que foron vivencias sublimadas dunha persoa infindamente sensible, pero tamén infindamente vulnerable e propensa ao fondo resentimento perante as vul-

---

<sup>37</sup> Para trazos aínda anteriores, vid. Rudolf Lehmann, *Herders Humanitätsbegriff*, Kantstudien 24, pp. 344-45.

neracións. Todas as dores e ledicias da súa vida máis persoal imprimíronse nas súas pegadas indelebles nos diferentes chanzos do seu pensamento histórico. A mocidade na estreiteza da Prusia oriental, os anos en Riga, o aquecemento por medio da relixión da época de Bückeburg aportaron, como vimos, determinadas orientacións á súa ollada sobre a vida histórica. Agora comezou dende 1776 o período de Weimar.

Tamén aquí perseguiu a Herder o destino da súa natureza innata, o devezo dunha máis íntima consonancia co seu entorno sen atopala, ou atopándoa só en raros casos. Deixaremos á parte os apuros na súa vida cotiá e profesional nos primeiros anos. Só sinalamos aquelas vivencias fundamentais que se ven reflexadas na súa contribución histórica máis ampla e ambiciosa, as *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [*Ideas para unha filosofía da historia da humanidade*], publicada entre 1784 e 1791 en catro partes. Pois sen eles non se pode comprender o estraño dilema que impregna esta obra. Coñecemos o dilema: o que ten lugar entre os motivos contemplativos e os ético-pedagóxicos.<sup>38</sup> Ora ben, encerellouse de tal forma por medio dun particular crecemento simultáneo de ambos os dous motivos, que se ha preguntar cal era o dobre tipo de vivencias que estaban por trás deles.

Unha destas vivencias foi, dende 1783, a fortuna da anovada amizade con Goethe, que agora estaba completamente orientada cara a un recíproco intercambio. Nesa altura, ambos os dous homes deixaran xa atrás o explosivo *Sturm und Drang* da súa mocidade. O que lles ficara era a fonda arela da natureza, do divino nela, dun sentimento de unidade coa natureza nada de Deus e animada polo alento de Deus. Así e todo, o que era novo foi a vontade de ambos os dous de non dárense por satisfeitos co sentimento, senón de recoñecer, mediante unha

---

<sup>38</sup> A nosa pescuda débese limitar tamén aquí a unha escolma das observacións que cómpre facermos. As oscilacións do pensamento de Herder dentro das diversas partes da obra xa foron esclarexadas en detalle pola perspicaz análise de Haym.

estrita pescuda indutiva, aquilo que se podía recoñecer a través da ollada humana dos segredos da natureza, da súa unidade e das súas leis, tanto no máis pequeno como no máis grande. Se a grande progresión, dende o século XVII, das ciencias naturais xa imprimara un impulso incomensurablemente forte ao movemento da Ilustración na Europa occidental, tamén agora tivo un efecto alentador no grande movemento de reacción espiritual na Alemaña, que comezara co *Sturm und Drang*. Aínda que, en cada caso, o efecto tivo de ser diferente. Daquela, as ciencias naturais ensinaran a pensar mecanicamente. Agora, as necesidades dinámico-vitalistas defrontáronselles no eido metafísico. A «natureza» chegara a converterse no denominador común para o alma, o corpo físico, o cosmos. Xa que logo, tampouco as leis que rexían nela podían ser xa puramente mecánicas.

A ambición de chegar a ser «intérprete da Deidade», tamén na natureza, xa emocionara, como vimos, ao novo Herder na súa viaxe por mar en 1769, e novamente no comezo dos seus anos en Bückeburg (*Unterrichtsplan für Zeschau*, 5, 396). Agora atopou en Goethe alguén que emprendera o mesmo camiño. «A nosa conversa diaria», contou Goethe máis tarde, «xiraba arredor das orixes da terra na auga e dos seres orgánicos que se desenvolvían nela dende a Antigüidade» (*Vorwort zur Morphologie*, 1807 [*Prefacio á Morfoloxía*]). Por principio, ambos os dous estaban convencidos de a humanidade e a natureza pertencer unha á outra, sen máis, como un cosmos único, homoxéneo e gradual de forzas que actúan e emanan dun fondo divino orixinario.<sup>39</sup> Por moito que Goethe se orientase cara a este fondo orixinario cunhas conviccións máis ben panteístas, e Herder cunhas conviccións máis ben deístas, fica claro que a visión neoplatónica do mundo actuaba de novo sobre eles, e agora demostraba, ao

---

<sup>39</sup> Un chanzo previo a esta idea constitúeno as ideas de Reimarus, analizadas en R. Sommer, *Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff und Baumgarten bis Kant und Schiller*, 1892. Vid. especialmente p. 92 e ss., e p. 110.



transformarse nunha frutífera pescuda empírica, a súa antiga e inmortal forza creadora.

O interese central de Goethe, como investigador, estaba enfocado cara á natureza no senso físico, sen esquecer en ningún momento o corazón humano e a súa ulterior harmonía coa natureza toda. Só máis tarde chegou a penetrar, como amosaremos máis adiante, de maneira máis fonda no verdadeiro mundo da historia. Pola contra, o interese central de Herder como pescudador estaba, dende sempre, enfocado cara a este mundo da historia. Así e todo, acomodar a historia da humanidade na totalidade do proceso recoñecible da natureza, comprendendo todo dun xeito xenético, converteuse agora no grande tema central da súa obra *Ideas*, que xa emprendera antes da anovación da súa amizade con Goethe, mais que recibira por medio desta un novo pulo, cunha potencia difícil de ponderar.

Podía, emporiso, lograr Herder algunha vez por completo esa acomodación da historia na natureza dun xeito completo? En primeiro lugar, a concepción da natureza en Herder debería ter sido máis clara e limitada do que foi. Como xa afirmamos, comprendía, da mesma forma que en Goethe, a alma, a natureza física e o cosmos. Ora ben, non lle foi doado, como si lle ocorreu a Goethe, respectar niso a natureza física na súa autonomía, sostendo fielmente, a pesar diso, o seu fundamento metafísico. Máis ben facía esvaecer a fronteira entre inmanencia e transcendencia, que Goethe polo xeral mantivera de maneira xenial, e declarou como natureza algunha que outra cousa que ía alén das esencias das legalidades inmanentes. Certo é que, ao falar de natureza, reparaba en primeiro lugar naquelas legalidades, e coincidía con Goethe na opinión de que non habían ser interpretadas de xeito mecánico, senón orgánico e segundo o seu desenvolvemento. Así e todo, para chegar á súa comprobación na historia tamén tería sido precisa agora unha máis pura contemplación, como a puido practicar Goethe, e con iso tamén un certo afastamento do sufrimento, das penas e das dificultades inmediatas,

dos desexos prácticos e das aspiracións da súa época. Porén, Herder non estaba en condicións de facer iso. Quen plantexe preguntas ás *Ideas*, sobre todo nas súas últimas partes, polo seu contido de vivencias, deixando que teña efecto, terá que admitir que aquí fala un home que sofre severamente da Alemaña do seu tempo e das circunstancias políticas e sociais da súa época en xeral, aínda máis severamente do que xa parecía sufrir, dende o comezo, como fuxitivo do xugo militar prusiano e como alguén que se desesperaba co Estado do poder absolutista. Os anos oitenta trouxeron un aguzamento desas antipatías: a loita do espírito da época contra dos restos da Idade Media na vida social, diante todo a servidume, o espertar dos sentimentos político-nacionais, relacionado coa alianza dos príncipes, o abrente da comprensión de que Alemaña toda estaba por languecer indignamente, en circunstancias de completa descomposición e desgaste, arrastradas durante moitos séculos... Todas esas primeiras manifestacións dun resentimento, máis ben que dun querer político-burgués, na Alemaña, xa prerrevolucionarias e intensificadas despois pola irrupción da Revolución Francesa pódense percibir nas *Ideas*, e sobre todo nas partes suprimidas por consello de Goethe. Pertence aos documentos que proban o acordar dun espírito político na Alemaña, no cal, porén, aquilo só se podía manifestar de entrada en forma de resentimento. Aquí unicamente temos que preguntarnos pola influencia que había exercer sobre o pensamento histórico. Foi en verdade posible para unha burguesía en proceso de ascenso e de ilustración, nunha Alemaña sobrecargada de vestixios feudais e por enriba recuberta cunha estrutura militarista, desenvolver unha relación historicamente serena e positiva co pasado político alemán e de Occidente? Möser foi o máximo que era posible a respecto da compenetración empática histórica cos particulares destinos políticos do propio pobo; aquela compenetración remataba nunha resignación serena, pero desconsolada. Así e todo, o grande mestre da compenetración empática, Herder, que simul-

taneamente tamén era un educador ético dos seres humanos, era porén un educador cun temperamento moi irritable e colérico. Por iso non foi realmente quen de achegarse, co seu don da compenetración, aos fenómenos políticos do pasado alemán e occidental. Por conseguinte, na súa concepción da historia abriuse agora un abismo. Mentres nesa concepción o elemento neoplatónico, potenciado polas ideas da individualidade e da evolución, se propuña o obxectivo máis sublime imaxinable, fundir a totalidade das vivencias históricas da humanidade co cosmos da natureza movido por Deus, o elemento humanitario, coa orixe na Ilustración, que se achaba nela fixo que unha parte importante desas vivencias callasen e se volvesen ríxidas denantes de seren introducidas no crisol.

Xa o esbozo de 1774 demostrara a incapacidade de Herder para submeter os fenómenos políticos, especialmente dos tempos modernos, ao seu novo método da compenetración empática co individual, da comprensión deles dende dentro. Con todo, naquela altura, o hiato entre a historia dos Estados e a historia universal foi superado, ata certo punto, pola grande concepción que se condensaba nas palabras «azar, destino, Deidade!» A forma herderiana da idea do plan cristián de salvación e o recoñecemento, relacionado con ela, da heterogonía dos fins conseguiran que tamén aceptase, consolado, a face sombriza da historia, na que para Herder se situaban a guerra e a política de poderes, que se percibise o paso de Deus na historia tamén na treboada das paixóns. En suma, que se comprendese a grande escala o carácter trágico da vida histórica. E, ao engadirse a iso a marabillosa sensibilidade de Herder por todo o que na historia medra de xeito natural, puido xerarse ese grandioso relativismo histórico que foi quen de considerar cada época como medio e como finalidade en si, como individualidade e como chanzo dunha evolución asemade. Malia os puntos febles nesa configuración, a nova sensibilidade histórica medrara de súpeto por enriba de todos os impedimentos e prexuízos da época.

Algunha que outra palabra e reflexión das *Ideas* dos anos oitenta, ben como algúns dos escritos menores da primeira época de Weimar, aínda lembran esta xenial concepción. Mais os piares que habían soste o conxunto están distribuídos dun xeito diferente e menos favorable. É certo que a sensibilidade polos procesos de crecemento, polo «histórico-natural» na historia intensificáronse de tal maneira, como observamos, que resultou cósmica. En certo xeito, ese alicerce esencial foi reforzado extraordinariamente, coa colaboración de Goethe. De tal maneira que desta obra tamén podían emanar suxestións sumamente frutíferas para as ciencias naturais, e para a constatación dunha continua legalidade natural en todo. Ora ben, resultou cada vez máis debilitado o outro piar que debía contribuír a soste a carga, que namentres aumentara considerablemente, do resentimento político. Se ben non faltan, é certo que recúan os motivos de consolo fronte ás mágoas e ás miserias na historia, e con iso tamén os medios para achegarse á comprensión do non desexado e inusitado na historia, que vimos xurdir no 1774 da intensificada relixiosidade cristiá dos anos de Bückeburg. Agora facíase un uso menos frecuente do recoñecemento da heterogonía dos fins. Mesmo áchase no remate da obra un xuízo proveniente da ética racionalista, que semella insinuar o contrario. Á fin dunha severa crítica das cruzadas e dunha considerable redución dos eloxios aos seus efectos sobre a cultura europea, afírmase: «En xeral, un acontecemento só pode xerar un ben tan verdadeiro e permanente como a razón que reside nel» (14, 476).

Aquí tamén intervéñ visiblemente un cambio na postura de Herder fronte ao cristianismo. A súa teoloxía era e seguía a ser, probablemente, un continuo abalar entre os pólos dos segredos de Deus e da pura relixión dos homes. Así e todo, agora decaía o pulo relixioso dos tempos de Bückeburg, talvez xa por causa das desagradables interaccións, por mor de todas as friccións entre o ideal e o cotián, que implicaba a súa actuación oficial como superintendente xeral. Tamén os xuízos sobre o cristianismo que

contén a obra *Ideas* deixan albiscar unha actitude máis fría, máis crítica, máis conforme coa Ilustración. Era característico o feito de que defendía a «obra mestra» de Gibbon contra dos reproches da súa hostilidade cara ao cristianismo (14, 330). Dun xeito notablemente máis realista que no esbozo de 1774 no que aínda aludira a segredos, agora fixo aparecer a Xesús, dende un particular ambiente histórico, como mestre da «máis xenuína humanidade», deixando comezar xa cos seus apóstolos a evolución en declive da súa relixión pura, consagrada ao ben da humanidade, cara a unha irreflexiva adoración da súa persoa e encamiñada cara ao Papado. Ía con iso moito máis alá que Gottfried Arnold (14, 290 e ss., e os parágrafos inéditos 14, 500 e ss., e 556). Se aquí falaba como racionalista, podía como descubridor da palabra das individualidades dos pobos poñer tamén en dúbida, dende outra perspectiva, os efectos históricos do cristianismo. Non era propio, opinaba, da esencia dos pobos nórdicos no chanzo que daquela ocupaban, e mesmo prexudicial. En certo senso, arrebatáballes o seu propio espírito (14, 384 e os parágrafos inéditos 14, 517). Vía agora a conversión forzada dos saxóns, eslavos, prusianos, curonios e estonios como unha mancha inextinguible do depravado cristianismo (parágrafos inéditos 14, p. 537; vid. tamén as *Humanitätsbriefe*, 18, 222). Na súa afouta falla de consideración, ese xuízo ía alén da setentriomanía que xurdira no prerromanticismo inglés.

Este arrefriado da súa relixiosidade cristiá non chegou a secularizar, acaso, o seu pensamento histórico ata tal punto que renunciase de todo ao plan divino de salvación para a historia. Para iso, Herder estaba demasiado cativado polo pensamento teleolóxico xeral da súa época. A *Educación do xénero humano* de Lessing, publicada en 1780, podíalle tamén ensinar o camiño para ampliar a idea dun plan positivo cristián de salvación na dirección dunha concepción xeral de tipo deísta. Daquela, atópase aínda, sobre todo nas primeiras partes da obra, un forte apego a un plan deste tipo (3. B. 13, 7-8). Herder, que abofé

ensinaba a considerar os animais como irmáns dos homes, mais que, con todo, rexeitaba a descendencia dos homes doutros animais (13, 109, 114, 256), relacionou xa a primeira elevación do home sobre a condición animal cunha «sentenza terminante» e directa «da Creación: criatura, érguete do chan!» (13, 136). Apreciou despois, porén, que a directa asistencia divina era cada vez menos frecuente, na medida que as forzas humanas collían prácticapor si mesmas; mais tamén opinou que en épocas posteriores tiñan lugar os maiores efectos sobre a terra por medio de circunstancias inexplicables, ou foron acompañadas por elas (13, 198). Con todo, no decurso do traballo aumentou visiblemente a tendencia a concibir a totalidade da historia dos homes como unha mera historia natural de forzas, pulos e actuacións humanas (14, 145). Con énfase rexeitaba buscar un «limitado plan secreto da providencia», e desexaba tratar cada fenómeno histórico exclusivamente como un produto da natureza (14, 200, 202).

Probablemente é por iso que se ousou falar dun determinismo universal de Herder (Delvaille, *Essai sur l'Histoire de l'idée de progrès*, p. 594). Apenas cumprirá que subliñemos de novo que nel non se pode falar dun determinismo meramente mecánico-causal. Certo é que, ás veces, tamén chamaba a atención sobre causalidades que podían ser interpretadas dun xeito mecánico. Porén, sempre tivo presente unha visión de conxunto das forzas vivas, que actuaban dende dentro, entrelazadas dun xeito infindamente ricaz. Só nese senso poderíamos falar en Herder de naturalismo.

A progresiva secularización do seu pensamento e a meirande naturalización da vida histórica foi agora compensada pola simultánea e máis forte irrupción dun racionalismo inzado de resentimento e amarguexo. Ora ben, o seu pensamento estaba tan cheo de contradicións e tan cheo de vida asemade, que ese racionalismo das *Ideas* aparece, ao mesmo tempo, como un racionalismo sublimado e espiritualizado. O espírito clásico de Weimar falou aquí coa súa nova linguaxe, e creou nesa

obra unha das súas primeiras grandes realizacións. As forzas dunha vida anímica máis fonda, desencadeadas inicialmente por medio do *Sturm und Drang*, concentráronse agora en si mesmas nun propósito educativo, buscaron a medida e o límite para si mesmas e a contención de todo o hiperbólico, sen perder nese cometido as fontes vitais máis profundas, recentemente reveladas. E atopáronas no ideal da humanidade. Xa percibimos un principio dese ideal no esbozo de 1774. Nas *Ideas* aparece como un novo alicerce fundamental da construción herderiana do mundo histórico. O senso e o obxectivo da evolución histórica é —deseguida preocuparémonos de explicar con máis detalle o contido do concepto— a realización da humanidade. Obsérvase con iso que, na vez da teleoloxía do esbozo de 1774, máis tinguido dun cristianismo transcendental, aparece na consideración un principio teleolóxico máis orientado cara ao mundo terrenal. Obsérvase ademais que o ideal da humanidade, en canto foi posesión persoal de Herder, representaba por así o dicir o positivo, en contraste co que percibimos como negativo, como incapacidade de comprender intimamente o mundo do Estado e das loitas polo poder. Fronte a aquel mundo pouco grato, mesmo adoito odiado, Herder arrebolou o estandarte da humanidade. Con iso tamén está dito, porén, que eran motivos propios da Ilustración, de sentimentos certamente apolíticos e que aspiraba á felicidade do individuo; motivos que así penetraron, abofé non dun xeito completamente novo, no pensamento histórico de Herder, conquistando nel un espazo máis amplo.<sup>40</sup> A vontade dunha visión transpersoalista das cousas, tan pronunciado no esbozo de 1774, debilitouse agora.

---

<sup>40</sup> É equívoca a frase de Konrad Bittner (*Herders Geschichtsphilosophie und die Slaven*, p. 55): «O ideal da Humanidade de Herder é social; o de Goethe, Schiller, Humboldt é individualista», pois o ideal de Herder tamén comprendía implicitamente o elemento individualista. Acertado nesta cuestión: Schubert, *Goethe und Hegel*, p. 101. Cf. o que xa escribira Haym, 2, p. 222, sobre a antinomia entre o sentido individualista do ideal da humanidade («a fin da historia é o individuo») e o seu sentido enfocado á totalidade do xénero humano.

É sabido que a abalante forma de pensar de Herder dificulta definir con máis concreción o seu concepto de humanidade. Felicidade, relixión ou razón son termos relacionados, dos cales non sempre é doado disterar o de humanidade. A influencia de Shaftesbury percíbese na idea, adoito manifestada, de que a humanidade se xera dende a harmonía entre a beleza e a moral. «Verdade clara, beleza pura, amor libre e efectivo», así denomina, nun traballo preparatorio, a humanidade (13, 201); e permite que se note o fervor co que desexa abrazar, por medio dese concepto, todo o máis elevado do home. Todo o que é supremo ten de ser primeiro conquistado, e non é dado de antemán por Deus aos homes. O que si lle foi entregado é a habelencia de adquirilo. O home, «se ben non está formado para a humanidade, si pode ser formado nela» (13, 147). «Dende o comezo da vida parece que a nosa alma ten só Un labor, gañar configuración interna, forma da humanidade» (13, 187). De novo, maniféstase neste punto o pensamento de Shaftesbury. O seu grande propósito de comprender cada fenómeno histórico como un produto da natureza e, con iso, tamén en derradeiro lugar como produto dun fundamento divino, debía obrigalo a argumentar que a humanidade, como réplica de Deus, visible nesa forma na terra, necesariamente debía estar tamén prevista na predisposición natural do home mesmo. Cría percibir sete características desa predisposición orixinaria e natural, das cales dúas pertencían á natureza física no senso estrito: a constitución do home, supostamente orientada excelentemente á defensa e non ao ataque; e o instinto sexual, orientado, a diferenza da animalidade, cara ao bico e á aperta. As demais propiedades pertencen á esfera espiritual-moral: o home como a criatura máis participante de todos os seres vivos; nado para a sociedade por medio da súa empatía; coas normas da xustiza e da verdade no seu corazón; formado para a decencia —co cal insinuáase á vez o ideal da beleza—, e producindo, finalmente, a relixión, impulsado pola razón espertada polo temor e buscadora das causas, en formas verdadeiras ou falsas, como o chanzo supremo da humanidade dende un comezo (13, 154 e ss.).



Abstémonos de examinar, co criterio de valoración de coñecementos modernos, esa tentativa de sinalar os raíces da humanidade e de esbozar os seus trazos esenciais.<sup>41</sup> O que nos importa, dunha banda, é a orixe histórica deses pensamentos e, da outra, a cuestión como Herder as empregou para a interpretación de fenómenos da historia universal. É o espírito do dereito natural, estoico e reanimado de novo pola Ilustración, o que aquí ecoa, a crenza nos contidos razoables e morais de validez universal da natureza humana, dados no ser do home mesmo, que corresponden á razón xeral do mundo asemade. Ora ben, a nova sensibilidade de Herder polo xenético ficou manifesta no feito de atribuír ao home só a disposición para tales contidos, deixando a súa realización, con todo, ao criterio do home concreto, actor na historia, en graos e chanzos individualmente diferentes. Secasí, o teólogo racionalista que había en Herder non foi quen de expresalo dun xeito tan realista, senón que tiña que ver niso a obra da Deidade, que non soamente atara de mans ao home, senón que tamén deixara actuar os seus defectos, «para que os homes aprendesen a mellorarse a si mesmos» (14, 210).<sup>42</sup> E cal foi o resultado desa liberdade, outorgada aos homes por Deus, para forxaren o seu destino por eles mesmos? A respecto diso obsérvase que Herder, no curso do seu traballo, bambeou entre a dor e a esperanza. «É estraño e, con todo, innegable que entre todos os que habitan a terra, o xénero humano é o que máis afastado fica da fin do seu destino», afirma nun primeiro lugar (13, 190). Porén, afirma despois noutra ocasión: «O decurso da historia amosa que co crecemento dunha auténtica humanidade diminúe realmente tamén o demo destrutor do xénero humano, segundo as leis naturais internas dunha razón e arte política en proceso de ilus-

---

<sup>41</sup> Para outros trazos e consecuencias do ideal da Humanidade de Herder, que se poden abeirar neste contexto, vid. Rudolf Lehmann, *Herders Humanitätsbegriff*, *Kantstudien*, xxiv (1920).

<sup>42</sup> Velaquí, dito sexa de paso, un dos casos nos que aínda fixo uso da heterogonía dos fins.

tración» (14, 217). Con iso vencellábase a súa célebre profecía de que tamén os pobos eslavos, aos que el mesmo adxudicaba un modélico amor pola paz, nalgún momento serían ceibados das cadeas da escravitude (14, 280). Así e todo, nun esbozo anterior afirmase: «Quen agarda un século político de ouro na final dos tempos... agarda en contra da natureza humana e da experiencia de toda a historia» (13, 468).

Noutroira, co ímpeto da época de Bückeburg, Herder xa trataría como unha fantasma a crenza nun progreso sereno do espírito humano para a mellora do mundo. Daquela, ese xuízo fora un achegamento á comprensión trágica da historia; agora era a expresión dunha dor amarga. Consolárao daquela a fe no paso de Deus pola historia. Agora, na súa desesperación, orientábase, alén da historia, cara ao meramente metafísico e relixioso. A fin da nosa existencia, dirixida á humanidade, vai máis alá da nosa existencia; o mundo só é un eido de exercicio, un lugar de preparación, a nosa condición humana é unicamente un exercicio previo, o botón para a futura flor; a condición actual dos humanos é probablemente o elo de unión entre dous mundos. Lémbrese que a idea da habitabilidade doutros mundos era un dos temas preferidos da época, que mesmo o propio Kant sopesara a continuación da vida da alma inmortal noutras estrelas. Compréndese por iso que Herder, co seu concepto fluínte e deliberadamente transcendente da natureza, afirmase tamén que esa perspectiva se basease en todas as leis da natureza, e que nos ofrecese a única filosofía da historia dos homes (13, 189-201). Desta maneira, a intensa idea da palinxénese da Ilustración alemá tiña que converterse na clave de bóveda da súa filosofía da historia.

En todo iso achábase, como xa se afirmou, o núcleo dunha vivencia. O ideal de vida de Herder, orientado cara á comunidade serena e pacífica dos homes, cara ao progreso non perturbado da cultura espiritual e ao desenvolvemento no perturbado das individualidades dos pobos, rebelábase contra do «camiño real» do poder (13, 378), viero que na súa opinión decote

emprendían quen daban forma aos destinos dos homes, tanto no pasado como no presente. E ben que o aflixía, precisamente, esta última! É certo que se opoñía a iso a causa da súa forma de ver a vida, moito máis fonda e sofisticada que a dos homes da Ilustración. Así e todo, agora chegou ao punto de desenvolver no seu interior unha xeneralizada aversión contra do fenómeno histórico do Estado no seu desenvolvemento real. De tal xeito que o seu propósito de concibir cada fenómeno histórico como produto natural bateu nesta aflición.

Tentemos salientar entre as súas manifestacións sobre o Estado, moitas veces imprecisas e tinguidas de emocións, o seu núcleo permanente. Para Herder, a familia e a forma de Estado correspondente a ela eran o único produto plenamente puro da natureza. Pódeselle denominar a forma herderiana do Estado nacional. «A natureza educa familias; o Estado máis natural é, polo tanto, tamén Un pobo Cun carácter nacional» (13, 384). «O reino Dun pobo é unha familia, unha casa ben ordenada: descansa en si mesmo, e mantense e cae só cos tempos» (14, 52). Herder chamouno o primeiro grao dos gobernos naturais, que á fin acabaría por ser o supremo e derradeiro (13, 375). Iso significaba que a imaxe ideal que tivera da condición política dunha temperá e pura personalidade nacional (*Volkstum*) acabou por ser o seu ideal para o Estado en xeral. Se se considera que Herder é un dos pioneiros da idea moderna do Estado nacional, non se ha esquecer que esa idea xurdiu nel a partir dun dereito natural vivificado, e estaba impregnada dun carácter absolutamente pacifista. Aborrecía todo Estado que fose froito dunha conquista, pois tamén quebrantaba —e aquí interveu de novo a súa idea do carácter nacional— as culturas nacionais, medradas organicamente, dos pobos arcaicos. O seu plantexamento dun limitado recoñecemento do despotismo oriental, que aínda tentara en 1774, non tivo continuación. Admitiu aínda abofé un segundo grao do goberno natural: o liderado, creado pola necesidade e baseado na elección, das tribos e dos pobos arcaicos.

Así e todo, verbo do terceiro grao, os gobernos hereditarios, xa puxo en dúbida se aínda se fundamentaban nas leis da natureza. No fondo do seu corazón contestaba a esta cuestión cun rotundo non. Así, noutra ocasión denomina os Estados «institucións artificiais da sociedade» (13, 340). «Afortunadamente», afirma nos parágrafos inéditos da obra, «a humanidade e o Estado non son a mesma cousa». «Se debes facelo, sirve ao Estado, e se podes, sirve á humanidade» (13, 455 e ss.).

O seu propósito de profundar no problema da guerra na historia universal tivo un resultado igualmente insatisfactorio. A guerra, de ser algo, é un fenómeno orixinario real e o máis poderoso da historia. Ora ben, Herder declaraba que a paz era o estado natural do xénero humano non presionado, e a guerra un estado de adversidade (13, 322). Mais: cando a humanidade estivera algunha vez libre de presións?

Neste punto cómpre botar de novo unha ollada cara atrás, cara a unha fase anterior do pensamento de Herder. Apenas uns anos denantes, no *Geist der ebräischen Poesie* [*Espírito da poesía hebrea*] (1782/83), talvez a súa contribución máis belida á comprensión delicada dunha peculiar e irreproducíble poesía nacional, Herder adoptara tons diferentes verbo da guerra e da política. Ao progresar no camiño aberto por Lowth, deixando que non soamente resoase, con linguaxe case musical, todo o particular na poesía do pobo de pastores elixido por Deus, senón que se expresase dun xeito plenamente natural, chegou finalmente á moi acertada comprensión: «A maior parte da súa poesía, que adoita ser considerada espiritual, é política» (12, 119). E para Herder niso tratábase non só dunha política no sentido dun réxime de Deus que podería terse diferenciado da habitual política do poder por el odiada, senón tamén uns acontecementos cheos de heroísmo, audacia xuvenil, lizgaira astucia dunha nación de montañas, recentemente nada cunha poesía chea de vida e acción, acesa de paixóns, aventuras e liberdade (12, 168). Así tamén desculpouos instrumentos da política de poder a un

pobo xuvenil, en plena loita pola súa liberdade. Ora ben, onde viu, como fixo agora na súa obra *Ideas*, que os déspotas fundadores dun Estado ou mesmo as máquinas do Estado absolutista da modernidade empregaban eses medios, presentouse como avogado da humanidade ferida. Foi esta unha desas inconsecuencias que non é estraño que se perciban entre as naturezas románticas. Amosou grandeza abofé ao sentir o carácter nacional, fresco e natural, como algo romántico, pero irrecuperable asemade. Así e todo, o principio xenético que dun xeito memorable ensinou a aplicar a ese carácter nacional ficou feito cachizas, agora que se trataba da xénese política dos pobos de Occidente. A súa doutrina sobre a guerra, que xa coñecemos, acabou por ser unha recaída nas antigas concepcións do dereito natural, é dicir, do dereito racional, e dos estados de ánimo de Rousseau.

O mesmo Herder debeu percibir o abismo entre as súas series de ideas xenético-naturalistas e humanitario-eudemonistas. Pois estaba arreo na procura de pontes para franquear este abismo, de máis elevadas leis naturais que lle facilitarían atopar un sentido tamén naquilo que no fondo lle parecía contrario á natureza. Así e todo, o contrario á natureza era, ben ollado, só aquilo que contradicía os seus ideais éticos, o que para el se situaba na zona de sombra da historia do mundo. Mentres anteriormente o recoñecemento da heterogonía dos fins lle servira para asumir como inevitables esas zonas de sombra, agora sumouse unha idea nova, unha semente procedente da filosofía de Shaftesbury, que agromaba nel con máis forza e se convertería na derradeira etapa da súa vida no *leitmotiv* do seu pensamento histórico. Iso foi a doutrina do equilibrio das forzas na historia, equilibrio alterado, mais sempre en proceso de restablecerse. Unha lei natural, como agora ensinou, que mesmo podía chegar a acadar unha certeza matemática, quer porque toda actuación contraria á humanidade radica nunha alteración do equilibrio e se arruinaría finalmente por si mesma (14, 177, 217 e ss., 500), quer porque tamén era unha lei natural que as forzas operantes nunha

sociedade decorren, enfrontadas unhas contra doutras, nunha turbulenta confusión, en tanto que as «normas contraditorias se mirran mutuamente, acadando unha sorte de equilibrio e unha harmonía do movemento» (14, 227). Esta «lei», convertida en hipótese de traballo, aínda hoxe demostra ser frutífera na Psicoloxía e Bioloxía modernas. E, como veremos en Goethe, tamén puido abofé, estendida nun principio cósmico orixinario, nutrir e clarear o pensamento histórico dende a profundidade. Ora ben, na medida en que foi aplicada, dun xeito apresurado e inmediato, aos fenómenos históricos concretos, corría perigo de verse reducida a un xuízo final de cáste moral. O auténtico ritmo do movemento histórico é demasiado encerellado e ambiguo como para poderse reducir en todas partes á sinxela fórmula da doutrina herderiana do equilibrio. Xurdiu máis ben da procura dunha rápida satisfacción dunha necesidade ética, e non dunha ambición de coñecemento máis puro.

Por tanto, Herder tentou violentamente fundir o seu ideal ético da humanidade co seu concepto da natureza. Este concepto xurdira nel da vinculación de coñecementos máis orixinais con ideas neoplatónicas. Foi orixinal, se ben tamén estimulado por influencias da súa época, o coñecemento do orixinal e flamante carácter nacional e da súa particular produtividade espiritual, que agora se deixaba entretecer espontaneamente na visión neoplatónica do mundo das forzas vivas eternamente operantes, do «invisible espírito celestial da luz e do lume» que penetra todo o animado, da orixinaria unidade da alma con todas as forzas da materia (13, 175-76). O ideal da humanidade en si mesmo puido agora ser considerado tamén como a máis fina flor daquilo que era posible neste eterno xogo de forzas sobre a terra, e integrarse así, sen presión, nesa visión do mundo. Ora ben, en canto se aplicaba ao pasado histórico, como un ideal absoluto na vez dun ideal condicionado polo tempo, esixindo e medindo eticamente, producíronse os rachos entre o concepto de natureza e ideal de humanidade que xa constatamos. É certo que o seu historicismo

sempre ensinou á vez que a humanidade mesma era nas súas aparencias tamén un Proteo, igual que a poesía. Mais o ideal da humanidade que vivía no seu propio peito seguía a ser, con todo, o criterio para o tratamento da cara política da historia universal. Esta avaliación moralizadora fixo que a grande obra *Ideas* fose, dende o punto de vista da historia da xénese do historicismo, un retroceso fronte ao esbozo de 1774. Xunto co moralismo presentouse tamén de novo, en non pouca medida, o pragmatismo, a inclinación a explicar os procesos históricos por mor de coutados motivos e causas singulares.

Deste xeito, a obra *Ideas* representa unha mar descomunal, sempre movida simultaneamente pola corrente e pola contracorrente, sen chegar a unha inqueda ondada. Pois tamén a súa grandeira sensibilidade polo que individualmente medra e medrou se manifestaba dun xeito poderoso, nomeadamente alí onde se trataba de grandes individualidades colectivas. Pensou en categorías de pobos e espíritos nacionais, esa foi a súa grandeza. Vexamos brevemente e cun estrito criterio de escolma que aportaron as *Ideas* ao respecto.

Agora, a modificación da cuestión fundamental da *Filosofía da Historia*, a respecto de 1774, conducíao a anhear extremadamente o círculo dos pobos da historia que aparecían dun xeito sucesivo ou simultáneo. Naquela altura, a pregunta polas orixes e polo destino do noso propio mundo occidental limitara a escolma, e permitira deixar de banda os pobos do medio e extremo Oriente. O novo enfoque, que facía que a historia da humanidade xurdise da vida cósmica do Universo, que vía a Terra como unha estrela entre estrelas, soporte peculiar dunha vida que gradualmente ascende cara a unha culminación, debía procurar, no fondo, abranguer todo o que tivese face humana. Aínda que non chegou a logralo de todo, polo menos fixeron a súa aparición agora todos os pobos por el coñecidos que produciran unha cultura peculiar e desenvolvida. Alén dos gregos, que de novo foron retratados con cores moi delicadas e polo menos

coa vontade de evitar unha falsa idealización, agora aparecía diante todo o cadro da cultura arábica, desa «silveira fragrante, nada dun árido chan» (14, 425), como un punto luminoso e reflexo dos seus propios ideais asemade. Aparentemente, de novo deixou-se inspirar niso pola influencia inglesa. Hume xa gabara na súa obra histórica os árabes da Idade Media (I, p. 209, p. 345). Thomas Warton despois puxera de relevo, na súa *History of English Poetry* (1774 e ss.), prezada por Herder (8, p. 397 entre outras), a relación entre a cultura árabe e a poesía, sen ser o primeiro en facelo, mais coa intención de ser o primeiro en demostralo. Agora, Herder tivo que aturar, de Mahoma e do Islam, moitas cousas que consideraba aborrecibles. Secasí, o dobre espectáculo que ofreceron os árabes, o dun auténtico espírito nacional poético e o de ser, como opinaba, o único portador da Ilustración na Idade Media (14, 447), facía que o seu corazón se abrise a eles. Moi intencionadamente subliñou, por iso, o efecto estimulante e esclarexador sobre o Occidente medieval que agora percibía dun xeito moito máis escuro que en 1774.<sup>43</sup> De todos os xeitos, ao mesmo tempo iso tamén é un exemplo de que aquela sensibilidade, daquela tan vivaz e frutífera, da interrelación dos pobos entre si e da grande conexión das tradicións das culturas, «a cadea dourada da civilización» (13, 353) tamén enchía as *Ideas*.

Os pobos da Asia oriental que agora foron incluídos na visión de conxunto atopábanse fóra desa conexión de tradicións. Xa o seu emprazamento, abeirado, eiváballe a Herder a comprensión. A súa descrición das culturas da Asia oriental non foi moi lograda. Herder, que de antemán non era moi amigo dos mongois, empregaba precisamente aquí con forza as categorías

---

<sup>43</sup> Como chanzos intermedios entre a consideración dinamizadora da Idade Media no esbozo de 1774 e a consideración máis moralizante nas *Ideas* pódense considerar as observacións sobre a Idade Media no escrito premiado de 1778 sobre a influencia da arte poética nos costumes dos pobos (8, 397 e ss.), e no de 1780 sobre a influencia do goberno nas ciencias (9, 377 e ss., e 391 e ss.).



ríxidas e exteriores da Ilustración, como barbarie, despotismo, as artes útiles, as belas artes, a ruda ostentación, etc. Aquí fallou a habelencia de Herder para a compenetración empática. A descrición da cultura brahmánica da India beneficiouse un pouco máis deses dotes. E así e todo, o ardente devezo por comprender de maneira máis fonda ese mundo completamente estraño de Oriente, dende o seu desenvolvemento e, dun xeito máis individual, dende dentro, tivo a súa formulación nas palabras que lle dedicou: «Hai, en xeral, unha cousa marabilliosa e estraña no que se chama o espírito xenético e carácter dun pobo. É inexplicable e inextinguible; tan vello como a nación, tan vello como a terra que habitaba» (14, 38).

Esas palabras conteñen tamén a quintaesencia da súa doutrina sobre o espírito nacional.<sup>44</sup> Estaba enfocada, como xa o fixeran nas fases anteriores desta doutrina nos homes da Ilustración, na existencia dunha esencia permanente dos pobos, nun elemento de prosecución dentro do proceso de cambio. Fundamentábase para iso nunha empatía máis ampla pola diversidade das individualidades dos pobos, máis universal que a defendida pola posterior doutrina da Escola histórica do Dereito que xurdiu dende a afervorada submersión na idiosincrasia e forza creadora do propio espírito nacional alemán. Ora ben, naquela anticipaba, aínda que cunha menor dose de misticismo, a sensibilidade romántica polo irracional e polo enigmático do espírito nacional. Igual que o romanticismo apreciaba que o espírito nacional se acentuaba, como un selo invisible, nos trazos concretos e nas producións dun pobo, aínda que quizáis só con máis liberdade e soltura, dun xeito menos doutrinario, diríase que a xeito dun alento. Tamén tratou dunha maneira menos ríxida do que despois faría o romanticismo a cuestión de se o espírito nacional era inextinguible. É certo que no parágrafo citado así o afirmaba,

---

<sup>44</sup> Posteriormente, Herder abordou esa doutrina con maior detalle nas *Humanitätsbriefe*, en: 18, 58; vid. tamén 18, 146. Vid. tamén Lempicki, *Geschichte der deutschen Literaturwissenschaft*, p. 387 e ss.

mais amosouse tamén aberto ás dúbidas verbo de se o carácter dun pobo podería ser variable (14, 643, dun esbozo anterior). E o amor polo carácter nacional, mantido puro e sen deturpar, non lle impediu nin agora nin denantes recoñecer tamén o beneficio da «inoculación dos pobos no momento xusto» (como a dos ingleses polos normandos) (14, 381). Ademais, en Herder a idea do espírito nacional adquiriu un senso especial ao xuntárselle a súa palabra preferida: xenético. Moito do que ecoa nese termo era algo que só sentiu ou presentiu sen o poder dicir dun xeito determinado, en certo sentido aloumiñándoo agora con esta palabra. Non soamente significaba un devir vivo, na vez dun ríxido ser; non só se sente o particular, irrepetible do desenvolvemento histórico, senón tamén o fundamento orixinario e creador, dende o cal agroma toda vida. Así e todo, niso Herder tamén ten en mente a plenitude das grandes e pequenas causalidades que participan na determinación do devir e da esencia dunha formación coma o carácter nacional, e que non concibiu, como sabemos, dun xeito mecánico, senón que derivou pola súa vez dende o alicerce orixinario de toda vida que opera dun xeito razoable e superior. «Grande nai natureza, con que pequeneces vencellaches o destino da nosa especie! Coa forma cambiada dunha cabeza e dun cerebro humano, cun pequeno cambio na construción da organización e dos nervos que produce o clima, a natureza da tribo e o costume, tamén cambia o destino do mundo, a suma enteira do que en todas as partes da terra fai a humanidade e sofre a humanidade!» (14, 39).

Tamén o elemento perseverante nos procesos xenéticos, os feitos da transmisión por herdanza, atraía xa a súa clara ollada (13, 282, 308; 14, 8; vid. xa tamén en 4, 206, 210, 213; e máis adiante 18, 368). Con todo, tivo unha actitude moito máis crítica fronte ao concepto de raza, aparecido só nesta época, e que recentemente (1775) fora defendido por Kant. O seu ideal da humanidade non concordaba con ese concepto, que ameazaba, na súa opinión, con arrastrar a humanidade de novo cara ao eido do meramente ani-

mal. Por mor diso perdeu, emporiso, a percepción da importante significación causal da raza. Só falar de razas humanas parecíalle de feito unha falla de nobreza (13, 151). As súas cores perderíanse unhas nas outras, e ao final todo sería só unha matización dentro dun grande cadro (13, 257-58). En Herder, o verdadeiro soporte dos grandes procesos colectivos xenéticos foi e seguía a ser o pobo; e por enriba del, a humanidade.

«A forza xenética», rezaba unha das súas principais sentenzas, «é a nai de todas as formacións na terra, coa cal o clima, favorable ou adverso, tan só coopera» (13, 273). O clima «non impón, senón que auxilia». Entendía por clima, con todo, un conxunto de forzas e influencias de tipo terrestre, ás que tamén contribuía a flora e a fauna, que estaba ao servizo de todos os seres vivos nunha interrelación recíproca, mais que podía ser transformado polo home por medio da arte (13, 272). Con iso tocamos un dos méritos fundamentais da obra *Ideas*, con razón adoito celebrados. Ao tirar proveito do conxunto do traballo das ciencias naturais e da xeografía do século,<sup>45</sup> esa obra perfeccionou a doutrina das influencias do clima e das condicións xeofísicas en xeral sobre a humanidade, que mesmo Montesquieu empregara dun xeito demasiado mecánico e ríxido. No fondo, esa obra convertía en fluída a doutrina, ao non reparar soamente nas relacións permanentes dun determinado medio xeográfico con determinados pobos, senón ao descubrir as relacións entre a superficie terrestre e mais os movementos e transformacións dos pobos. Inseriu un novo e frutífero enfoque sobre a simbiose entre todos os seres vivos, e espertou con iso pescudas que descubriron, sempre de novo, ao seren continuadas ata hoxe novas conexións ocultas. E todo iso realizouse, na intuitiva ollada de Herder, mediante interaccións recíprocas. O clima actuaba sobre o home, pero o home tamén actúa, transformando o clima, e só

---

<sup>45</sup> Sobre iso, vid. Johannes Grundmann, *Die geographischen und völkerkundlichen Quellen und Anschauungen in Herders «Ideen Zur Geschichte der Menschheit»*, 1900.

os efectos do clima se confunden decontado cunha particular reacción interna do ser vivo atinxido. Contemplemos aquí de novo a decisiva modificación do pensamento dende Montesquieu. Tamén aquel falara xa das reaccións dos homes fronte ao clima, mais das que foron reaccións racionais e conscientes, froito da vontade dos lexisladores. Para Herder, xorden da natureza total dos seres vivos, e tamén operan dun xeito creador sobre o clima.<sup>46</sup> «O clima actúe como sexa; cada home, cada animal, cada planta ten o seu propio clima: pois cada un deles recibe todas as influencias externas segundo a súa maneira, e as transforma organicamente» (13, 277). Quixo baptizar ese carácter individual do ser vivo como o seu xenio (13, 279, dende o esbozo). Niso reloce de novo a súa antiga idea da individualidade, estendida á totalidade do entorno vital. Ora ben, non sabemos en que medida degoxaba salientar o verdadeiro carácter individual dos seres individuais do carácter típico das súas especies. É unha visión entusiasta, que se deixa levar pola harmonía e polo son particular de todos os seres asemade. É un vitalismo de distinción individualizadora, que vencella novamente todo o individual, sobre unha base metafísica-neoplatónica. Cómpre, afirmase no esbozo, observalo na serie das cousas, sen prexuízos, ata acadar ao home: «A radiante imaxe de Deus, unida á materia, está en cada ser» (13, 274).

Esa concepción non puido, como comprobamos, penetrar todo o mundo histórico. Mantívose en pé a grecha entre natureza e cultura que amosara Rousseau. E a heteroxeneidade da antiga corrente espiritual platónico-neoplatónica, e mais da igualmente antiga corrente espiritual racionalista-iusnaturalista, que impregnara dende a Antigüidade o desenvolvemento espiritual de Occidente, amosouse na diversidade dos parámetros de valoración cos que traballou Herder.

---

<sup>46</sup> Xa recoñeceu, pois, o que Erich Rothacker, *Geschichtsphilosophie* (1934), p. 52, caracterizou como a «resposta» creadora dos homes á condicionalidade xeográfica.

Que sempre tivese que saltar por enriba de grechas para pasar dun dos seus principios a outro demostra, máis unha vez, o conxunto da súa concepción da historia moderna, como resulta das partes finais da obra sen rematar. Despois de todo, o seu concepto da personalidade étnico-nacional, desenvolvida nos tempos da «aurora», non abundaba, como el mesmo se debía decatar, para converterse nun fío condutor da súa comprensión. Dende a fin da Antigüidade faltáballe para a súa necesidade «o fundamento benigno da vella simpleza e bondade» (14, 485) que el percibira adoito, malia que non sempre, entre os tempos e pobos da Antigüidade. Os pobos orixinarios foran guindados á confusión e reiteradamente arrasados; das súas ruínas construíuse a «actual república europea, a maior comunidade que xamais coñeceu a nosa Terra» (14, 555, parágrafo suprimido). Coñecemos esa idea como o terreo común do sentimento histórico da Ilustración e do primeiro historicismo. Ora ben, Herder tamén percibiu á vez o seu inconveniente. «En Europa, todo se envorca cara á paulatina extinción dos caracteres nacionais» (14, 288), opinaba xa en 1774. E porén, como xa sabemos, tamén foi quen de formular, de novo, nunha aguda contradición con iso, a esperanza de que os pobos eslavos puidesen chegar outra vez a acadar un desenvolvemento libre da súa nacionalidade. Para poder agardar iso debeu dar o salto dende o seu máis propio ideal da nacionalidade ao ideal da humanidade, e debeu poñer as súas esperanzas simultaneamente na futura e pacífica asociación dos pobos de Europa e nun espírito xeral europeo humanitario. Mais esa esperanza foi socavada polo escepticismo de se podería chegarse nalgún intre a ese estado, e pola súa dor sobre o devalo de tanto carácter nacional auténtico. De novo, como xa aconteceu en 1774, ficou comprobado de que non houbo un camiño viable dende a visión herderiana das culturas arcaicas cara aos problemas, dende o enfoque herderiano, das culturas serodias.

A pesar destes dualismos, e malia que foi redactada con dores, a exposición da evolución de conxunto do mundo de

Occidente dende a fin da Antigüidade segue a ser unha contribución magnífica. Igual que xa o tentaran Voltaire e despois Robertson, deixou que a Europa moderna ascendese por medio dun árdego traballo dende unhas circunstancias do máis desfavorables e difíciles. Ora ben, todo foi entretecido dun xeito máis íntimo e vivo que no caso dos seus predecesores. Os aspectos da natureza, sobre todo da Xeografía, o espiritual, o político, o económico (cunha lixeira acentuación excesiva do comercio), os acontecementos accidentais e as tendencias xerais sempre estaban interrelacionados perante a súa ollada interna, por moito que iso ficase ocultado pola súa consideración pragmática e moralizante dos fenómenos particulares. Así e todo, aínda non se retratara, en conxunto, o grande obxecto da humanidade e o seu carácter histórico, no mesmo tempo, cun achegamento de compenetración interior e cun abranguimento cósmico, como poderoso modelo e estímulo para toda a pescuda futura. Velaí fluínte no todo, riqueza de cores en todas partes, a consideración das grandes forzas, baseada nunha vontade de cultura que ten fe no seu valor absoluto. Ambos os dous aspectos, tanto a nova consideración como a vontade de cultura da humanidade, debían ter un poderoso impacto sobre os contemporáneos. Goethe deu testemuño máis tarde (1828) da influencia increíble que tivo sobre a educación da nación o feito de que aquela, despois dalgunhas décadas, practicamente esquecera a fonte da que bebera. Se o esbozo de 1774 foi o meirande contributo de Herder no camiño cara ao historicismo, as *Ideas* foron a aportación que máis efecto tivo. Ora ben, dela partía, como non podía ser doutro xeito, unha duplicidade de efectos. Resultou beneficiosa non só para a interpretación historicista da historia, senón tamén para a súa consideración moralizante. Os Schlosser<sup>47</sup> e Rotteck de comezos do século XIX tamén poderían terse remitido ao Herder

---

<sup>47</sup> Schlosser (*Geschichte des 18. Jahrhunderts*, 44, pp. 194-95) negou abofé ao Herder de maneira tallante a calidade de historiador, mais declarou que as súas *Ideas*, en comparanza coas propostas dos románticos, eran como unha «luz na escuridade».

cando procederon a xulgar a parte política da historia universal, e loitaban polos dereitos da humanidade.

#### 4. A época serodia

A contribución de Herder á historia semella, no seu propio desenvolvemento, unha rosa que acada a súa máis flamante beleza coa primeira apertura do botón, que despois no seu pleno despregamento xa deixa albiscar algo do muchado por vir, que se achega a aquilo no seu terceiro estadio; mais que, así e todo, é quen de despertar en cada folla a lembranza da primeira beleza.

Dende 1789 actuaron na súa alma, a dicir verdade, tan só vivencias acedas ou de exaltación dolorosa para a súa alma sensible. Está, en primeiro lugar, a tremenda impresión que causaron nel a Revolución francesa e as subseguintes conmocións do mundo que aquela orixinou. Un entusiasmo inicial, malia que non puido manifestarse por fóra de forma demasiado rechamante, deixou lugar, como en moitos pero máis tarde que nalgúns outros, ao desengano e ao crecente arrepío perante os demos desencadeados da violencia, do despotismo e da guerra. Existen, escribiu en 1795 na revista mensual literaria *Die Horen* [*As horas*] editada por Schiller, aludindo claramente aos xacobinos, «homes que traen maluras», «persoas descaradas, fachendosas, insolentes, que se cren chamadas a ordenalo todo, a impoñer a súa imaxe a todo o mundo ... está ben que eses demos ... aparecen raras veces; poucos deles poden sementar desgrazas por xeracións» (18, 417 e ss.). «Atopámonos», afirma nas súas *Cartas para o fomento da humanidade* en 1794, «nos bordos do abismo da barbarie» (17, 249). Un ano antes da súa morte escribiu 1802 na *Adrastea*: «E na nosa época, quen non pensa cun mudo terror na fin do século XVIII?» (23, 486). Xa dende había moito tempo sentira desencanto fronte á monarquía conservadora do *Ancien Régime*, mais conmoveulle a treboada desencadeada na súa contra. Unha das cargas máis pesadas para o pensamento histórico prodúcese cando o pensador, entre os

bandos enfrontados da súa época, non é quen de atopar ningún punto de esperanza para o futuro. Coma os románticos daquel tempo, Herder debería ter sido máis novo do que era para poder construír, a pesar diso, un mundo novo de ideais políticos. Pero co seu ideal da humanidade, xerado daquela pola fermentación do *Sturm und Drang*, agora debía de sentirse un apátrida no mundo político. É certo que, nunha moi natural reacción contra desa situación, o seu sentir alemán pola patria puido adoito ferver cunha forza conmovedora. O mesmo Herder tampouco fora quen de acadar unha síntese eficaz e historicamente fundada de nacionalidade e humanidade, como nós mesmos xa puidemos constatar. Porén, pertenceu a aqueles que prepararon espiritualmente a síntese que despois puido crearse durante a época do erguemento prusiano. Mais faleceu denantes do abrente do día que a traería canda el.

Arredor del medrou tamén a soidade espiritual. A amizade con Goethe arrefecía dende 1793, e chegou a acabar en 1795 nunha ruptura. Así e todo, a polémica contra da filosofía de Kant, na que Herder pretendeu facerlle pagar a ferida que lle inflixira coa súa dura crítica das *Ideas*, afastouno ao mesmo tempo das tendencias prometedoras de todo o movemento espiritual alemán, que agora salientaban en Kant. A máis fonda sensibilidade de Herder pola unidade interna de todas as forzas espirituais e anímicas do home non puido e non quixo comprender a necesidade existente, a pesar de todo, á que seguiu Kant cando descubriu as liñas de demarcación igualmente presentes dentro desa unidade.

É conmovedor observar como Herder, aflixido e afectado fisicamente, non puido deixar de remexer dentro de si unha e outra vez os grandes problemas fundamentais da vida histórica, e de deseñar tamén unha e outra vez tentativas de configuración para fenómenos históricos particulares. Dedicábase a esta ocupación co mundo histórico cunha paixón e unha necesidade anímica persoal que foi en moitos casos propia da historiografía



da Ilustración e do incipiente historicismo en xeral, e que no seu caso chegou case a unha intensificación nervosa. O historicismo posterior e madurecido, mais adoito tamén aplanado e rotineiro do século XIX e de comezos do século XX, non poucas veces careceu dese nervosismo.

As *Cartas para o fomento da humanidade* (1793-1797) aínda poden ser consideradas, no caso de enxergarse exclusivamente canto ao seu contido histórico, como a final natural e configurada, malia o seu contido polícromo, das *Ideas* dos anos oitenta, ben como un substitutivo dunha parte fin non escrita, xurdido da necesidade de esculcar algúns dos temas alí contemplados con máis detalle, e na súa maior parte cunha intención ético-pedagóxica. Tamén a súa obra de senectude, a *Adrastea* (1801-02), se consagraba a eses temas, mais os ensaios aparecían como unha fargallada esluída, excitados, emanados dun corazón doente. Semellan a tentativa dun paxaro ferido para erguer as ás, repetida unha e outra vez. Plantexamentos sumamente fráxiles, refinados e fondos frotan en medio de verbeiras amorfas. Percíbese aínda a xenialidade de sempre. E por moito que non se engadisen novos contidos esenciais no mundo xa coñecido das súas ideas, a nosa reflexión non pode abeirar estas últimas formulacións. Algunha faísca do lume anterior aínda volveu acender de novo e dun xeito peculiar.

Ata o final, confírmase que o fondo da súa nova sensibilidade histórica fora a visión do mundo platónica-neoplatónica. Niso, Leibniz fora para el un dos intermediarios antano. Con gratitude aínda tivo na *Adrastea* unha lembranza para el. Ora ben, as obxeccións que agora formulou contra del amosan que, na súa opinión, Leibniz non tiña unha sensibilidade abondo neoplatónica. Percibiu nel o que estaba condicionado pola súa época, a tendencia cara a un pensamento máis matemático, o «fío subtil da conveniencia». Para Herder, a idea da harmonía de Leibniz era demasiado dualista, a súa mónada estaba demasiado afastada da nosa interioridade de sentimentos. Por iso, sostiña, os plató-

nicos, os místicos, os máxicos, os spinozistas, etc., tampouco se deixaban «arrebatar a sensación de que o mundo é un todo, que tamén aquilo que denominamos materia está alentada por un espírito.» Tamén as causas finais de Leibniz «parecíanlles só un horizonte humano, pois no infindo, o todo para o todo non pode ser outra cousa que medio e fin» (23, 484). Dende aí, unha luz brillante reflicte as grandes ideas do esbozo de 1774 que abriron camiño ao historicismo: que tamén na historia, coma no reino de Deus en xeral, cada cousa é, a un tempo, medio e fin (vid. tamén 18, 19-20, sobre o misticismo e o neoplatonismo).

Así e todo, agora xa non lle foi tan doado, como entón, comprender a partir de tal visión do mundo *sub specie aeterni*, o fenómeno histórico particular na súa vida propia e no seu pleno entretacemento asemade, e así acougar sobre a marcha do todo. A súa natureza máis íntima, coa súa inqueda «tensión entre a elexíaca consciencia da finitude e o ardente impulso cara ao infindo» (R. Unger, *Herder, Novalis und Kleist*, p. 78), non estaba disposta a manter de xeito permanente a compensación entrambos os dous conseguida noutrora. Iso vímolo xa nas *Ideas*, e tamén que os acontecementos contemporáneos tiveron sobre ela un efecto esgazador. O mundo histórico da década dos anos noventa sacudiu máis que nunca a súa tranquilidade interior. «Un parafuso sen fin, unha fatal confusión é a historia cando non a ilustra a razón, cando non a ordena a moral» (23, 50). Mais a razón e a moral, ás que agora se aferraba como os principios salvadores da orde, eran conceptos provenientes do tesouro da Ilustración e do ideal da humanidade, e situábanse, por así o dicir, nun nivel máis humano e máis baixo que o sublime consolo do mundo e da historia de 1774, nutrido polo neoplatonismo: «Azar, destino, deidade!»

Non é que Herder, na súa vellez, deixase de ser fiel a ese concepto do destino que fusionou en si o azar e a deidade. Mais empregouno agora doutra maneira, dándolle de novo unha orientación máis ben cara á esfera da ética. No ensaio da

*Adrastea* sobre as fábulas caracterizou un grupo delas como «demoníacas ou fábulas do destino», por «indicaren a marcha suprema do destino entre os seres viventes». Pois non se podía sempre facer visible na propia marcha natural como a ela seguía outra cousa, por consecuencia interna. Niso entra agora en xogo a grande e alta sucesión dos acontecementos, que ás veces chamamos azar e outras destino, e amósanos que unha e outra cousa sucédense, se non unha da outra, daquela unha despois da outra, por medio dun ordenamento superior. «Nas máis belidas fábulas desta clase, a nosa alma esténdese grande e ampla como a creación; *Adrastea* = *Némese*, así o sentimos, é aquela que ás agachadas fai xustiza de todo, que o dirixe todo, que o rexe todo. Ela protexe o oprimido e derroca o vilán; ela vinga e recompensa» (23, 265-66).

Deste xeito, a concepción do destino en Herder, que antano houbo de expresar a incomprendible e suprema dirección da historia que tan só podía albiscarse, foi restrinxida ao eido de algo comprensible, á doutrina que xa se predicara nas *Ideas*, a doutrina do equilibrio, da súa perturbación e do seu restablecemento; ou, como agora di reiteradamente na súa vellez, da *Némese* e do seu infalible xuízo que denantes ou despois decidiría sobre toda inxustiza e atrocidade na historia. Esa *Némese* converteríase agora no seu verdadeiro compás histórico nos mares tempestuosos dos acontecementos da época. Como afirmaba agora, a historia ou é só unha narración irracional de casuais sucesos exteriores, ou: que outra deusa podería rexer a historia que a *Némese* = *Adrastea*, a aguda observadora, a vingadora estrita, a máis xusta, a máis venerable (24, 327)?

Herodoto era agora para el un modelo de historiografía fiel e pura, que deixaba gobernar a *Némese* inexorable (18, 283 e 24, 326-27). A historia política da Idade Moderna, que agora tocaba en diferentes ensaios particulares sobre personalidades históricas, descendeu así ao nivel dunha traxedia burguesa e de caracterizacións morais. E xunto diso apareceu, case por

si mesmo, o antigo pragmatismo, só que dun xeito algo máis refinado psicolóxicamente (vid. p. ex. sobre Carlos XII e Pedro o Grande, 23, 415 e ss.).

Niso Herder era moi consciente de que existía outra posibilidade de comprender a historia política. Tratábase da «fría historia», como, con máis frialdade e máis intelixencia asemade, a practicara Maquiavelo, que esquecía o xusto e o inxusto, que medía, a xeito dun xeómetro, o éxito de forzas determinadas, e que calculaba progresivamente un plan. Con iso, Herder profundou agora, na súa vellez, na historiografía do *Ancien Régime* que se rexía polo *leitmotiv* da razón de Estado. Foi clarividente abondo como para apreciar que se trababa nela dun problema grande e importante. As forzas humanas en relación cos seus efectos e consecuencias: non era iso o problema máis complicado e interrelacionado co que se defronta a nosa especie? É sumamente instrutivo escoitar a súa resposta e a súa crítica desta historiografía, xa que desvela dende o punto de vista da historia do pensamento tanto a debilidade daquela como a da súa propia posición.

Herder opinaba que non se podía, en xeral, solucionar o problema de forma pura, debido á complexidade dese xogo de forzas e da intromisión do azar cos seus mil brazos. Por iso, esa escola de ensinanzas converteríase adoito nunha escola de relatos de ficción que, partindo dende uns resultados brillantes, efectuaría uns cálculos equivocados ata atrás, ou nunha escola da desesperación. Así e todo, esa pedra de afiar da intelixencia facía, en xeral, que o ánimo doadamente se tornase demasiado agudo e mellado (*Humanitätsbriefe*, 18, 80 e ss.; vid. tamén xa en 16, 587).

A crítica era acertada. Á historia política que seguía a razón de Estado faltáballe a animación interna, pois carecía de sensibilidade polos poderes e correntes que operan máis alá das actuacións conscientes, a sensibilidade pola individualidade e pola evolución no conxunto do proceso histórico. Herder comezara a espertar esta sensibilidade, mais agora non tomou ningunha

iniciativa para insuflala tamén á historia política, e nin sequera o desexaba. Pois o Estado non se lle apareceu á luz dunha viva individualidade, senón dun aparello dirixido por homes ambiciosos, devecentes polo poder. É certo que admitiu que tamén esa «fría historia» podía chegar a caldearse adoito, cando elevaba a berro de batalla o ben da patria, a honra da nación. El escoitou esa mensaxe e non cría nela. Con cada ollada cara ás retesías políticas, vía dentro dun labirinto das cousas máis confusas e adversas. Consideraba terrible aquel espírito que cría autorizado para todo, con tal de servir ao ben do Estado, é dicir, como o concibía Herder, para os reis e ministros. Viu que nese espírito a humanidade estaba esquecida (18, 282).

Con iso atopámonos de novo co punto de ruptura do pensamento histórico de Herder. Sabemos que nese punto obraba unha profunda fatalidade xeral. Aquela historiografía política orientada pola razón de Estado, aquela «fría historia», albergaba dentro de si, como xa subliñamos adoito, o xerme e punto de partida dunha comprensión vivamente individualizadora e animadora dos grandes destinos políticos do mundo. Ora ben, nin o clima político nin o clima espiritual deixou que prosperase. O Estado do poder absolutista que esa historiografía basicamente reflectía era, pola súa vez, demasiado frío, fundamentado aínda de maneira estreita en pequenas camadas sociais, e aínda demasiado pouco impregnado pola vida nacional para ser considerado outra cousa que frío, mesmo por parte daqueles que lle servían como historiadores. E o ambiente espiritual cos seus conceptos iusnaturalistas, co seu pragmatismo, coa súa psicoloxía que non abranguí a totalidade da alma e da vida, ensinaba completamente a enxergar o mundo das grandes accións e das accións de Estado como un xogo, pechado en si mesmo, da prudencia ou imprudencia do Estado. Os tres grandes ingleses, Hume, Gibbon, Robertson, os que máis lonxe chegaron como homes da Ilustración na dedicación obxectiva á historia política, deixáronnos cunha sensación de frío e de baleiro. Na grande batalla da

irrupción dun pensamento máis animado e máis cheo de vida, e con iso tamén dunha concepción máis profunda da historia, batalla que comezou a librarse no século XVIII, foi agora Herder quen abofé máis lonxe avanzara ata o daquela. Mais tamén el se detivo con desesperación perante as murallas da vida do Estado contemporáneo, conmovido, agora máis que nunca, polas treboadas do período das revolucións. O mesmo Herder tampouco librara no seu interior esa batalla ata o remate, e non superara o dereito natural por completo. Cando aplicou o seu ideal da humanidade e a súa posterior concepción da Némese relacionada con aquela, en calidade de criterio absoluto, á totalidade da historia política, trabábase dun dereito natural refinado.

Só a grande mudanza no ambiente que se xerou coa fin das guerras da revolución e antinapoleónicas puido pechar un baleiro que Herder, fillo do século XVIII, aínda non puidera atei-gar. Ranke foi quen, coa compenetración empática de Herder, de aquecer e animar a «fría historia». Os comezos da nacionalización da vida do Estado abríronlle os ollos ao que, malia todo, dende un comezo se atopaba detrás da razón de Estado do *Ancien Régime*, como unha oculta vida interna.

Mais ese proceso de nacionalización xa comezara de feito coa Revolución francesa, e a relación de Herder fronte a aquela non se esgota no feito de que, nun comezo, a aprobase, e que despois estendese contra dela, porén, o escudo da Némese. O espectáculo dun pobo que exaltaba a idea dos dereitos dos seres humanos, que el mesmo compartía, ata convertelos en delirios e, posuídos por eles, perpetrar cousas terribles, imprintou máis unha vez un xiro ao seu pensamento histórico, que o conduciu de novo preto do irracionalismo da súa época do *Sturm und Drang*. Diso dá testemuño o célebre ensaio sobre o delirio e a tolemia dos homes que se atopa nas *Cartas para o fomento da humanidade* de 1794 (17, 226 e ss.). A través do que tivo que experimentar, tomou consciencia de como as liñas do delirio e da verdade se confunden tan subtilmente «que despois dun exame

máis coidadoso apenas se sabe, nin sequera en si mesmo, onde se arredan unhas das outras». Ora ben, tampouco viu o delirio e a tolemia tan separadas entre si como se cría. Na súa opinión, as mudanzas máis importantes do mundo foron impulsadas por alguén medio tolo, «e para algunha gloriosa actuación, para algunha empresa da vida, perseguida enerxicamente, realmente requiría unha sorte de tolemia permanente». E agora o delirio nacional dos franceses: «delirio nacional é unha denominación terrible. Aquilo que por unha vez arraizou nun pobo, o que recoñece e aprecia un pobo; como non vai ser verdade? Quen o poñería en dúbida?». Herder sentiu como a súa actuación máis propia facer valer o dereito á vida do peculiar carácter nacional o do espírito nacional, e caeu no remuíño da dúbida e do terror perante os espíritos evocados. El mesmo deu a entender que puña aos seus lectores diante dunhas perspectivas horrorosas, nas que a terra se convertía nun manicomio. Foi conmovido polo mundo enteiro das forzas irracionais da alma na historia, inquedante e creativo asemade.

Como home do *Sturm und Drang* sentira case exclusivamente o matiz creador destas forzas. Diso xurdira a súa nova sensibilidade histórica. Agora, no solpór da súa vida, apareceu perante a súa vista con máis forza o seu costado tebroso e demoníaco. Foi o primeiro comezo dun novo profundamento da súa propia concepción da historia, que entremetres non escapara do perigo moralizante, cando exhortaba a si mesmo e aos seus lectores a defrontar firme e serenamente a influencia do delirio e da tolemia na historia. O que pasase mil veces non se debería repetir irreflexivamente, nin temer que con iso chegase a fin do mundo; e moito menos deberíase, nunha cega vertixe, odiar e enfurecerse, pódndose da banda dun dos partidos contendentes. Só o tempo podería curar o delirio, e o único remedio sería a libre investigación da verdade. «Mais sempre purifícase a torrente dos coñecementos humanos por medio das antíteses, dos contrastes fortes. Acó interrómpe-se, aló enlázase; e no final, os homes toman

o delirio longo e fortemente purificado como unha verdade.» Houbo algo de dialéctica histórica nesta consideración matizada do elemento irracional na historia.

Con iso volve refulxir o Herder grande e creador. Tampouco lle deixaba descansar o problema que xa tentara superar nas *Ideas*, de concibir a historia da humanidade como «historia da natureza», a natureza entendida sempre no sentido herderiano. O que tiña en mente foi unha obra que considerase dun xeito xenético as individualidades, na súa peculiar forma de vida, de todos os pobos e tribos —tamén agora eludiu falar de razas— como «grande xardín, no que os pobos xurdisen como plantas, no que todo pertence a eles, o aire, a terra, a auga, o sol, a luz, mesmo a eiruga que escorrega nelas, ou o verme que as devora» (18, 246 e ss.). O principio da individualidade foi niso levado a tal extremo, que embocou nun estraño relativismo, nun recoñecemento da total equivalencia de todos os pobos e, por dicilo dun xeito moderno, razas. «O pescudador da natureza non presupón ningunha xerarquía entre as criaturas que observa; para el todos lle merecen o mesmo agarimo e estima. Así opera tamén o pescudador da humanidade». A nosa cultura europea era a que menos debería servir de patrón para a bondade xeral dos seres humanos, e para o valor do home. Non se ha interpretar como se con iso tamén abandonase a medida do ideal da humanidade, que xurdira precisamente desa cultura europea. Empregaba en realidade ese ideal unha e outra vez, neses sombrizos anos da súa vellez, como o criterio para valorar cousas que non podían ser medidas e comprendidas só con el. O antigo dilema, a contradición interna no mundo das súas ideas, púxose de novo de manifesto. Herder, que agora quixo historizar toda a vida dos pobos tan consecvente e decididamente que consideraba os negros e os europeos como letras equivalentes na grande palabra da nosa especie, elevou ao mesmo tempo a un valor absoluto, sen ser consciente diso, o máis fino produto da cultura da que el mesmo facía parte. Observamos unha e outra vez como se evadiu



fuxindo ao eido da ética, unha ética dunha clase máis nobre, para poder dominar os fenómenos da historia que máis repugnancia lle causaban. Así e todo, con iso agora tamén fuxía, á vez e precisamente polo mesmo motivo —con tan abraiante clareza aparecían agora os dous pólos do seu pensamento— ao relativismo máis radical fronte á diversidade das culturas humanas. Con iso fuxiu tamén, como Rousseau, da repugnancia da súa propia época, e perante os excesos da propia cultura, ao eido da humanidade arcaica. Sobrevalorábaa, como fixera dende sempre, por obra do amor pola naturalidade louzá, pero tamén por causa dun odio, que se artellara xa de maneira temperá e que ardía nas *Ideas*, á brutalidade e fachenda coa que o colonizador europeo a violaba. E non se podería agora, despois de todo, supoñer tamén que ese relativismo radical, ese recoñecemento da equivalencia de todos os pobos e razas, se deixaba nutrir instintivamente polos principios de igualdade da Revolución francesa, é dicir, polas últimas consecuencias, nadas nesta época, do antigo dereito natural? Os fíos da historia do pensamento confúndense sempre de maneira enigmática, e o perturbador e inimigo convértese, de súpeto, en algo que opera fomentando. Iso, de novo, fai parte do ámbito da dialéctica histórica. Mais ela tampouco abonda para a comprensión, pois só ofrecería unha desangrada dinámica das ideas. Tiña que aparecer Herder en persoa, vivo e incomparable, con todas os puntos fortes e as debilidades da súa constitución anímico-sensual, con todas as vivencias da súa vida, para trabar o peculiar tecido de ideas, tan xenial como xamais totalmente pulido, que tivemos que expoñer.

Omitimos outros exemplos de tales complexos (vid., acaso aínda *Adrastea* 23, 98). Mentemos en fin que nos anos de vellez de Herder tamén foron posibles floreamentos serodios, dunha beleza conmovedora, do máis espléndido e puro na esfera da historia das Ideas que xerara o seu espírito. Por medio da poesía, afírmase nas *Cartas para o fomento da humanidade* (18, 137), aprendemos de certo a coñecer os tempos e as nacións dun xeito

máis fondo que polo enganoso e desolador viero da súa historia política e bélica. O seu primeiro grande descubrimento fora que a verdadeira poesía era un Proteo que xamais se amosa dun xeito definitivo e canónico, senón só na plenitude das máis diversas individualidades das épocas, dos pobos e das persoas singulares. Agora puido, de novo, facer formulacións significativas sobre iso no tratado sobre a diferenza entre os pobos antigos e novos na poesía (*Humanitätsbriefe*, 18, 1 e ss.). Hai algo de livián e ledó, de suavidade e finura neses esbozos. Fúndense dun xeito máis estreito o recoñecemento estético e o histórico, con só poucos fragmentos intercalados de gusto clasicista ou ético-humanitario. En todas partes buscáronse os vencellos internos da evolución, en todas partes buscou o sentido individual do respectivo fenómeno estético. Só a partir de 1500 o cadro comeza a palidecer, pois aquí, a excepción de Shakespeare, non lle inspirou ningún grande fenómeno, e dende había tempo xa non lle abundaba a arte poética desas épocas (vid. 8, 413 e ss.). Ao grande historiador avellentado, os fenómenos que levaba estudando ao longo de toda a súa vida resultáronlle ser cada vez máis inefables, máis inabrangüibles na plenitude dos seus contidos. «Catívame sempre», escribe Herder nese ensaio (118, 56), «un temor cando escoito caracterizar toda unha nación ou unha época por medio dunhas palabras. Pois que inmensa multitude de diversidades comprende en si o termo nación, ou os séculos medios, ou a Antigüidade, ou a época moderna. Do mesmo xeito, fico desconcertado cando escoito falar da poesía dunha nación ou dunha época en termos xerais. Que pouco pensa, si, que pouco adoita coñecer aquilo que con máis palabras a caracteriza!»

Perante confesións deste tipo, pásase por alto que fora o mesmo Herder quen agora esquecera o seu contributo como superador da Ilustración. Pois namentres, dende o resentimento contra fenómenos particulares da época, converteuse adoito nun intercesor da primeira Ilustración, e trataba os seus representantes con marcada simpatía. Aos historiadores da Ilustración

Robertson, Gibbon e mesmo Voltaire tamén puido dedicarlles cálidas palabras como compañeiros no humanismo, que tiñan outra música que as mocas que lles dirixira no esbozo de 1774 (5, 524), e que non deixaban recoñecer a altura coa que el os superara (24, 331 e ss., vid. tamén 23, 217).

Aconteceulle quizáis ao final o mesmo que a Cristobo Colombo, que non era consciente de que descubrira un novo mundo?<sup>48</sup> Con todo, non se debería afirmar iso sen máis. Atópase nos parágrafos reservados das *Cartas para o fomento da humanidade* una lagoa que pon de manifesto que si foi consciente do «enorme salto» que na súa época deran a interpretación e a comprensión da Biblia e da literatura grega e romana (18, 321). «Tamén se fai visible a causa da nosa preferencia, pois penetramos, coa axuda do tempo, máis fondamente na natureza da cousa, do contido e do obxectivo do discurso, da expresión, da historia, e esforzámonos en vivir, cos gregos e romanos, idealmente no seu mundo». É certo que a seguir subliñaba lizgaio, no sentido dos seus vellos coñecementos, que ese mundo xa non era o noso. E así e todo conmovérono á vez as lenes esperanzas de que, debido ás influencias sobre a mocidade dos antigos ideais da liberdade, se incendiaría outra vez a lapa que, «revivindo, por así dicilo, dende as cinzas, transmitise aos nosos propios tempos» o lume dos antigos. Poderíase atopar niso un prognóstico para a época da guerra antinapoleónica alemá de 1813, como en xeral tivo un presentimento para algunhas das cousas que estaban por vir, dotado tamén niso do carisma das mentes históricas xeniais.<sup>49</sup> Porén, o máis importante para a comprensión do punto de vista da súa vellez é que, na súa opinión, a arte da comprensión histórica, recentemente conquistada, debería servir agora

---

<sup>48</sup> Existen manifestacións del sobre a ciencia histórica, mesmo de anos máis temperáns, que suxiren esa pregunta; vid. *Denkmal Winckelmanns* 1778, 8, 466 e ss., e 9, 334.

<sup>49</sup> Vid. especialmente o grande prognóstico en: 18, 289 e ss., de que os demos de Europa poderían levar á situación de que en Abisinia, China ou Xapón «se unisen forzas intelectuais e animais dunha maneira que apenas sospeitamos».

para «vivir idealmente no mundo dos gregos e romanos». Con iso recubrémonos co ambiente do clasicismo de Weimar e do neohumanismo de Schiller, do Goethe de entón e do novo Wilhelm von Humboldt. Xurde aquí a revolución espiritual do historicismo, na consciencia dun dos seus máis importantes impulsores, como unha novidosa renacementa da Antigüidade, como medio para a construción dun mundo ideal, alimentada por ela! Dese xeito, amósanse de novo fusionados o pensamento historizante e o pensamento absolutizador, só que dunha maneira máis íntima e máis sublime que noutras ocasións.

Xa observamos ao final do capítulo sobre Winckelmann que a oposición entre a tendencia idealizadora e individualizadora que se manifesta en todo o movemento alemán podía conducir de feito a unha confusión de ambas as dúas tendencias. Para entendelo, lembremos agora como xurdiu, xa no chanzo máis temperán do historicismo de Herder, xunto daquel o problema e a necesidade de coutar, con mesura e con límites, o relativismo que deseguida nacía del, de afirmar un elemento permanente dentro dos cambios, para non ficar mergullados na corrente e na multiplicidade das aparicións que xusto se aprendía a entender como fluíntes, como xenéticas. Na inxenuidade coa que estes primeiros descubridores abriron, dende o dogmático xeito de pensar de filiación iusnaturalista dos anteriores séculos, os novos horizontes das individualidades e das evolucións, tamén se satisfacía con inxenuidade esa necesidade, adoito de forma ilóxica, case irreflexiva, pero dende unha posición de ideais firmes e permanentes. Así é o caso de Herder, co seu ideal da humanidade, e na final coa súa ideal renovación do espírito da Antigüidade. Porén, a súa motivación interna máis viva foi e seguía a ser a fe no mundo platónico-neoplatónico, aquecido polo protestantismo cristián, cuxas consecuencias, sen el o saber, ían moito máis alá dos ideais, condicionados pola súa época, da humanidade e do clasicismo. Foi posible avanzar, dende esta fe no mundo, no camiño do historicismo que iniciara Herder, máis alá do que el xa pui-

dera facer? Goethe daría unha resposta a este problema. Entre os catro grandes efectos inmediatos que exerceu o espírito de Herder sobre o romanticismo, sobre as nacionalidades eslavas, sobre as ciencias do home e da natureza en xeral e sobre Goethe, para a nosa consideración é agora máis importante a influencia sobre Goethe. Conmovoído por Goethe en Estrasburgo, cobrando consciencia do seu propio *daimon* afín, pero moito máis forte, a partir de agora sería Goethe quen deixaría o seu carimbo, nun desenvolvemento de por vida e dende unha profundidade propia, nas reflexións de Herder, cheas de futuro, a través da cal só chegarían a desenvolver os seus efectos plenos e seculares, malia as limitacións que posiblemente aínda se podían atopar nel.

«En todo o fermoso reside un infindo», afirmase na *Adrastea* (24, 349), despois de citar denantes os nomes de Platón e Shaftesbury. A sentenza sinala o pensamento cósmico-estético tanto de Herder como de Goethe. A sensibilidade polo infindo que reside dentro do belido foi para ambos os dous tamén un guieiro que conducía cara ás formacións da historia. Ora ben, xa que niso o que é finito e condicionado pola época no espectador, para Herder resultara ser unha limitación, era posible que o mesmo problema se reproducise tamén en Goethe.

## CAPÍTULO DÉCIMO. GOETHE

### Introdución

Sen Goethe, hoxe non seríamos o que somos. Certo é que iso non se pode demostrar con detalle, e que quen quixese tentalo correría o risco de ser un pedante. Influencias como a de Goethe, que transformaron o clima espiritual, han ser esculcadas dende unha intuitiva unión de despregamento de coñecementos e a propia experiencia interna. Kant e Hegel conduciron abofé o pensamento dos contemporáneos cara a novos camiños, que posiblemente parecen marcados dun xeito máis recoñecible que os deseñados por Goethe. Os poemas de Schiller, malia o contido intelectual adoitar ser o que neles quere prevalecer, inseriron nos corazóns dos alemáns, polo menos nos do século XIX, un conxunto de sentimentos que posiblemente estea presente diante dos nosos ollos dun xeito máis inmediato e cun colorido máis sinxelo que o que legou Goethe. Así e todo, ningún puido abranguer tan fonda-mente coma Goethe o pensamento e o sentimento asemade, ben como a totalidade da vida interior en xeral. Tampouco os románticos, nin antes que eles Herder, malia a súa grande influencia, sen a cal o proceso no seu conxunto non sería imaxinable. E o sentido histórico descansa sobre unha continua interacción mutua entre o pensamento e o sentimento. Para poder explicar a súa xénese e a súa evolución, cómpre consultar o seu caldo de cultivo na vida anímica dos homes. De estar convencido que a alma dos alemáns —e de tantas mentes fóra da Alemaña— foi transformada por medio da asimilación, ás veces talvez interrompida pero sempre restablecida, penetrando silandeira e poderosamente dentro dos seus poros, daquela cómpre formular deseguida a pregunta de se esa transformación foi beneficiosa para a nova sensibilidade histórica, para a xénese do historicismo.

Non nos ha intimidar a obxección de que Goethe, ata certo punto, foi un pensador da historia só como actividade secun-

daria, que a súa ocupación co mundo histórico unicamente representa unha pequena leira dentro do inmenso eido creativo abranguido por el, e que el mesmo, como aínda haberá que amosar, se pronunciou, ao longo de toda a súa vida, unha e outra vez con palabras despectivas sobre o valor da historia universal e o noso coñecemento dela. Diante todo foi e debeu ser un poeta e artista plástico e moldeador, despois un pescudador da natureza que cría posuír, a través dos coñecementos que acadou sobre a mesma, tamén a chave para a comprensión da esencia do mundo e da vida en xeral. Nunha ocasión (*Annalen* 1817) sinalou que a natureza, a arte e mais a vida constituían para el os tres grandes temas: aquí garda silencio sobre a historia. Así e todo, a súa forma de sopesar estes tres grandes temas dalgunha maneira había conducilo ata a historia. Pois descartou o perigoso e matador principio da *l'art pour l'art* e declarou que apreciaba máis a vida que a arte, pois esta unicamente embelecía aquela. En derradeiro termo, para Goethe a vida e a natureza eran o mesmo, formaban o reino do «vital-natural» o único no que podía respirar e que, porén, tamén había abranguer o mundo da historia. É certo que aquí atopou resistencias, como xa lle acontecera ao Herder, resistencias que os seus principios de coñecemento non eran capaces de superar. Será por iso que non chegou a estudala coa mesma paixón que a natureza e o corazón humano. Mais, así e todo, xamais a deixou por completo, para non deixar aberto o baleiro que, no caso contrario, se abriría na súa visión universal do mundo e da vida. Deste xeito chegou a manifestarse unha desavinza entre a fonda sensación de suficiencia e, coa mesma frecuencia, unha fonda sensación de insuficiencia na historia. Esta fonda suficiencia conduciu ao máis formidable perfeccionamento ulterior do sentido histórico espertado por Herder e Möser; a profunda insuficiencia, no entanto, xurdiu, como teremos que demostrar, non só dende unha problemática propia de Goethe, senón tamén de todo o século XVIII.

Secasí, existe unha particularidade do pensamento de Goethe que outorga a esa discrepancia nos seus xuízos históricos un matiz singular. Pois todo o seu pensamento ten algo de marabillosamente natural. Chega un lene roce das cousas co seu espírito para que este resoe e para facer que fale. Xamais fai un esforzo excesivo niso, xamais aparece rebuscado, como tan doadamente ocorre nos filósofos especulativos ou nos agudos epigramáticos. Como dicía Schiller del, só tiña que abalar lixeiramente a árbore para que os froitos, maduros e copiosos, caesen ao chan. Ou, para aplicarlle unha imaxe que el mesmo empregou nunha carta a Zelter (1823), as cousas influían nel como a música nos homes, o puño pechado ábrese con amabilidade. «A verdadeira orixinalidade maniféstase en que precisa apenas un impulso para estimulala, polo cal sabe seguir entón por si mesma e con independencia o camiño do verdadeiro, do capaz e do perdurable» (cara a Purkinje, 1826).

Unicamente podía pensar ou aparentar que pensaba dun xeito tan lixeiro, case xogando, porque o seu interior foi capaz da emoción máis intensa. Goethe falou de que albergaba un Etna no seu corazón. Todo o noso pensamento baséase nun magma da alma, indiferenciado e amorfo. Goethe daba, en efecto, a todo aquilo que pensaba deseguido unha forma espontánea, a famosa «forma interna», que se axeitaba ao pensado como a pel á mazá, e como a mazá á pel. Así e todo, percíbese o magma no seu interior, adoito precisamente tamén nos seus xuízos históricos e nas súas discrepancias. Non sempre é doado atopar, ao comparar un co outro, un denominador común, pois teñen a miúdo algo semellante ao fluír e irisar das cores. Nunha ocasión, el mesmo comparou a súa mente coas características do mercurio; ao vertelo, forma boliñas que se espallan con facilidade, mais que tamén se volven aglomerar coa mesma facilidade. Mais tamén estes xuízos acadaron agora algo fluído e firme, algo centrífugo e centrípeto asemade. Na conversa podía, ás veces, espertar a sensación dunha fuga de pensamentos. «Pois, xa estou en Erfurt», escribía,



«cando me supoñedes aínda en Weimar. Cheguei a ter oitenta anos para ter que pensar sempre o mesmo?»

Todo iso axuda a explicar as notorias contradicións que se atopan nos seus xuízos históricos. Non hai ningunha dúbida de que naquilo había algo momentáneo, en certo xeito sobreexcitado. Así e todo, o que sobrancea na axilidade sen precedentes do seu espírito é o feito de que non houbo xuízo ningún nel que non tivese algún tipo de relación co fondo e sereno centro da súa mente. Pois este estaba situado aínda por detrás do magma da súa alma.

Deste xeito, Goethe conmove, contraditorio e unánime ao tempo, sinxelo e inmenso, misterioso e evidente, como a natureza. A visión da natureza que el se formou para si mesmo tamén foi un reflexo do seu espírito. Como Fichte dixera nunha ocasión sobre a *Natürliche Tochter* [*Filla Natural*]: vivamente recolléndose nunha unidade absoluta, ao mesmo tempo esfarelándose na infindade. O home retrátase nos seus Deuses. As grandes liñas estruturais do seu pensamento, certamente, que fan comprensible os detalles, tamén nel son sempre visibles. Pero son doutra calidade que, por exemplo, en Kant e Schiller, máis doadas de comprender conceptualmente, e tamén diferentes das liñas máis bambeantes, máis para ser sentido, dun Herder ou dun Novalis. Díxose (Suphan) que Goethe dirixiu a ollada ao mundo; Herder fíxoo co oído. Ao predominio do pensamento duns e ao predominio da sensibilidade e do sentimento doutros, súmase en Goethe, para completar agora o dito denantes, o carisma dunha idea, da máis apaixonada necesidade dun concepto que nunca se conformaba cunha única visión dunha cousa, senón que tentaba achegarse a ela sempre cun enfoque novo. Razón pola que puido ocorrer un rápido cambio dos aspectos que non sempre podía seguir o oínte. O feito de que no que entendemos, en xeral, como o pensamento de Goethe sempre interactuaban a idea, o sentimento e o pensamento, é a razón pola cal se concibe nas súas liñas estruturais esa particular unidade entre clareza

e insondable profundidade, entre nitidez e unha sedutora, mais non desconcertante aura enigmática.

Soamente por medio dunha tríade de idea, sentimento e pensamento podía completarse a sensibilidade histórica. O cometido consiste en analizar en que medida esa tríade, con evidente presenza en Goethe, tamén se converteu nel en sensibilidade histórica.

Cremos que para iso cómpre proceder por un dobre camiño. En primeiro lugar é imprescindible poñer demanifesto a evolución gradual da relación de Goethe coa historia. Ora ben, daquela cómpre tentar establecer a coherencia interna do seu pensamento sobre a historia: por así dicilo, a súa historiografía. O noso procedemento asemella, pois, o ascenso dunha montaña, onde nun primeiro momento os arredores inmediatos limitan a vista, pero na cal se abre de cando en vez unha visión máis ampla, aínda que o conxunto só pode ser enxergado con tranquilidade no punto máis alto.

## Parte xenética

### *1. Os primeiros tempos ata 1775*

Para a parte xenética da nosa análise, Goethe nunha ocasión sinalou un método cando, na vellez, falou sobre o xeito de valorar un «artista orixinal» (*Kunst und Altertum* [*Arte e Antigüidade*]). Antes que nada, cumpriría observar a súa forza e o desenvolvemento dela (perante un Goethe, este cometido debe de ser satisfeito polo conxunto da análise). Despois habería que contemplar o seu entorno máis próximo, na medida que lle fornece temas, habelencias e maneiras de pensar. E só no remate poderíase dirixir a ollada cara ao exterior e esculcar non tanto o que coñeceu de alleo, senón como o empregou. Pois o alento de moitas cousas boas adoita zoar polo mundo durante séculos, antes de que se faga sentir a súa influencia. Goethe tamén cualificou, fronte ao Eckermann (1828), que era ridículo pescudar as

fontes dun home célebre, pois iso estenderíase cara ao infindo, e tampouco sería preciso. Ora ben, o espírito moderno da pescuda non o admitiría, e opinaría que niso o artista Goethe ensombreceu o Goethe pescudador. Pode ser. E así e todo, perante un fenómeno como Goethe tamén debe ter validez o seu principio. O grao supremo de xenialidade é aquel que relaciona unha infinda receptividade coa potencia tamén infinda de configurar o recibido dende o seu interior, e convertelo en algo propio e novo, recibindo e dando vida en cada intre. A súa propia xenialidade evolucionaba, alimentada arreo pola xenialidade da humanidade histórica. Iso tamén pódese dicir de Herder e das outras grandes mentes que analizamos. Porén, a superior forza espiritual de Goethe converteu, dun xeito máis sinxelo, máis rápido e máis imperceptible, todo o alimento que procuraba no exterior ata o miolo dos seus ósos. Podemos por iso prescindir da pregunta fragmentadora verbo das diversas fontes do seu pensamento histórico, e conformarnos con indicios sobre elas. As influencias espirituais que puideron actuar sobre o pensamento histórico de Goethe pódense albiscar decontado, a grandes trazos. Os seus nomes eran, no referente a obras espirituais do pasado, a Biblia, Homero e Shakespeare; canto a personalidades do seu século, Leibniz, Shaftesbury, Voltaire, Rousseau, Hamann, Herder e Möser. Ora ben, se é preciso nomear os mundos xerais dos que emanaba diante todo a súa propensión cara ao pensamento histórico, fóra da Antigüidade grega —que para el foi sempre unha estrela condutora para a natureza, a arte e a vida, mais só unha fonte indirecta para a historia—, cómpre sinalar o movemento da Ilustración e o neoplatonismo. Por moito que se afastase axiña do espírito da Ilustración, tamén é certo que deixou trazos inesquecibles no seu modo de pensar sobre a historia. Soubo fusionalos, como haberá que demostrar, co que denominamos o seu neoplatonismo, ou, de preferirse así, o seu spinozismo, interpretado dun xeito neoplatónico. Ora ben, nese elemento, sen dúbida máis importante, amósase que non abonda a mera procura das fontes

das que aquel se alimentaba (lecturas de mocidade, Shaftesbury e outros), pois foi deseguida escolmado de maneira espontánea, como o que máis se correspondía coa súa natureza, entre os demais materiais formativos, e foi conformado de novo. Foi, por dicilo nas súas palabras, un alento que soprou a través dos séculos que o acadou, e que debeu acadalo.

Son as mesmas potencias ás que tamén Herder estivo e seguía a estar ligado. Nel salientamos o pietismo como terceiro piar, que por medio do espírito de Hamann e en Bückeburg tamén tivo nel un influxo inmediato. Tamén Goethe estivo baixo a súa influencia nos anos decisivos da súa mocidade. Con todo, comparado coa Ilustración e co neoplatonismo, foi para el unha fonte secundaria. Por iso nunca chegou a vivir o que foi o destino de Herder, ter que enfrontarse el mesmo, e o seu pensamento histórico, cos problemas teolóxicos. Por así o dicir, Goethe inhalaba só o sopro máis fino do movemento pietista, espertador das almas. Desta maneira, e por medio da súa permanente relación coa Biblia, tamén fica de manifesto que o elemento do protestantismo alemán, creado por Lutero, tamén fai parte integral na constitución da espiritualidade de Goethe.

Sigamos o consello do propio Goethe, e preguntémonos agora polas influencias que procedían da súa contorna social máis achegada, e da maneira de pensar da mesma.

Así mesmo, tales influencias, e nomeadamente ese tipo de influencias, xamais se poden distinguir por completo de quen as experimenta. O home e o medio social conforman de maneira conxunta unha unidade vital fusionada de ambos os dous elementos, que se pode esgazar algunha vez cara arriba no caso de a propia forza humana facer o seu efecto, mais que dende abaixo xorde dunha escura conexión de xerme, raíz e terra ricaz en organismos. Concibimos lugar e tempo como unha unidade, pois están fusionados un co outro. A liñaxe da que procede o home, así o afirmaría Goethe máis adiante na súa *Historia da teoría das cores*, adoita manifestarse máis no propio home que por si

mesma, e o ano do nacemento sería o verdadeiro prognóstico na natividade, isto é, na coincidencia das cousas terreaís. Non é outra cousa a que tamén se expresa nas orixinarias palabras órficas, onde se eslúen misteriosamente os límites entre home e medio espazo-temporal, entre a situación dos planetas e a infragmentable forma da individualidade.

O feito de que Goethe viñese ao mundo e se criase en Frankfurt a mediados do XVIII significa que naceu no seo dun pasado mórbido, mais aínda sumamente venerable e con grande riqueza de cores.<sup>50</sup> E unha das moitas aptitudes do seu xenio estaba, como el mesmo testemuñou, nese orixinario pulo de anticuario que salientamos en Möser, e que conduciu o rapaz cara ás momias da antiga vida histórica que o arrodeaban. Lembramos as imaxes coñecidas de *Dichtung und Wahrheit* [*Poesía e verdade*]. A posición de Goethe perante o mundo histórico estaba a causa diso fondamente determinada de antemán. Sumouse a iso unha pedante constitución autoritaria daquilo que houbo de vida pública, ou no que, na vez de algo así, existiu daquela na Alemaña. E como aptitude correspondente na natureza de Goethe, velaí a conservadora conformidade coas existentes circunstancias autoritarias que tamén atopamos en Möser; a «deferencia» á que o seu carácter tendeu por natureza, como el mesmo recoñeceu, que se elevaría na súa vida posterior aos tres grandes respectos perante aquilo que está por enriba de nós, o que é igual e o que está por debaixo de nós. Non se puido chegar a unha deferencia cega que o envorcasse cara ao tradicionalismo, pois ao seu conxénito sentido crítico non se lle agachou durante longo tempo o carácter morto e novicio dos vestixios do pasado que o arrodeaban. Cunha ollada retrospectiva puido comprender máis adiante por que o poeta alemán tiña que ser diferente do poeta inglés no seu país. Na Inglaterra orixinárase, dende as

---

<sup>50</sup> Dun xeito máis exhaustivo do que pode facerse no marco deste libro, os fíos da súa relación coa historia nos tempos xuvenís analízanse no traballo, sumamente esmerado, de W. Lehmann, *Goethes Geschichtsauffassung in ihren Grundlagen*, 1930.

grandes loitas históricas dos séculos pasados, unha vida nacional libre, dinámica e orgullosa, sempre presente e nunha progresiva maré. Goethe xa o percibira como unha forza impulsora en Shakespeare; e na súa vellez, cando leu as novelas de Scott, e espraíouse varias veces sobre ese tema. Eís un sinal de como, con determinación mais tamén sen envexa, percibiu esa diferenza en si mesmo como unha «falla de substancia nacional» (*Dichtung und Wahrheit* [Poesía e verdade]). Fagamos constatar que non só a súa poesía, senón tamén o seu pensamento histórico, careceron de antemán do estímulo inmediato dunhas grandes forzas políticas de carácter nacional. A súa contorna orixinaria non o alentou a unha participación propia, forte e intencionada, senón máis ben á contemplación. Tampouco a experiencia da Guerra dos Sete Anos de Federico o Grande chegou a ser algo máis que un espectáculo edificante, que presenciou sen sentirse tentado, nin sequera, de el mesmo participar dalgunha maneira. «Que nos importaba Prusia? Foi a personalidade do grande rei a que influía sobre todos os ánimos». Con iso amósase xa, a xeito de xerme, unha postura fundamental de Goethe perante os fenómenos da historia política: a preferencia polas grandes personalidades, e a indiferenza perante o obxectivo e o político.

Así e todo, só aquilo que se viviu na Alemaña durante a Guerra dos Sete Anos produciu un movemento ondulatorio que fai parte dos grandes impulsos do *Sturm und Drang*. No que atinxe á influencia desa guerra sobre as camadas sociais que aspiraban á súa propia formación, talvez se poida formular, seguindo o coñecido xuízo de Goethe, e o de Möser que apuntou na mesma dirección (vid. arriba, pp. 473-74), que a vida que levaba cadaquén volveu ter máis importancia para os alemáns. Ata o daquela, os poderes obxectivos existentes da moral e da relixión, da sociedade e do Estado asignaron á vida do individuo formas tan obvias, que aquel a penas ou de ningunha maneira ousou elevarse por enriba da convención xeral. Agora experimentábase en Federico o Grande, que foi espírito libre

e heroe asemade, e sabía dobregar deste xeito o seu destino, a primeira ruptura do habitual e do consagrado pola convención. Compréndese con facilidade que agora non se percíbise como importante o poder obxectivo do Estado ao que el mesmo servía, senón a subxectividade dos acontecementos. Sería posible que este drama dun heroe histórico, que Goethe mesmo presenciou, contribuíse tamén talvez a madurer os ánimos para o dramatismo heroico de Shakespeare? Non se pode rexeitar esta suposición no que fai á propia evolución de Goethe, cando se pensa na serena e vigorosa repercusión de por vida do heroísmo federiciano no seu espírito; pois esténdese ata as escenas finais da vida de Fausto. Pero se se pensa na influencia de Shakespeare sobre Goethe, e na conexión dese influxo coa súa relación coa historia, atópase en medio da grande batalla da ruptura dos seus anos en Estrasburgo, nos que se revelaron por primeira vez practicamente todas as forzas da súa mente dun xeito orixinario e característico. Orixinarios, pero espertados por Herder. Un Herder no que xa comezara a manifestarse un novo pensamento histórico, e que ren puido ofrecerlle que non se achase xa dentro del. Secasí, que Herder soubo espertar esas potencialidades pertence á serie das grandes afinidades electivas entre os espíritos, a través das cales se reproduce a vida espiritual da humanidade. Deste xeito, o vento tempestuoso de Herder converteuse para el en destino: «O vento axita dende o fondo as ondas escumosas ... destino do home, como te asemellas ao vento!»

En Estrasburgo, Herder conduciu o novo Goethe, ao guialo cara a Shakespeare, tamén cara ao mundo histórico nun sentido especial. En 1771 formulara a idea de que os dramas de Shakespeare, no fondo, deberían ser entendidos como historia propiamente dita, «tan plena, tan enteira, tan viva como só pode ocorrer na grande confluencia dos acontecementos universais» (5, 236; vid. arriba p. 503). Baixo esa influencia, Goethe escribiu a súa efusiva contribución para o día de Shakespeare o 14 de outubro de 1771, onde afirmaba agora: «O teatro de Shakespeare

é un fermoso conxunto de curiosidades, no que pasa por diante da nosa ollada a historia do mundo no fío invisible do tempo. Os seus plans, falando en estilo común, non son plans, mais todos os seus dramas xiran arredor do punto secreto (que aínda non descubriu nin determinou ningún filólogo) no que a particularidade do noso Eu, a pretendida liberdade da nosa vontade, baten co necesario curso do Todo». Así que a esencia da historia consiste na loita da individualidade máis fonda, e da súa necesidade de liberdade, cos poderes obxectivos. A historia no seu conxunto como unha suma enorme de focos individuais, cada un inzado de enerxía e portador dun destino peculiar. Así e todo, suma enorme é dicir pouco, pois non están illados como estaban o homes da Ilustración un a rentes doutro, senón que están integrados nun grande Todo que segue a súa propia e extraordinaria vida.

En que medida xa está representada, en xeral, a liberdade pretendida como unha liberdade verdadeira, e poida que todo, todo sexa, acaso, unha necesidade? Non deu unha resposta a ese enigma, porque non sabía facelo. Pero exclamou asemade: «natureza, natureza! Nada é tan natureza como as personaxes de Shakespeare». Iso é o primeiro testemuño claro de que para el a historia non significaba, en xeral, outra cousa que unha esfera da natureza. É sabido que na fase do *Sturm und Drang* para el a natureza quería dicir: «Vida interior, ardente, sagra» (*Werther*), a irracional, infindamente poderosa base creadora para todo, o alto e baixo, o bo e malo, onde ambos os dous, tamén «no todo», necesariamente van da man, como tamén dixo. Así e todo, esa natureza non foi outra cousa que a imaxe reflectida da propia subxectividade, revolucionada polo xenio; pero dunha subxectividade que se sentía entrelazada indisolublemente co Todo do mundo.

Por iso, esta concepción rapsódica da natureza e da historia como parte da natureza tamén foi capaz non só de entusiasmarse sinxelamente con subxectividade, senón de assimilar dentro de si forzas reais e fenómenos determinados da vida histórica. Xunto de todos os demais lévedos da vida espiritual que agora



crebaban o feitizo do pensamento iusnaturalista e levaron ao rebordamento das forzas irracionais da alma, sumouse, cando Goethe chegou a Estrasburgo, o campo de batalla da cultura alemá e francesa, a sensación dunha «emerxente alemanidade» (*Dichtung und Wahrheit*). As horas que o novo Goethe pasou, en 1771/72, diante e dentro da catedral de Estrasburgo, pertencen aos grandes momentos da historia intelectual da Alemaña, nos que se anunciaba por días e horas algo novo. Tiña de ser aquí, se nalgures, onde ía «emerxer» a nova xermanidade baixo a estimulante influencia de Herder, á vista dunha obra, tecida «da forte, ríspida alma alemá, no limitado e ensombrizado escenario da clerigalla do *medii aevi*». Iso foi un primeiro recoñecemento da potencia creadora tamén presente en medio da desprezada Idade Media, unha primeira raiola que alumeaba a súa escuridade, pero aínda sen intención, como interpretamos, de alumar agora, despois de todo, esa escuridade e dar un novo esplendor a toda a Idade Media. Non se acha tampouco comezo ningún, nesta ardente declaración da mocidade, para, por exemplo, proceder cun método que aprendería máis adiante, e «descifrar por medio da evolución», a obra de Erwin<sup>51</sup> e buscar aquelas suposicións que a farían comprensible. Mais ben, como escribiu a un amigo (carta a Röderer, 21.9.1771), a súa obra, como froito dun grande espírito, debe «parecer coexistir sen consideración daquilo que fixeron outros, coa súa determinación da eternidade». Neste momento aínda sentía a necesidade de ver irromper, de súpeto e como un prodixio, as grandes contribucións dende as orixina-rias forzas humanas. Xa vimos este trazo de intemporalidade na doutrina do xenio orixinario de Young, que tanta influencia tivo sobre o *Sturm und Drang* (vid. arriba, pp. 386-87). Na altura Herder xa avanzara máis, debido ás primeiras aplicacións de importancia do seu principio xenético. A visión histórica dos

---

<sup>51</sup> Trátase de Erwin von Steinbach (ca. 1244-1318), mestre de obras da catedral de Estrasburgo, a quen dedicou o ensaio *Da arquitectura alemá*. Nota dos tradutores.

tempos de Goethe, pola contra, presentouse aínda agora, parecida a aquela da Ilustración, interiormente desartellada e intemporal como a natureza; aínda que foi abofé moito máis alá que a Ilustración na súa representación da natureza como un eterno seo procreador de forzas terrestres, divinas e demoníacas. Con todo, o nacemento desas forzas foi concibido como emanación, e correspondeu niso á visión do mundo do novo Goethe, de inspiración neoplatónica. Unha anotación no seu diario de entón, as *Ephemerides*, confirma esta interpretación. Nela confesou expresamente a súa simpatía filosófica por un *systema emanativum*.

Así, o ensaio *Von Deutscher Baukunst* [*Da architectura alemá*] (1772) non representou para a idea da evolución un progreso na ollada á historia. A evolución foi aínda, poderíase dicir, un proceso demasiado complicado para o sangue quente da súa mocidade. Mais certo é que dela agromou a idea da individualidade cun vigor poderoso. Tan poderoso que del mesmo pasou algo a un segundo plano: non só o carácter medieval, senón tamén o carácter alemán da obra arquitectónica. Mais, en troques, ficou inseparablemente fusionado coa idea de que un verdadeiro fenómeno individual tamén ten unha figura e é unha totalidade. «Con que frescura resplandecía diante miña no brillo do aroma da mañá, con que ledicia podía tenderlle os meus brazos, dixerar as grandes e harmónicas masas, animadas en incontables pezas pequenas, como nas obras da eterna natureza, ata a fibriña máis diminuta, todo figura e todo orientándose ao Todo». O gusto pola arquitectura gótica en si non era novo, como vimos antes. Xa espertara había décadas en Inglaterra e fora levada á práctica repetidas veces na Alemaña; unha vez, en 1755, mesmo por Federico o Grande na Porta de Nauen en Potsdam. Así e todo, tan só se xogara con el, sen ser infiel no máis mínimo á norma clasicista; só se imitara a aparencia exterior para entreter por medio da variedade e para suscitar os «sentimentos agradables». Hurd, o inglés, xa afondara máis e sinalara a existencia no gótico dun sentido e plan especial. Quizabes Goethe soubese del por

medio de Herder, ou non. En todo caso, a forza da súa sensibilidade pola totalidade ía moito máis alá da comprensión amablemente interesada de Hurd. Aquí debrozouse de súpeto cunha formación histórica ata o de agora menosprezada, unha totalidade, certamente chea de sentido, belida grazas a algo que nada tiña a ver co vixente concepto de beleza: fermosa porque era a expresión dunha vida característica, dito con máis exactitude, porque xurdiu do orixinario impulso «plástico» do home e da natureza, sendo por iso tamén verdadeiro e necesario. Houbo aí unha perfecta consonancia dos tres termos verdadeiro, fermoso e necesario, pois houbo unha percepción dunha máis elevada contribución da natureza. O panteísmo naturalista que serviu de base non glorificou de ningunha maneira indistintamente todo o creado, senón que distinguíu «incontables graos nas nacións e nos individuos particulares». Vexamos agora a escala gradada desta actuación da natureza: o creador e irracional fondo orixinario da natureza — del xorden homes con talento que «actúan sobre a súa contorna dende unha sensibilidade íntima, unida, propia, independente»— e finalmente as obras de arte por eles creadas, que pola súa vez presentan, de novo e sen que se amen-tase, un carácter racional, xa que nelas aparece un todo particularmente configurado como fin dominante dunha inmensa diversidade das partes. Nesa idea da totalidade e da configuración, e nesta vinculación da unidade viva individual coa diversidade ía algún día residir, unha vez acougada a ardentía volcánica da sensibilidade do *Sturm und Drang*, a forza, con vistas ao futuro, do pensamento histórico de Goethe.

Por tanto, neses primeiros anos a relación de Goethe co mundo histórico é unha tempestuosa preocupación xeral por todo aquilo que na historia lle parecía homoxéneo na súa propia vibrante individualidade. Guindouse á historia coma o nadador nunha mar sen límites, para deixarse levar polas ondas, entregándose con tanta inxenuidade a ela que non xurdiron nel sensacións sentimentais ou románticas. «Preciso un testemuño

de que eu son? Testemuño de que eu sinto? Tan só aprecio, amo e adoro os testemuños que me explican como milleiros, ou un, antes ca min, senten precisamente aquilo que me conforta e fortalece ... E coa máis fonda alma abrazo o irmán. Moisés! Profeta! Evanxelista! Apóstolo, Spinoza ou Maquiavelo» (carta a Pfenniger, 26.4.1774). Unha relación inmediata moi subxectiva do xenio perante todo o xenial na historia, máis alá de todas as convencións e autoridades establecidas. Mais relacionada coa crenza de que un «Todo», sen dúbida incompreensible, vencellaba entre si todos eses fenómenos brillantes («o Todo entrou na vosa cabeza tan pouco como na miña»). E, ademais, tamén relacionado coa crenza de que a historia podería servir de asistente na loita polo propio presente. Pois hoxe cumpriría «case unha nova creación», afirma no ensaio sobre a catedral de Estrasburgo [*Da architectura alemá*]. Nesa idea de que a historia debería actuar dun xeito produtivo e configurador da vida anunciábase, pola súa vez, a relación fundamental de Goethe co mundo da historia.

Na ardentía do *Sturm und Drang* manifestárase aínda outra idea máis subxectiva e plenamente indomable, á que haberá que prestar atención para comprender plenamente a sensación de vida e da historia do novo Goethe. Tratábase da autocompracente fe creadora e a rebelión contra dos deuses, que deixou emanar no fragmento do *Prometheus* de 1773 e na oda a Prometeo. Aí desbótase e mesmo négase o deleite de sentirse «nun íntimo todo» con deuses e homes, co mundo e co ceo, moqueándose, como unha ilusión, da crenza na dirección divina da historia. Fican así como escuros poderes e como donos sobre deuses e homes tan só o todopoderoso tempo e o eterno destino, cuxo único sentido para o ser humano parece consistir en forxalo como un home. É posible, como se supuxo, que a continuación do drama segundo o plan de Goethe había conducir á paz cos deuses e ao retorno «no íntimo todo». Así e todo, eses pensamentos orixinariamente prometeicos tamén son pensamentos e sentimentos de Goethe, e

ecoan igualmente no *Urfaust* [a primeira versión do *Faust*]. Toda grande crenza xorde dende as protestas e as tensións. Así tamén a fe de Goethe nun Todo que intimamente todo o abrangue, procedente da sensación de protesta e da soberanía do individuo. Agora aínda declaraba este Todo como incomprendible para, en breve, quer entregárselle afervoadamente, quer rebelarse, desafiante, contra del. Máis tarde tampouco se arrogou xamais poder comprendelo, pero a teimosía titánica deixou sitio á fe albiscante, e á idea do posterior Prometeo, «ver o alumado, non a luz» (*Pandora*). Á parte diso, permaneceu nel dos comezos do seu período prometeico, se ben manifestándose nunha forma máis moderada, ese tremendo sentimento do destino, polo escuro estrato tormentoso que se estende sobre a humanidade, na que residen «o todopoderoso tempo e o eterno destino».

Esa sensibilidade de Goethe polo totalmente incomprendible e todopoderoso foi amortecida gradualmente por unha sensación igual de forte pola lei da evolución na natureza e na historia, lei tranquilizadora e polo menos case comprensible. Na fase orixinal do *Sturm und Drang* aínda lle faltaba, como explicamos, o consolo da idea da evolución. Precisamente por iso —poderíase case supoñer— a súa natureza tivo unha reacción tan prometeica contra os confortos tradicionais.

Ora ben, no final do *Sturm und Drang* tamén xermolaría nel a idea da evolución. Porque xurdiu a certeza de que o grande individuo non é tan só, como se pode deducir das súas reflexións verbo da catedral de 1771/72, unha revelación que supetamente irrompe dende o fondo da natureza, senón que se desenvolve nunha comunidade de vida e nunha interacción recíproca coa súa contorna. «O que arrodea o home», afirmase en 1774 (contributo aos *Physiognomische Fragmente* [*Fragmentos fisiognómicos*] de Lavater), «non soamente actúa sobre el, el tamén actúa sobre aquilo, como reacción; e ao deixarse modificar, modifica pola súa vez a súa contorna... A natureza configura o home, este transfórmase, e esta transformación, con todo, é pola súa

vez natural».<sup>52</sup> Con todo, esa sensibilidade pola conexión entre contorna e individuo, obtida da súa propia experiencia vital, aínda non abundaba para percibir xa as grandes personalidades na súa totalidade no verdadeiro contexto histórico da súa época. Os *Fragmentos Fisiognómicos* ofreceron concisas descrições do carácter de Escipión, Tito, Tiberio, Bruto e César. Foron adoito admirados e merecentes de admiración. Mais non son cabezas da antiga Roma, senón testas trazadas dun xeito completamente humano, case atemporal, e o que neles é típico de Roma proviña de representacións convencionais.

Mais, obxectaráse: acaso no *Götz* e no *Egmont* non se ven homes, tempos e paisaxes, entretecidos no máis individual esplendor de cores históricas? Non se describe no *Götz* o caos, rudo e cheo de sentimentos, do Imperio podre, e no *Egmont*, concibido e comezado aínda nos anos do *Sturm und Drang*, a enérxica e sensual existencia dos holandeses e da súa aristocracia, popular e arraizada no país, como contorna dos heroes trágicos, cunha sorprendente fidelidade histórica? Certo é; pero cómpre clarexar que foron precisamente esas imaxes as que lle podían saír ben, e tamén deben formularse reservas.

Goethe tivo ao longo da súa vida unha relación especialmente estreita co século XVI. Diso xa dá fe o *Faust*. Atraéranos daquela cara a el as semellanzas coa situación do seu propio tempo, polo menos como el a percibía, coa loita dunha humanidade naturalmente forte e auténtica contra dunha humanidade que era menos valiosa, pero á cal se lle permitía vencer porque representaba poderes coactivos, obxectivos e fatalmente opresores, coma o emerxente Estado principesco, territorial e burocrático, no *Götz*; ou o despotismo español, dun frío fanatismo, no *Egmont*. A liberdade pretendida do Eu, como a vira en Shakespeare e sentira con tanta profundidade, bateu tamén aquí co decurso inexorable

---

<sup>52</sup> Sobre iso, cf. a carta dirixida a Auguste zu Stolberg, 13.2.1775: «... porque el (Goethe) non quere deixarse influír por ningún ideal, senón que quere que os seus sentimentos poidan desenvolverse, loitando e xogando, ata chegaren a ser facultades.»

do Todo; dese Todo ao cal ficaba suxeitado indisolublemente cada individuo, por moito que se rebelase contra el. Deste xeito, Goethe proxectou o seu propio Eu do *Sturm und Drang*, apaixonado e sedento de liberdade, cara a un pasado no que unha tal paixón posiblemente existira nunha forma mesmo moito máis inxenua. Nese aspecto, cómpre non esquecer a influencia de Justus Möser, da que se lembraba Goethe con tanta frecuencia e gratitude, tamén con outro respecto. Möser ousou en 1770 por primeira vez gabar os tempos da lei do máis forte, «nos que a nosa nación amosou o maior sentimento da honra, a maior virtude corporal e unha grandeza nacional propia», mentres agora fora suprimida a «diversidade e perfección individual» (*Werke* 7, p. 35 e ss.).

Así, maniféstase no *Götz* o sentimento do século XVIII serodio, que estaba por acordar do sono iusnaturalista. Secasí, tamén se daban couces contra do aguillón do frío estado de poder que domeara e normalizara o individuo. Así o fixera xa Herder, e fíxoo tamén Goethe, desenvolvendo no *Götz* unha idea de Estado que mesmo procedera do fondo da auténtica Ilustración. No terceiro acto, Götz proxecta (con aínda máis patetismo na versión orixinaria do drama) a visión dun príncipe ideal pacífico e interesado na felicidade dos seus súbditos. Weislingen refírese no cuarto acto a unha conversa co emperador. «Falamos do ben do Estado. Oh!, dixo, ogallá tivese tido, ata o de agora, conselleiros para advertir ao meu espírito inqueda da felicidade dos individuos particulares!» A iso, Adelheid observa: «Perde o espírito de soberano.» Con esa breve crítica, Goethe xa anticipou, dun xeito xenial, a esencia dunha razón de Estado que pasa por alto a felicidade do individuo, e espertou o presentimento de que os poderes suprapersoais do destino están confabulados cos mesquiños adversarios do seu heroe. Pois ese «espírito de soberano», malia que o mesmo emperador xa o perdeu, é xusto o que loita contra Götz. Mais aquí o corazón do propio Goethe latexou co Götz e co emperador, facéndoos falar coa linguaxe do eudemonismo indivi-

dualista de mediados do século XVIII. A suprema orde do Estado que vence ao cabaleiro bandido pareceríalle só ser a mellor orde, se tamén incluíse a felicidade do individuo.

Así e todo, este motivo político non foi o máis decisivo para a creación do *Götz*, como tampouco o era para a do *Egmont*, malia que tamén estaba entretecido neste último.<sup>53</sup> Mais tampouco foi o motivo histórico, o devezos por deixar novamente que ascendese un pasado especial no seu particular valor, o que determinou ao poeta. Goethe andaba na procura de algo pura e atemporalmente humano. E atopouno no pasado, igual que fixeran os homes da Ilustración cando esculcaban no pasado. Ora ben, foi enorme a transformación que introduciu co concepto e co contido daquilo que é atemporalmente humano. Pois a idea xeneralizadora da humanidade na Ilustración foi substituída pola idea individualizadora do *Sturm und Drang*. O individuo da Ilustración, ao que estaba dirixida a aspiración eudemonista, era só un individuo no mesmo sentido que cada átomo é un individuo, cada folla de árbore, un individuo composto polos mesmos elementos sempre iguais da natureza humana, e só nun número incontable de diferentes mesturas. No entanto, a sensibilidade pola vida do *Sturm und Drang* e do novo Goethe descubriu detrás dos elementos sempre recorrentes da natureza humana, que abofé non podía negar, o elo de unión metafísico, a fonte oculta da verdadeira individualidade, o «núcleo íntimo da súa particularidade». Para defender aquel, creou o *Götz* e o *Egmont*. E a «felicidade» dos homes da que se fala mesmo evoca en algo a «suprema felicidade das criaturas mortais» das que falou o vello Goethe. Así e todo, tamén niso maniféstase de novo a continuidade coa Ilustración. O que contiña a doutrina da personalidade de Goethe era un eudemonismo afondado.

---

<sup>53</sup> No entanto, cunha variante significativa. Á fin do cuarto acto, Egmont di: «El (o rei) quere estragar o núcleo interior da súa singularidade; de certo, co obxectivo de facelos máis felices. Quere aniquilala para que se convertan nun algo, nun algo diferente.» Aquí entra en xogo a idea da individualidade contra do absolutismo nivelador, que se presenta dun xeito eudemonista.



E agora, a enorme plenitude de vida individual que agroma de cada carácter e cada escena confire, acaso, a eses retratos dun mundo pasado unha interna e poderosa verdade, que non é, porén, unha pura verdade histórica. Sen dúbida, emporiso, existe neles moita máis verdade especificamente histórica que nos esbozos de caracteres dos antigos romanos. Iso debíase, dunha banda, ao feito de que Goethe soubo ler as fontes contemporáneas utilizadas para eses dramas, dun xeito inxenuamente visionario e compenetrador, mais pola súa vez tamén idealizador, insuflándolles unha vida propia. É coñecido o que debeu á castiza autobiografía de Gottfried von Berlichingen. Pero ademais, e talvez nun grao moito maior, debíase ao feito de que o pasado do século XVI aínda se proxectaba no presente do setecentos, e que podía ser recollido por Goethe, por así o dicir, da propia rúa, igual que Herder puido vivir o pasado dende os agros, as pradarías e as fragas da súa patria. Todos eses mórbidos vestixios dun pasado que o neno Goethe absorbera en Frankfurt coa afervoadada curiosidade infantil, o día dos convois, o tribunal dos pífanos etc.<sup>54</sup>, déronlle unha visión de como podía terse desenvolvido no século XVI. Tampouco o home pequenoburgués das antigas cidades imperiais de Frankfurt e Estrasburgo se disteraba moito no seu interior dos seus devanceiros do século XVI. Un agudo observador do carácter popular alsaciano, Werner Wittich, aínda en 1900 volvía descubrir no pequenoburgués de Estrasburgo, por baixo do traxe moderno, o antigo e acomodado cidadán do Imperio do ano 1600. E foron esas as persoas cuxa forma de falar escoitaba Goethe na rúa cando escribiu o *Götz* e o *Egmont*. Observouse con moita razón que a linguaxe do *Götz*, vista no seu conxunto, non é nin a propia do século XVI, nin a que empregou o mesmo Goethe cando o *Werther* se precipitou, como unha treboada, da súa alma; mais que, así e todo, resoa

---

<sup>54</sup> O día dos convois era unha cerimonia relacionada coa feira de Frankfurt, cando entraban na cidade as caravanas de mercaderes, O tribunal dos pífanos era unha cerimonia xudicial inaugurada polos frautistas municipais. Nota dos tradutores.

aproximadamente como a lingua antiga. Goethe deixouse guiar abofé pola lingua de Lutero. Mais naquela altura esa linguaxe, por moito que non se falase, aínda estaba máis próxima ao sentimento popular que hoxe. O que vía e escoitaba nas rúas foi a compenetración do pasado e do presente.

Achegámonos con iso á sentenza máis significativa para o noso cometido, sobre a relación do Goethe de entón co pasado que se atopa en *Poesía e verdade*. «Pero unha sensación», afirma no libro XIV, «que en min chegou a ter unha presenza excesiva e non se podía manifestar dun xeito dabondo marabilloso foi o sentimento da unidade do pasado e do presente: unha concepción que proxectou algo fantasmal sobre o presente. Exprésase en moitos dos meus traballos, maiores e menores, e nas poesías actúa sempre dun xeito beneficioso, mesmo cando se expresaba ela mesma sobre a vida e nela, debeu parecer a todo o mundo rara, inexplicable e talvez desagradable».

Ao lermos esas palabras realmente estrañas, de feito, pódense deter o corazón por un anaco. Representan un pequeno mundo á parte, cuxa zona central agora talvez poidamos facer medianamente comprensible, mais cuxa zona periférica segue a desdebuxarse nun inconcibible luscofusco, conducindo a presentimentos que debemos tentar clarexar paso a paso. Pois, no fondo, cada análise ulterior sobre o pensamento histórico de Goethe é só un comentario desas palabras. Centrémonos nos dous acontecementos do ano 1774 que Goethe emprega como exemplo para xustificalas: a experiencia da catedral de Colonia, e a experiencia na casa da familia Jabach na mesma Colonia. Poderíaselles case comparar cos especiais momentos do «espertar» na vida dun pietista. Da «experiencia Jabach» faláron daquela e despois Goethe e Jacobi, que estaba presente, varias veces, o que pon de manifesto a forza do seu impacto e a alta calidade do testemuño en *Poesía e verdade* (carta a Jacobi, 21.8.74 e Jacobi a Goethe, 28.12.1812; *Gespräche*, I, p. 45; *Kunst und Altertum Jubiläumsausgabe* 29, p.

236; sobre iso o diario de Georg Jacobi na reedición de Morris do *Der junge Goethe*, 4, p. 116).

Na catedral de Colonia encontrouse entón cunhas ruínas, que nun primeiro momento acaso volveron evocar as sensacións suscitadas pola catedral de Estrasburgo, mais que despois as impulsou noutra e máis trágica dirección. A medias da súa creación, esta xigantesca edificación ficara paralizada, entumecida, aparecendo agora labiríntica e escura nas súas intencións. O impedimento co que aquí se atopara unha poderosa querenza humana do pasado pesou sobre o seu ánimo. Poida que lle sobreviñese un estremecemento perante ese pasado que aínda estaba realmente presente e, porén, parecía irreal. Domeaba o «fantasmal» na unidade de pasado e presente.

A «experiencia Jabach» neses mesmos días de xullo de 1774 foi diferente. Goethe atopaba a residencia desa familia patricia, xa desaparecida, exactamente no mesmo estado, cos mesmos utensilios doutroa. O viaxeiro de hoxe atopa, acó e aló, ese tipo de vellos fogares familiares, petrificados como museos, en Danzig, Milán, Florencia, etc., e percórreos cunha temperada curiosidade, mais tamén cunha sensación de amabilidade. Ora ben, o «sentimento hipersensible» —como chegou a denominalo unha vez— de Goethe acabou por conmoverse fondamente ao enxergar o retrato da familia Jabach, pintado por Lebrun, pendurado enriba da cheminea, dende o cal os moradores doutro tempo observábano, coa frescura da vida pero, con todo, desaparecidos había moito tempo. Iso non o mergullou, como nas ruínas da catedral de Colonia, en temerosas dúbidas, senón que ceibaba a súa alma do pesadelo. Segundo o testemuño de Jacobi, atopouse despois dun humor marabillosamente aberto e doador. O «benéfico» na unidade de pasado e presente dominou.

Así e todo, esa «unidade» conducía agora, en realidade, aos máis fondos problemas do historicismo. Existen, como xa amosaron estes exemplos, formas diversas dese sentimento de unidade. Aínda en *Poesía e verdade* (libro 15), Goethe

eloxiou en Möser que «ligase» o pasado co presente, deducindo este daquel. E afirma, en relación con iso, do seu profesor de Estrasburgo, o anticuario e home de negocios Schöpflin: «Pertencía aos homes felices que se senten dispostos a unir o pasado e o presente, que saben vencellar os intereses da vida co saber histórico» (libro 11). Iso é, por así o dicir, a forma habitual e tamén racionalmente convincente en que o historiador pode reunir pasado e presente. Mais esas dúas vivencias non se refiren a ese enfoque. Ligar aínda non é a sensación dunha completa unidade, esa sensación misteriosa, case visionaria que Goethe afirma ter percibido. E xustamente porque ten ese aire visionario e, por así o afirmar, frota por enriba de todos os sentimentos convencionais e coñecidos que pode suscitar o pasado, tampouco ten nada a ver con aquel sentimento de unidade de pasado e presente que xera o tradicionalismo. Para aquel, o presente é, ou debería ser, a sinxela continuación dun experimentado pasado. Non se muda, ou se quere seguir a ser o que se era. Díxose así dos franceses de hoxe que tiñan unha visión ahistórica do pasado como presente, como algo permanente (E. R. Curtius). Do misterioso sentimento de unidade de Goethe pódese só dicir que lle faltaba por completo calquera impulso ou vontade de deixar que o pasado permanecese, ou que fose restaurado. Máis ben transcendeu —ousámolo interpretar así— tanto o pasado como o presente e elevou ao poeta, extasiado, a unha esfera superior na que permanecía agora, profundamente conmovido, planeando por enriba dos tempos. Desta forma compréndese que ese estado de ánimo, beneficioso na poesía, puido ter ás veces un efecto desagradable na vida, ao arrastralo descendendo, sen máis, ata o presente. As súas palabras non deixan ningunha dúbida de que este estado de ánimo non se presentaba na altura como algo meramente pasaxeiro, senón que sobre el se baseaba a súa poesía en xeral. O seu feitizo humano e divino fundaméntase nel, pois ese sentimento de unidade no fondo é idéntico ao que fai de Goethe un grande

poeta, coa habelencia para desprender da súa envoltura meramente temporal calquera acontecemento que o conmovía, de elevar cada momento á eternidade.

Así, poida que niso teñamos ese peculiar punto crucial no que a súa condición de poeta se relaciona co seu sentimento específico da historia.

Agora a cuestión é se, no sucesivo, este estado de ánimo non subxacería tamén no seu pensamento histórico, de forma máis ou menos claramente consciente, despois de que en Colonia, aínda que seguramente xa estivera presente nel por longo tempo de xeito latexante, chegase a cobrar plena consciencia del no momento. Para a nosa pescuda ulterior habemos ter á vista dúas características dese estado de ánimo. Primeiro, o feito de que ascendeu ao ámbito supratemporal-atemporal. Xa chamamos vagamente a atención sobre esa tendencia ao falarmos das ideas sobre a catedral, do *Götz* e do *Egmont*, e tamén sobre a súa aparente proximidade ao pensamento histórico, no fondo tamén supratemporal, da Ilustración. Segundo, que tivo un efecto ambiguo sobre o ánimo de Goethe, que provocou ás veces un calafrío perante os espectros, outras veces un intensificado sentimento de vida. Non se debería poder alumar, tamén dende ese ángulo, a discrepancia entre a súa fonda suficiencia e a profunda insuficiencia na historia, que esbozamos na introdución?

O trazo supratemporal no sentimento de unidade sinala, ademais, outras elevacións na cosmovisión de Goethe, dende a que fluía o manancial nutritivo cara a súa concepción da historia. Diso terá que ocuparse a parte sistemática deste capítulo. Continuamos co noso percorrido polos chanzos da súa evolución.

## **2. A primeira época de Weimar e a *Italienische Reise***

Adoitase denominar a segunda época na vida de Goethe, dende o comezo da súa estadía en Weimar en 1775, como a época do clasicismo, e dividila pola súa vez en dúas partes: a

do clasicismo temperán (*Frühklassik*) e a do clasicismo pleno (*Hochklassik*), deixándoa concluír aproximadamente co falecemento de Schiller en 1805. Para os nosos fins, cómpre establecer unha estruturación algo diferente. Tamén para nós a relación de Goethe co mundo histórico, influída polo *Sturm und Drang*, comezou a mudar máis ou menos no momento en que chegou a Weimar. Mais pensamos que xa se percibe nel un novo achegamento á historia nos finais dos anos noventa, preparado polos acontecementos que tiveron lugar dende 1789. A partir desa mudanza, o posterior pensamento e pescuda histórica de Goethe parécenos no seu conxunto un mar que se estende harmonicamente, despois de embocar dende un golfo máis estreito. Un mar cuxas divisións e correntes pódense tamén concibir de maneira homoxénea.

Eses anos intermedios que van de 1775 a, aproximadamente, 1789 conduciron, como unha canle estreita pero moi fonda, as augas emanadas das fontes orixinarias do *Sturm und Drang* cara a ese mar. Esa época intermedia non foi tan ricaz en contactos inmediatos co mundo histórico coma os anos temperáns e a época final. Non é posible abordar *Tasso* e *Iphigenie*, como se fixo co *Götz* e *Egmont*, preguntándose polo seu contido histórico. É certo que o ámbito histórico no que se desenvolven os dramas no foi elixido ao chou, mais foi convertido, respectivamente, nun mundo ideal como o esixiu agora a necesidade artística e humana do poeta. A administración e a política dun pequeno Estado, das que agora tivo que comezar a ocuparse, conforme ao seu deber, pero tamén co contributo da súa personalidade, facíanlle vivir de certo experiencias que inspirarían o seu pensamento histórico. Así e todo, cando se propuxo, tamén por obriga, erixir ao seu pequeno Estado un monumento histórico, coa biografía do duque Bernardo de Weimar, é dicir, cun cometido que se proxectaba dende o mundo dese pequeno Estado cara aos destinos da Alemaña e Europa, resultou que o fío do seu interese rompeu. Fallaron os azos e a fe para poder establecer unha forma orga-

nizada coa que presentar as confusas contendas dos Estados ao longo da guerra das Trinta Anos (1779/82).

Estabelecer unha forma! Iso era, nestes anos, o grande desexo de Goethe para os contidos da súa vida de entón, para a arte e a natureza. Non quería que por iso se empobrecesen en contidos, malia que o rebordante contido de sentimentos do *Sturm und Drang* fose moderado, senón que se complementasen cun contido máis rico de experiencias. Ora ben, tampouco quería que ambas as dúas —arte e natureza— se convertesen, por mor das novas formas atopadas para elas, en algo ríxido e estable, coma os valores invariables da Ilustración. Así e todo, a vida, data agora afalagadora e remuiñada, converteuse nunha vida dun fluír máis constante. A liberdade do individuo que reclamaba os seus dereitos cobrou consciencia de que o seu dereito só se fundamentaba no cumprimento dunha legalidade interna e plasmadora. Neste aspecto, foi proveitosa para el a máis determinada orientación cara ao mundo exterior, os poderes obxectivos da vida, que o obrigou a aceptar a vida en Weimar. Ao coñecer máis a fondo as propias normativas e os condicionamentos da vida auténtica, tamén buscaba instintivamente dentro deles a viveza interna que percibía dentro de si mesmo. A subxectividade e a obxectividade comezaron a fecundarse reciprocamente. Por iso, esas leis internas que Goethe agora buscou en todas partes na arte e na natureza non se converteron, como as da Ilustración, en leis dun ser, senón leis dun devir. A enorme dinámica explosiva coa que o novo Goethe vira actuar as forzas creadoras da natureza e do espírito humano, entendido como natureza, cedeu a unha omnipotencia máis serena da comprensión xenética para todo aquilo que o cativaba na arte e na natureza.

Tentemos explicar con máis detalle esta primeira e sumaria visión de conxunto cun achegamento gradual. Facerse dono da rebordante riqueza da vida que percibiu e viu en si mesmo e na vida ao seu arredor, atopar principios ordenadores, que non reducisen e violasen nada desta riqueza, foi o sentido do seu

traballo de sentimento e de formación propia destes anos. Con iso, en certo xeito, retornou no eido metodolóxico á empresa da Ilustración e ao movemento precedente a ela, do serodio século XVII, para comprender o mundo e a vida a través dos efectos de sinxelas leis naturais e contraer a diversidade para regulala. Sabes ti —escribía en 1780 ao Wieland— que ao pensar longamente, a alma cae da diversidade á simplicidade? Mais dende que se descubrira a idea da individualidade, esa simplicidade xa non podía ser tan sinxela como as leis da mecánica e do dereito natural. Goethe descubríraa axiña, chegando a expresala nas súas poesías de mocidade dun xeito máis apaixonado e máis profundo do puideran facelo mesmo Herder e Möser. Tamén agora perseverou nesa idea afervoadamente, e coa consciencia de ter nela unha chave do mundo. Escríbínche xa —escribía no 1780 a Lavater— a sentenza *Individuum est ineffabile*, da cal deduzo todo un mundo?<sup>55</sup> Tampouco os seus estudos sobre Spinoza, emprendidos agora con máis paixón, o tentaron a deixar que o individual se perdesse na substancia xeral absoluta, como unha mera modificación. Descubriu en Spinoza o que xa levaba firmemente dentro de si mesmo. No 1785 escribía así ao Jacobi: Recoñezo unha esencia divina tan só dentro e a partir das *rebus singularibus*. Así e todo, non podía deterse niso a forza impulsora da idea da individualidade. O illamento de grandes feitos individuais coa mera referencia ao seo materno xeral da natureza, ao cal aínda tendera o seu ensaio sobre a catedral, xa cedera no final da época do *Sturm und Drang*, como vimos, perante o recoñecemento de que a individualidade sempre está nunha

---

<sup>55</sup> Non é posible establecer a procedencia inmediata desta frase, aínda que Karl Joël, *Wandlungen der Weltanschauung* 2, p. 923 e ss., a atribúe a Plinio, de quen o repetiría a Escolástica. Porén, Eduard Norden pon en dúbida, a consulta miña, a orixe da cita na Antigüidade, e recibiu tamén unha resposta negativa ao consultar o *Thesaurusarchiv*. Porén, a historia da idea expresada nesta sentenza pódese trazar, como me comunicou Ernst Hoffmann, dende Platón (*Teeteto* 205, e στοιχείον ὁλογον) e Aristóteles, a través da escolástica. Na Baixa Idade Media fusionáronse nela motivos aristotélicos e neoplatónicos, puramente lóxicos e místicos. Niso, nomeadamente, foi importante Nicolás de Cusa.



continua interacción recíproca con outras individualidades que a arrodean. Tampouco ese entendemento abondaba de todo para ateigar os baleiros que existían entre o obrar da escura e poderosa natureza no grande, e a acción das individualidades que supetamente agroman daquela. A relación entre unidade e diversidade, entre o individual e o fundamento orixinario xeral do individual, debía ser estruturada con máis riqueza, configurada dun xeito máis plástico e convincente. Un primeiro chanzo diso, se non nos equivocamos, foi o xa acadado no *Urfaust*: enxergar entusiasmado unha atemporal e eterna interacción e cooperación de todas as forzas ata chegar a constituír un todo:

Como se entretecen todas as cousas ata chegar a un conxunto,  
Actuando e vivindo un no outro!  
Como forzas celestiais suben e baixan,  
Pasándose os barreños de ouro!

Ou como se di no *Satyros* de 1773:

E, subindo e baixando, tornando avanzou  
Aquela cousa toda, unha e eterna,  
Sempre modificada, sempre constante.

O mesmo espectáculo, percibido desta vez cos oídos, e non coa vista, e emprendido cunha vontade de comprensión xa científica, ofrécese nunha carta a Knebel de 1784. Partindo das súas pescudas osteolóxicas, que lle ensinaron o parentesco dos homes cos animais e —recuncaremos niso— lle confirmaran a importancia do principio da forma, afirma: «E, desta maneira, de novo cada criatura é só un ton, un matiz dunha grande harmonía que tamén se debe estudar no seu conxunto, porque no caso contrario todo o particular é letra morta.»

Na mesma fase atópase tamén o célebre *Fragmento sobre a natureza* de 1781-82, con cuxa paternidade Goethe emprendeu, talvez nun humor soberano, un xogo de agocho parecido a aquel que aquí deixa xogar a mesma natureza coas súas revelacións enigmáticas. Calquera que sexa a participación do novo suízo

Tobler no ensaio, é seguro que cómpre contar, para cada un dos seus pensamentos, coa posibilidade de que tivese a súa orixe en Goethe. Amosou Dilthey (*Gesammelte Schriften* II) que Goethe, ao facelo, achábase baixo a influencia particular de Shaftesbury, mais que o afondou e interiorizou. Aquí a natureza abrangue tamén a vida humana, como no fondo sempre o sentiu Goethe, estando niso de acordo con Herder, e con iso implicitamente tamén a historia. Ora ben, nunha consecvente expresión dunha das necesidades fundamentais de Goethe que coñecemos, aquí a historia se ve atemporalizada por completo, e convertida nun eterno drama, posto en escena por «poucos resortes, nunca desgastados, sempre efectivos, sempre diversos». «Todo está sempre presente nela. Non coñece nin pasado nin futuro. O presente para ela é eternidade». Outra vez un sentimento de unidade transcendente por enriba dos tempos, mais tinxido doutra maneira que nas vivencias na catedral e na casa Jabach en Colonia, sen xerarse, como naquela ocasión, pola proxección do pasado cara ao presente, senón dende unha visión de conxunto, profunda e sen ataduras, da natureza e da humanidade. Tamén é válido, pois, para ese sentimento de unidade o que Goethe afirmaba da natureza: «Todo é novo e, porén, sempre é o antigo». El foi capaz de representar, coas súas ideas e experiencias fundamentais, o mesmo Proteo como a súa «natureza» o facía coas súas creacións.

Apenas cumprirá dicir que tamén este ensaio contén un compromiso coa individualidade. Pero tamén co carácter efémero da mesma, co consolo de que eternamente volve a renacer. «Semella que todo o seu propósito está na individualidade, e que nada lle interesan os individuos». Poderíase percibir nestas palabras tanto unha actitude de sublime indiferenza perante as manifestacións cambiantes da natureza, como unha fonda sensación de estar inzado da forza creadora que as xera. En verdade están presentes ambos os dous estados de ánimo, pero novamente fusionados nunha unidade. Ora ben, o punto de vista é demasiado alto e

aéreo como para que se poida deixar amencer o mundo histórico, que aquí se ve absorbido completamente na vida da natureza en xeral, nin sequera nas súas realidades máis xerais. Na súa vellez (carta a von Müller, 1828), cando volveu a ter diante dos seus ollos ese fragmento, Goethe cualificou a conclusión nel acadada só como un «comparativo», un chanzo intermedio no desenvolvemento dos seus pensamentos máis elevados. O que aínda lle faltaba, como criticaba dun xeito algo esaxerado, era o concepto, que el logrou máis adiante, das dúas grandes forzas motrices da natureza, da polaridade e da gradación. Ocuparémonos deles máis adiante. Con todo, avanzamos aquí que con iso tamén lle falta aínda unha idea completa do que significaba a evolución na natureza e na historia.

Así que, despois do abandono do *Sturm und Drang* e do comezo dun consciente labor de formación con fins ordenadores, o péndulo do pensamento de Goethe bambeou primeiro cara ao especulativo-perspicaz. Tamén a *Philosophische Studie [Estudo filosófico]* de 1784-85 dá testemuño diso.<sup>56</sup> Partía de conceptos de Spinoza para deseguida transformalos, como amosou Dilthey, no senso da súa nova e particular sensibilidade pola vitalidade e a impenetrabilidade do real. Formuláronse nela dous principios metodolóxicos que de agora en adiante tamén poderían ser aplicados ao mundo histórico. Primeiro, que o criterio para a medición dunha cousa viva e existente nunca podía ser adoptado dende fóra, senón que, no caso de que houbese que medir, esa cousa «había fornecer o criterio ela mesma», e ese sería entón sumamente espiritual, e non podería ser atopado polos sentidos. Doutra banda, a comprensión que xa concibira intuitivamente no ensaio sobre a catedral de 1772, e que agora formulou con clareza conceptual e dun xeito máis completo: a idea da natureza do organismo: «En cada ser vivo, o que denominamos partes pertencen de xeito tan inseparable ao conxunto que só poden

---

<sup>56</sup> Pensamos que habemos aternos a esta datación.

ser comprendidas dentro del e con el mesmo». Con iso pronunciouse algo que superaba a capacidade de comprensión habitual. Goethe sabíao, e tirou diso a grande conclusión, que en algo lembra a Leibniz (vid. arriba, pp. 128-29), de que debemos declarar tamén o ser vivente máis reducido «igual que o inmenso Todo, no que están comprendidas todas as existencias, como infindo». Quen, a partir dese momento, pensase coma el xamais podería recuncar no método da Ilustración e do dereito natural, e medir a individualidade humana co criterio das supostas verdades estables da razón, aplicadas dende fóra. E o aire dunha infindade superrracional algún día había penetrar, dende aquí, tamén no mundo da historia.

De novo ascendeu Goethe outro chanzo coa súa viaxe a Italia en 1786/87.<sup>57</sup> É sabido que para el foi a decisión que salvou a súa vida. O ambiente de Weimar chegara a ser demasiado enraecido e insubstancial para el, por non falar doutras necesidades anímicas que o impulsaron a saír fóra. As súas ideas, que xa corrían o perigo de tornarse en especulativas, precisaban inzar daquilo que para el constituía o elemento da súa vida: a contemplación da vida concreta e dos seus grandes fenómenos, nos que só podía agora comprobar e afondar as sentenzas formuladas no eido teórico.

Iso aconteceu cun deliberado criterio unilateral e estaba dirixido en primeiro lugar á arte e á natureza, facendo recuar todos os demais aspectos da vida que podía ver en Italia. Tampouco a toda a arte que podería ter visto, senón aquela que era de Grecia ou que descendía dela, ou que parecía novamente enlazar con

---

<sup>57</sup> A descrición das reflexións de Goethe en Italia, como é sabido, vese afectada por unha dificultade a respecto das fontes, pois o diario orixinal e as cartas que a Goethe lle serviron de base para a súa revisión da *Italienische Reise* [*Viaxe a Italia*] só foron conservados en parte. Dende logo, baseámonos nos documentos orixinais na medida en que se conservan, mais consideramos que naquelas partes nas que faltan tamén se han empregar, con cautela, os textos revisados da *Viaxe a Italia*, pois, por moito que poidan ser unha fonte de erros, non causarían tanto dano coma o causado por prescindir completamente de testemuños valiosos, aínda que posiblemente fosen retocados. No texto serán sinalizados con v.i.

ela. Xa observamos en Winckelmann que nestes gustos e criterios de valoración clasicista, que despois seguirían vixentes no neohumanismo alemán, aínda emerxía algo do espírito absolutizador da cosmovisión iusnaturalista. Iso era máis doado de comprender no vello Winckelmann que en Goethe, en cuxo mundo xa penetrara a idea da individualidade. Tamén foi só posible porque Goethe medía a arte mesma co patrón da natureza, nomeadamente do seu concepto de natureza, chegando á conclusión de que no fondo só a arte grega correspondía a ese concepto, é dicir, que creaba obras que dentro de si ofrecesen a íntima perfección, a harmonía da figura, da forma e do contido da esencia interna, de corpo e alma. «Esas supremas obras de arte foron creadas polos homes como supremas obras da natureza segundo leis verdadeiras e naturais asemade. Todo o arbitrario, imaxinado afúndese: velaí a necesidade, velaí Deus» (6.9.87; v.l.).

Cómpre comprender plenamente a marabillosa revelación que agora experimentou na arte grega e baixo o ceo italiano, para facer xustiza ao estreitamento que con iso se produciu na mente de Goethe. Necesidade, verdade e beleza, todo iso tamén o percibira, noutro tempo, na catedral de Estrasburgo e comprobaba nela as características dunha totalidade orgánica. Agora, a súa sensibilidade pola arte e pola natureza perde a fixación co nórdico, á vista da culminación daquilo que a forma e a figura, expresado case por igual co clasicismo na arte e na natureza, nas paisaxes e na humanidade, podían ofrecerlle á ollada sensible. A forma externa, sensualmente persuasiva e doada de reter, chegou a ser, temporalmente, máis importante para el que a «forma interna», das que non carecían abofé as creacións nórdicas. Agora pareceulle ben que Karl August renunciase á súa idea de completar a súa colección de cadros de Rembrandt en Weimar. «Nomeadamente aquí en Roma», escribíalle en 1787, «sinto como é e segue a ser máis interesante, porén, a pureza da forma e a súa resolución, antes que aquela vigorosa rudeza e espiritualidade fluínte».

En Italia, en Goethe debe ter estado esperta unha apaixonada necesidade de perfección, e sobre todo de poder enxergar cos ollos o perfecto, como nunca se manifestaría nel con esa forza nin antes nin despois, e como só se presentara coa mesma forza en Winckelmann, que tamén vira do norte. Dun xeito tan apaixonado que mesmo fixo recuar nas sombras a súa necesidade de arte, e á fin atopou só satisfacción no seo da natureza, coma nos seus anos de mocidade, pero agora dun modo máis sereno e racional. É máis cómodo e doado, confesou (carta á duquesa Luísa, 23.12.86), observar e apreciar a natureza que a arte. «O produto máis humilde da natureza leva en si mesmo o círculo da súa perfección, e cando podo ter ollos para observar, estou certo de poder descubrir as circunstancias en que dentro dun pequeno círculo se alberga unha existencia completa e verdadeira». No mundo da arte, pola contra, o «mellor» acharíase na idea do artista que este logra acadar raramente, ou nunca; ademais, conteríase nela moita tradición que non se comprendería e descifraría con tanta facilidade como as leis da natureza vivente. «As obras da natureza sempre son como unha palabra de Deus, pronunciada por primeira vez.»

A arte foi unha parte do mundo histórico, cuxos efectos sobre Goethe son a cuestión que nos plantexamos. O interese no mundo histórico parece agora concentrado, en grande medida, na arte, se ben nunha arte determinada, elevada a unha categoría absoluta, segundo o noso sentir, dun xeito ahistórico. E mesmo esa arte, ao compararse agora coas obras da natureza, non superou a proba. Goethe non percibiu na arte a forza altamente histórica da «tradición» como o que si era, como unha forza vital, senón, case con desgusto, como unha rémora da comprensión pura. Semella que na evolución de Goethe se acadase o pólo contrario e máis extremo fronte ao que denominamos interese histórico ou pensamento histórico. E ese pólo oposto da «natureza», no que agora se situou, xa non foi, coma nos tempos do *Sturm und Drang*, o irracional e escuro fondo orixinario de toda vida, cuxa potencia

tamén foi daquela celebrada, dun xeito sumario e tumultoso, nas creacións da historia. Pola contra, agora a historia adoptou novamente un carácter máis racional e foi interrogada por Goethe verbo dos efectos, claros e comprensibles, das súas leis. Mais houbo outra *ratio*, fondamente diferente da *ratio* da Ilustración, concibida como mecánica e estable, e na que, purificada, tamén repousaba «transcendida» a concepción creadora do *Sturm und Drang*. Deste xeito, dende a nova concepción da natureza podíanse xerar efectos que, denantes ou despois, volverían atopar o mundo da historia.

Atopámonos diante da grande descuberta que fixo Goethe nos xardíns botánicos de Italia, a forma orixinaria das plantas e as súas metamorfoses. A pregunta polas formas orixinarias na natureza vivente, en xeral, e as súas transformacións non era completamente nova. Xa a formulara Buffon na transformación cara a unha pescuda empírica, viva e elástica, que agora estaba a ter lugar na ciencia da Europa occidental; e Herder xa a apalpara, na introdución da súa obra *Ideas*, talvez incitado por Goethe (13, 49, 67; 14, 590). Aquí non importa o que xa se coñecese das observacións particulares de Goethe, e canto do novo que engadiu, dende o punto de vista das modernas ciencias naturais, ha ser considerado como erróneo. Para nós, o punto decisivo é que cría ver unha lei que fá alén do carácter mecánico das leis naturais coñecidas ata ese momento, e que derivaba as metamorfoses na vida das plantas non soamente de procesos físicos e químicos, senón diante todo dun oculto principio vital interno. O parentesco entre si de todas as plantas conduciuno á idea dun arquetipo común, cuxa existencia se podía demostrar en todas, unha «planta orixinaria transcendental», e o parentesco de todas as partes exteriores da mesma planta conduciuno á suposición da súa identidade orixinaria. Razón pola que só ficaba, para explicar as diferenzas que, con todo, existían, a conclusión natural de que se produciran por medio dunha gradual evolución da planta arquetípica. Desta maneira, un dos grandes dominios da

natureza entrou en fluidez e transformación, pero conservando un elemento permanente, un arquetipo que só estaba a diversificar de milleiros de maneiras. Con iso estableceuse unha nova relación mutua entre unidade e diversidade. O enigma da súa oposición foi superado pola comprensión da súa afinidade interna, consecuencia necesaria do seu proceso de vida. A idea de que cada órgano particular dunha planta tiña a predisposición de chegar a converterse por si mesmo, en determinadas condicións, nunha planta, é dicir, nunha unidade, deitou unha nova luz sobre a tendencia da vida, en xeral, a conformar unidades. Deixou que as forzas internas e as condicións externas coope-rasen neste proceso do devir. As plantas, así o expresou máis adiante (*Geschichte meines botanischen Studiums* [*Historia dos meus estudos botánicos*]) «foron dotadas dunha feliz mobilidade e flexibilidade para poderen afacerse, nas variadas condicións que actúan sobre elas na orbe terrestre, e despois poder formarse e transformarse.»

Despois de ser establecida, esta concepción tiña de ser estendida, dalgún xeito, aos demais dominios da natureza. «A mesma lei» escribía Goethe, xa en 1787 á señora von Stein, «se poderá aplicar a todo o resto dos seres vivos.» Como se verá no sucesivo, esa lei xa estaba mesmo por xestarse na mente de Goethe cando chegou a Italia, sen tela aínda formulado de forma consciente. «Descifrar a natureza mediante a evolución», así denominou máis adiante (*Geschichte der Farben*) o procedemento que houbo que empregar. En que medida se podería tamén descifrar por esa vía a humanidade histórica? En Italia, Goethe aínda non puido ou non quixo plantexarse, na súa totalidade, esta cuestión, pois tiña abondo con descifrar a natureza e a arte. Así e todo, achegouse xa a ela, parcialmente, por medio de Vico, ao que lía en Nápoles, aínda que só superficialmente, pero si coa forte impresión de que nel se achaban «presentimentos sibilinos do bo e do xusto que aínda está, ou debería estar, por vir, fundamentado en serias consideracións da tradición e da vida» (v.i).



Vico lembráballo a Hamann. Non se debe sobreestimar o que debía a ambos os dous. A sensibilidade pola axitación interna e dinámica do universo e da humanidade que ambos os dous alimentaban tamén foi xenuína no mesmo Goethe, mais as consideracións daqueles, particularmente fondas e enfocadas cara ao orixinario da natureza e da historia humana, tiveron agora para el, na época do clasicismo, un significado relativamente reducido.

Foi Winckelmann quen lle abrira o camiño ao método de descifrar as grandes creacións da arte por medio da evolución. Goethe penetrou nela como nunha nova terra, descuberta nos seus lindes. «Sempre dirixo unha ollada coidadosa», escribía no xaneiro de 1787 ao Herder, «aos diferentes estilos dos pobos e ás épocas que eses estilos encerran». «Por medio de Winckelmann», afirma máis adiante na *Viaxe a Italia*, «estamos estimulados imperiosamente a disterar as épocas, a recoñecer os diferentes estilos dos que se serviron os pobos, que conformaron gradualmente no decurso dos tempos, e que ao final volveron deformar.» E nese eido «non é posible ningún xuízo, de non ser que se poida desenvolver dende a historia». Tamén aplicou ese novo punto de vista á arte do Renacemento, á liña ascendente que conducía, dende Mantegna ao Tiziano, aos chanzos da pirámide, dende os predecesores de Rafael ata chegar a este, «sobre o cal e a carón do cal non se pode situar ninguén». Ora ben, niso manifestouse tamén que, sen querer, puxo límites internos ao impulso de contemplar a evolución. Abeirou a arte de Giotto. O seu clasicismo normativo interpúxose no seu camiño. Ver orixíñarse o máis belido na arte a través da evolución foi o que cativou ao Goethe. Tamén a súa concepción da evolución seguía aínda a estar determinada, igual que en Winckelmann, polas limitacións da idea de perfeccionamento. No seu interior rexeitou a idea de seguir o proceso de evolución da arte na súa totalidade, buscando en cada chanzo, tamén no máis baixo, algún valor particular. O seu procedemento de escolma fronte ao mundo histórico, xa per-

filado dende os primeiros tempos, comezaba agora a debuxarse con máis clareza. Secasí, os criterios de escolma subxectivos dos anos do *Sturm und Drang* víronse agora substituídos por criterios obxectivos. Nas regularidades internas que atopara na natureza, que comezou a transferir ao eido da arte, achou un apoio fronte ás potencias do seu interior, aínda conmovidas por forzas volcánicas. Lembrou ao Rousseau e os falsos camiños que aquel emprendera, por mor do seu subxectivismo. Adoitaba considerar que el mesmo era un tolo, como confesou en 1787 (v.l.), de non ser que se ativese, no seu interior, ás ordenacións da natureza.

O mundo da historia na máis ampla extensión aínda non lle puido ofrecer ese apoio, mesmo en Italia, onde falou con el cunha voz tan poderosa. É certo que escoitou tamén esa linguaxe cunha fonda emoción. «Por centos», escribe no seu diario, «ascenden os espectros da historia dende a furna, e preséntanse na súa verdadeira figura». Son célebres as súas palabras sobre Roma, dende onde a historia se lería dunha forma completamente diferente a calquera outro lugar do mundo.<sup>58</sup> «Pensaríase que todo se ve, todo se enfía». «Neste lugar», dise noutra ocasión, «enlaza toda a historia do mundo». E outra vez: «A historia romana aparéceseme como se eu estivese presente». É posible que nestas palabras non falase, en realidade, o interno sentimento histórico dunha fonda vinculación da propia existencia e da existencia occidental con Roma, senón máis ben o sentimento dunha satisfacción estética por poder abranguer coa vista, dende o centro de poderosos acontecementos, todos os camiños que dende aquí se emprenderon noutrora en todo o mundo de arredor. Foran os camiños do poder político e militar, e onde debeu, acaso, achegarse a eles, podíase, de súcato, resistir contra diso o seu senti-

---

<sup>58</sup> Carta a Herder, decembro de 1786. Xa que logo, o texto da v.l., «Noutras partes un le dende fóra para dentro, aquí parece que un poida ler dende dentro para fóra», é unha reelaboración, no que se introduce sentimentos posteriores de Goethe. Así e todo, tamén os exemplos que ofrece Goethe na *Viaxe a Italia* para o de «ler dende dentro para fóra» refírense só ás vías exteriores do poder romano.

mento, amosando o seu afastamento interno fronte a esa esfera do mundo histórico. En Sicilia rexeitou, con pouca amabilidade, o convite para visitar o campo dunha batalla de Aníbal —díxose así, mais en realidade fora unha batalla de Asdrúbal. Agora, que desfrutaba dun belido presente, ren quiuxo de «fantasmas de defuntos». Para el supuña unha insoportable «mesturanza do pasado e do presente» (v.l.). De novo emerxeu a banda sombriza, para el desacougante, do seu sentimento de unidade entre pasado e presente.

Así e todo, foi capaz de lembrar con interese ao Aníbal, ao estudar no lago de Nemi a posición que as tropas alemás, chegando estrañamente a parar a ese lugar, ocuparan na campaña de 1744: «Unha posición excelente que notroua tamén elixira Aníbal» (carta a Karl August, 1787). O sensual e plástico da memoria fixo que os seus pensamentos abalasen e que, de súpeto, cobrase vida unha sombra do pasado.

E, en xeral, deu máis unha vez un suspiro de satisfacción alí onde as creacións históricas, proxectándose no presente, podían ser abordadas segundo o método da metamorfose das plantas. «Coñeces o meu vello proceder», escribía á señora von Stein en 1786, «como trato a natureza, así trato a Roma». «Non se pode coñecer o presente sen o pasado», dicía da cidade de Roma e da súa situación, e aclarou a respecto desta última que ese lugar debeu de ser poboado, orixinariamente, non por un grande pobo, nin tampouco por un poderoso príncipe, senón por pastores e vagamundos (carta ao círculo de amigos de Weimar, 25.I.1787).

Xa botou, durante a súa viaxe de ida, unha ollada xenial sobre Venecia. «Contempleina», anotou no seu diario orixinal, «cunha ollada tranquila e delicada, aledándome desta grande existencia». Dun xeito diferente ao viaxeiro da Ilustración, observador do superficial, mesmo ao Montesquieu que en Italia xa reparara con perspicacia no característico e particular dos costumes, Goethe enchoupouse na polícroma fachada da mórbida República como nunha planta cuxas silandeiras leis de

crecemento e transformación aínda podían recoñecerse a través do actual esplendor murcho. Non fora a arbitrariedade, senón a necesidade —a «natureza e necesidade» de Möser— a que obrara aquí dende o comezo; non un único mandatario, senón a forza humana conxunta, a creara e construíra: «un pobo». «A grande masa! E unha existencia necesaria, instintiva. Esa xinea non se refuxiou por diversión nestas illas, non foi ningunha arbitrariedade a que impulsou a outras a reunirse con elas; era a fortuna a que fixo que a súa situación fose tan favorable, a fortuna que fixo que eles fosen intelixentes nunha época na que o mundo nórdico, por completo, aínda se achaba cativo da insensatez». Compréndese que agora se volvese para el transparente tamén o actual Estado veneciano, cos seus segredos receosamente protexidos e temerosamente admirados polo mundo. Cría que agora coñecía relativamente ben todos eses segredos, por moito que non se lle fosen descubertos. Mais, diante todo, como percibía agora, dun xeito moito máis xenético e fatídico asemade que quince anos antes nas súas deliberacións sobre a catedral de Estrasburgo, a irrupción dunha grande obra milagrosa, xurdida da Idade Media, considerada aínda como tenebrosa. Viu de novo a xeración, o florecemento e a decadencia da República cun novo matiz do seu sentimento de unidade do pasado e presente, como un fenómeno único, que na súa decadencia non albergaba menos dignidade que na súa xeración: «está suxeita ao tempo, como todo aquilo que ten unha existencia patente».

Con estas palabras non se dobregaba perante a omnipotencia do tempo. Por medio das súas observacións da natureza apropiárase agora de algo intemporal, que era o que sempre procurara, como tenza sólida e evidente, unha lei permanecedora, que era o fundamento de toda transformación e devir dos fenómenos. E atopara, mediante as súas contemplacións da arte, valores atemporais e eternos, cuxo devir histórico-temporal só lle interesaba porque deles se xerara algo eterno. Compréndese fondamente que agora apartase de si, á dereita e á esquerda, todo aquilo que

lle era un atranco nesa consideración na que se reunían o eterno ser, devir e esvaer. A Roma dos papas e da Igrexa, por moi polícroma que fose e por moito que tería ocupado interiormente un interese plenamente histórico-universal, afastábase del «como a auga dunha tea de hule» (carta á señora von Stein, 1787). O que non excluía que tamén eses fenómenos, coma os da vida popular romana que os arrodeaban, atopasen unha clara contraimaxe no espello dos seus ollos. Máis que nunca mantívose afastado, no seu interior, dos acontecementos contemporáneos do grande mundo político, que xa deixaba albiscar o remate dunha época antiga e a chegada dunha nova. O que, pola súa vez, non excluía que a súa ollada aguda e profunda puidese percibir, tamén aquí, as articulacións das cousas. Certo é que acompañou o falecemento de Federico o Grande tan só co breve acorde final dunha *Eroica*: «Con canto gusto un está quedo, cando se ve que semellante figura chega á súa derradeira morada.» Mais nas cartas cruzadas con Karl August xa advertiu do perigo de que Francia puidese, debido á política expansiva de Catarina II de Rusia e Xosé II de Habsburgo, «virse tan abaixo». Este descenso da posición de autoridade dentro de Europa, que non puido tolerar o espírito francés, xa se achaba entre as causas da Revolución francesa.

Así e todo, en xeral Goethe seguía a manterse no que escribiu en decembro de 1786 a Herder: «Quero ver Roma, a que existe, non a que vai decorrendo con cada década». O que agora lle importaba, nos máis claros momentos da súa posición perante o mundo histórico, era o duradoiro e inmutable en medio do pasado. As ruínas de Roma conmovérono dun xeito diferente e máis feliz que antano as ruínas da catedral de Colonia, e de novo rexurdiu a cara luminosa no seu sentimento de unidade do pasado e do presente. A «actualidade/ do chan clásico», unha expresión que quixo que se entendese no sentido máis elevado, apoderouse del, a «sensual convicción espiritual de que aquí algo grande estivo, está e estará» (v.I.). Nesta sensación de entu-

siasmo tamén encaixaron para Goethe, ao final e por si soas, as contribucións da Roma posterior á Antigüidade, da Roma dos papas, diante todo da Basílica de San Pedro, dentro do cadro supratemporal dun permanente movemento creador.

Canto máis grandes e amplos eran eses sentimentos, comparados cos que enxergara Gibbon dúas décadas antes (1764) as ruínas de Roma e concibira a idea da súa grande obra histórica! Como home sentimental, Gibbon contemplara os vestixios do Capitolio, como home da Ilustración escoitara os cánticos dos monxes descalzos no que fora o templo de Xúpiter. Precisamente aquí arrédanse o carácter disolvente da historiografía da Ilustración e o carácter sintético, que elevaba a parábola todo o que era efémero, do novo sentimento goethiano, máis do mundo que da historia. Goethe non sentiu dor, senón exaltación interior. «Non nos debemos sentir abatidos cando se nos impón a observación de que o grande é pasaxeiro; máis ben, cando nos decatamos de que o pasado foi grande, debémonos animar a contribuír nós mesmos con algo de importancia» (v.l.). Aquí estaba dispersa toda a presión, todo aquilo que era «fantasmal» do pasado. A contemplación goethiana *sub specie aeterni* demostrou ser produtiva tamén para a vida mesma.

Goethe tamén posuíu, aínda que ou, máis ben, porque tivo, como xa vimos, un meirande sentimento do mundo que da historia, un don intuitivo que non sempre foi propio do futuro historicismo; e do cal, porén, non pode prescindir se quere resucitar vidas do pasado, e non só letras mortas. A súa mera tradición escrita, por moi substancial que fose espiritualmente, produce doadamente no labor do historiador, ou mesmo do filósofo da historia, só siluetas sen sangue, por moi enxeñosas ou criticamente agudas que fosen deseñadas. Mais cada vestixio real do pasado, mesmo as cachizas dos tempos da prehistoria, cativa o espírito sensible nunha fascinación que non se pode expresar por completo, pois aí unha peza da vida pasada é tamén o presente ao mesmo tempo e, deseguida, require ser interpretada e ollada dal-

gún xeito dende a vida presente. Ese inxenuo impulso orixinario de anticuario, propio dos homes e que os conduce á historia, diríxese sempre, en primeiro lugar, tamén cara a eses vestixios. Esta era a grande vantaxe que tivo Möser fronte a Herder, que soubo distinguir, polo xeral, os vestixios concretos do pasado no presente. Goethe lía en Roma, acaso fortemente impresionado, as *Ideas para unha filosofía da Historia da humanidade* de Herder, recentemente publicadas, cuxo nacemento, en Weimar, xa se beneficiara da súa participación e consello. Así e todo, foi agora cando tomou consciencia da fonda diferenza entre a súa maneira de ver e a de Herder: «o que ti», escribíalle en 1787, «reúnes do legado do pasado por medio da forza do espírito, eu, segundo a miña maneira, teño que o recompilar dende cada rexión do ceo, das montañas, dos outeiros e dos ríos». Herder carecía da sensibilidade polo presencial que era propia de Goethe, que sabía representar o autóctono e facer presente a pasada grandeza, plasmándoa nunha unidade. Mais non lle faltou o devezo e a necesidade complementaria da presencialidade. Por iso, a súa visión universal da evolución cultural dos homes, concibida polo poder do espírito, podía tamén satisfacer profundamente a Goethe. Nas primeiras partes da obra tamén volveu atopar algunhas das súas propias ideas, tal e como as debatera con Herder (conversa con Falk, 1809). Iso derivábase abofé da concepción vexetal herderiana do florecemento da humanidade dende a cósmica estrutura das fases das organizacións, e da súa sensibilidade polas «figuras orixinarias e primeiros xermes das cousas» (*Ideen*, libro 2), polo impulso á xeración de formas en todo ser vivo en xeral. Mentres Herder podía abalar no seu prognóstico sobre o futuro dos humanos entre a esperanza e o escepticismo, Goethe subliñou o escepticismo. Nun momento Herder plantexara a temerosa cuestión de «se debido á concentración dos homes e a súa crecida sociabilidade, non se converteron algúns países e cidades nun lazareto e hospital artificial» (13, 373, vid. tamén 14, 297). Goethe fixo súa esa idea, aggrandándoa no xuízo de que,

como de certo a humanidade ía vencer para sempre, o mundo se convertería, ao mesmo tempo, nun grande hospital e os homes en enfermeiros humanos, uns para os outros (carta á señora von Stein, 8.6.1787). Así que acentuaba a dúbida que xa se albiscaba tacitamente en Herder nos efectos, nos valores absolutos do ideal da humanidade. É posible que en ambos os dous influíse a crítica da cultura de Rousseau.

Volvamos ao punto de partida da súa discusión con Herder, a problemática das fontes. Neste punto, a presencialidade de Goethe manifestouse no seu crecente escepticismo perante a tradición oral e escrita en xeral. Niso xa o precedera, certamente, a pírrica crítica da Ilustración. Porén, Goethe substituíu o motivo negativo do seu escepticismo, emanado do desprezo polas debilidades humanas, por un positivo, razón pola que o seu escepticismo estableceu limitacións deseguida para si mesmo. Sentiu, dende o imponderable contido da súa vida, dende o magma da natureza, a eiva, talvez a imposibilidade, do entendemento completo dun polo outro. «Pódese dicir o que se queira a prol dunha tradición escrita ou oral, nas máis raras veces é abondo; porque non pode, emporiso, transmitir o auténtico carácter de calquera ser, nin sequera nas cousas espirituais» (v.i.). Poderíase abofé como complemento, despois de botar unha ollada certera e gañar unha viva impresión, ler e escoitar, e despois pensar e xulgar. Iso foi unha receita válida para Goethe, da mesma forma que en Roma estudou de novo a Livio e Plutarco. Mais preferiu, con moito, confiar nos seus sentidos, mantidos espertos pola razón, cunha fe tan poderosa que máis adiante adquiriría un carácter case relixioso. O historicismo crítico certamente tería que ponderar, por moito que tamén debería sentir dun xeito tan fondo como Goethe as lagoas e os erros de transmisión orixinados polas fontes, os valores expresados polas fontes e os vestixios do pasado máis ben como os pratiños dun balanzo, que abalan lixeiramente, cara arriba e abaixo, en torno dunha liña ideal de equilibrio. Mais o postulado de complementar unha cousa coa



outra para achegarse o máximo que á debilidade humana lle era posible ao supremo obxectivo dunha visión viva e razoada do pasado, iso foi talvez plantexado por primeira vez por Goethe.<sup>59</sup>

Foi unha constelación frutífera, una das polaridades que para Goethe foron tan valiosas que procedeu á lectura das *Ideas* de Herder baixo o ceo de Roma. A xeito dunha oposta instancia controladora, a presenza encarnada daquilo que ficaba da antiga Roma deseguida saíu ao paso dos esforzos puramente espirituais de Herder, da filosofía da historia obtida a través da tradición documental. Non é de estrañar que Goethe botase de menos algo de corporalidade na exposición da era romana por Herder (v.l.). Ora ben, dos vestixios de Roma tamén falaba unha das cousas máis poderosas da historia que ata ese intre só fora capaz de acadar a mente de Goethe dun xeito periférico: o Estado. E semella que nun momento da súa vida Goethe percibiu aquí, de vez, o pleno ímpeto do que significa o Estado na historia. Á crítica da descrición de Roma por Herder seguen unhas palabras memorables: «Arestora descansa no meu ánimo a masa daquilo que foi o Estado de por si; para min é, como a patria, algo excluín-te. E vós deberíades determinar, na relación coa enorme totalidade do mundo, o valor desa existencia particular, na que, sen dúbida, moitas cousas se encolle-rían e poderían esvaerse coma o fume». Seguía unha consideración sobre o Coliseo (v.l.).

Goethe non puido aturar o «excluín-te» do Estado e da patria. É certo que o Estado romano, simbolizado polo Coliseo que se erguía perante a súa ollada, infundiulle respecto, pero deseguida evocou tamén a visión da «enorme totalidade do mundo», para obter o criterio xusto para o valor tan só relativo desta individualidade pechada, para poder de novo respirar máis libremente.

---

<sup>59</sup> Así e todo, non queremos desestimar que as palabras da *Viaxe a Italia* aquí citadas poidan erguer a sospeita de estar algo tinxidas dos pensamentos do Goethe serodio.

Estamos ao remate das súas experiencias italianas, no que se refire á nosa pescuda. A súa decisiva importancia non reside nos contidos particulares do mundo histórico que aquí coñeceu e deixou actuar sobre el, como vimos, dun xeito selectivo. Residían pola contra no feito de que, cunha contemplación infindamente arriquecedora da natureza e das obras dos homes, clarexou e adquiriu consciencia do método da súa observación. «Non tiven», escribía no novembro de 1786, «ningunha idea completamente nova, nada me pareceu totalmente alleo; pero os pensamentos antigos volvéronse tan determinados, tan vivos, tan coherentes, que poderían considerarse novos». Beneficiado por atoparse baixo o ceo italiano, aprendeu a observar con máis clareza o individual que antes fixera seu por medio dunha tormentosa sensación, a percibilo na súa forma. Por iso, a plena vivacidade interna e imprevisibilidade da individualidade recuou durante o seu período clasicista. Mais o seu concepto da forma, que xa desenvolvera denantes, chegou agora a obter a súa contorna definitiva. Tamén, en boa medida, polo feito de que Goethe adquiriu ademais, grazas aos seus estudos botánicos, unha sensibilidade polo xenérico co que sempre aparece fundido todo o que é individual. Ora ben, Goethe puido recoñecer esas fusións que, como observaba na natureza, se sucedían en formas sempre novas, só por medio dunha continua comparanza das cousas, e só podía facelo comprensible grazas á evolución. Afirmaba así, en palabras moi concisas nunha carta a Herder en decembro de 1786: «Aquí éme tamén de axuda extraordinariamente grande a capacidade de recoñecer circunstancias similares, por moi afastadas que estean, e de descubrir as xéneses das cousas». «Cando un ten ollos, abonda con observar, e todo desenvólvese», afirma no diario. Palabras sinxelas dun significado extremadamente grande para a historia do pensamento. Aínda falaremos diso. Nunha palabra, agora en Italia, a idea da evolución, espertada pola observación e comparanza a través dos sentidos, xuntouse, ao manifestarse plenamente, á idea da individualidade. Desta

maneira estaban agora agrupados un a carón do outro, tamén en Goethe, os dous piares fundamentais do futuro historicismo, para servir de alicerce non soamente da historia, senón tamén da vida e do mundo en xeral. Con iso, a mobilidade torrencial e a plenitude das formas do universo, que con tanto fervor experimentara o mozo, dotouse de canles ordenadas, e dunha regularidade. Acadou o obxectivo que se propuxera á súa chegada a Italia: «Buscar a verdade nos seus elementos máis sinxelos» (*Geschichte der Farben*). O inmediato interese pola historia estaba agora máis centrado, abofé, en valores determinados que nos seus primeiros anos, mais tamén máis profundados. Se se ampliarían de novo, e de que forma o farían, iso dependería da relación recíproca entre Daimon e Tique no ulterior destino de Goethe. Un ano despois da súa volta de Roma estoupou a Revolución francesa. Ela, e mais as súas consecuencias mundiais, converteríanse na Tique da vida de Goethe.

### **3. Dende a Revolución francesa ata a fin**

A causa da Revolución francesa e as transformacións políticas que foron a súa consecuencia, ata a restauración dos antigos poderes no ano 1815, Goethe enguedellouse, por así o dicir, nunha polémica co seu propio tempo, coas novas forzas históricas que nel estaban por ascender sucesivamente. No seu interior non puido sumarse —agás algunha lixeira concesión ocasional— nin ás ideas de 1789, dun porte universal-humano, nin ás ideas de 1813, sentidas simultaneamente dun xeito nacional e humanitario. Só estivo disposto a integrar gustosamente a aparición, ocorrida entremetres, de Napoleón na súa visión do mundo, co mesmo pracer co que xa integrara nela Federico o Grande, mais desprezando o seu entorno político. Para Goethe, a imaxe de Federico recuou agora perante a de Napoleón. Iso orixinoulle, máis que nunca, o remorso de facer unha escolla histórico-política equivocada dende o punto de vista alemán, no que estaba situado por natureza. Así e todo, quen por principio

tente xulgar dun punto de vista universal-histórico, tamén concluirá doadamente que Goethe perdeu o preito coas ideas desta época, e foi recusado por elas.

Ora ben, xulgando cos criterios que Goethe aplicaba aos fenómenos da vida, si que gañou este preito. Defendérase a si mesmo e a súa entelequía contra dos poderes que no seu interior estaban afastados desa entelequía. Non absorbeu nin unha pinga de sangue estraño, non se deixou impor dende fóra ningún obxectivo para a súa vida. Foi precisamente iso unha das sentenzas fundamentais da súa visión do mundo: que a vida se baseaba en si mesma, que todo o que vive alberga en si mesmo a súa lei e os seus fins. As grandes forzas, que en xeral actúan como motor de todo movemento, dunha época, cuxo rexeitamento reprochóuselle a Goethe, deben ser consideradas, tamén para un xuízo histórico máis profundo, como forzas dinámicas, e non como forzas normativas e obrigatorias en xeral. É certo que poden converterse en obrigatorias e normativas para o individuo no caso de crer escoitar neles a chamada do destino e da consciencia, e sobre todo cando se trata da defensa da comunidade de vida máis natural, a nación. Un abandono da nai nación conduce a un estado contra natura, e con iso a algo inmoral, pois aquí fusiónanse natureza e ética. Nese abandono, Goethe tampouco incorreu en ningunha culpa, malia a súa posición marxinal a respecto do movemento político-nacional. A súa concepción do Estado en xeral, no que só foi quen de ver o gardián e coidador da orde civil e da cultura, impediulle atribuír unha maior significación á aspiración pola liberación política do territorio nacional; do mesmo xeito que tamén debiera condenar, con anterioridade, e dende a mesma concepción autoritario-pacífica, a aspiración a unha reforma do Estado polo camiño da violencia. Así e todo, mantívose fiel ata a febra máis íntima do seu corazón á cultura alemá, para el o supremo e máis sagro da súa nación.

Defender a súa propia lei de vida contra do asalto de poderes estraños non significaba, tampouco na sensibilidade de Goethe,

non verse afectado por eles de ningunha maneira. Pois esa lei de vida non está enfocada cara a unha ríxida perseverancia, senón cara á evolución, e tampouco cara a unha evolución só consistente nun mero despregamento dun xerme que todo o alberga potencialmente dentro del, senón cara a unha evolución que se debatía co mundo circundante, entregando e recollendo, tamén se era un entorno hostil. Iso é a acción recíproca entre Daimon e Tique. Para Goethe, actuaron como Tique os grandes destinos do mundo dende 1789. Nós debémonos preguntar, logo de constatar a autoafirmación do Daimon en Goethe, en que medida Tique tivo influencia sobre a súa posición perante o mundo da historia e sobre o seu ulterior desenvolvemento.

Unha primeira ollada á obra de Goethe dende 1789 amosa que iso podería ter acontecido só dun xeito indirecto, mais non de forma inmediata. O que se convertería no símbolo da súa posición era o campesiño a quen observaba, cando estivo dedicándose aos seus labores nos campos, durante o asedio de Maguncia en 1793. «O individuo particular e limitado non abandona as súas ocupacións inmediatas, sexa como for o desenvolvemento do grande Todo» (*Annalen*). No decurso do atroz colapso de todas as circunstancias que viviu e que tivo que observar de contado, como participante da campaña de 1792, aferrábase, segundo as súas propias palabras, aos seus estudos como a un madeiro despois dun naufraxio. É posible que a grande frase sobre o significado do día de Valmy en 1792, que a partir del se inauguraba unha nova época da historia universal, realmente fose pronunciada, malia as obxeccións suscitadas pola crítica das fontes. Mais entón foi só un destes xeniais e únicos lóstregos cos que tamén chegou a alumar por un momento, case sen querer, dominios nos que non quixo entrar. Nas súas poesías da época da revolución non se atopa nin un chisco dese coñecemento histórico-universal.

O que si demostraron, xunta outras manifestacións súas, foi o feito de que sentiu comprensión por unha parte das causas

históricas da Revolución francesa, unha comprensión mesmo maior que o vello Möser, co que coincidía na súa maneira de pertencer, no eido político, a un tipo de reformismo conservador que implanta as melloras gradual e practicamente dende arriba. É significativo cal foi a parte das causas da revolución que Goethe recoñecía: as que podían ser sentidas e observadas dun xeito inmediato na convivencia social dos homes. Xa en 1781, co gallo do caso de Cagliostro, tivo a sensación inqueda de que «o noso mundo moral e político estaba socavado con galerías, sotos e cloacas» (carta a Lavater). Tamén tivo un bo ollo para os sufrimentos dos estamentos baixos, que tiñan que traballar duramente para manter as altas camadas sociais na súa vida de benestar. Se esas camadas sociais superiores se mantivesen, en si, sas e capaces, e se tampouco fixesen botar de menos a dignidade e a autoestima, é posible que o poeta, de sensibilidade aristocrática, se tivese tranquilizado co argumento de que non sería posible unha cultura máis elevada dos estratos superiores sen un certo traballo de servidume das clases inferiores. Mais, por mor do asunto do collar da raíña, ficou precisamente dubidando a respecto desa contraprestación positiva dos estamentos superiores, o que lle supuxo unha conmoción dunha inusual forza. A falla de dignidade intrínseca no proceso causoulle arrepío. Foi digno de notar, e significativo para o alto valor que Goethe sempre lle atribuíu ao que na vida que é gráfico, o feito de que, posteriormente, ao botar a vista atrás, tamén fixo responsable a cada vez máis estendida indignidade externa na conduta dos máis altos representantes do *Ancien Régime*. Para Goethe, a presentación con manifesta sinxeleza e falla de fastos dun Federico II ou dun Xosé II, a máxima de que o príncipe non era máis que o primeiro servidor do Estado, o recusar da etiqueta por parte de María Antonieta, parecíalle constituír un «preceder dos grandes» que conduciría directamente cara ao sans-culottismo (1810, vid. a miña *Idee der Staatsräson*, p. 421 e ss.). Con iso, Goethe abordou, de novo con intuitiva xenialidade, un problema máis fondo:

se o Estado racionalizado polo despotismo ilustrado amosaría a necesaria resistencia para soste a forma de goberno monárquica, é dicir, se podería conservar a precisa distancia entre o príncipe e o pobo, e a mística necesaria da idea da monarquía. E así e todo xamais sentía a necesidade de seguir a esculcar eses camiños por el descubertos, cara a unha penetración máis fonda no mundo histórico-político. Adoito descubriu ao voo máis aspectos do que estaba disposto a elaborar con máis detalle.

Pois, desde Goethe adquiriu en Italia a clareza sobre o seu querer, atraíao no seu interior só o formado ou o susceptible de recibir forma. As formas e figuras da vida que buscaba podían e debían estar inzadas de vida interior, mais esa vida debía encaixar, para as súas necesidades, en todas as súas partes dentro dun Todo; o contrario non deixaría de ser o caos. E senti repugnancia perante o aparente caos que causara a Revolución francesa. É posible que fose a máis nobre das súas poesías coa que Goethe procurou emanciparse poeticamente da presión da revolución, a *Filla Natural* —por moi pouco que puidese facer xustiza ao conxunto do fenómeno histórico—, a que contivese a confesión máis precisa do que constituía para el o sentido, ou máis ben a falla de senso, da revolución. No quinto acto, en primeiro lugar o monxe pronuncia estas palabras:

As pedras *conformadas* despréndense,  
E así descompónse en cascallos amorfos  
O magnífico fenómeno.  
Despois di Eugenie:  
A este reino ameázao  
Unha repentina subversión. Os elementos *conforma*  
dos  
Para unha grande vida quérense abrazar  
Xa non uns con outros con forza amorosa  
Nunha *unidade* sempre anovada.

Perante os seus ollos tivera lugar un acontecemento da historia universal. Enorme, mais, na súa percepción, sen sentido e des-

trutor. É probable que vise nel unha necesidade da natureza, mais só unha de regueiros e ríos que se precipitan uns sobre outros, e provocan un asolagamento (carta a Schiller, 9.3.1802). Xamais se atenuou nel esa impresión. Inferiu dun xeito permanente á súa relación co mundo histórico, que, como subliñamos, nun momento temperán adoptara xa unha tendencia ambigua, un abaneo entre a sensación de presión e a animación, unha fonda fenda entre o insuficiente e o suficiente, que Goethe xamais foi quen de superar por completo. Aínda nos epigramas das *Mansas Xenias* que revelaban algunhas das dores do poeta ata ese momento, reprimidas perante o mundo, facíase sentir a conmoción dos anos da revolución.

Nada é máis tenro que o pasado;  
Tócao como un ferro posto ao vermello vivo:  
Porque deseguida che demostra  
Que tamén ti vives en tempos ardentes.  
Trescentos anos están perante a porta,  
E se se experimentase todo iso,  
Experimentaríase só en tales anos  
O que nós conxuntamente experimentamos en trinta.

Secasí, tamén aquilo que repele o espírito, o que lle aparece sen sentido e nocivo, ao final pode exercer sobre el un impulso vivo. O mesmo Goethe deu testemuño, no remate da súa vida, do efecto historicista da Revolución sobre o conxunto da súa xeración e, xa que logo, tamén sobre si mesmo. «O devezo por ver na escena algo máis significativo, maiores caracteres universais, acontecementos universais, ha comezar a acordar nos novos tempos. Quen sobreviviu a Revolución séntese empurrado dentro da historia; enxerga dentro do que é presente o pasado, cunha ollada nova que consulta os obxectos máis distantes» (*Französisches Haupttheater* 1828, sobre iso Eckermann, 25.2.1824).

É significativo como se elevou diante del, xa no ano 1793, cando aínda estivo baixo a máis forte presión dos acontecementos da época, a figura de Federico o Grande, como contraímaxe



do que tiña agora que presenciar no mundo. Pois describíao como o home que chegou a domear a opinión, porque a dominou a través da acción (*Unvollendete dritte Epistel*). E como «rei de firmeza extraordinaria», con aquela vinculación de heroísmo e paganismo que xa debeu ter prendido no novo Goethe, mesmo presentárase nunha escena de conxuración de espíritos na segunda parte do *Fausto* que moi probablemente foi redactada neste mesmo ano (Hertz, *Natur und Geist in Goethes Faust*, p. 15 e ss.). Daquela, cadrando aproximadamente co Tratado de Basilea en 1795, é dicir, co primeiro retorno dos tempos máis pacíficos en Europa e Francia, comeza en Goethe, se non nos equivocamos, unha época de máis intensa preocupación polos temas históricos, que só agora aparecen, en maiores dimensións, a carón dos estudos sobre a natureza e a arte aos que ata entón se dedicara, que a partir deste momento no fondo nunca desaparecerán por completo e terán continuidade ata a fin. Percibimos nesa preocupación unha reacción automática do espírito goethiano contra o que el mesmo experimentara historicamente, e ao que, con todo, non puidera dar forma. Así que se puxo a probar, como se podería supor, outras materias históricas, como nunha masa da que polo menos se podían organizar partes. Pois, perante o conxunto do mundo histórico, aínda adoptaba unha actitude como a contida nas palabras que puxo en boca dun vello sacerdote nas *Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* [*Conversas de emigrados alemáns*] de 1795: «Para unha visión de conxunto da grande historia non me sinto nin con forzas nin con valor, e os diferentes acontecementos mundiais confúndenme»; mais abofé tería algo que contar que tería atractivo e significación humana.

Atraíalle tamén agora en maior medida aquilo que obxectivamente era significativo, en canto era obra humana e abranguía situacións nas que se desenvolvía a cultura humana. Para a terceira viaxe a Italia, planificada dende 1795, Goethe esbozaba un esquema de cuestións concretas, de cuxas respostas habería nacer nalgún momento unha grande obra de conxunto sobre

Italia, enfocada cara á historia da Arte, mais con amplas partes sobre a natureza do país, sobre a historia da agricultura, tamén sobre as condicións da constitución política —xa se familiarizara na segunda viaxe a Italia de 1790 coa historia e constitución de Venecia. Logo, cando partiu en 1797, pero sen conseguir pasar de Suíza, xa dedicaba tamén ás fases previas da terra prometida un amplo interese pola civilización xeral e a historia da cultura do país, un sinal de que se embarcara de novo nunha ampliación dos seus horizontes, que se viran estreitados anteriormente polo clasicismo. As dores e tensións internas coas que esta ampliación se desenvolveu tamén puido abofé provocar reveses, un brusco abandono das cousas pasadas, de tal maneira que en 1797 chegou a queimar a súa propia correspondencia privada. Así e todo, aínda recorría á súa cidade natal, Frankfurt, cuxa tinguadura vedraña e cuxa harmonía entre pasado e presente antano experimentara con inxenuidade, coa ollada dun pescudador, dirixida cara ás camadas históricas e aos chanzos previos das cousas visibles e simbolicamente significativas, pero tamén dun realista que leva consigo o seu idealismo «ben gardado nunha caixiña». Cando, ao facelo, a súa ollada tamén recaeu en algo novo no presente, como agora os militares franceses nas rúas, a súa antipatía contra da revolución e da guerra non lle impediu formar para si mesmo, dende os trazos particulares do seu comportamento, unha visión de conxunto do seu espírito e da forza terrible da súa nación. «Animada tendencia de todos, dirixida cara a un mesmo fin». Iso foi algo que comprendeu a través das categorías da súa propia mente.

Nos mesmos anos, entre 1795 e 1798, dedícase á reseña biográfica de Benvenuto Cellini, que non soamente traduciu, senón que tamén acompañou cun comentario histórico. Xa lera, con dezo por saber e por inclinación poética, unha grande cantidade de obras de fontes históricas e de narracións. Agora, por primeira vez, facía as súas lecturas como pescudador da historia que tamén pretende reproducir e dar forma á concepción á que

chegara; e sentiuse feliz nesta nova actividade. «A época que empreguei na elaboración», escribía en 1803 a Zelter, «é unha das máis felices da miña vida».

Así foi, pois, como irrompeu un novo interese pola historia. O espírito goethiano comezou a estenderse de novo con elasticidade, primeiro dun xeito angustiado e esmagado polo impacto do terremoto revolucionario. Aínda que os acontecementos mundiais seguían a súa cadea vertixinosa, xa non conmovían tan poderosamente o seu corazón como o fixeran nun comezo. Ademais, a súa pracenteira amizade con Schiller axudou a soltar as súas enerxías interiores para unha máis libre emoción. Dúas grandes contribucións históricas, a *Geschichte der Farbenlehre* [*Historia da teoría das cores*] (concibida en 1789, comezada en 1805 e publicada en 1810) e mais o ensaio sobre Winckelmann (1805), aínda albergan na súa concepción as cores desta época. O plantexamento dunha cuestión proposta nun concurso, formulada xunto con Schiller, encamiñouno en 1801 cara a estudos de amplitude histórico-universais que lle fornecerían, nun primeiro momento, unha visión das nacións europeas. Comezou con Portugal e España, sempre coa intención de observalas «xustamente dende dentro». Ao facelo, a particular dirección interna da súa mente dirixiuse, neses anos do clasicismo, máis ben ao xenérico que ao individual, a unha «historia *a priori*» (carta a Schiller, 1798), a «aquilo que perdura no home», «unha certa unidade» na que desaparecerían, como escribía en 1801 a Schiller, as diferenzas entre os casos. Así e todo, el mesmo non chegou a levar adiante eses enfoques racionalizadores e psicolóxicos asemade.

Tiveron lugar despois acontecementos universais que lle volveron atinxir de xeito profundo, mais ambiguo: a batalla de Jena, o solpor da liberdade alemá, pero tamén ao mesmo tempo a construción dunha nova orde mundial por medio do máis poderoso home de acción do século, que o saudaba no ano 1808 en Erfurt como alguén de rango igual no reino do espírito,

coas palabras: *Voilà un homme*. Pasaron a un segundo plano, sen ser esquecidas, a dor e a conmoción causadas polo que lle acontecera a Alemaña, perante a admiración e a confianza en que Napoleón completaría a súa misión universal, mais tamén perante a confianza en que a cultura alemá non ía sucumbir baixo o seu dominio universal, sempre e cando os mesmos alemáns se mobilizasen na súa defensa. Para manter nos alemáns a consciencia de si mesmos, planeou aínda en 1807, incitado por unha proposta dende fóra, agasallalos cun «Homero dos alemáns», un libro popular histórico-relixioso. Tamén o seu plan de 1808, consistente en celebrar en Weimar un congreso da cultura alemá (conversa con Woltmann, setembro de 1808) acreditaba canto se sentía agora chamado a unha misión nacional, como voceiro do espírito alemán. Esa época, despois do ano 1806, é significativamente rica en xuízos históricos sentidos con especial profundidade, e amosa tamén un florear de intereses históricos, enfocados non só cara aos homes, senón tamén ás cuestións obxectivas do pasado. Agora tamén contaba de boa gana aspectos do seu propio pasado. Foi como se unha suave man o introducise máis fondamente dentro da historia, co que á fin a historia que el mesmo experimentara se lle impuña como unha necesidade interna, como o obxecto que podía espertar o maior desfrute e forza en dar forma. El mesmo, como suxeito dunha evolución individual que, para ser comprendida, debía tamén abranguer, ao mesmo tempo, toda esa época como o seu espazo vital. Foi ese o sentido de *Poesía e verdade*, obra na que traballaba dende 1810. Niso tamén foi de axuda, de novo, o desexo de insuflar ao seu abatido pobo consolo e ledicia. Deste xeito, a obra converteuse involuntariamente naquilo que Goethe soubo aportar á sublevación de 1813, a que nun comezo non quixo considerar como unha xustificada sublevación histórica. Foi o cume do pensamento histórico e da historiografía de Goethe.

A corrente romántica da época tivo un influxo inequívoco nese xiro de Goethe cara á historia. Na década dos anos noventa,

os pioneiros do romanticismo foron fondamente fecundados por el, e polo espírito das súas poesías. Canto á historia do pensamento, o romanticismo, tal como foi, non tería sido posible sen Goethe. Seguía no camiño, aberto en profundidade por el, como ninguén outro o cavou, de procurar en cada aparición humana a individualidade e a evolución, o centro interno impulsor da vida, e comprender dende aquel a polícroma diversidade e plenitude de formas da humanidade. Aquí non hai que explicar como, ao final, volveron diverxer con frecuencia os camiños de Goethe e os dos románticos. Mais é ben coñecido que, precisamente nos anos posteriores a 1806, Goethe deixouse conducir de boa gana polos románticos e polos seus amigos cara aos valores por eles descubertos da arte e poesía nórdico-alemá. Prestáronlle axuda para atopar o camiño de saída dende a estreiteza do clasicismo, non soamente ao mundo xermano-nórdico que xamais sería para el de primeira importancia, senón cara a unha actitude de apertura universal ao mundo da historia en xeral. Ese novo universalismo tivo agora outro cariz que o tormentoso universalismo subxectivo e naturalista dos primeiros anos, ao cal, a xeito de espiral, volvíase referir, pero nun nivel máis elevado. Pois tamén seguía albergando en si aquilo que acadara na época clasicista, a doutrina da forma orixinaria e das metamorfoses, e da interna regularidade, que cumpría observar con exactitude, na transformación das formas; só que elevado de tal maneira que esa regularidade interior das formas foi agora concibida dun xeito máis espiritual e ideal que nos tempos do clasicismo, orientado ao sensorial. Ora ben, ese novo universalismo atopábase tamén, como xa fixera a viraxe cara á historia en 1795, baixo a influencia dos astros políticos, dos acontecementos universais; coa diferenza de que, naquel intre, aqueles concentráranos en si mesmo, mentres agora o alentaron a unha expansión e exhalación máis libre. A liberación da Alemaña no 1813/14, á que Goethe non aspirara, foi sentida e desfrutada con fondo agradecemento, unha vez que tivo lugar. Acredítao tamén a súa marabillosa peza de teatro

festivo *Des Epimenides Erwachen* [*O despertar de Epiménides*], na que igualmente insinuaba o trágico da súa propia conduta neses anos, mais que encerraba o consolo de os deuses o teren mantido en silencio para poder «sentir puramente». No entanto, o que foi quen de sentir dun xeito completamente puro na loita pola liberación do seu pobo non foi, como demostra esa peza teatral, a face nacional-política, senón tan só a faciana universal-humana. E, dende ese momento, sentiuse poderosamente atraído polo universal. Iso foi o efecto máis fondo que tivo nel a loita pola liberación. Da mesma maneira que *Poesía e verdade* foi, como libro de consolación pola Alemaña oprimida, a resposta de Goethe ao ano 1806, o *West-östlicher Divan* [*Diván de Oriente e Occidente*] foi a súa resposta aos anos 1813 e 1814. Pois, por moi determinado que se presente o seu particular contido poético-humano, esta obra poética repousa sobre un alicerce histórico-universal, escollido a consciencia, e exhala xa nos seus versos unha experiencia histórico-universal. «O que nos corresponde» escribe Goethe (carta a Boisserée, 14.12.1814) «nestes tempos é medir as nosas insignificantes circunstancias privadas segundo a enorme medida da historia universal». Nunca denantes Goethe relacionara dun xeito tan orgánico e tan consciente asemade a poesía e o mundo histórico, como fixo no *Diván*. Pois nel non soamente proxectou, como antano no *Götz* e no *Egmont*, o seu propio Eu nun pasado que lle parecía próximo a si mesmo, senón que agora elixiu ese pasado do Oriente, nun lugar moi afastado, para concibir nel as formas orixinarias e metamorfoses da vida histórica en xeral. Foi impulsado por unha complementaria necesidade histórica; chamou ao *Diván de Oriente e Occidente* porque aquí o Occidente buscaba a súa patria no Oriente. Desta maneira, as notas para o *Diván de Occidente e Oriente* foron o derradeiro grande contributo histórico de Goethe.

Cualificamos *Poesía e verdade* como o cume do pensamento histórico e da historiografía de Goethe. Agora parece que, abofé, foi sobrepasado pola tendencia universal e histórico-

filosófica das notas do *Diván*. Ora ben, esa tendencia tamén conducía alén do eido puramente histórico, para adentrarse na esfera atemporal-supratemporal cara a cal Goethe se sentiu impulsado dende un comezo. O que buscou e atopou no «Oriente inmutable» foi de novo, como aínda se demostrará, o pasado e o presente nunha peza.

Todas os devezos posteriores de Goethe relacionados directamente coa historia, que non cesaron ata o remate da súa vida, foron unha repercusión desas tendencias. Iso é certo polos froitos histórico-culturais das súas viaxes en 1814/15 polos ríos Rhin, Main e Neckar, reunidos en 1816/17 na súa revista *Über Kunst und Altertum* [*Sobre arte e antigüidade*]. Xa de seu o título da revista é significativo. É inconcibible que Goethe, na súa época clasicista, outorgase á Antigüidade unha posición de rango igual ao que outorgaba á arte. As observacións históricas, ademais, espállanse nas recensións e breves ensaios da súa última época. Velaí, en fin, a súa peza histórica mestra, inserida na continuación da *Viaxe a Italia*, sobre Filipe Neri, o memorable santo da Contrarreforma, redactada en 1829, pero esbozada por primeira vez, moito antes, xa en 1810.

Ora ben, moita máis importancia que esas mostras directamente históricas dos seus últimos anos teñen para o noso tema a plenitude dos pensamentos de vellez espallados en aforismos, cartas e conversas, que presentaron as últimas e abranxentes conclusións da súa visión do mundo. Na súa crecente transparencia etérea parecían, certamente, estaren suspendidas por enriba do terreo da historia real, evocando só indicibles presentimentos. Mais, comparado con todo o real que adoito habería aínda que dicir, tanto con anterioridade como agora, representan só a súa máxima sublimación.

Chegamos á fin da nosa visión de conxunto, estruturada segundo o criterio temporal da relación de Goethe coa historia, e tentamos agora concibir a súa historiografía segundo a súa coherencia sistemática. Procedemos doutra forma no caso de Herder,

tentando trazar, en cada unha das particulares fases temporais, tamén unha visión das ideas fundamentais que dominaban en cada momento. Xa esta diferenza da disposición da materia indica a diferenza na xénese e estrutura do seu pensamento histórico. No caso de Herder floreaba dun xeito máis puro no abrente, no caso de Goethe no solpór da súa vida. Ambos os dous foron influídos poderosamente polos acontecementos da súa época, pero de diverso xeito. O pensamento histórico de Herder foi disperso, pois amosaba unha inmediata e forte reacción ética perante os acontecementos. Goethe procesábaos no seu interior dun xeito máis acougado, menos visible, pero máis intenso e amalgamador. A perseverancia e coherencia interna do conxunto da súa evolución foi incomparablemente máis grande.

Fundamentamos, pois, o seguinte ensaio, no momento de madureza de Goethe. Os aspectos especiais das primeiras fases, anteriores a 1795, e tamén as transformacións que se produciron aínda ao longo do estado de maduración poden pasar, sen reparo, a un segundo plano, co fin de trazar unha visión homoxénea do que foi permanente dentro da transformación.

## **Parte sistemática**

### ***1. Supostos fundamentais***

Debemos seguir o consello que se deu Goethe a si mesmo en Italia: «Procurar o verdadeiro nos seus elementos máis sinxelos.» É certo que Goethe ofrece materia para a pescuda máis sutil do seu tecido espiritual, e a moderna sofisticación acabou por esgazalo considerablemente. Ora ben, se non se consegue facer salientar dun xeito coruscante unha e outra vez as sinxelas liñas fundamentais, esa análise acabará por afastarnos de Goethe, na vez de nos conducir cara a el. Dende a enorme sobrecarga de valores culturais tradicionais que achamos na nosa vida, e que o historicismo intensificou, cómpre atopar o camiño de volta para domeala no espiritual. O historicismo ha tentar sandar por si mesmo as feridas que causou.



Dende a relación entre personalidade e a contorna, Goethe tenta erixir en todas partes as súas construcións máis elevadas, alí onde está permitido botar unha ollada ao eido persoal. Iso tamén é certo cando procura coñecer a historia da súa propia xeración. Débense interrogar a contorna espacial e a contorna temporal para saber como influíron sobre os homes, e as reaccións fronte a elas han observarse denantes que as conexións máis subtís.

Möser aparécesenos na súa natureza fundamental sinxelamente como o patricio erudito da súa patria Osnabrück. Winckelmann mudou por completo a súa tristeira existencia de larva na Alemaña do Norte pola súa vida de bolboreta en Roma. Malia a súa sensibilidade universal polo orixinario e polo desenvolvido, ou talvez precisamente por esa sensibilidade, a diferenza do que Goethe conseguiu facer, Herder non deixou que o marcasen con tanta profundidade ningunha das cores locais polas que atravesou no decurso da súa vida. Goethe experimentou de tal maneira a vida en Frankfurt, Estrasburgo, Weimar e Italia que, ata o final, percibíronse na súa natureza e no seu pensamento os vestixios permanentes de todo o peculiar que absorbeu en cada un deses lugares. Pero absorbeunos para tinguias de tal forma da súa máis propia cor, que se lle podería cualificar de tan arraizado na súa contorna como estraño na mesma. Da mesma maneira, tamén no seu *Fausto* Goethe deixou que as pegadas máis visibles das respectivas circunstancias da súa vida durante as que creara a obra fosen ao final absorbidas nunha unidade máis elevada, asegurada dende o comezo. Do seu pensamento histórico pódese dicir tamén que converte toda clase de recendos da terra e dos tempos en puro aire de altura, que con todo non deixan de ser recoñecibles. Para comprender iso de todo pódese lembrar a súa opinión de que cumpría albergar dentro de si o mundo por medio da anticipación, para poder comprendelo (Eckermann 1824). «Quen pode afirmar que experimenta algo se non é alguén que xa tivo experiencias?» (*Jubiläumsausgabe*

[*Edición do aniversario*], 23, p. 307). «Só se divisa o que xa se sabe e se comprende» (conversa con von Müller, 1819). Levaba dentro de si dende o comezo o unificador medio de fusión para todo aquilo que recibía do lugar e do tempo, e estivo misticamente convencido de que existía un secreto parentesco orixinario entre o homoxéneo *apriori* do seu espírito e os mudantes contidos da súa experiencia.

Para poder tratar de tal maneira todo o experimentado particularmente, para conservalo, dominalo e elevalo, debía «tripar con lixeireza e cun pe movedizo». «Que nada sexa exercido por profesión» dicía en 1807 a Riemer, «iso para min é repugnante. Quero exercer todo aquilo que sei facer a xeito de xogo ... Non me presto a ser un instrumento, e cada profesión é un instrumento.» Esta actitude lúdica podía asociar, especialmente na súa esfera máis propia da creación artística, a unha estrita seriedade, pero tampouco se desmentía na xenial lixeireza da mobilidade do seu pensamento histórico. que xa caracterizamos na introdución. Entre todas as súas ocupacións, esta foi a que practicou dun xeito menos sistemático e consecuente. E con todo, por medio desa forza anticipadora do seu espírito produciuse nel unha conexión sistemática que só se pode demostrar cunha man lixeira e non con demasiada «profesión».

Na nosa inicial visión de conxunto partimos do pulo orixinario dun anticuario que xa asomaba nos seus anos de mocidade. Vímolo tamén manifestarse en Italia e nas posteriores viaxes, e os diarios e relatos de viaxe dos seus anos de vellez amósanolo disposto a cada paso a baixarse da carruaxe para enxergar, pensativo, acó unha antiga igrexa ou castelo, aló unha antiga muralla. «O aspecto dos antigos utensilios, armas, louzas, selos e cadros», di nunha ocasión na súa vellez (*Der deutsche Gil Blas* [*O Xil Blas alemán*]) «sempre nos infunde sentimentos de comprensión do parecer que podía haber na época na que se fabricaron e foron utilizados». Porén, naqueles momentos, cando só se lle presentaron desgastados vestixios do pasado, convertidos en algo

amorfo, podía rebelarse nel a súa innata necesidade do sentido e da conexión dos fenómenos. Iso aconteceu en 1801, cando atopou, na bisbarra de Pymont, recordos románico-xermanos. Ora ben, neste caso o poder deste impulso orixinario manifestouse ao ficar parado para volver afundir no marabilloso sentimento de unidade do pasado e do presente. «Xa pode un resistirse e xirar como se pode, xa pode un demostrar tanta repugnancia perante tales esforzos que inducen dende o incerto a algo máis incerto; á fin atópase un preso nun círculo máxico, identifica o pasado co presente ... atopándose ao remate no estado máis cómodo, porque por un momento imaxina ter transformado para si mesmo o inaprensible nunha inmediata experiencia» (*Annalen*). Este mesmo motivo, só un pouco modificado, tamén o entreteceu enxeñosamente nas *Wahlverwandschaften* [*As afinidades electivas*] (II, 2).

Cómpre tentar achegarse a ese sentimento de unidade de Goethe dende ángulos máis diferentes. Por moito que houbese nel de novo en si mesmo, altamente intelixente e diversamente matizado, tamén houbo nel, como xa insinuamos, algo da herdanza espiritual da Ilustración. Ese movemento xa chegara, á súa maneira, a un sentimento de unidade polo pasado e o presente, aínda que se só fose producido por un pensamento mecánico. Nun comezo, a vida histórica parecíalle idéntica en todas as épocas, dominada polos mesmos e constantes poderes da racionalidade e irracionalidade humana. Só as doses de racionalidade e irracionalidade se distribuían de maneira diferente no pasado e no presente.

Ora ben, relacionábase tamén con iso a sensibilidade pola unidade de todo o humano, e a curiosidade e a amplitude de espírito universal para as partes máis afastadas do cosmos histórico-humano que atopamos en Voltaire, e volvemos atopar en Goethe. Aínda na súa vellez, Goethe nomeaba ao Voltaire, malia todo o que o afastaba del, como unha fonte xeral de luz, e testemuñou expresamente (Eckermann 1830) o que lle custara resistirse perante a súa influencia. Voltaire, coa súa enerxía enfocada

cara a cultura, significaba máis para el que Montesquieu, a quen igualmente coñecía ben, co seu utilitarismo de home de Estado, enfocado cara as institucións.

En xeral, non se poden descoñecer de ningunha maneira os puntos de partida que, en moitos respectos, xa se achaban para o pensamento histórico de Goethe no movemento da Ilustración. Ambos os dous buscaban máis ben o humano na historia que o histórico no home. Só que Goethe, no seu camiño, atopou tamén en grande medida o histórico no home. Un particular punto de partida en común relacionado con aquilo, a partir do cal, con todo, Goethe avanzou máis, foi a súa crenza, emanada do sentimento de unidade por todo o humano, en que existía un mundo de valores do fermoso e do bo que era común a todos os pobos, «no que todos necesariamente se asemellan» (notas ao *Westöstlicher Divan*). Na súa vellez (*Dichtung und Wahrheit*, I, 4; von Müller 1881, Eckermann 1832) Goethe falou abofé das verdades da relixión natural e dunha sorte de relixión orixinaria da natureza e da razón pura; no entanto, imaxinou algo máis espiritual e creador, no senso dos seus fenómenos orixinarios, do que o fixeron os homes da Ilustración cando puxeron en forma de catecismo os contidos espidos dunha relixión natural. Para el, as ideas relixiosas comúns dos pobos foron só formas mil veces individualizadas e eternamente recorrentes, agasallo misterioso na vida dun poder superior, do cal un pescudador atento podería compoñer unha sorte de alfabeto do Espírito do Mundo (von Müller 1818). Así e todo, houbo nesta confesión de Goethe na súa vellez, dun xeito parecido á revelación orixinaria do «documento máis antigo» de Herder, un anaco da Ilustración, reinterpretado baixo un signo místico-romántico. Comezou daquela a desenvolverse, no debate na esfera pública, a polémica entre o antigo racionalismo e a nova relixiosidade cristiá que se cría superior, e neste momento Goethe non dubidou en recoñecer o racionalismo que coincidía con aquilo que aceptaba a máis purificada filosofía (von Müller 1823). Determinados xuízos

históricos pola súa banda confirman esta relación no seu pensamento. Cando cualificaba, no seu comentario sobre *Benvenuto*, a Savonarola como un monstro grotesco; cando na *Historia da teoría das cores* caracterizaba os excesos relixiosos da época da revolución inglesa como quimera e «monstro diurno», podíase ver como Voltaire, cun sorriso aprobatorio, ollaba por enriba do seu ombreiro. Ora ben, os posteriores motivos desa aversión non foron os mesmos que en Voltaire. O francés remexeuse contra do que superficialmente se percibía como contrario á razón, Goethe contra do que nun máis fondo sentido se percibía como contrario á natureza. Así e todo, aquí xorde unha liña moi clara que conduce de Voltaire ao Goethe. Cómpre acaso lembrar o feito de que a actitude cosmopolita de Goethe, que como dixo nunha ocasión planeaba no aire por enriba dos países cunha ollada libre, coma unha aguia (Eckermann 1832), naceu tamén no seo da Ilustración? A súa concepción do Estado, á que xa aludimos repetidas veces, o seu tratamento da Idade Media, e varios outros trazos, nos demostrarán a mesma tinxidura de orixe. Así e todo, en ningún momento se trata de meros refugallos dos xuízos da Ilustración. Tamén nos casos nos que tal poderían parecer, inzan dun novo contido de sentimentos, a través do cal se disteran intimamente do termo medio da Ilustración con máis forza do que xa o fan os trazos análogos en Herder. Mais a lei da continuidade que fornece á historia do pensamento a súa unidade interna e o seu valor a respecto da visión do mundo confírmase tamén aquí. Que a Ilustración fose quen de proporcionar a un Goethe, se non as pedras para a construción, si un terreo achandado para a edificación do seu propio mundo, é algo que sempre haberá que agradecerlle tanto a aquela como a el.

Xa formulamos no capítulo de Möser que a Ilustración, ao emancipar a razón humana do dogma e da tradición, dirixiu tamén, sen o querer, un toque de diana ás forzas irracionais da alma. Sensibilidade e razoamento, orgullo do presente e paixón prerromántica camiñaban nun primeiro momento da man, como

unha parella estrañamente desigual que, emporiso, se influía mutuamente. Ora ben, entón chegou co *Sturm und Drang* a irrupción máis profunda, a toma de consciencia da unidade e totalidade de todas as forzas anímicas en xeral, pero ao mesmo tempo da súa individualidade e da orixe de todas as individualidades e das súas matizacións a partir da natureza infindamente creadora, a partir do universo. Algo novo, e nunca visto dese xeito na evolución do pensamento occidental, foi a parte central desa serie de ideas, a forte e determinada vivencia da individualidade. Fusionouse coa idea de evolución, deseguida polo novo Herder e axiña polo novo Goethe. Iso tivo lugar en terras do protestantismo, e non sen o contexto do espertar da vida anímica individual polo pietismo. Porén, a contemplación do universo, máis viva e que se precipitaba máis alá do mecanicismo da Ilustración, do universo na súa dinámica desacougada e do nacemento de forzas espirituais-naturais, diversamente graduadas do seu invisible seo, co cal, con todo, sempre fican inmanentemente relacionadas, e cara ao cal regresarían nalgún momento: esas foron as ideas nas que se impuña, de novo, a tinxidura neoplatónica no tecido do espírito occidental.

Así, deixando á parte a súa experiencia da individualidade e da súa evolución, a cosmovisión de Goethe, sobre a que se fundamentaba o seu pensamento histórico, representa unha síntese de Ilustración e elementos neoplatónicos como xa Herder a emprendera, aínda que non dun xeito tan completo; como tamén foi realizada, se ben dunha maneira máis feble, por outras mentes do século XVIII, malia que foi afondada enormemente pola especial forza da súa nova experiencia da individualidade. Tense recoñecido recentemente (Burdach, Franz Koch) con cada vez máis clareza que o sentir de Goethe foi, en toda a súa vida, neoplatónico; e, igualmente, que tamén interpretaba en boa medida neses termos ao amado Spinoza. Niso púxose abofé de manifesto que nos seus anos de mocidade as ideas neoplatónicas non o atinxiron na súa forma orixinal, senón refundidas reiteradamente

nunha mística cristiá, mesmo pietista. Pero volveu descompoñer eses elementos dun xeito orixinal, incorporando os que máis lle conviñan, por unha máis interna afinidade electiva. Talvez sexa o testemuño máis significativo do seu neoplatonismo, no caso de ser aínda preciso, un verso pouco coñecido do Proemio teatral de 1807, creado nos anos en que estudaba especialmente a Plotino (dende 1805), e que xurdiu a partir da dor e da rexeneración nos anos de malura 1806-07:

Eternamente, tanto no pequeno coma no grande  
Obra a natureza, obra o espírito humano, e ambos os  
dous

Son un reflexo desta luz orixinaria no alto.  
Que, invisiblemente, alumea o mundo enteiro.

O que lle atraeu na visión do mundo neoplatónica non foi soamente a derivación da totalidade da natureza experimentable, o que incluía tamén o espírito humano, dunha inesculcable fonte orixinaria suprema, e con iso o ennobrecemento da natureza e o consolo do mundo consistente nunha construción gradual dun cada vez máis puro conxunto do mundo. É posible que todo iso, talvez, abondase para unha necesidade meramente especulativa. Ora ben, a súa natureza máis íntima esixía máis ao seu Deus. Unha vez que en Italia chegou a acadar plena clareza sobre si mesmo, o que pretendía foi o incesante crear, devir e desenvolverse, a transformación, manténdose porén fiel a si mesmo; foi a individualidade, fluínte e permanente asemade, as formas orixinarias creadas por Deus na natureza e na humanidade, e os seus milleiros de metamorfoses. A visión do mundo neoplatónica, malia fundamentarse na emanación (para sermos máis exactos, na irradiación), e non na evolución, aínda que rozase o principio da individualidade, sen o esgotar, e malia plantexar reclamacións ascéticas, tamén estrañas para el, continúa con todo tanta dinámica inqueda e, ao mesmo tempo, tanto movemento e espazo para o individuo se desenvolver, perdido polo común no

mundo dun xeito desolador, que podía converterse nun punto de partida para a propia visión do mundo de Goethe. E tamén continúa, fusionándose niso coa visión do mundo de Spinoza, tanta estabilidade dentro do cambio, tanta constancia ulterior por enriba de toda actividade desasosegada, como tamén el arelaba, que foi quen de contemplar todo impulso e toda loita no mundo como o eterno repouso no seo de Deus noso señor.

Como noutrora xa fixera Heráclito, Goethe e Plotino pensaron preferentemente en imaxes: pensar en imaxes é un tipo eternamente recorrente da vida intelectual humana en xeral. Conduce por si mesmo a unha flexible e dinámica visión da vida, mentres o abstracto pensamento conceptual actúa dun xeito máis estático. O feito de as cousas dispersas correspondérense dalgunha maneira unhas con outras, que a cada acontecemento individual da vida lle corresponde, noutro lugar do universo, un acontecemento análogo, e que movemento, conexión e unidade en toda diversidade pertencen á esencia do mundo, tamén nos pode conducir, ademais, ao albiscar da *συνπᾶθεια τῶν ὅλων*.

Así, a aportación maior de Goethe a respecto da visión do mundo consiste en fusionar o pensamento heraclítico e mais o eleático, o eterno devir e o eterno ser: «permanencia dentro da mudanza». Para el, o recoñecible do eterno ser foron só as leis eternas dunha eterna mudanza. Iso foi o que lle interesou dende a estadía en Italia, sen perder en ningún momento o pracer e a simpatía por todo o temporal e efémero. Xa sentía pracer ao enxergar no xardín como símbolo, «como se entretecen o efémero e o duradoiro» (*Wahlverwandtschaften*, II, 9). Así e todo, esa necesidade das leis eternas vencellábao de novo coa Ilustración. Velaí sen dúbida o punto máis profundo da súa continuidade con ela. Como a Ilustración, Goethe aspiraba a un punto de vista supratemporal e elevado perante o acontecer no tempo. Soamente que, fronte á Ilustración, el foi determinado dun xeito completamente diferente, máis neoplatónico. E como adoita ocorrer que se nega con máis énfase unha continuidade que, con todo, segue a



existir, precisamente cando se tenta satisfacer unha necesidade común por vías totalmente diferentes, así Goethe trazou rotundamente, xusto nese punto, a liña divisoria entre o movemento da Ilustración e si mesmo. Reprochou ao «fachendoso» século XVIII a súa «cultura do entendemento», pois buscaba as eternas leis do ser co entendemento, no canto de coa razón, que para el era o conxunto de todas as forzas superiores da alma. E porque entón as leis do ser, correspondentes ao entendemento, produciron só unha estética morta, e non unha viva dinámica do mundo. «Pero a divindade», dicía a Eckermann 1829, «é efectiva no vivo, e non no morto, áchase no fluente e no transformable, mais non no concluído e no transido. Por iso a razón, coa súa tendencia cara ao divino, tan só se ocupa do fluente e vivo, o entendemento co concluído e co transido, para que se servise del».

O concepto goethiano da lei foi, pois, completamente diferente do da Ilustración, plenamente libre de compoñentes matemáticas. «As leis de Goethe», afirma Gundolf moi certamente, «son en si mesmos individuos, forzas estruturadoras, dunha fina elasticidade, misteriosamente inherentes á vida sempre movable».

Deste xeito, Goethe conseguiu en si mesmo un equilibrio ideal entre o devir e o ser, o transformable e o permanente, entre o histórico e o suprahistórico-intemporal. Así e todo, agora xurde a grande e difícil cuestión de se puido con iso facer xustiza aos fenómenos e a natureza do mundo histórico en toda a súa amplitude. E se neses casos, nos que non puido penetrar por completo o mundo histórico coa súa máxima da unión do ser e do devir, a causa radica nesa mesma máxima, ou noutros factores da súa vida. Esa cuestión, que terá que ser respondida pouco a pouco, parece obvia, debido a unha serie de xuízos despectivos de Goethe sobre a historia en xeral.

## ***2. A posición negativa perante a historia***

Os testemuños do desagrado de Goethe coa historia sitúanse, coma un bloco, diante do camiño que queremos abrir cara ao

mundo do pensamento histórico de Goethe. Na visión de conxunto do punto de vista xenético xa percibimos arreo un escuro descontento con determinadas impresións do pasado. Mais ata o de agora recuou perante a imaxe dunha crecente e cada vez máis frutífera participación de Goethe na historia. Así e todo, é tan pechada a cadea de veredictos sobre a historia —dende a chufa do *Urfaust*, sobre o cubo de lixo e trasteiro do pasado, ata a sentenza de 1823, segundo a cal a historia universal sería o máis absurdo que pode existir (von Müller)— que parece protestar, igual que un «non» sempre repetido dende as profundidades do sentimento de Goethe, contra toda afirmación do seu sentido histórico. Temos que defrontar aquí un dos problemas máis difíciles da comprensión de Goethe.

Cómpre determinar e arredar os motivos e argumentos que se manifestan, ou que dalgún xeito se supoñen, atrás destes veredictos. Opínouse que, entre outras razóns, o que o afastou da historia foi o estado insatisfactorio da historiografía na altura. Unha explicación que en si é insuficiente e superficial. Poida que o aburrixe a erudita historiografía do gremio dos profesores alemáns da época. Ora ben, estaba a magnífica historiografía dos grandes homes da Ilustración dende Voltaire ata Gibbon, que máis adiante emularía Schiller. Ademais, é posible que Goethe captase precisamente o enganoso esplendor ilustrado desa historiografía, oposta á súa moi propia concepción do mundo. Pero tamén coñecía e celebraba, dende un comezo, os plantexamentos dun tratamento máis profundo e cheo de vida da historia. O magnífico programa de Möser sobre a *Historia de Osnabrück* fora publicado nos mesmos *Blätter von deutscher Art und Kunst* [Cadernos sobre o xeito e a arte alemá] 1772/73 que o seu ensaio sobre a catedral de Estrasburgo, e Möser coa súa nova riqueza tamén na sensibilidade histórica seguiría a ser, durante toda a vida, un home do gusto de Goethe. E se ben en Italia lía as *Ideas* de Herder, esa nova obra mestra histórico-universal, con reservas, segundo vimos xa, abofé predominaba a admiración.

Así e todo, a *Römische Geschichte* [*Historia de Roma*] de Niebuhr que iniciou a serie da historiografía moderna conmoveuno case como unha revelación, en todo caso como a satisfacción dos seus anteriores e propios degoxos de coñecemento. Tampouco cómpre esquecer que Goethe, como amosan os seus diarios, non só lía os historiadores modernos, senón tamén os da Antigüidade, recuncando unha e outra vez na lectura, e lendo non soamente os historiógrafos, senón tamén as fontes, como memorias e autobiografías; nelas descubríaselle, a cachón e dun xeito inmediato e fresco, a vida histórica. Nunha palabra, xa estivo rodeado dabondo dunha campiña verde e dunha terra vizosa que podía atraelo cara á historia, e que de feito o atraeu.

Poderíase, talvez, considerar tamén un segundo motivo de natureza máis xeral que o podería ter afastado da historia. Enfrontouse coa historia, podería estar un tentado de formular, como artista e coa soberanía do artista; por iso, podía castigar co seu desprezo aquela parte dela que non se podía percibir nin formar artisticamente. Porén, iso sería unha explicación demasiado sucinta. Deseguida suscitaría a pregunta recíproca de por que unha parte tan grande da historia lle pareceu algo imposible de moldear. En absoluto demostrou ser, perante a natureza, só un artista moldeador, senón un pensador e pescudador que, se ben dotado cunha ollada de artista, pescudaba escrupulosamente cun enfoque indutivo sobre as formas e normas obxectivas do decorrer da natureza. É posible que o primario do seu carácter non consistise realmente (como con acerto explicou Ernst Cassirer, *Freiheit und Form*, p. 382) na súa condición específica de artista, senón nunha común e elevada fonte da condición de artista e de pescudador, no que se pode denominar, sinxelamente, a súa forza moldeadora.

Así, debemos preguntarlle máis devagar sobre as razóns do seu desagrado. Niso, no entanto, salienta tamén un motivo dirixido contra dun trazo determinado da historiografía anterior: o pragmatismo no tratament dos grandes acontecementos políticos,

das chamadas accións capitais e do Estado. Xa o *Urfaust* ridiculizaba as excelentes máximas pragmáticas que serían axeitadas, certamente, na boca de monecas. E a recensión da *Liebe des Vaterlandes* [*Amor da patria*] de Sonnenfels de 1771 (que, por razóns internas, ben se pode atribuír a Goethe) ironizou, máis que nunca, sobre a maneira pobre de explicar os resultados da vida de grandes homes como Licurgo, Solón ou Numa a partir de claros e determinados principios e fins políticos. «Razoar libremente sobre segredos (pois, cales dos grandes datos históricos non son segredos para nos?), que só poden ser acadados con presentimentos polo espírito de sentimentos máis profundos!» Facemos caso omiso doutros testemuños e constatamos que, aínda nos seus últimos anos, tratou con ironía as chamadas exposicións pragmático-históricas («Pensa o home?»), e cualificou toda a historia escrita como eufemismo (Rochlitz 1829).

Ora ben, atrás diso espertaba algo máis que a mera rebelión dun máis fondo sentimento da vida contra das superficiais motivacións do pragmatismo. O que a Goethe lle facía desconfiar delas foi o elemento subxectivo relacionado dun xeito inseparable con toda tradición e consideración histórica. Iso infírese nomeadamente da célebre conversa co historiador de Jena, Luden, sobre o valor da historia (1806). Cando Luden lle obxectou a posibilidade de superar as carencias e contradicións da tradición documental mediante métodos críticos de pescuda, para chegar a acadar a verdade, Goethe respostoulle que iso só sería unha verdade subxectiva, non unha irrecusable verdade obxectiva. Cando agora observaba mesmo como os eruditos chegaban, coa mesma perspicacia ou coa mesma falla dela, a diferentes opinións históricas, comezaba a sorrir. «Por iso, a natureza de todo o histórico preséntase como algo sumamente estraño, inseguro, e realmente chegase ao ridículo, cando se reflexiona como se nos pretende convencer con certeza de algo que xa ocorreu hai moito tempo» (carta a Zelter, 1824). Só onde cría ter atopado e moldeado unha verdade obxectiva sentiuse, desque formulara con clareza as súas

ideas, consolidada a proba de lume nos fundamentos do seu ser. «Toda a miña época desprendeuse de min» comentou en 1824 a Eckermann, «pois estivo enfocada por completo nunha orientación subxectiva, mentres eu me sentín en desvantaxe e completamente illado, na miña aspiración obxectiva.» Como verdade sinxelamente obxectiva concibiu os resultados dos seus estudos da natureza; como verdade obxectiva tamén a obra de arte que moldeaba, por orixinarse dende a interna legalidade da natureza. Toda a coherencia da súa visión do mundo, aquilo que se chegou a denominar o seu idealismo obxectivo, está presente aquí. Era o «home guiado por Deus» que, para aspirar á pura natureza de Deus, prefería evitar as turbias esferas nas que non se podía superar a subxectividade.

Iso pódese explicar con aínda maior exactitude. A razón pola que Goethe consideraba como unha verdade obxectiva os resultados dos seus estudos sobre a natureza era porque a vira, porque a concibira cos seus sentidos e porque penetrara espiritualmente o que captara.

Nos sentidos tes que confiar entón,  
Nada falso te deixan ver,  
Cando a túa razón te mantén esperto.

Era o home do máis sensual presente, se ben nunca exclusivamente del, mais marabillosamente dotado física e espiritualmente para concibir os fenómenos que lle saían ao paso segundo a forma e o contido, segundo o seu sentido e lei. «Toda a natureza», formulaba unha amiga máis nova (Rosette Städel, 1814), «cada talo de herba, palabra e ollada fala con el e transfórmase en sentimento e imaxe na súa alma.» Este era o seu «pensar concreto» do que el mesmo falaba, «o cal, é dicir, se forma e manifesta sempre en presenza do obxecto» (carta a Boisserée, 1822). Comparado co que lle fornecía a presencialidade dos fenómenos, o pasado podíalle parecer abofé ás veces como un libro pechado con sete selos. Eses selos desligábanse en canto o seu espírito

se atopaba cunha humanidade formada e que aínda falaba dun xeito vivo, sobre todo cunha obra de arte. O pasado histórico no seu conxunto seguía a ser decote para el, talvez, como un escuro ceo nocturno, diante do cal perfilábanse só as masas de estrelas relucintes. É posible que a mesta escuridade de fondo lle provocase desagrado, ao considerala un caos.

Ao redobrase o resplandor das estrelas  
O universo será eternamente tenebroso.

Estas son as razóns máis profundas polas que facía ecoar, unha e outra vez, o escepticismo pirrónico, xa practicado pola Ilustración, contra da tradición histórica. Semella agora, pois, bastante paradoxal que el, que ollada tan aguda tiña para o lexendario e que mesmo se aventurara na crítica das lendas no problema do Moisés, malia a súa indignación perante todo o enganoso e dúbidoso na historia, ás veces podía erguerse en defensa das lendas contra da moderna crítica das fontes. Esta presentaríase agora, explicou en 1825 a Eckermann, e sostivo que Lucrecia e Mucio Escévola xamais existiran. Que debería facer cunha verdade tan miserable? Se os romanos tiveron abonda grandeza para crear este relato, nós deberíamos polo menos ter grandeza dabondo para crer nel. Algo semellante dicía da Biblia. Sería extravagante formular a cuestión sobre o que nela era auténtico ou apócrifo. O auténtico sería o plenamente excelente, o que estaría en harmonía coa máis pura natureza e razón, e que aínda hoxe serviría ao noso máis elevado desenvolvemento. O apócrifo sería o absurdo, o gorolo e o estúpido, o que non produciría ningún froito, polo menos ningún bo (Eckermann 1832).

Xa se presenta como se resolveu, para el mesmo, ese paradoxo. Para Goethe non existía ningunha contradición entre a desconfianza xeral cara á tradición escrita, e a confiada aceptación de tales tradicións, que para el lexitimábanse por medio dun contido interno de forza vital. Para el eran igualmente «auténticas», verdadeiras e de validez obxectiva como a obra

de arte moldeada segundo a interna legalidade da natureza. «Só aquilo que é frutífero, é verdadeiro». «Notei» escribía ao Zelter (1829), «que considero como verdadeira aquela idea que para min é frutífera, que está relacionada co resto do meu pensamento, e que simultaneamente me estimula.» «Canto me teño apropiado», explicaba en *Poesía e verdade* (III, 12), «do interno, do sentido, do orixinairo, do divino, do eficaz, do imperecedeiro dunha obra do pasado; non permito que se me roube esa causa por medio dunha crítica disolvente que só pode acadar o exterior da obra». Velaí outro testemuño característico. «Nos cadros, pero aínda máis nos debuxos, o máis importante é a orixinalidade. Por orixinalidade non concibo que a obra sexa creada exactamente polo mestre ao que é atribuída, senón que sexa orixinariamente tan enxeñosa como para merecer, en todo caso, a honra dun nome célebre» (carta a Rochlitz, 1815). Tampouco a mera facticidade constituía para el unha verdade en si mesma. «Todo transfórmase en algo inseguro» observaba, «cando se fixa exclusivamente a atención nas fortuítas relacións recíprocas das cousas terreaís» (*Geschichte der Farbenlehre*). Deste xeito tiraba a derradeira consecuencia da crítica pirrónica da Ilustración, para superala á súa maneira. Pois construíuse un máis elevado dereito da verdade, no que só atopaba o seu lugar o que correspondía á natureza de Deus, o que creaba e fornecía o máis elevado froito. Ao facelo, transformou por completo, como xa observou Cassirer acertadamente (*Goethe und die geschichtliche Welt*, p. 23), a doutrina da certeza histórica. Poderíase obxectar que aquí a súa aspiración obxectiva de súpeto ameazaba por caer no extremo oposto dunha grandeira subxectividade, e nunha sorte de crenza na inspiración. Mais a sensación dunha completa unión da súa propia natureza coa natureza de Deus foi, realmente, a grande fonte de forza do seu pensamento. Ademais, este estaba libre da fachendosa ilusión de conquistar por si mesmo, acaso, a suprema forma absoluta da verdade. «O verdadeiro, idéntico ao Divino», explica en 1825 (*Versuch einer*

*Witterungslehre* [Esbozo dunha doutrina do tempo]), «xamais pode recoñecerse directamente por nós; distinguímolos só nun reflexo, nun exemplo, nun símbolo.» A fin de contas, só a linguaxe do seu particular mundo conceptual encubría un núcleo de verdade, válido tamén para nós, no seu xuízo sobre as lendas. Foi unha ollada fonda, e histórica, que lle manifestaba que tamén a tradición probada como lenda podería aínda encerrar un valor de verdade, independentemente do seu carácter fáctico. Con iso anticipaba en algo a alta crítica histórica que demostrou ser capaz de encher dunha nova vida o que fora desbotado pola sinxela crítica da autenticidade.

Ora ben, a transformación da doutrina da certeza histórica tivo outras consecuencias que aínda chegan ata hoxe, e que precisamente cobran nova vida arestora. O que a Goethe lle parecía ser certo non foron os «feitos», senón os contidos espirituais do pasado que había que concibir mediante a inspiración. E, ao tempo, os feitos antolláronse tamén efémeros, fronte aos contidos espirituais que unha e outra vez reviviron. «Os pensamentos volven, as conviccións se reproducen; as situacións descorren irrecuperablemente» (*Maximen und Reflexionen* [Máximas e reflexións]). Con iso xustificaba por anticipado os esforzos da historia do pensamento moderno. Só que esa historia, con máis escepticismo que Goethe, mantense consciente da súa propia subxectividade *a priori* e, prescindindo dos máis modernos desatinos, pensa doutro xeito que Goethe sobre a relación entre crítica e inspiración. Quere sempre unir ambas as dúas, e non empregar unha sen a outra. Goethe, pola contra, só deixaba, como observamos anteriormente, que as dúas funcionasen unha a rentes da outra, sen interactuar, e subestimaba a significación do que el chamaba a crítica do externo, do mero corpo da tradición. Por tanto, arrédanse aquí os camiños de Goethe e do historicismo crítico. Así e todo, non se debe figurar que esa separación é demasiado fonda, nin radical. Onde se lle presentaron a crítica e a intuición nunha unión tan creadora como na



*Historia de Roma* de Niebuhr, deseguida deixábase gañar no seu interior, sentindo unha afinidade espiritual. «A separación de poesía e historia», escribíalle en 1811, «é inestimable, pois nela non fica destruído ningún dos dous, máis ben ao contrario, cada unha resulta reforzada, agora máis que nunca, no seu valor e dignidade.»

Así, podíanse tamén desenvolver lévedos positivos para o pensamento histórico a partir do seu desagrado pola historia. Porén, aínda non coñecemos integramente os motivos desa desafección. Na *Historia da teoría da cores* reprochaba á historia universal ser incalculable e inconmensurable. Ao facelo, tamén receaba do valor dos seus contidos obxectivos. Nela estaban entretecidas, opinaba, a lei e o azar, mais o home observador adoita incorrer no erro de confundir unha e outro, co que volve embocar na súa crítica do carácter subxectivo da historiografía. A natureza sería o único libro, afirma na súa *Viaxe a Italia*, que ofrece en todas as follas un grande contido. Sería mellor dirixirse decontado á natureza, no canto de afanarse cos vertedoiros dos séculos pasados (*Annalen*, 1812). E na conversa de vellez co chanceler Müller, na que cualificou a historia universal como o máis absurdo que existía, seguiu a opinar: «A min tanto me ten se morre este ou aquel, se desaparece este ou aquel pobo; sería un babeco se iso me importase.»

Non sempre quixo dicir iso con tanta dureza. Ora ben, o fondo desleixo pola composición material da historia que resplandece a través desas e moitas outras frases só foi unha expresión da súa incapacidade de dominar espiritualmente de vez a materia histórica, de domeala tan completamente como cría poder facelo, paso a paso, a natureza apta para investigar, por medio do principio heurístico da forma orixinaria e das metamorfoses. Para el, a natureza e a historia foron abofé a mesma cousa, e a historia só un anaco da vida universal de Deus-natureza. Mais unha vez que aprendeu a buscar a vía, a partir da observación da natureza, cara a esa vida universal, tamén formulou esixencias

á historia, que certamente lle cumprían plenamente sen máis á natureza, pero non á historia. Cría percibir na natureza un «desenvolvemento puro e san» da «idea que se manifesta na vida»; na historia vía o perigo de «desviarse, dun xeito enfermizo, do bo camiño.» «Deste xeito», proseguía (carta a E.H.F. Meyer, 1829), «a historia das Igrexas e das nacións vai ser, igualmente, tan ensarillada que a idea principal, que dun xeito sumamente puro e claro acompaña o decurso do mundo, vai ser embazada, deturpada e desviada polo momento, o século, as localidades e outras particularidades.»

O que para el foi o máis repunante na historia foi o azar, ao que cría ter que odiar dende o máis fondo da súa alma, forzado polo seu innato Daimon. Combateuno tamén no eido da natureza extrahumana, alí onde se lle presentou ou se lle foi presentado. Confesou o seu desagrado perante as violentas explicacións do vulcanismo que pretendía traballar con copiosos terremotos, asolagamentos e outros acontecementos titánicos alí onde unha ollada serena mantivese unha continuidade máis lenta e conforme á natureza (*Annalen*, 1820). Nese terreo podía defenderse coas armas da obstinación contra dos «atoleirados remuíños» do azar. Na historia fallaban esas armas. Para el, non había ningún método de coñecemento para eliminar dela o turbulento elemento volcánico, ou polo menos para encaixalo con forza. Non eran o nacemento e a morte dos grandes soberanos, os gobernantes febles que sucedían aos grandes devanceiros, as regresións infantís e os colapsos, os motivos mesquiños dos actores, non eran todos momentos que se debían ao azar e que, con todo, tiveron grandes consecuencias? Cómpre, nese senso, lembrarmos a historiografía da Ilustración de Voltaire, que xa velara tamén, con repugnancia perante ese mundo basto e feo do azar, a súa faciana; mentres, certamente, a forza dos pensamentos de Montesquieu tentara tamén facerlle fronte. Para saír do apuro, Voltaire optou por morar nos poucos vales verdes dentro das ermas e rochosas terras salvaxes da historia. Tamén

Goethe seguiríao niso, á súa propia maneira. Ora ben, ambos os dous, como realistas que sempre eran, recoñecían rotundamente a significación causal do azar, e o historicismo moderno ten de os seguir niso. Ten, por exemplo, de recoñecer con firmeza e decisión o feito de que a morte da emperatriz Isabel I de Rusia no ano 1762 foi unha casualidade, sen a que o destino de Prusia e Alemaña terían percorrido outros camiños.

Tería habido, certamente, unha posibilidade para Goethe de outorgar ao azar na historia unha meirande dignidade. Podía telo atribuído á esfera que denominamos a escura camada tormentosa que se estende por enriba da humanidade, na que residen «o todopoderoso tempo e o eterno destino». Goethe sempre posuíu ese sentimento do destino, por medio do cal tamén o azaroso se transforma nun elo dunha conexión universal, malia ser irrecoñecible, e deixou que actuase na súa propia vida. Proba diso é o final de *Poesía e verdade*, onde eleva as casualidades que interviñeron na súa viaxe a Weimar, decisiva para a súa vida posterior, ao rango dunha misteriosa esfera do destino. Tamén pensaba que a humanidade no seu conxunto estaba baixo o dominio do destino, e malia iso escandalizouse polo azar que parecía domear unha parte do acontecer histórico. Niso había nel unha cohibición, que paulatinamente debemos tratar de comprender.

É certo, xa que logo, que despois de Goethe houbo repetidos tentos por eliminar da historia o azar, en xeral, como algo irrelevante, fronte ás grandes leis da historia. Porén, iso só foi posible ou esaxerando o respectivo concepto de lei, metendo nun leito de Procusto os feitos que se negaban a encaixar, ou declarando que eses incómodos feitos eran totalmente indiferentes para o ferreño decurso dunha legalidade universal. Goethe non tentou ningún dos dous procederes. Amosaba respecto perante os feitos, tamén diante daqueles que lle desagradaban. Demóstrase de novo que pode haber algo positivamente verdadeiro, e tamén frutífero, naquilo que había de negativo na súa relación coa historia.

Preservouno dunha esaxeración do concepto de lei, como o practicaba o posterior positivismo, o carácter máis vivo e sofisticado das súas leis. Non foron atopadas, como as do positivismo, por medio dunha xeneralización dedutiva de determinadas experiencias e, simultaneamente, por unha introdución de ideais propios da época na materia das experiencias, senón pola inmersión indutiva na vida propia dos fenómenos, nun principio na vida da natureza, e despois, partindo de aí, da vida humana. É posible que niso tamén o axudase lixeiramente o seu propio ideal de vida da individualidade en desenvolvemento, aínda que seguise ligada ao tipo e co universo. Mais, con todo, o que buscaba sempre era a interioridade e o movemento propio das cousas dende o seu propio centro vital. Percibía en todas partes tal vida propia, emanada a partir da vida universal e decote entretecida con ela, tanto na estrela máis pequena como na máis grande. «Mesmo neste terrón de azucre que temos diante», dixo unha vez na súa vellez, «está a vida».

Ora ben, non había na esfera daquilo que odiaba por representar o azar na historia moita máis vida da que el quería admitir? Non era posible descubrir tamén aquí moito máis dunha lei interna naqueles procesos, que os observadores procedentes da Ilustración podían interpretar, en primeiro lugar, como unha caótica e violenta axitación de forzas cegas desencadeadas? Non era posible, tamén no que facía aos destinos políticos dos pobos e dos Estados, das loitas polo poder e da guerra, substituír en grande medida o xeito volcánico de explicación, que tanto desagrado provocaba a Goethe, por outro de tipo neptúnico-evolucionista? Xa en vida de Goethe comezouse a facelo, cando Adam Müller interpretou, dentro do romanticismo, polo menos dun xeito aforístico, as loitas de poder dos Estados como procesos vitais e orgánicos; e cando Ranke, inspirado polo romanticismo e por Goethe, comezou a súa serie de obras que descubrían os internos centros vitais e leis de vida dos Estados, tanto no seu aspecto xenérico como no individual. O feito de que Goethe non fose

quen de o facer, por non quere-lo ou por non poder, representa no fondo, xunto da diferenza metodolóxica xa mentada na apreciación da crítica e da intuición, e xunto de certas repercusións do pensamento normativo das que teremos que ocuparnos de novo, a única liña divisoria seria que aínda o afastaba do mundo mental do historicismo en plenitude de desenvolvemento. Iso foi unha causa principal do seu desagrado da historia universal en xeral. Visto en grande, do punto de vista da historia do pensamento, tivo no seu peto a chave para abrir para si tamén ese mundo, e velo inzado das formas orixinarias e metamorfoses; e así e todo non a tirou. Por que?

Porque Daimon e Tique, nese punto do seu pensamento, estaban perfectamente entretecidos. «Son un fillo da paz» declarou, manifestando desta forma unha máis íntima necesidade. Nunha fonda comprensión do carácter de Hamlet, «sen a forza dos sentidos que marca ao heroe» (*Lehrjahre* 4, 13 [*Os anos de aprendizaxe de Wilhelm Meister*]), poderíase tamén presentir algo como unha autoconfesión de Goethe, se ben xamais se lle poderá negar heroísmo, aínda que arraizado dun xeito diferente. El medrou na comodidade mórbida dunha cidade do vello Imperio, no espírito necesitado de paz e apolítico do burgués do século XVIII que xurdira a partir da Guerra dos Trinta Anos. Edificara a súa cultura basicamente sen a axuda dun Estado, mais tamén sen impedimentos do Estado, razón pola que se estableceu unha benévola coexistencia de Estado e cultura. O Estado foi considerado, ou como un creador de benestar, que toleraba gustosamente e que se gababa, ou como unha potencia guerreira, o que non xeraba emoción no propio interior e era ou albo de críticas, ou unha sorte de mundo estraño do que se pensaba, encollendo os ombreiros, que se debería deixar actuar. «As nosas guerras» dicía Goethe en Italia, «fan que moitos sexan infelices mentres duran, e non lle xeran felicidade a ninguén unha vez que rematan». Iso sentiuno xa nas vésperas dun cuarto de século de guerras, polo que se deixou dobregar como se deixa dobregar un

campo chantado pola treboada, sen xamais poder traizoar a súa dirección natural. Gustav Roethe considerou con razón que a postura de Goethe fronte á guerra non amosaba moita evolución. Foi quen abofé de facer xustiza, ata certo punto e coa inspiración de poeta, ao *pathos* heroico do guerreiro (*Achilleis*; Prometeo en *Pandora*); e tamén de recoñecer, con sabia comprensión, o efecto frutífero das loitas violentas sobre a vida dunha nación, como a inglesa. Nalgúns casos ousou mesmo formular a talvez esaxerada sentenza de que a cultura non era outra cousa que un concepto máis alto das circunstancias políticas e militares (von Müller 1827), facendo con iso xustiza, polo menos, á conexión causal entre cultura, Estado e guerra. Soubo explicar, alén do humano-primordial, os «acontecementos dos pobos e dos seus pastores, cando representan a un home» (*Dichtung und Wahrheit*, libro 7). Goethe coñecía e gababa ese fenómeno orixinario, mais as súas metamorfoses non lle interesaban en profundidade. Neste único punto seguía a ser, debido a súa natureza básica, un home da Ilustración, e xulgaba, igual que os «ilustrados», que as confusas conxunturas dos tempos de guerra adoitaban parecerse entre elas en todos os séculos (*Annalen*, 1795). «Tiña tamén que pasar por esa enfermidade hereditaria algunha vez» (carta a Rochlitz, 1822), dicía verbo da súa participación na campaña de 1792. En conxunto, perante a política de poder Goethe mantivo as distancias, ao xeito do cultivado século XVIII, como xa fixera Herder. A diferenza del, tivo só unha percepción menos apaixonada e dolorosa da política.

Así, coincidiu tamén con Herder e cos «ilustrados» na existencia de condicións previas e internas para aquilo, na convicción de que a cultura tiña un valor máis alto que o Estado. Ora ben, mentres os homes da posterior Ilustración progresaron, dende ese punto, cara á construción dun Estado mellor que tería que afacerse plenamente ás necesidades dos individuos de desfrutar de cultura e de paz, Goethe mantívose fiel ao sentido político da realidade dos tempos anteriores, como vivía en Möser

e noutros, ben como, en parte, mesmo en Voltaire, tamén en virtude da súa natureza fundamental. Non agardaba que un soñado Estado mellor protexese a cultura, senón que o fixese un Estado real, firmemente organizado e que gardase a orde en toda circunstancia. E para ese fin concedíalle, tamén conforme á tradición política dos séculos XVII e XVIII, o dereito á razón de Estado, o dereito a actuar, no caso de emerxencia, tamén con medidas extraxurídicas. A sentenza que formulou no sitio de Maguncia: «Fai parte da miña natureza: prefiro cometer unha inxustiza que tolerar a desorde», continúa tamén a raíz da súa idea do Estado.

A partir da afirmación da razón de Estado abriuse, como xa sinalamos adoito, o camiño cara a unha comprensión das loitas polo poder na historia, polo seu sentido e pola súa conformidade ás leis vitais. Tamén Goethe atopouse no comezo deste camiño. No *Götz*, no *Egmont* e mais na *Filla Natural* deixou que os seus heroes sentisen a fría man da razón de Estado, ou daquilo que se facía pasar por ela, facendo ver dun xeito aínda máis impresionante, por medio do que Fausto fixo aturar a Filemón e Baucis, o demoníaco que nela había. Aínda nos seus últimos anos de vida, en estreito contacto coa política real e a súa tradición, concedeu ao príncipe o dereito da razón de Estado non só para conseguir por medio da forza a orde no interior, senón tamén para obter mediante a forza as reivindicacións vitais en política exterior. Nunha conversa co chanceler von Müller xustificou que Prusia aproveitase a oportunidade das Partillas de Polonia, rexeitou o xuízo dos «vulgares e banais políticos da moral», e explicou: «Ningún rei cumpre a súa palabra, non pode cumprila, sempre ten que se afacer ás necesidades das circunstancias ... Para nós, pobres filisteos, é un deber a actuación contraria, non para os poderosos desta terra.»

Ora ben, non deu un paso máis nese camiño da comprensión dos confusos enfrontamentos no mundo. Se na última época da súa vida seguiu cunha curiosa meticulosidade os acontecementos políticos do seu tempo, foi máis ben por unha certa sensación do

deber, que tampouco podía abeirar ese aspecto da vida, e non por un interese íntimo. A política é o destino, dixo aínda con Napoleón, nas últimas semanas da súa vida (Eckermann), malia afastar conscientemente do eido das súas tendencias esa máxima potencia do destino do seu tempo. Como expresou nunha ocasión (carta a Zelter, 1827), apenas era atractivo dedicarse á historia universal dende un enfoque maquiavélico.<sup>60</sup> Ese mundo do que Maquiavelo era un mestre, para Goethe foi un mundo para o cal a súa psique non estaba plenamente á altura, abofé non podería estar á altura se ela tiña que acoller en si mesma todo o mundo restante dun xeito tan puro e fondo, como de feito ocorreu. É certo que tamén acolleu os grandes heroes políticos da historia do mundo no seu panteón: un César, un Federico o Grande e Napoleón; mesmo, case, un Tamerlán. Mais o que foi característico del foi o feito de que os liberou de toda a parafernalia da súa política real, apreciándoos exclusivamente como grandes e dinámicas forzas que de certo tiñan, con todo, algúns efectos morais. No fondo, niso Goethe non se distinguía no fundamental do inxenuo culto aos heroes.

Porén, talvez sexa posible atopar unha razón máis fonda para o seu desleixo por adentrarse espiritualmente nos confusos enfrontamentos do mundo. Logo de 1814, Goethe deu un suspiro de alivio e volveu sentirse a gusto na época de tranquilidade da Restauración, coma na altura o novo Ranke. Mais mentres Ranke comezou dende aí a comprender dun xeito contemplativo o mundo das loitas polo poder, Goethe, debido a un trazo especialmente fondo da súa natureza, mantívose afastado desta posibilidade. A súa natureza enfocábase á acción e á creación, e non foi quen, pois, de ter unha actitude meramente contemplativa fronte ás cousas humanas. Participara abofé, como ministro de

---

<sup>60</sup> 4 de decembro de 1827. Menta que W. Scott, no seu *Napoleon*, «abstense estritamente de toda visión maquiavélica, sen a cal, con todo, apenas desexa un ocuparse da Historia universal». As gabanzas a W. Scott que preceden esa frase non deixan ningunha dúbida de que, na vez de «sen», estaría no seu posto, gramaticalmente, un «con».



Karl August, nos tempos da Liga dos Príncipes, na dirección da cautelosa política dun pequeno Estado do seu señor. Nos grandes acontecementos da época seguinte podería ter participado dun xeito unicamente comprensivo de ser quen de implicarse, dalgún xeito, na súa creación. Ora ben, para iso tería sido preciso afastarse do seu propio xenio. Son instrutivas nese senso as palabras que dirixiu en 1824 ao chanceler von Müller: «O estado actual do mundo —clareza en todas as circunstancias— é moi proveitoso para o individuo, sempre e cando se queira limitar a si mesmo; pero se quere intervir na roda en movemento do decurso do mundo, se cre que debe, autonomamente e consonte ás súas propias ideas, obrar, crear ou empecer como parte do Todo, entón, tanto máis doadamente irá cara á súa perdición.»

En suma: non foi unha incapacidade do seu discernimento, senón unha incapacidade da súa natureza máis íntima, a que o deixou á fin sen a capacidade de comprender morfoloxicamente aquela parte do acontecer universal que resoa nos berros de guerra, na caterva dos pobos, nos destronamentos, e de descifrala da mesma maneira por medio da evolución, igual que a natureza e o resto todo da vida humana. «Non perturbes os meus camiños», tivo que contestarlle, baixo a predominancia da súa propia personalidade. Só que non se pode arredar de todo o propio espírito de Goethe do espírito da época, que aquí se expresaba coa mesma linguaxe. Pois con iso persistiu no xeito de pensar da época que constituía primeiro o seu medio, a Ilustración, que noutros aspectos superou tan pronto, e, co respecto aos enfrontamentos da época da Reforma, Goethe nunha ocasión falou de «confusas parvadas» (carta a Knebel, 1817).

Ese xuízo, que non se refería soamente ás regueifas políticas da época da Reforma, senón tamén ás eclesiásticas, suxire a pregunta de se a súa particular postura sobre o cristianismo non contribuiría ao seu desleixo por conferir á historia universal un sentido máis fondo. Como cristián convencido, podería ter atopado na historia universal unha unidade construtiva, da mesma

maneira que, como inimigo decidido do cristianismo e home comprometido coa Ilustración, podería ter visto na loita e, talvez, nos progresos da razón os seus elos espirituais. Mesmo a través dunha síntese aínda incompleta de cristianismo e Ilustración podía acadarse, como amosaba o exemplo de Herder, unha concepción con sentido da historia universal. Porén, Goethe non podía aceptar integramente para si mesmo o cristianismo, nin rexeitalo por completo.

A transformación da súa posición sobre o cristianismo aseméllase a unha elipse. Existe unha proximidade ao cristianismo na mocidade e na vellez, mais polo medio, na súa época clasicista, houbo en Goethe un afastamento que non se fixo, con todo, tan grande que non se puidese percibir na *Iphigenie* un fino fluído cristián. Ese permanente fluído comezou só unha vez, na súa mocidade, cando foi cativado pola devoción pietista, a condensarse nunha relixiosidade real e especificamente cristiá. Porén, esa relixiosidade foi axiña absorbida por outra relixiosidade cunha permanente tinxidura neoplatónica. Tanto na súa mocidade como na súa vellez, Goethe envorcou con fonda veneración perante o sublime da doutrina de Cristo. Mais: pódese chamar iso unha convicción pura e especificamente relixiosa? Non actuaba tamén aí a antiga diferenciación da Ilustración entre o núcleo valioso da moral cristiá e o inútil revestimento dos dogmas cristiáns? En medio, no máis íntimo do seu corazón latexou tamén o desexo de que, no canto dos «trastes xudeus» da Biblia, Homero podería converterse na nova Biblia. «Que diferente sería o aspecto que con iso tería gañado a humanidade!» (carta a Böttiger, arredor de 1790). «Segue a ser verdade» escribía ao Herder en 1788, «que a lenda de Cristo é a causa de que o mundo pode seguir parado aínda por dez millóns de anos, e que ninguén vai realmente entrar en razón, porque cómpre tanta forza de coñecemento, de razón e de concepto para defendela como para negala. Agora, as xeracións están confundidas, o individuo é unha pobre criatura, calquera que for o partido polo que se envorque. O Todo nunca

é un Todo, e xa que logo o xénero humano abala de acó para aló nunha mesquindade tal, que todo iso non tería importancia de non ter tan grande influencia en puntos que son tan esenciais para o home».

Xa que logo, na época do seu clasicismo, cando nel se erguía o home da Antigüidade, percibiu o cristianismo como unha estaca na carne da humanidade, como o rachar dunha totalidade da súa vida anímica. Pois a súa necesidade relixiosa enfocábase cara á totalidade, cara ao ἔν χαί πᾶν. Na vida puido satisfacela para si mesmo; na historia universal estaba entón, na súa opinión, mutilada. Non cremos que na súa vida chegase a superar de vez esa mutilación, por moito que na súa vellez o seu pensamento puidese adquirir tinxiduras máis relixiosas, e por moito que agora volvese a experimentar dun xeito intensivo o valor dos símbolos relixiosos e a «divina profundidade do sufrimento» no exemplo de Xesús (*Wanderjahre* [*Os anos de viaxe de Wilhelm Meister*]). Así e todo, o símbolo da cruz seguía causarlle repugnancia, polo menos en canto fose percibido como símbolo dun sacrificio expiatorio. Puido apreciar a Biblia como «espello do mundo», do punto de vista da «razón pura», que niso elevouse moi por enriba do punto de vista dos homes da Ilustración e dos racionalistas (carta a Zelter, 1816). Mais cando comparaba a doutrina e sobre todo o amor de Cristo, que gabou aínda nos últimos días da súa vida con conmovedoras palabras, co que chegara a facer delas o desenvolvemento histórico do cristianismo e da Igrexa, daquela o cristianismo parecíalle, no fondo, unha bonita posibilidade non realizada da historia universal. Pois, ao seu xuízo (*Maximen und Reflexionen*), en ningún momento da historia política e eclesiástica se puido manifestar o cristianismo en toda a súa beleza e pureza. Referiuse á historia da Igrexa como unha mesturanza de erros e violencia (*Zahme Xenien* e von Müller, 1823), para, con todo, confesar de novo que a estudara coa maior dilixencia (*Dichtung und Wahrheit*, 3, 11). Iso evidenciaba abofé que tamén agardaba atopar nela a Deus, dalgún xeito

e nalgún momento, mais que non o atopou. Polo cristianismo no seu desenvolvemento histórico de conxunto non foi quen de entusiasmarse, da mesma maneira que non foi quen de o facer coa política de poder dos Estados e dos pobos. Xa que logo, tivo lugar aquí de novo unha notable disparidade: pareceulle grande e marabillosa a forma orixinaria dun mundo de estruturas; mais as súas metamorfoses non lle satisfacían.

Ora ben, xa que a súa concepción do mundo non podía, por eses e outros motivos analizados con anterioridade, transformarse nunha comprensión plena da historia, tamén a fonte desa concepción do mundo, a súa peculiar e grandeira relixión do mundo, ameazaba por encallar. No mundo, o Deus-natureza non se asevera plenamente, polo menos para a comprensión dos humanos. A realización das ideas divinas, explicou Goethe en 1811 ao Riemer, será a verdadeira realidade. Mais Deus, proseguía, xa contaría coa perturbación dos humanos e deixaría, por así dicilo, que eles se conducisen dese xeito. Iso foi o seu consolo perante algo que lle era incompreensible. Porén, con iso situámonos tamén nos límites da súa propia humanidade. Goethe vía o eterno abismo «entre a idea e a experiencia que toda a nosa forza debece, en ván, por cruzar. Malia iso permanecer a nosa eterna arela de superar ese hiato por medio da razón, do entendemento, da imaxinación, da fe, do sentimento, da ilusión e, cando polo demais nada podemos facer, da parvallada.» O mundo, afirma tamén (*Maximen und Reflexionen*), sempre vai conservar un matiz de luz e outro de sombra. Emerxe así o escuro subsolo dualista da súa visión do mundo, dexergada cunha ollada radiante de luz. Tamén coñecía Goethe, o que doadamente se esquece perante a clara luz da súa poesía e da súa visión do mundo, as facianas sombrizas da vida, con todos os seus arrepiós; só que, na maioría das veces, preferiu aturala e considerala no seu interior con serenidade, para despois esforzarse por ascender de novo desta escuridade cara a luz do Deus-natureza universal e un, con todas as forzas da súa alma, diante todo coa vontade e

coa acción. E produciuse así a que talvez sexa a máis memorable polaridade na obra da súa vida. O que desprezaba a historia universal, que negaba de maneira ríspeta, nas fases de afastamento da historia, o seu sentido e valor, foi naqueles dominios do mundo histórico que o seu espírito foi quen de atraer, o seu máis fondo intérprete e precursor; e os vieiros de comprensión que aquí abriu puideron tamén ser, nalgún momento, conducidos cara aos dominios da historia que el aínda desprezaba.

«Coa historia» dicía no momento de equilibrio (*Maximen und Reflexionen*), «ocórreme como coa natureza, como con todo o que é profundo, sexa pasado, presente ou futuro: canto máis fondamente se penetra con seriedade nel, máis difíciles son os problemas que suscita. Quen non os teme, senón que se lanza a defrontalos, vaise sentir, ao seguir progresando, máis culto e a gusto.»

Ao lanzarse adiante dun xeito tan afouto, ao final tamén foi quen de, polo menos, aviarse de maneira fundamental con aquilo que facía que para el o mundo histórico fose particularmente inapetecible, co por el tan odiado azar. «As grandes forzas orixinais, desenvolvidas dende a eternidade ou ao longo do tempo, actúan dun xeito imparabile, e depende do azar se o fan con proveito ou dun xeito prexudicial» (*Maximen und Reflexionen*). Iso aínda soaba a resignación fatalista, mais noutro intre apareceu de novo o seu activismo. «O mundo racional débese considerar como un grande e inmortal individuo que, de maneira imparabile, consegue o preciso, e desa maneira érguese como dono mesmo sobre aquilo que é continxente» (ibid.<sup>61</sup>). Iso insinúase xa nas palabras nos *Anos de aprendizaxe de Wilhelm Meister* (I, 17) sobre o tecido deste mundo, conformado pola necesidade e polo azar; o fortuño, con todo, debería ser dirixido e utilizado pola razón. Velaí un último xuízo sobre o azar no que se manteñen en equilibrio o seu realismo e o seu optimismo: «Ren irracional

---

<sup>61</sup> Citado na carta a Beulwitz (18 de xullo de 1828), como «sublimes palabras dun sabio».

acontece que non poida ser reconducido á situación correcta por medio da razón ou da casualidade; ren racional que non poida ser desencamiñado pola falla de xuízo e pola casualidade.»

Con iso comeza a clarexar o ceo cuberto de nubes, como nun comezo se nos presentou a visión que Goethe tiña da historia. Así e todo, aínda cómpre falar da última nube que non se produciu como consecuencia serodia de maneiras antigas de pensar, tampouco de inhibicións xeradas pola crítica do coñecemento, pola visión do mundo ou polo carácter, como ocorre cos motivos examinados ata o de agora, senón que se produciu dende as camadas máis fondas, case infrahumanas da vida sentimental, alí onde os xemidos e a angustia son comúns a todas as criaturas. É esa a esfera que Goethe ocasionalmente caracterizou como a «aprensión», como as «ondas de temerosos sentimentos da terra». Abraia —abraio unido a respecto— que mesmo aquilo que constitúe a súa suprema felicidade, como a visión da idea que se materializa no fenómeno, e a descuberta de fenómenos orixinarios, é dicir, a revelación da súa natureza divina, estaba para el relacionado, como el mesmo confesaba, coa «aprensión», un sentimento de temor (*Maximen und Reflexionen*).<sup>62</sup> Esa aprensión puido tamén apoderarse del fronte ao pasado histórico en xeral. Aparece xa, como observamos con anterioridade (pp. 615-16) na experiencia da catedral de Colonia de 1774. Como xa podía espertarse mediante a realización da idea, tanto máis podía selo pola súa perturbación, pola visión de fenómenos sen sentido e, porén, existentes, mesmo só por tales experiencias cuxa vinculación co resto da vida non era nese momento evidente para Goethe. «Cada criatura estraña, arrincada da súa contorna», afirma nas *Afinidades electivas*, «produce en nós certa impresión de temor.»

---

<sup>62</sup> Non considero logrado o tento de Georg Simmel (*Goethe*, p. 122) por explicar esa «aprensión» polas eivas lóxicas que ameazan todo monismo. O que aquí se manifesta en Goethe é un sentimento humano orixinario, un fenómeno orixinario da relixión en xeral (*mysterium tremendum*). Interpretao así tamén Hans Leisegang, *Goethes Denken*, p. 119.

Tamén houbo aínda para el un terreo intermedio entre os fenómenos con e sen sentido. Iso foi o misterioso eido do demoníaco, ao que dedicou, sobre todo na súa vellez, estimulantes reflexións. «Asemellábase ao azar, pois non amosaba unha consecuencia de nada; parecíase á providencia, pois sinalaba unha conexión» (*Dichtung und Wahrheit*, IV, 20). Noutra ocasión caracterizábao como algo imposible de resolver polo entendemento e pola razón, mais que se manifestaría nunha enerxía completamente positiva. Parecíanlle demoníacos caracteres como Napoleón e Karl August, mentres negou, para si mesmo, calquera tinxidura demoníaca, e declarou estar unicamente sometido a ela (Eckermann 1831). Pois percibía os efectos do demoníaco non só nas persoas, senón, dos xeitos máis diversos, en toda a natureza visible e invisible. Na súa opinión, partía del o bo e o malo, adoito dun xeito irresistible; mais o home tería que procurar ter a razón tamén fronte ao demoníaco (Eckermann 1831). Esas e semellantes reflexións lembran de novo o escuro subsolo dualista da súa visión do mundo. Así e todo, cando Eckermann o tenteou sobre ese trazo dualista da súa idea do demoníaco, Goethe rexeitou a resposta, remitíndose á inexpresibilidade do Ser Supremo. O que os seus pensamentos rozaban aquí foi o mundo do insondable. E como viu obrar os efectos do demoníaco en toda a natureza, e estivo satisfeito, en todas partes, coa pescuda do pescudable, non se debería acaso supor que o mantivese especialmente afastado do mundo histórico, onde o demoníaco era máis perceptible. Só é estraño que non percibise dun xeito máis consciente o demoníaco na vida política, como adoita manifestarse de forma tan imponente, e el moldeouno mesmo nos seus dramas con vigor e fidelidade inxenua. Podería terlle procurado un acceso á comprensión suxestiva dos grandes destinos políticos do mundo. Porén, como vimos, preferiu mantelos afastados. Só podían serlle de interese no relativo aos seus efectos sobre o individuo.

Houbo aínda outro sentimento orixinario, intensificado nel, que puido alongalo do pasado. O espectáculo da morte e da descompo-

sición, e da penetración do vital polo corrupto, fixo que a miúdo se estremecese perante o mundo histórico, afastando as súas olladas. «A historia, mesmo a mellor, sempre ten algo de cadavérico, de cheiro a sepultura» (rascuño do limiar á 3ª parte de *Poesía e verdade*). «Quen só se ocupa do pasado, á fin corre o perigo de collerlle cariño ao que faleceu, ao que para nós é a sequidade dunha momia» (*Klassiker und Romantiker in Italien*, 1820). Sábese por *Fausto* canto percibía Goethe como unha maldizón o feito de que seguise a ter efecto un dereito morto, e a causa diso a transformación da razón en absurdo; e, rebelándose contra todos os lastres do pasado, puido dicir nos seus anos do clasicismo, nunha ocasión, que o presente era a única deusa que veneraba (Friederike Brun 1795). Conmouve dun xeito estraño que despois, na súa idade avanzada, puido nunha ocasión confesar case o contrario diso, afirmando que o presente tería algo de absurdo e trivial, pois era bastante disparatado que o ideal fose, en certo xeito, «transcendido» polo real (carta a Zelter 1829). Ora ben, por tras dese agudo paradoxo atopábase, en fin, a súa elevada e permanente visión do mundo, que viu abrollar, por detrás dun presente pasaxeiro e real, pero que actuaba sobre el, unha eterna vida ideal. Igual que vía a realidade e a idealidade como algo entretecido, facía o propio coa morte e a vida. Pois a morte non era verdadeira, é dicir eterna, senón o instrumento de Deus-natureza para xerar unha vida nova. No entanto, el mesmo era demasiado vital para só ser un místico, para non conmoverse máis fondamente, dun xeito alternativo, polos sentimentos e os correspondentes sentimentos contrarios sobre a morte e a vida, o pasado e o presente. Por iso tampouco foi quen de soltarse do pasado, e posiblemente tampouco o desexaba. No final recolleu todos os ambiguos sentimentos sobre a vida e a morte, que o pasado suscitaba nel, nunha grande e trágica sentenza: «Todos nós vivimos do pasado e finamos por causa do pasado» (*Maximen und Reflexionen*).

Para el, a poesía foi o medio para ceibarse no seu interior daquilo que el mesmo vivira. Na súa opinión, a tarefa máis



sublime da historiografía consistía nunha función análoga. Debía, igual que a lanza de Telefos, sandar as feridas que ela mesma inflixira, retirar a presión do pasado que ela mesma conxurara: «Escribir a historia é unha forma de desembarazarse do pasado» (*Maximen und Reflexionen*).

Goethe pode ser comprendido só nas súas polaridades. En non poucos dos motivos que determinaron a súa relación negativa coa historia vimos obrar lévedos que tamén facían parte da súa relación positiva con ela. Por iso, o pólo negativo da súa relación coa historia podía converterse en calquera intre nun pólo positivo, e a historia universal, é dicir unha historia universal vivida, podía ser declarada mesmo como a medida do momento, sempre que ese mesmo intre estivese ateigado dunha vida con aspiracións:

Quen vive na historia universal,  
Debería afacerse ao momento?  
Tan só quen enxerga os tempos e aspira a eles,  
Ese é digno de falar e poetizar.

A iso súmanse as coñecidas palabras de menosprezo para quen non sabe decatarse de 3.000 anos, e de que no pasado vive o eficiente, eternizándose na máis belida acción.

Fica agora despexado o vieiro para desenvolver o contido positivo da comprensión da historia por Goethe.

### ***3. A posición positiva fronte á historia***

Vaia por diante a afirmación de que Goethe non só foi quen, o que non precisa proba ningunha, de exercer dun xeito máis grandioso esta nova maneira de ver a historia, levada a cabo por Möser e, aínda con máis intensidade por Herder, que fai confluír e actuar todas as forzas, sen excluír ningunha, do espírito e da alma, senón que tamén a elevou conscientemente a principio metodolóxico. Apenas precísase subliñar que non o circunscibía ao histórico, senón que quixo aplicalo a todos os fenómenos do

Deus-natureza en xeral. Na visión das cousas habían confluír e actuar «os abismos do presentimento, unha ollada segura do presente, a profundidade matemática, precisión física, altura da razón, agudeza do entendemento, fantasía flexible e arelante, o agarimoso desfrute do sensible» (*Geschichte der Farbenlehre*).

Ora ben, como de preto era posible achegarse con iso precisamente aos fenómenos históricos? Goethe xa soubera como creador do *Urfaust* que aquilo no que as épocas se reflicten é o espírito máis xenuíno dos señores. Este *a priori* subxectivo no pensar dun historiador puido, como vimos, arrebatarlle o desfrute da historia cando o percibía como unha inhibición. Mais do mesmo xeito puido, cando actuaba dende o pólo oposto, converterse no impulso vivificador para mirar a historia cunha ollada nova e fresca, e transformarse no seu «espello creador». Iso era certo sobre todo na súa vellez, cando se profundaba, baixo a poderosa impresión das vivencias históricas, a súa sensibilidade polo presente e aspiraba a un contacto máis intenso co pasado, onde agora foi quen de comprender as transformacións do espírito que tiveron lugar ao longo da súa vida. En derradeiro termo, acaso en primeiro lugar, por medio dos poderosos efectos do seu propio espírito.

Trátase, pois, dun dos máis memorables testemuños da toma de consciencia dunha nova sensibilidade histórica, cando Goethe afirma na *Historia da teoría das cores*: «Que a historia universal ten de reescribirse de tempo en tempo, non ofrece dúbida nos nosos días.»<sup>63</sup> Esixía abandonar a mantenta a «fachendosa» forma do xuízo histórico do século XVIII. Onde se atopa nel, preguntaba Goethe, o «respecto polas elevadas e inacadables reivindicacións, onde a sensibilidade pola seriedade que se mergulla nunha profundidade insondable? Como é de rara a indulxencia fronte a afoutas aspiracións fracasadas? Como de rara é a paciencia fronte

---

<sup>63</sup> Vid. sobre iso a súa carta a Sartorius do 4 de febreiro de 1811: «Dixose en algures que a Historia universal ter que ser reescrita de tempo en tempo, e cando houbo unha época na que iso fose tan necesario como a nosa!». Quen sería o primeiro en formular a frase sobre reescribir a historia universal?

ao lento devir dos acontecementos!». Como de raro, en xeral, é a comprensión para as naturezas máis problemáticas. Agora, o século XIX estaría no camiño de emendar os erros do século anterior, «sempre que non teña como destino perderse no extremo contrario». Velaí un xenial presentimento do perigo que correría o historicismo, unha vez chegado á súa madurez: o risco de aplanar con relativismo, por medio dunha áxil adaptación a calquera fenómeno, mesmo o fenómeno máis absurdo.

Ora ben, o valor de superar reiteradamente o escepticismo fronte ao «espírito máis xenuíno dos señores», que unha e outra vez xurdía nel, puido cobralo dun dos seus máis sublimes e persoais pensamentos de consolo sobre o mundo e a humanidade, que expresou adoito. «O individuo» escribiu en 1798 a Schiller, «non pode comprender a natureza, aínda que o conxunto da humanidade si podería abofé comprendela». Unicamente todos os homes, di Jarno nos *Anos de aprendizaxe* (8, 5), constitúen a humanidade, unicamente a suma de todas as forzas constitúen o mundo. «Só a humanidade no seu conxunto» dise en *Poesía e verdade* (libro 9), «é o verdadeiro home». É característico que aquí, de novo, a crenza do dereito natural e da Ilustración nunha estable posesión da verdade da humanidade se desenvolve e transforma ata chegar á dinámica idea de que na total plenitude das opinións individuais dos homes, suxeitos aos erros, máis ben se achase oculto un invisible tesouro da verdade supraempírica.

«Por iso», prosegue, «o individuo só pode estar contente e feliz cando ten o valor de sentirse no Todo». «Un íntimo entoar, unha harmonía no Todo» (*Dichtung und Wahrheit*, libro 12) foi o seu supremo sentimento da vida. Atopámonos no centro do que é importante para demostrar a aportación creadora de Goethe ao historicismo, e non só para el, pois tamén a natureza se inclúe nese Todo. Secasí, tamén a humanidade constituía en si mesma para el un Todo de infinda mobilidade e diversidade, unha grandeira corrente da vida, na que o individual non afunde e acaba por ser algo insignificante, senón no que o individual só se

ergue grazas a desenvolver a súa propia vitalidade e legalidade individual, que corre ata el dende a fonte orixinaria do Todo, alimentando así pola súa vez o conxunto da corrente. A corrente da vida e do devir do Todo, inzada de individualidade: eís a concepción fundamental de Goethe, comun á natureza e á historia. Nela, a individualidade dos fenómenos particulares maniféstase poderosamente de entrada no eido da historia, mentres na natureza permanece oculta detrás dos tipos e dos xéneros dos que unicamente o ollo humano pode decatarse.

Ora ben, o que importa, afirma nunha das súas sentenzas máis fondas, «na vida é manifestamente a vida, e non un resultado da mesma». Tamén na historiografía, observou no rascuño do limiar da terceira parte de *Poesía e verdade*, pérdese nos resultados a acción individual, ben como o individuo. Para el, o fundamental é o proceso mesmo da vida, e dirixía o seu odio ás «absurdas causas finais» (carta a Zelter, 1830). Ningunha «tracción dende a fin», senón un «crecemento dende a raíz» (Simmel, *Goethe*, p. 4). Xa que logo, os fenómenos históricos han comprenderse a partir das forzas operantes, non dos resultados. Así, tamén o realizado será visto doutro xeito, máis fondo e intimamente necesario.

Con iso, Goethe superou dun xeito radical o pragmatismo e utilitarismo da historiografía da Ilustración. Aquela xulgou a acción histórica segundo os seus resultados, máis ou menos útiles, e estes, pola súa vez, segundo o imperio dos fins que construíra para si a estable razón da humanidade. Con iso, disgregou os fins e os homes actuantes, xulgando estes últimos non segundo a súa propia medida, segundo a lei de vida que actuaba neles, senón segundo a medida, considerada absoluta, dos últimos fins e obxectivos en xeral dos homes. Iso tamén conducía, en consecuencia, na investigación das particulares accións históricas cara á separación e ao illamento dos diferentes motivos, ao seu tratamento como resortes mecánicos, por moito que fosen, bos ou malos, resultado da paixón ou da razón. Aínda máis,

conducía a emprestar atención tan só aos motivos situados na clara luz do primeiro plano e pasar por alto, como lle reprochou Goethe, a «insondable profundidade».

Este pragmatismo sempre se relacionaba doadamente co moralismo. Os criterios morais eran os máis cómodos para xulgar as accións particulares. Goethe non rexeitou o xuízo moral alí onde encaixaba; mais declarou, baixo a impresión que lle causara a *Allgemeine Geschichte* [*Historia Xeral*] de Johannes von Müller, e en total acordo co que antano observara Möser en contra de Abbt, que tal xuízo non sería apropiado para gobernar coa historia universal no seu conxunto. «A min, dende o meu particular posto de observación», escribía ao Reinhard en 1810, «chamoume novamente a atención que non se pode escribir unha historia universal dende o punto de vista moral.»

O pragmatismo mesmo non era outra cousa que o desenvolvemento ulterior dunha inxenua conduta humana na vida práctica. Polo xeral, pensábase que para dominala non ficaba outro viero que considerar aquilo que era tanxible e comprensible dun xeito inmediato, malia que desta maneira tamén se illaba e separaba das súas conexión vitais máis fondas. Trátase a vida como se as súas partes puidesen ser consideradas mecanicamente, ignorando, ao facelo, aquilo que non pode ser tratado dun xeito mecánico. Iso sabíao Goethe, e o seu pensamento aspiraba conscientemente a ir máis alá, preparando o historicismo. «No entanto», escribiu en 1804 a Zelter, «os homes teñen unha noción da coexistencia ou da comunidade mutua, non a sensibilidade polo interrelacionado e polo confundido, pois que tan só se comprendo o que un mesmo pode facer e tan só se capta o que un mesmo pode producir. Xa que na experiencia todo parece estar esnaquizado, crese que é posible compor tamén o máis supremo a partir de fragmentos.» Apuntou a este mesmo xeito de pensar, fragmentador, con outra frase: «O home reflexivo equivócase especialmente cando pregunta pola causa e o efecto; este dous constitúen, en común, o fenómeno indivisible» (*Maximen und Reflexionen*).

Pódese agora obxectar abofé que tamén o pensamento histórico moderno, cando analiza por exemplo as accións dos homes de Estado, non sae adiante sen unha certa medida deste pragmatismo esnaquizador, e mesmo de utilitarismo. Ha determinar de antemán e pór de relevo os motivos de primeiro plano; tamén ten de aplicar o criterio da contribución, do resultado á acción individual, pois desas contribucións depende a evolución ulterior dos poderes obxectivos do Estado e da sociedade. Tampouco quixo Goethe, cando criticaba na historiografía o recurso de vulgar a partir dos resultados, «censurar» o historiógrafo pola procura dos mesmos, tamén el mesmo formulou esporadicamente sentenzas nas que ecoaba o pragmatismo. Porén, canto á valoración dun acontecemento particular e ao desenvolvemento ulterior dos poderes obxectivos esquécese, aínda que só sexa por un intre, a fonda corrente vital das leis inmanentes, que non sempre é perceptible con clareza, mais que sempre ten de ser suposta; daquela evádese tamén a alma das formacións históricas, pois só se obtén o *caput mortuum* de realidades bastamente enleadas. Ora ben, quen asimilara de vez e por completo as correntes vitais que atravesan o *Fausto* de Goethe estaba a salvo dese perigo. É por esa razón que damos unha estimación máis alta ao contributo de Goethe ao historicismo, mesmo que ao de Herder, porque tivo o maior vigor para transformar dende a súa raíz o pensamento e o sentimento humano, porque capturou a alma dun xeito máis total, deixándoa abalar máis intensa e delicadamente do que o puido facer o espírito de Herder, pois el mesmo vibraba dun xeito demasiado inqueda.

Iso tampouco ficou na mera contemplación dun eterno devir e transformar. Esa contemplación tamén tocou a alma, espertou un novo e tolerante amor polo humano, e Goethe sabía que, pola súa vez, é ese amor o que nos insire no corazón das cousas. «No fondo é a síntese da inclinación o que infunde vida a todo» (carta a Reinhard, 1807). «Non se coñece nada, senón aquilo que se ama» (carta a Jacobi, 1812). Cómpre lembrar o creador deste

amor cando se quere comprender realmente a fonda parábola do «espello creador» (na inconclusa escena da *disputatio* do *Fausto*). Ese amor non puidera prosperar no aire frío do pensamento ius-naturalista. Pois este sempre estivo disposto, cos seus ríxidos criterios, a sentenciar sen agarimo alí onde unha comprensión dende as máis fondas conexións do devir podía despertar unha simpatía humana, unha previsión das necesidades fatais tamén naquilo que en aparencia era equivocado e absurdo. Iso foi o novo don da «comprensión» histórica, que xa vimos xestarse en Möser e Herder e que emanaba tanto en Herder como en Goethe, do novo sentimento polo mundo e polo eu do *συμπάθεια τῶν ὄλων*. Esta simpatía, porén, correu o perigo de esluírse brandamente en algo amorfo e, xa que se afirmaba todo o humano, non aseverar nada con firmeza. É posible que Goethe, cando creou o *Werther* e a *Stella*, estivese preto deste perigo. Así e todo, xa vimos como a época clasicista de Weimar e a viaxe a Italia reafirmaron o seu pensamento, enfocándoo cara o duradoiro dentro do mudable, anovando desta maneira, nun nivel máis elevado, o núcleo permanente do dereito natural.

Eses tres trazos memorables da comprensión goethiana do mundo, e con iso tamén da historia, a nova visión da corrente da vida, o novo amor comprensivo polo que a vida xera, e o novo moldeado do fluínte, reúnense, como nunha moi radiante constelación, nos versos finais do Señor no limiar de *Fausto*:

Aquilo que está a devir, que eternamente obra e vive,  
 Arrodéavos cos doces límites do amor,  
 E aquilo que está suspendido en abalante aparencia  
 Afirmádeo en duradoiros pensamentos.

\*

Goethe viu resolverse toda vida nas formas orixinarias e nas metamorfoses. Para el, tamén a historia debía, por norma, someterse a esta lei. No entanto, aí púxose de manifesto a diferenza de matices na súa actitude fronte á natureza e fronte á historia. Cría

achegarse máis aos fenómenos orixinarios na natureza que na historia. Nun comezo cría poder descubrir na realidade a forma orixinaria da planta, ata que Schiller lle chamou a atención sobre o feito de que non era unha experiencia, senón unha idea. Así e todo, mesmo agora pensaba poder aínda albiscar os fenómenos orixinarios da natureza «no seu inesculcable esplendor, cara a cara», coa ollada do espírito. De fenómenos orixinarios da historia xamais ousou falar desa maneira. Nese punto cohibíano todos eses momentos, xa coñecidos por nós, que eran a causa do seu desagrado da historia. A pesar diso, o seu principio metodolóxico de procurar sempre as formas fundamentais, mais con capacidade xeradora, da vida, tamén tivo un efecto frutífero na historia. Non puido facer outra cousa que sondar automaticamente tamén a historia para atopar tales formas fundamentais. Só que non se converteron, prescindindo dalgunhas forzas fundamentais completamente xerais, en «ideas» do tipo da planta orixinaria, senón que seguían a ser creacións empiricamente palpables dunha estrutura sinxela, pero cunha alta capacidade de desenvolvemento e variabilidade. Se non se esquece esa diferenza, pódese un permitir caracterizar tamén os fenómenos sinxelos que Goethe achaba na historia como formas orixinarias.

Xa vimos cales foros os compoñentes da historia que non puido atribuír a tales formas orixinarias. Para elas ficou aínda un inmenso dominio, que ascendía dende a vida máis natural da humanidade cara á vida máis espiritual. Como non pretendemos ofrecer ningún catálogo, senón só unha panorámica da súa contribución histórica, limitámonos aquí, en xeral, a exemplos representativos.

Un trazo fundamental do seu pensamento histórico, co que continuaba unha idea fundamental de Hamann, dun xeito aclarado e ennobrecido e grazas ao cal se mantivo, sen excepción, nun plano superior a todos os seus sucesores, consistía no feito de ver entrelucir sempre, dun xeito benéfico, a esencia máis natural do home histórico detrás de toda acción superior do mesmo,



conferíndolle así ao cotián a consagración de forma orixinaria. Iso demostrouno xa Victor Hehn dun xeito inesquecible. «Todo benestar, na vida, fundaméntase nun periódico retorno das cousas exteriores. O cambio do día e da noite, das estacións, das flores e dos froitos, e daquilo que, polo demais, se nos presenta de época en época, para podérmolo e debérmolo desfrutar: eses son os auténticos resortes da vida terreal» (*Dichtung und Wahrheit*, libro 13). Ese abaneo pendular da natureza foi, para Goethe, a primeira de todas as formas orixinarias, que se manifestaba en todo o vivinte e que o seu atento oído percibiu en todas partes. Esta é a «polaridade orixinaria de todos os seres que penetra e vivifica a infinda diversidade dos fenómenos» (*Kampagne in Frankreich* [*Campaña en Francia*]), a «misteriosa sístole e diástole da que se desenvolven todos os fenómenos» (*Geschichte der Farbenlehre*). Agradeceulle á ciencia natural de Kant que o axudase a chegar a ese claro coñecemento que tamén, segundo testemuños temperáns, xa existía nel con anterioridade. Xa fora unha reflexión neoplatónica que o movemento do mundo era unha alternancia de exhalación e contracción. Tamén Herder falara, en *Vom Geist der ebräischen Poesie* [*Do espírito da poesía hebrea*], da sístole e diástole do corazón, e da respiración como da dimensión máis natural (12, p. 20, vid. tamén 4, p. 469). De certo Goethe foi conducido a iso sobre todo por medio da propia observación de si mesmo, do coñecemento das oposicións que el levaba dentro de si, unhas oposicións que sentía transformarse, unha e outra vez, nunha unidade. Estas pulsacións do seu propio ser convertéronse, para el, nas pulsacións da natureza. Tomando ese pulso coa man enxergou, confiado, a vida e a historia. Deste xeito, todo o desunido chegou a resultar, de novo, unha unidade, porque desunirse facía parte da natureza do unido. Así, todo volvía ao estado xusto, porque todo, tanto a natureza como a obra dos homes, obedecía a esa lei, e porque toda esaxeración da hybris cara a unha banda atopaba, dalgunha maneira, unha corrección e compensación mediante un movemento pendular cara á outra.

Xa atopamos a lei do abaneo pendular na historia en Herder nos seus anos de vellez. Pero en Herder, esa lei estaba ao servizo dun xuízo moral universal, perdendo por causa desa limitación a súa inmediata validez; en Goethe seguía a ser, ao incluír como algo evidente a moral, un principio cósmico sobre o que repousaba, dun xeito misterioso, toda vitalidade e plenitude das formas. Para el foi garantía de que a unidade e a diversidade, a natureza e a cultura ían da man, que existía realmente un Deus-natureza. Por iso, a idea da polaridade deulle tamén a posibilidade de amañarse, no seu interior, cos ocultos compoñentes dualistas da súa visión do mundo, e de soportar tamén, acaso, con serenidade o demoníaco na historia. Ora ben, verbo da súa relación coa historia, en aparencia ambigua, resultaba agora que a el mesmo non lle podía parecer para nada contraditoria, pois tamén foi precisamente unha necesaria polaridade e movemento pendular, así que todo desagrado da historia tamén podía abanear cara ao outro extremo, cara ao máis fondo agrado. Veremos máis adiante que tamén as súas reflexións sobre o sentido e a coherencia da historia universal foron determinados por esa doutrina.

En xeral, as reflexións de Goethe sobre a historia obteñen, por medio desa doutrina, algo parecido a un abaneo rítmico e, a través del, unha interna serenidade. «Quen esculcou ben a historia terá claro, despois de milleiros de exemplos, que tanto a espiritualización do corporal como a encarnación do espiritual non repousan nun momento, senón que sempre estiveron pulsando, dunha banda a outra, entre profetas, relixiosos, poetas, oradores, artistas e colegas do oficio, sempre denantes e despois, adoito ao mesmo tempo» (carta a Eichstädt, 1815). Léase tamén, por exemplo, na *Historia da teoría das cores* a reflexión sobre a que época corresponde propiamente o home, e a cal das épocas que o home importante percorre na súa vida (primeira formación — arela particular—culminación) corresponde esa honra. Goethe decidiuse pola primeira época, co máis fondo razoamento de que, adoito, a xeración da que provén o home se manifesta nel con

máis forza que por si mesma. Ás veces, as modernas doutrinas das xeracións poñen máis énfase na oposición que na conexión das xeracións que se suceden. A sensibilidade pola continuidade de Goethe, madurecida na súa vellez, xulgouna dun xeito diferente. Con iso, Goethe tamén expresou o seu agradecemento á Ilustración, de cuxo seo agromara o seu xenio, e confirmou unha das ideas fundamentais da nosa pescuda. Porén, as dúas épocas seguintes, a loita cos predecesores e cos coetáneos, e mais a culminación e imposición de si mesmo no mundo, só reproducen outra vez, segundo Goethe, o caracteristicamente novo para, en fin, pechar o círculo e converterse en mestre e axudante dunha nova xeración.

Esa visión rítmica das forzas motrices da historia puido tamén, cunha maior impasibilidade, apoñer a unha forma orixinaria os síntomas da confusión e da distracción na historia dos grandes movementos. Nos *Annalen* (de 1794) describiu, a grandes trazos, a grande revolución literaria da súa época na Alemaña, e como decorrera dun xeito tan estrañamente fragmentado, illando aos individuos. Porén, iso sería «a vella historia que adoito acontecera na anovación e reanimación de situacións ríxidas e estancadas, e pode considerarse como un exemplo literario do que vemos repetirse con tanta frecuencia na historia política e eclesiástica».

Tamén quixo Goethe compoñer a historia da súa propia vida «segundo as leis que nos aprende a metamorfose das plantas», como afirmaba no limiar, posteriormente suprimido de 1813. A saber, demostrar de vez a evolución dende as tenras raíces ata a floración, pero despois tamén a súa dependencia do terreo e do tempo, no favorable o no adverso. Xamais se representara na literatura universal unha grande vida individual dun xeito tan consciente e fondamente sentido, no seu irresoluble entretecemento de autonomía e dependencia. Conferiu a primeira e decisiva forma orixinaria ás posibilidades biográficas do vindeiro historicismo. É certo que se criticou (R.M. Meyer na edición conmemorativa, 22,

p. XX) que aínda non lle saíra ben a descrición da acción recíproca entre o individuo e o espírito da época. Goethe describiría, como un inxenuo historiador, preferentemente e con demasiado detalle, aquilo que lle chamaría a atención, o que lle estrañaría, sen deixar que se albiscase en realidade nin o espírito daquela época nin a súa propia influencia sobre os seus contemporáneos. É certo que tentou, en primeiro lugar, facer comprensible o seu propio crecemento orgánico. E posible que houbese un determinado sentimento, que quizáis sexa familiar a calquera que pretenda esclarexar a influencia do espírito da época sobre a súa propia formación, que impedise a Goethe disterar e moldear o contributo a ese desenvolvemento do seu medio social e do espírito epocal. Acovárdase un axiña perante unha análise máis exacta, pois séntese a natureza precaria dela, porque un non se sente capaz de arredar de novo e por completo o tecido, adquirido dun xeito diverso, das influencias experimentadas e das propias reaccións en contra delas. Para iso, un está demasiado preto, sabe demasiado. Dende unha maior distancia e coa consciencia máis liviá analízase a historia da formación de quen nos é estraño. Aí, no seu rascuño sobre Winckelmann e o seu século, Goethe tamén tomou en consideración con máis profundidade a interacción entre individuo e espírito epocal. Ora ben, ao seguir adoito, verbo da súa propia vida, o informal modelo dos historiadores da narración inxenua, podería terse remitido ao feito de que precisamente tal relato inxenuo dos tempos pasados lle proporcionara, non había moito tempo, unha visión máis viva e conmovedora dunha vida individual, estreitamente entretecida coa época e co medio social; e non soamente desa vida, senón de todo un século, como el mesmo testemuñaba. Tratábase da autobiografía de Benvenuto Cellini, cuxo estudo lle enchera de felicidade. «Toda pragmática biográfica característica» escribía daquela (carta a H. Meyer, 1796), «debe agacharse perante o inxenuo detalle dunha vida importante.»

Ora ben, as impresións recibidas nesa obra impulsábano a esculcar con máis profundidade no medio social e no mundo

orixinario de Benvenuto, e a formular mesmamente, a respecto deles, a pregunta polas formas orixinarias e metamorfoses. Pois é esa a cuestión que tacitamente se acha na base da *Flüchtige Schilderung florentinischer Zustände* [*Descrición fugaz das circunstancias florentinas*], que deu en apéndice. Tanto a grandeza como as limitacións das consideracións de Goethe sobre a historia son visibles nese espléndido ensaio.

Para iso leu as *Florentinische Geschichten* [*Historias florentinas*] de Maquiavelo, recibindo delas a impresión dun salvaxe caos de regueifas civís sen un máis alto sentido. «Tachas dun Estado mal gobernado e pesimamente administrado». A querenza de Goethe pola orde, e o rexeitamento da guerra e das loitas polo poder, impediu que atopase pracer ningún en profundar neses temas. Así e todo, xurdiu nel unha frutífera cuestión histórica: de que maneira podía terse xerado, dende este caos, unha cultura e unha arte tan grande e esplendorosa? Aquí foille de axuda a súa propia experiencia en Florencia, o que vira cos seus sentidos. Igual que se moldeara, dende a situación xeográfica de Roma e Venecia, unha idea concreta da «forma orixinaria» da súa historia, procedeu agora con Florencia. «Unha localidade semellante, unha vez tomada en posesión dunha sociedade de seres humanos, xamais podía ser abandonada.» E dese xeito imaxinábase como naceu aquí, nun comezo só dende as necesidades máis inmediatas, o artesanado que logo se ramificaba, como despois precisamente en Florencia —e con iso o proceso, que ata entón fora xenérico, comezou a individualizarse— dende os artesáns xurdiron, vencelladas á relixión, as artes, conformándose a grande burguesía ostentosa e mercantil. Este continuo crecemento dunha formación que correspondía ao pólo positivo da concepción goethiana da historia víase agora tamén decote ameazado polo que el vía como o pólo negativo da historia, pola interna confusión da burguesía, aquilo que el caracterizaba, ao estilo clásico, «a torpeza innata dos homes para gobernar, ou para deixárense gobernar».

Comeza agora, para acadar, con todo, un chanzo máis elevado da existencia, unha nova forma orixinaria, emanada da antiga, con novas metamorfoses: a historia do desenvolvemento da familia Medici, «a suprema manifestación do que pode realizar en conxunto o sentido cívico-burgués, que parte do utilizable e capaz». Outrosí observa esa evolución, dende os sinxelos e inferiores chanzos ata os superiores, pero tamén máis comprometidos, ata que culmina magnificamente en Lorenzo, esborallándose, porén, despois da súa morte baixo un novo factor de malura, o «grotesco monstro Savonarola».

Hai moitas cousas, quizais, que fican na sombra ou que só se aluden de maneira somera, e que o historiador moderno debería entretecer neste cadro para facelo comprensible por completo: a dinámica das loitas sociais, os alicerces económicos, os problemas dunha cidade-estado, a situación da política exterior, a idiosincrasia anímica dos homes do Renacemento... Así e todo, cómpre interpretarmos a forma de contemplación de Goethe como unha forma orixinaria daquilo que se desenvolveu nas múltiples metamorfoses da pescuda moderna do Renacemento: o lento devir e medrar das formacións históricas dende as internas forzas motrices, a conformación do individual a partir do xenérico, e a intervención das forzas imprevisibles do destino nese desenvolvemento.

Por tanto, malia sempre sentir a corrente vital xeral da historia, Goethe só escolleu dela aqueles fenómenos que soubo dominar decontado cos seus máis propios principios de coñecemento; porque sentiu amor por eles. Niso maniféstase o criterio de escolma de Goethe a respecto da historia. Áchase precisamente no epílogo, impregnado de pesar, do seu ensaio sobre Florencia. «De Lorenzo ter vivido máis tempo, e poder levar a cabo un perfeccionamento progresivo e gradual da situación establecida, a historia de Florencia constituiría un dos fenómenos máis belidos; mais só raramente nos será dado, acaso, presenciar no decurso das cousas terreaís a realización do posible e fermoso.»

A realización das fermosas posibilidades. Velai o que buscaba na historia, atopándoo de cando en vez, e o que con tanta frecuencia o enchía, porque as atopaba tan raramente, de descontento coa historia. De novo lémbrese o espírito do século XVIII, o principio de selección de Voltaire, os poucos vales vizosos entre os ermos da montaña. É certo que Goethe se adentrou con maior e inigualable fondura na escolma, e tamén concibiu, sempre lembrando o enorme Todo dinámico do mundo que todo o abrangue, os fenómenos da cultura que tanto amaba naqueles puntos nos que arraizaban dun xeito inmediato no Todo do Deus-natureza. Empregando as palabras que aplicaba no *Des Knaben Wunderhorn* [O corno máxico da mocidade]<sup>64</sup>, elevou «un todo singular a un universo absoluto, aínda que limitado, de tal xeito que cremos ver todo o mundo dende un espazo pequeno». Individuos vivos, inzados de espírito, envoltos e nutridos da atmosfera da época e do lugar, mais que desenvolvían ao mesmo tempo e de xeito espontáneo a súa máis íntima peculiaridade, facéndose «vigorosos» a través dese proceso —pois tamén esixía iso (*Dichtung und Wahrheit*, II, 7) —, esas son as fermosas e cumpridas posibilidades que máis gustaba de extraer da historia. A partir de Cellini pódese seguir como desfilan polos traballos históricos dos anos de vellez de Goethe, dende a radiante colección de retratos na *Historia da teoría das cores*, dende os contemporáneos e amigos da súa propia mocidade na súa autobiografía, dende os poetas de Oriente nas notas do *Diván*, ata o extravagante Filipe Neri, do que se ocupaba aínda nos últimos anos da súa vida. Pódese aplicar á maioría deles o que dicía de Cellini, tipificando de novo tamén o individual: que el «podería considerarse o representante do seu século e, talvez, da humanidade toda», «voceiros espirituais» da historia. Poderíase caracterizar a totalidade da súa consideración da historia como un indivi-

---

<sup>64</sup> *Des Knaben Wunderhorn* [O corno máxico da mocidade] é unha colección de letras de cancións populares, editada entre 1805 e 1808 por Achim von Armin e Clemens Brentano. Nota dos tradutores.

dualismo universal, no que só cómpre ter en conta que entre o universal e o individual en cada caso sempre se sente, coa faísca de Möser, e adoito tamén se expresa toda unha cadea de formas orixinarias e naturais da vida e da acción humana, dende os ámbitos máis sinxelos da familia e do oficio. De tal xeito que tamén o máis grande e o máis raro emanaban sempre das naturais conexións da vida, e dende o Todo do mundo. O que, dende logo, menos achaba xustiza neste achegamento, foron, como xa sabemos, as formas orixinarias e naturais da vida política coas súas diversas metamorfoses. Xa que logo, tamén faltan, para anticiparnos neste punto, nos seus cadros históricos dunha forma moi perceptible aqueles enfoques e focos de luz que son resultado da conexión dos grandes destinos dos Estados e dos pobos, e que posteriormente serían descubertos por Ranke. Ora ben, a respecto da historia universal do pensamento de Occidente, non podía ser alumada por un raio de lóstrego máis grandioso que a sentenza da *Historia da teoría das cores*: que a Biblia, as obras de Platón e de Aristóteles eran as tres principais materias que terían producido os maiores, máis decididos e, adoito, mesmo exclusivos efectos.

Por tanto, o que commoveu fondamente ao Goethe non só foi a visión de singulares astros luminosos na historia, senón tamén a conexión universal entre eles, a influencia mutua entre eles. Entón mirrou o seu desagrado pola historia. «O que unicamente pode facer», —afirma así nunha sentenza esencial da súa concepción da historia (*Geschichte der Farbenlehre*)— «que para nós a historia sexa grata: que os auténticos homes de todas as épocas se proclamen, uns aos outros, de antemán, que se sinalen uns aos outros, que se preparen o terreo uns aos outros». Se ben aquí aínda se percibe un derradeiro neboeiro de desagrado, Goethe puido, emporiso, ver relucir noutras horas o ceo limpo do Deus-natureza por enriba da historia. «O canto de gabanza da humanidade, que a Deidade escoita con tanta gana, xamais enmudeceu, e nós mesmos sentimos unha felicidade divina



cando oímos, ás veces en voces illadas, en coros separados, ás veces a xeito de fuga, ás veces nun marabilloso e pleno canto, os efluvios harmónicos, distribuídos a través de todos os tempos e lugares» (*Geschichte der Farbenlehre*, e, dun xeito semellante, carta a Jacobi, 1808). Esta felicidade divina foi precisamente o que eloxiou nunha das súas obras máis coñecidas como o mellor que temos da historia: o entusiasmo que suscita.

Poderíase talvez malinterpretar o criterio de escolma de Goethe, de procurar na historia o cumprimento das posibilidades fermosas e de tratar, adoito, o resto como a palla. Poderíase pensar que aquí opera exclusivamente un subxectivo interese educativo, o que o faría ser inxusto fronte ao que abeirase como palla. Admitimos que tal cousa adoitaba acontecer. Tamén manifestaba el mesmo nunha das súas últimas cartas que sempre prestara atención a aqueles puntos da historia do mundo, da arte e da cultura onde se podía acadar unha verdadeira e elevada formación humana. Ora ben, por principio e a mantenta, esa formación súa non se dirixía ao propio individuo illado, senón á súa vinculación co mundo obxectivo. Por iso, tamén o seu principio de selección tivo un sentido moi obxectivo. Escolmaba para facer resoar dentro de si o Todo do mundo, e o que escolmaba había tamén representar ese Todo, e con iso tamén todo o demais, o que non se seleccionara. Neste punto intervén a súa doutrina do simbólico. Chamou simbólico aquilo que aludía a un outro, a algo máis alto e, xunto diso, a unha derradeira esencia orixinaria. «Iso é o verdadeiro simbolismo, cando o particular representa o xeral, non como soño ou sombra, senón como unha revelación viva e momentánea do inesculcable» (*Maximen und Reflexionen*). O máis característico do seu pensamento, pensar en imaxes, volveu demostrar de novo o seu efecto creador. En virtude dese simbolismo percibiu, sen importar a época na que acontecese, que todo o singular estaba vencellado ao todo do mundo, un co outro, nunha atemporal e eterna acción recíproca que, no entanto, deixou persistir niso a individualidade do sin-

gular. «Todo o que acontece é un símbolo, e ao representarse plenamente a si mesmo, fai referencia a todo o demais» (carta a Schuberth, 1818). Todo, dito dunha maneira máis sinxela, fai referencia mutua a si mesmo. Goethe tamén conferiu a esa consabida sentenza un sentido infindo. «As relacións existen en todas partes, e as relacións son a vida» (carta a Zelter, 1830). A súa visión do mundo, alimentada polo neoplatonismo, onde todo se enguedella ata chegar a ser un todo, no que unha cousa actúa e vive na outra, tamén rexurde por detrás do seu principio de escolma histórica.

Ese principio proxéctase tamén sobre o resto das ideas centrais da historiografía de Goethe que aínda non foron abordados en detalle. No fondo, tivémolas que evocar todas dalgunha maneira, pois todas se entretecen mutuamente, nunha relación imposible de arredar pola lóxica; igual que, na opinión de Goethe, as cousas no universo en xeral.

Iso é certo, diante todo, a respecto da idea da individualidade. Concibida nun momento temperán, fundida logo en Italia coa doutrina das metamorfoses e dos tipos, eludindo así o perigo de verse illada e sobreestimada, correndo máis ben, por momentos, o perigo de verse subestimada, volveu estenderse de tal maneira nos pensamentos históricos dos anos da vellez que se fixo visible, dalgún xeito, case en cada consideración particular. «No máis fondo do meu interior» confesou ao Reinhard no 1812, «só me interesa o individual na súa máis rigorosa manifestación». «Por moito que nos ocupemos da historia dende a nosa mocidade», escribía en 1826 (*Der junge Feldjäger* [*O novo militar*]), «achamos á fin, porén, que o singular, o peculiar, o individual é o que mellor información dá sobre os homes e os acontecementos». A necesidade de Goethe de ascender dende o individual ao xeral, e de buscar este último de entrada na expresión concreta do individual, converteuse nunha necesidade fundamental do historicismo. A evolución de Ranke tomou precisamente ese vreiro. Reprochóuselle logo ao ulterior historicismo, non sen

razón, terse detido adoito, a causa da súa crecente e estreita inclinación pola monografía, na primeira estación dese camiño. Aínda que Goethe non parou nesta primeira estación, o certo é que a amaba. «É condición miña, pois, ocuparme nun senso monográfico, enxergando dende un punto tal, en certo xeito como dende un punto de observación, todo ao meu arredor» (carta a Lappenberg, 1828).

Mentres Goethe foi quen de organizar nunha teoría formal as súas ideas sobre a forma orixinaria e as metamorfoses, malia que partindo do eido da pescuda da natureza, xamais se lle ocorreu, o que é moi instrutivo, clarexar do punto de vista teórico o *ineffabile* da individualidade humana. Forma cruñada, que vivindo se desenvolve, inconcibible cunha lóxica habitual, pero evidente de contado por medio da intuición, foi unha *coincidentia oppositorum* que ningún outro pensador ensinou xamais a sentir tan fondamente como Goethe. Superou por completo o que Simmel denomina o individualismo «cuantitativo» da Ilustración, a idea que concibe a natureza dos individuos como semellante, en derradeira instancia, composta polos mesmos elementos inalterables e só dosificados cuantitativamente en diversas doses, por medio dun individualismo «cualitativo», que albiscou nos individuos un núcleo incomparable e singular, se ben perseverante; mais, emporiso, capaz de desenvolverse. É característico de Goethe a súa forma de explicar esa doutrina. Non só especulando a través dunha divinización do espírito, senón dun xeito produtivo, pois, na súa opinión, o home só chega a recoñecerse a si mesmo por medio da súa acción. «Todo no noso exterior», afirma nos *Anos de aprendizaxe*, «é só elemento; si, podo abofé afirmar, tamén todo en nós; máis fondamente dentro de nós está situada a forza creadora que é capaz de crear aquilo que debe ser» (vid. Schneiderreit, *Der individualistische Grundzug in Goethes Weltanschauung*, Goethejahrbuch 33).

Algúns xiros particulares que lembran o individualismo cuantitativo, como o de que «por dentro do traxe humano todos

se parecen» (*Shakespeare und kein Ende* [*Shakespeare sen fin*]) non conseguen, con todo, confundirnos (tamén en contra dos reparos de Simmel, pp. 144 e 150). Pois esa igualdade só foi a igualdade do tipo, a partir do cal se ían desenvolver os individuos, segundo a súa doutrina da forma orixinaria e das metamorfoses. Sen dúbida, no remate da súa vida Goethe deu máis importancia ao típico dentro do individual que na súa mocidade. Mais tamén concibiu o típico como individuo dun rango máis alto, percibiuno como algo perseverante e mudable asemade, e ademais singularmente peculiar como os individuos que del xurdían. Só por medio de tal escala, que atribuía en cada chanzo aos individuos igual que aos tipos xerais o seu dereito, a súa particularidade e forza creadora puido agardar a ascender ao omnificador Deus-natureza. Niso, o individuo de Goethe perdeu e gañou ao mesmo tempo, fronte ao individuo da Ilustración, tanto en liberdade como en falla dela. Chegou a ter menos liberdade, ao ubicarse moito máis intimamente no seo do Deus-natureza, ao fusionarse cunha maior intensidade no proceso xeral da creación, que o home da Ilustración, colocado no mundo pola Deidade co privilexio de empregar a súa natureza, de composición fortuíta, na liberdade do continxente. En troques, Goethe conferiu como patrimonio aos homes a liberdade da natureza divina de vivir «dende dentro». Pois foi a través del que se recoñeceu aquilo. Goethe cría, na súa vellez, que fora o «liberador» dos alemáns (*Noch ein Wort für junge Dichter* [*Unha palabra máis para poetas novos*]). Ora ben, para Goethe esta liberdade do vivir-dende-o-propio-interior tamén significaba unha necesidade íntima. «Así debes ser, non podes fuxir de ti». No entanto, esa necesidade íntima que retratou de xeito conmovedor nas *Afinidades electivas* non era unha necesidade mecánica, senón misteriosamente sentida como un dos símbolos da divina natureza que crea con sentido. A conclusión das órficas palabras orixinarias non deixan dúbida de que Goethe presentía tal solución da presión pola falla de liberdade, e a liberdade aparente.

As personaxes da súa poesía testemuñan esa concepción do individuo no seu entretecer da necesidade interna e externa con aínda maior profundidade do que o puidesen facer as súas sentenzas sobre personalidades históricas. Nunha visión de conxunto desas personaxes, por momentos pode, quizais, xurdir a impresión de que Goethe tivese máis ben en mente a necesidade externa, os efectos do medio temporal e local, que a reacción do íntimo núcleo individual. Velaí, acaso, o comentario a Cellini: «Ao contemplar un home extraordinario como a parte dun Todo, da súa época e do seu lugar de nacemento e residencia, pódense descifrar algunhas singularidades que, do contrario, seguirían a parecendo un misterio.» Tamén considerou, como xa fixera Herder, a dependencia do individuo do seu xenotipo (vid. máis arriba, pp. 575-76); e, como é sabido, explicouse tamén a si mesmo cunha leda retranca (do pai herdei a estatura, etc.). Dese xeito, viu en Voltaire o francés que puido reunir en si mesmo, e nun máis alto grao, todos os méritos da súa nación, igual que unha familia que perduraba durante moito tempo podía xerar un individuo que comprendese en si as calidades de todos os seus antepasados (anotación en *Rameaus Neffe* [*O sobriño de Rameau*]).

En todo o visto non se pode falar dunha teoría positivista da determinación polo medio, ou da herdanza biolóxica. A ollada de Goethe, fitando dunha banda a outra, podía enfocar máis agudamente ás veces este, ás veces aqueloutro pólo na relación entre o individuo e o medio, para percibir en último termo, con todo, a eterna acción recíproca entre o individuo e o espírito da época, entre a acción da historia universal e a reacción dos individuos (Varnhagen e Solger, 1827). Ao ler o limiar de *Poesía e verdade* séntese esa poderosa sentenza determinista, xurdida abofé da súa propia experiencia, de que o século «arrastra consigo, determina e forma tanto os propensos como os remisos». E así e todo non esquecía por iso o individuo, «en canto permanece o mesmo baixo todas as circunstancias». Quen podería aquí disterar con

exactitude unha cousa da outra? Na opinión de Goethe, era case imposible cumprir con esa pretensión, someténdose a si mesmo con serenidade tamén á lei xeral de que cadaquén, se nacía só dez anos denantes ou despois, se podía converter nunha persoa completamente diferente. O seu dinámico sentimento do mundo, que en todas partes percibía a vida e ensarillaba todo o vital, non precisaba tampouco de ningunha meticulosa conta entre o individuo e o século.

Goethe tería probablemente enxergado cun sorriso a polémica entre a concepción da historia individualista e colectivista que se erguería na fin do oitocentos, en certo xeito como un tento de regulación para a súa división nun pensamento das ciencias naturais e un pensamento das ciencias humanas; cando non cun sentimento de íntima superioridade, como algo que non o atinxía. Contemplaba a vida fluente da historia ao xeito dunha ollada despreocupada, non determinada inequivocamente polos poderes das masa e dos tempos, nin tampouco inequivocamente determinada polos grandes individuos. Para el, ás veces domeaba ora un, ora outro deles. A grande personalidade pode luírse esterilmente na loita entre as masas e o espírito da época, ou forzar ambos os dous para sometelos ao seu engado. Para ser eficaz, aquela pode adentrarse por si mesma no seu propio engado, e chegar a afundir (Mahoma), ou concluír a súa misión como o grande explicador, ordenador e moldeador das necesidades presentes no público en xeral, xurdidas dun xeito disperso, quedo e gradual. Ás veces, aquela opera efectos, malia axiña caer no esquecemento, ou detrás dela volveren elevarse as ondas do erro, e ás veces tanto o efecto como a validez perduran por moitos séculos.<sup>65</sup>

Como Goethe viu vida en todas partes, mesmo na estrela máis pequena, os poderes colectivos tampouco lle parecían forzas

---

<sup>65</sup> Máis exemplos no útil traballo de Karl Hißbach, *Die geschichtliche Bedeutung von Massenarbeit und Heroentum im Lichte Goethescher Gedanken*, Jahresbericht des Eisenacher Realgymnasiums, 1907.

cegas e mecánicas. Diante todo amou a vida colectiva dos tempos orixinarios, como Herder e os primitivistas do século XVIII, só que dun xeito máis equilibrado cos demais obxectos do seu amor. Neses tempos, na súa opinión, homes descoñecidos realizaron xa un labor creador. Recuncaremos aínda niso. Ora ben, na medida na que os poderes colectivos pasaron do estado da civilización, a «tiranía de masas enteiras» parecíalle aínda máis desagradable. Semella que Goethe recoñecía de plano o significado causal das masas na vida moderna, malia que, adoito, só se laiaba del. As causalidades da historia interesáronlle só na medida en que deberían interesar ao historiador que sente fondamente, a saber, na medida en que podía ter un efecto estimulador ou inhibidor para a creación de valores culturais humanos. Entón tamén puido explicarse causalmente a si mesmo, e cualificarse como un grande ser colectivo, mantido por innumerables individuos (Soret 1832). E como eran os grandes e pequenos individuos de quen emanaba, en derradeira instancia, toda vida creadora, e cuxa actuación el percibía tamén nos poderes colectivos, no grande tecido principal da historia parecíalle ao final as masas só o fío de urdime, e os individuos importantes a trama; as masas como a esfera na que rexía a necesidade, e os individuos importantes como a esfera na que reinaba a liberdade (*Maximen und Reflexionen*).

Estas concepcións tamén foron defendidas posteriormente por Ranke, e o ulterior historicismo volveu atopalas despois de crebar as ataduras positivistas. Non poden reunirse nun sistema coa máxima agudeza e clareza conceptual. Á que se sortean as eivas lóxicas, desaparece un anaco da vida real. É así que a necesidade e a liberdade se achan tan ensarilladas en toda vida histórica que non se poden arredar dun xeito radical, senón só de maneira aproximada, e o seu entretacemento só pode ser descrito con modalidades de expresión, en certo sentido, en suspenso. En Herder, que xa percibira ese entretacemento de maneira tan xenial como profunda, esas modalidades de expresión ameazaban con perderse no infindo. Goethe, co seu pensamento

figurativo, foi o primeiro en conferir-lles, antes que Ranke, unha particular plasticidade, que substitúe para o historiador plenamente a falsa certeza da mera terminoloxía. Por medio da forma que prestou á súa concepción do individuo e do medio social nos seus poemas. conduciunas á vitoria. A súa sensibilidade pola forma, e o seu deveso por moldear, superou con facilidade o perigo procedente da súa percepción dinámica do mundo, isto é, esluír as contornas das cousas dentro da corrente xeral da vida. Posteriormente, o romanticismo sucumbiu reiteradamente a ese perigo, mais Goethe defrontouse conscientemente con el: «Ningún home quere comprender», escribía verbo diso no 1808 ao Zelter, «que a suprema e única operación da natureza e da arte sexa a de moldear, e na forma a especificación, para que cada cousa chegue a ser, sexa e siga a ser algo particularmente importante». Sabemos de sobra que coa idea da forma da que el partía, como escribía en 1795 ao Humboldt, sempre se fusionaba tamén a idea dun cambio da forma. «A fonte pódese pensar só cando flúe» (*Dichtung und Wahrheit* II, 6).

«Na forma, a especificación», iso significaba ao mesmo tempo que Goethe podía ver tamén na historia que o individual se estratificaba en camadas superpostas, e puido recoñecer, por enriba do individuo singular, a individualidade do supraindividual. Pois podíalle xa aparecer o individuo singular, nun libre desenvolvemento ulterior da doutrina de Leibniz, como un complexo de varias mónadas (Falk 1813); así, non lle foi difícil considerar pola súa vez como individualidades tamén os complexos que se xeran por medio da interacción dos individuos. A sociedade de Londres do século XVII puídoa describir, na *Historia da teoría das cores*, como un ser humano calidamente vivo. A maior individualidade supraindividual no seo da humanidade, pola súa vez individualizada, era a nación, descuberta xa como tal sobre todo por Herder. Folga case dicir que Goethe xamais a esqueceu, tanto a súa vida propia como o seu carisma, dentro dos individuos, por moito que non sempre a sentise dun xeito



tan ardente coma nos anos de mocidade en Estrasburgo, e non sempre a ollase con tanto interese como nos seus últimos anos. Para el, como para Herder, as nacións eran grandes plantas, e comparaba as súas altas categorías e culturas con flores e froitos (Riemer 1806). O illado das culturas nacionais non correspondía de todo á súa máis íntima necesidade. Sentiu o perigo de que así podería verse superada e apisoada a propia natureza característica do individuo (*Maximen und Reflexionen*). A súa ollada dirixíase, ademais, ao eterno perfeccionamento de toda a vida. Niso recoñeceu o ser do Deus-natureza e, secasí, tivo que constatar que non sempre parecía proceder deste xeito. Chegou así a unha notable reflexión: «A natureza chega ás especificacións como nun canellón sen saída; non pode atravesalo e non quere recuar; de aí a tenacidade da formación nacional» (*Maximen und Reflexionen*).

Gustaba das producións culturais das nacións, non as estatais. Con todo, tamén sabía, como xa vimos, o que significaba una vida nacional política, conmovida con vigor, para o poeta, ante todo para un Shakespeare. Xusto cando a vida nacional alemá ía de mal en peor, na época do Tratado de Basilea, formulou a pregunta: Cando e como nace un autor nacional clásico? E contestouna case con melancolía: «Cando atopa na historia da súa nación grandes acontecementos e as súas consecuencias nunha afortunada e significativa unidade .... e cando el mesmo, inzado de espírito nacional, por medio dun xenio que vive nel, se sente quen de simpatizar co pasado tanto como co presente ....» (*Literarischer Sansculottismus* [*Sansculotismo literario*]). Chama a atención o termo de espírito nacional. Ora ben, aínda non é o romántico espírito do pobo de Savigny e Grimm, que garda no seu escuro seo todo o peculiar da nación, senón que pertence aos chanzos previos desas doutrinas que comezaran en Alemaña, baixo a influencia de Montesquieu, co pequeno libro de Möser sobre o espírito nacional alemán, e sobre todo coas doutrinas de Herder. Así e todo, malia Goethe subliñar unha e outra vez a

forza da nación que deixa o seu carimbo nos individuos, e malia interpretar a teteira coa que cargaba o inglés mesmo cando subía ao Etna como un símbolo diso, o seu concepto demostrou á fin ser superior á doutrina do espírito do pobo do romanticismo. Esta última illaba o pobo particular, e ignoraba as influencias sobre a súa existencia espiritual que xurdían da convivencia política e cultural dos pobos, unha eiva de visión que duraría ata ben entrado o século XIX. Con todo, igual que Goethe sempre enxergaba os individuos só dentro da atmosfera que os envolvía e na interacción recíproca, nun dar e tomar, co seu medio social, facíao tamén cos pobos, polo menos os pobos modernos. Podía supór erradamente sobre os gregos, no sentido do clasicismo humanista, que chegaran a ser o que foron sen ningunha influencia externa (*Geschichte der Farbenlehre*). No entanto, ningunha nación moderna, explicaba en 1808 dun xeito moi pouco romántico (*Plan eines lyrischen Volksbuchs* [*Plano dun libro popular lírico*]) podía pretender unha orixinalidade absoluta. «Igual que o individuo», afirmaba máis tarde (*Urteilsworte französischer Kritiker*, 1817-20 [*Xuízos de críticos franceses*]), «tamén a nación repousa sobre o que dende antigo existe, o estranxeiro, adoito máis que no propio, herdado e realizado por si mesmo». Con todo, podía estar completamente de acordo co núcleo de verdade da doutrina do *Volksgeist*, que remitía, dende as exterioridades das peculiaridades nacionais, á súa creadora intimidade. Esas profundidades de sentimento, observaba agora dun xeito máis sobrio e máis profundo asemade que algúns románticos, «non son coñecidas nin recoñecidas; nin polos estraños, nin sequera pola nación mesma; senón que a natureza íntima dunha nación enteira actúa dun xeito inconsciente, como a dun individuo humano» (*Fernerer über Weltliteratur*, 1829 [*Sobre a literatura universal*]). E el mesmo, que absorbera e transformara tanta riqueza espiritual foránea no seu ser, tamén deu por descontado que o alemán non había sentir vergoña por recibir a súa formación dende o exterior. «Xa que o ben estraño acabou por se converter nunha

propiedade nosa» (*Plan eines lyrischen Volksbuches*, 1808). Con iso aceptou que tamén a recepción de bens culturais foráneos pode ser un acto plenamente orgánico e individual, un sinal de forza de vida, non de debilidade vital da nación receptora.

Volvamos a ollada cara a Voltaire e Montesquieu. Tamén eles percibirán xa sumariamente tanto o espírito dos pobos coma o espírito das épocas como formacións individuais, mais coas súas ferramentas conceptuais mecánicas non atoparan a esfera do inconsciente e do involuntario-creador dos que aqueles xorden, ou fixérono só dun xeito aproximativo, como á fin Montesquieu. Niso Voltaire prestara máis atención aos espíritos epocais que ao espírito dos pobos, gañándose, pola súa forma de realizalo no *Século de Luís XIV*, o grande mérito de espertar a sensibilidade pola coherencia interna, pola unidade de estilo de todas as manifestacións dunha época. A revolución espiritual que na Alemaña crebrou o molde da Ilustración había quentar e profundar tamén nesa sensibilidade. Vímolos en Möser e en Herder. As reflexións de Möser sobre a unidade de estilo das épocas foron recollidos no traballo en común da mocidade de Herder e Goethe *Sobre o xeito e a arte alemá*. Apenas cómpre dicir que tamén Goethe, sen falar moito diso, ía sempre na procura da unidade interna e da conexión vital das épocas que compareceron diante da súa ollada. Dende as súas máis propias vivencias escribiu en *Poesía e verdade* (libro 13): «Pois en cada época todo está relacionado, ao ramificárense as opinións e sentimentos reinantes dun xeito máis diverso, agora cúmprianse tamén na doutrina xurídica, paso a paso, todas esas máximas, polas cales se trataba a relixión e a moral.»

Cada época, pois, como unha manifestación individual, coherente en si mesma. A ollada de Goethe, na procura das formas, non acadou todas as épocas coa mesma agudeza. Impedíallo o seu principio de escolma das belidas posibilidades realizadas. Con todo, é instrutivo observar como, nos ollos de Goethe, se desenvolvera a sucesión histórico-universal das épocas.

A época da historia universal que talvez podía reclamar con máis razón ser comprendida por Goethe como unha forma de unidade individual era a época dos gregos. O espírito epocal e o espírito do pobo podíanse considerar conxuntamente. Sentiuse atraído polos gregos, «amantes da forma», debido á afinidade electiva do discípulo polo mestre. Dende os tempos da súa mocidade aspiraba a eles, atopando o acceso máis completo a través de Winckelmann e da viaxe a Italia. Ora ben, como el mesmo confesou máis tarde (*Parodie bei den Alten*, 1824 [*A parodia nos vellos*]), para poder trabar amizade con eles tivo primeiro que acougar, pouco a pouco, a súa natureza e temperamento nórdico. Durante moito tempo sentiuse perturbado por unha incomprendible esgazadura na cultura dos gregos, a coexistencia dunha suprema arte trágica coas farsas de bufóns e as parodias que lle seguiron. Finalmente comprendeu que, a pesar diso, existía unha fonda cohesión vital e histórica. «Non, nos gregos todo está feito dunha peza, e todo en grande escala. É o mesmo mármore, o mesmo mineral que fai posible un Zeus ou un fauno, e é o mesmo espírito o que sempre confire a todo a dignidade debida». Na súa vellez vía con plena clareza que precisamente na época dos gregos se entretecían os aspectos máis diversos: historia política, malia a súa discordia tan desagradable para el, a arte e a literatura. Tratábase aínda, dende logo, da euforia do clasicismo cando xulgaba que tal conxunto estaba «vivo só unha vez, enguedellando e operante, no decurso dos tempos» (anuncio da *Universalhistorische Übersicht* de Schlosser, 1826 [*Panorama histórico universal*]).

Fronte aos gregos mantívose nesta relación dual dun xeito de pensar que salienta o normativo e comprende o anímico, que xa establecera Winckelmann, e da que tampouco Herder conseguiu saír de todo. Ora ben, Goethe tampouco se sentía atraído por eles a causa da crenza de que os gregos deran forma a obras de arte conforme ao mandato supremo da natureza. Había aínda un trazo máis fondo en Goethe que facía que tivese, como tamén acontecía en Winckelmann, unha afinidade de carácter cos gre-

gos, a pagá inxenuidade da súa existencia. Nunha célebre antítese comparou, en *Shakespeare sen fin*, o home da Antigüidade, que sería inxenuo, pagán, heroico, real, necesidade e deber, co home moderno, sentimental, cristián, romántico, orientado cara ao ideal, á liberdade e á vontade. El mesmo, no entanto, estaba constituído en si, como tamén deu a entender discretamente, como home da Antigüidade e da época moderna asemade, como «home conducido por Deus» da inxenuidade e do deber, como natureza fáustica, abandonada por Deus á súa propia vontade, cheo de sensibilidade e de querenza. O seu propio desenvolvemento conducíao, de feito, máis ben dende a banda moderna da súa natureza, a vontade ilimitada, esencia do *Urfaust*, cara á banda da Antigüidade, o deber inxenuamente limitado, e non na dirección contraria, malia que ambas as dúas beiras sempre foron vitais. Aquí non cómpre adentrarse en todas as fonduras da súa vida, senón que o mentamos só para clarexar a súa postura histórica a respecto do helenismo.

A «Roma na que as formas desconcertan» xamais lle puido ofrecer o que para el foi a Hélade, por moi poderosamente que a percibise por si mesmo en Italia. Ora ben, aínda na súa vellez tiña en mente a «enorme unidade específica» desa formación (sobre o *Regulus* de Collin 1802). A poderosa pegada das pescudas de Niebuhr, críticas e, porén, outra vez construídas dende un enfoque positivo e xenético, fixeron que para el, segundo a súa confesión, a historia romana volveuse ser soportable (carta a Niebuhr 1812), e no movemento pendular da súa natureza podía incluso manifestar unha vez (Boisserée 1815) que o ser romano, co seu grande sentido común e orde en todas as cousas, o atraía máis que o grego. Así e todo, o espírito do estado de poder puro repelíao aínda máis do que o atraía o realismo romano, «pois no fondo se interesaban polo home na medida na que se lle pode sacar algo por medio da violencia ou da persuasión» (*Geschichte der Farbenlehre*). «A historia de Roma» dixo a Eckermann no 1824, «para nós, no fondo, xa non existe no tempo».

Para Goethe, nos seus anos de mocidade a Idade Media xa non fora venerable como un todo, senón por mor de particulares revelacións de tipo milagroso. Afastouse dela na época do clasicismo.

Vimos así entumecerse, xeados, séculos,  
E o sentimento humano e a razón  
só ían, ás furtadelas, agachadas no fondo.

Tamén faltaba á imaxe que Goethe se moldeaba nos seus anos de madurez da Idade Media, o impulso do amor que, na súa opinión, facía parte dunha plena comprensión. Algo tivo Goethe, en efecto, de nórdico do seu temperamento, que puido evocar, despois de que ascendera dende o clasicismo ao universalismo, a esencia da Idade Media e os propios estados de ánimo da mocidade, de Estrasburgo e de carácter fáustico; e que agora, por medio da corrente romántica, puido novamente ser estimulado. «É atractivo» opinaba, «facerse presente as circunstancias dinámicas pero sombrizas, envolvernos na penumbra do pasado, deixar que se nos limite con presentimentos e un certo estremecemento» (*Annalen* 1805, *Besuch des Halberstädter Doms* [*Visita á catedral de Halberstadt*]). Se ben agora quixo facer valer, de boa gana, toda a tendencia da volta cara á Idade Media, el mesmo quixo afastarse coidadosamente dela (carta a Reinhard, 1810). A súa pregunta máis persoal á Idade Media foi e seguía a ser: Que aportara á conservación da grande cultura humana que, na súa opinión, radicaba no helenismo? E nese punto alternábanse os amargos xuízos, tinguidos pola Ilustración, sobre o tristeiro baleiro entre os tempos antigos e novos, sobre a corrupción da clerigalla e a infantilización da lingua latina (carta a Blumenthal, 1819), con conmovedoras expresións de comprensión cara a quen, «nunha actuación escura, fonda, enérxica», conservaran entón o lume sagro. O «canto a coro da humanidade» ecoaba tamén para el dende a Idade Media, á que achegaba os seus oídos (carta a Jacobi, 1808). Na *Historia da teoría das cores* desvelábaselle unha grande parte da contribución espiritual da Idade Media.

A partir de aí tamén volveu sentir, deseguida, algo do que a el sempre o reanimaba nas aparicións do Deus-natureza: como se recompoñen as partes nun todo, e como está todo penetrado por unha vital conexión. Un dos seus máis magníficos retratos históricos, no que dunha vez fixo entretecerse plenamente o político e o espiritual, é o monxe Roger Bacon na súa *Historia da teoría das cores*. Fixo que este espertase na época na que a Carta Magna de 1215 se desenvolveu, ata chegar a converterse no alicerce da nova liberdade nacional inglesa. «Malia Roger ser só un monxe e manterse dentro do recinto do seu mosteiro, o alento dunha tal contorna atravesa todos os muros, e de certo Roger debe agradecer a matinadas disposicións racionais o feito de que o seu espírito puidese elevarse por enriba dos sombrizos prexuízos da época, e adiantarse ao futuro.»

Ao observar a edificación máis grandiosa da Idade Media alemá tivo a inspiración, sendo mozo, de que dende o sombrizo seo desta época podía xurdir algo do máis magnífico. Nese intre aínda non estaba especialmente preocupado por saber como era posible. Percíbese o punto de arrinque e de final do seu pensamento ao comparar as frases de entón coas que redactou en 1822 nos *Annalen* sobre a antiga arquitectura alemá. Non se deben, acaso, comparar no seu ton, pois botaríase entón de menos, nas palabras da vellez, a luminosa ledicia das palabras da mocidade. Ora ben, entrementes a súa sensibilidade histórica desenvolvérase extraordinariamente, a capacidade de ver o individuo particular como elo nunha totalidade supraindividual, dunha época na que todo estaba internamente vencellado. Para comprender a antiga arquitectura alemá, opinaba agora, debíase considerar a época, a relixión, a usanza, a herdanza artística, a necesidade, a disposición dos séculos, todo conxuntamente como «unha grande unidade vital», para engadir ao eclesiástico tamén o cabaleiresco, doutra parte a necesidade no idéntico sentido.

Goethe non puido ver do mesmo xeito as épocas da Historia Moderna como grandes formacións individuais. Dunha banda,

faltáballe para iso a chave da comprensión histórica. O nacemento e desenvolvemento do Estado moderno poderíanlle ter subministrado os materiais para construír a formación das grandes unidades históricas. Pero iso non era o seu. É certo que viu con exactitude que precisamente no século XVI os «acontecementos mundiais exteriores» deron axitado «dun xeito irreprimible» os valores da cultura tan queridos por el. Ora ben, cría que percibía entre ambos os dous só unha relación mecánica exterior, e ningunha relación interna (carta a S. Boisserée, 1826). Así e todo, a face histórico-espiritual do século XVI, cuxa atmosfera clarescura tamén se transmitiu no *Faust*, atraíao fortemente, como espazo fronteirizo, cheo de loitas, dos tempos máis antigos e máis modernos, coa súa irrupción de enérxicos e peculiares individuos,<sup>66</sup> coas súas enigmáticas e vitais complicacións da natureza humana (Neri), e sobre todo coa personalidade heroica de Lutero. Con todo, xa lle custaba ao Goethe situarse dun xeito inequívoco perante a obra de Lutero. O que lle molestaba non era tanto o elemento da superstición, que tamén achou nel, pois xa deixara atrás a superficial censura da Ilustración. O que lle atraía foi máis ben a mestura de superstición e forzas creadoras. A libre visión para os grandes dominadores da vida espiritual das nacións, que tantas veces demostrara, tamén a demostrou fronte a Lutero. Só por el, e a través da linguaxe da súa Biblia, opinaba Goethe (carta a Blumenthal, 1819), os alemáns teríanse convertido nun pobo. Ora ben, foi a liberadora actuación relixiosa de Lutero unha beizón en todos os sentidos para o seu propio xeito de pensar, enfocado, como estaba, á

---

<sup>66</sup> Emil Mencke-Glückert, *Goethe als Geschichtsphilosoph*, p. 100, cualifica ao Goethe como o primeiro que consideraba a Historia Moderna como un gradual desenvolvemento do individuo cara á liberdade, pois Goethe falou na *Historia da teoría das cores* da «aspiración do individuo cara á liberdade» no século XVI. Non se pode esquecer que os homes da Ilustración lle precederan na tese de que o espírito humano se desfixera entón das ataduras da autoridade, gañando, como expresa Robertson, *the power of inquiring and of thinking for themselves* (*Geschichte Karls v. e Geschichte Schottlands*). A diferenza entre os homes da Ilustración e Goethe consiste, evidentemente, na diferente concepción do individuo.



máis pura humanidade? Amosábase disposto abofé a celebrala, de todo corazón, pois puídoa interpretar nun sentido altamente simbólico e integrala na súa propia concepción do mundo (carta a Zelter, 1816). Porén, cando se achegaba o aniversario da Reforma en 1817, desestimou con empeño que se celebrase o 31 de outubro, aconsellando vencellala coa celebración da batalla de Leipzig o 18 de outubro. Pois unha alma pura non podería experimentar plena ledicia nunha festa especificamente eclesiástica, xa que lembraría o conflito e a desavinza, a terrible malura dalgúns séculos, porque con iso se vería afastado dos seus compatriotas católicos. Tamén foi quen de compenetrarse dun xeito sorprendentemente sensible coa atmosfera e símbolos da relixiosidade católica (vid. sobre todo a descrición dos sete sacramentos en *Dichtung und Wahrheit*, libro 7), malia rexeitar adoito o clero católico dun xeito ríspeto. Porén, sabía o que significaba a relixión como caldo de cultivo da arte, pois os valores orixinarios dos homes tamén se lle podían revelar nas diversas confesións relixiosas e todo o simbólico podía resoar nel. Mais, para a fonda tolerancia relixiosa de Goethe, precisamente o século XVI, tan intolerante e de forza creadora asemade, foi un fenómeno ambiguo. Tamén por esa razón podíalle aparecer como unha grande unidade individual.

Aínda menos puido dar esa impresión o século XVII. Os estudos de Goethe sobre a historia do duque Bernardo de Weimar deixaron nel como conclusión principal a «confusión» dese século (*Annalen*, ata 1780). Da mesma maneira que os caracteres sempre o fascinaban máis que os acontecementos, tamén podía caracterizar, na *Historia da teoría das cores*, enfaticamente os eruditos de finais do século XVII, e deixalos envoltos na particular atmosfera da súa época, na que xurdiu a «concepción mecánica e maquinista». En todo caso, xa viu con clareza que o serodio século XVII constituiría a porta de acceso na historia do pensamento para aquela época na que el mesmo tivo as súas raíces, e do cal el ascendera desenvolvéndose.

No solpor da súa vida tamén tiña diante dos seus ollos como un fenómeno individual ese século XVIII que el mesmo vivira, «pois é, malia algunhas privacións, a grande vantaxe dunha idade avanzada, que un pode facerse presente un século enteiro e enxergalo case persoalmente como presente» (*Biographische Denkmale* de Karl August Varnhagen von Ense, 1824 [*Monumentos biográficos*]). Xa coñecemos a súa crítica dese «século fachendoso» coa súa «cultura do entendemento», e brevemente temos que lembrar aquí aquilo que, malia todo, lle debía, como o superou e como, así e todo, «transcenderíao» en grande escala. «Transcendido» e de influencia ulterior estaba, no pensamento de Goethe, diante todo o impulso da Ilustración cara ao supratemporal-panhumano. A iso xuntábase outro trazo desa época que recoñeceu dun xeito preciso, porque nel se continuaba algo moi propio da súa propia natureza. Na biografía de Philipp Hackert gababa a «dirección xeral do século en contra de toda inacción e contra daquilo que mantén o ser humano nela, a propensión a todo que é efectivo e proveitoso». Ora ben, o funcional e acompasado que había nesa acción dos homes da Ilustración nel fundiuse nunha predisposición á acción xurdida dunha fonte máis fonda: «A verdadeira festa dun auténtico home é a acción» (*Pandora*).

Goethe só puido ver o século XIX, que o recibiu como o dote máis prezado do século XVIII, como unha individualidade nacente, non como individualidade consumada. Para el era seguro que se ía converter nunha individualidade tal, que mesmo unha fonda cesura arredaría ese século de todos os anteriores. Goethe opinaba, así o contou Odyniec en 1829, que o noso século XIX non era soamente a continuación dos anteriores, senón que parecía estar determinado a ser o comezo dunha nova era. Esbozou mesmo, en xeniais contornas, o decurso a agardar do século. Aquí foille de axuda a propia e dolorosa experiencia das conmocións políticas no cambio da centuria, mentres aínda lle faltara, para a interpretación dos séculos anteriores, o aglutinante da

comprensión política. Grandes acontecementos como os que vivimos, opinaba, non poden ficar sen grandes consecuencias que se correspondan con eles, malia medraren e madureceren paseniño, coma os cereais dende a semente. Por iso viu madurer a semente, como ocorreu só na segunda metade do século iniciado, talvez mesmo só no seu derradeiro cuarto. A súa postura perante as tendencias do século encetado foi ambigua ou, mellor dito, bipolar, como non podía ser doutro xeito. Nos *Anos de viaxe de Wilhelm Meister*, que contraponían ao individualismo formativo dos *Anos de aprendizaxe* o ideal daqueles «que renuncian», dunha vida de traballo práctico e útil para a comunidade, Goethe tamén puido espertar a confianza en que a forza interna rexeneradora do home tamén puidese chegar a domear os efectos destrutivos do novo maquinismo. A súa fe cósmica fixo que abrigase grandes esperanzas. Porén, parecen ter un senso máis persoal algunhas frases, ás veces sombrizas, que formulou nos seus últimos anos, e que hoxe nos soan decote nos oídos. «Vexo achegarse os tempos», dicía a Eckermann (1828), «nos que Deus xa non sentirá ningunha satisfacción coa humanidade, e novamente terá que destruílo todo para dar comezo a unha nova creación». Ora ben, a súa fe cósmica tamén se mantivo firme perante esa perspectiva, e sentiu no descenso e no novo ascenso do século por vir os latexos dun eterno Deus-natureza.

Con intención falamos só agora daqueles tempos e espazos históricos e do seu reflexo no espírito de Goethe que, a respecto da súa conexión espiritual, corresponderían máis ben ao principio, dos tempos orixinarios bíblicos e do Oriente. Pois Goethe empregou fronte a eles, polo menos de xeito preponderante, un método sensiblemente diferente de visión. Iso parece sinalar que a súa relación íntima con eles era diferente. O seu amor polos tempos bíblicos orixinarios mantívose viva, dende a nenez ata a vellez. «A cultura gañada por iso está entretecida con toda a miña vida» (carta a Rochlitz, 1812). Nese amor, a necesidade relixiosa dunha idea de Deus pura e orixinaria uníase

intimamente á necesidade de albiscar unha humanidade pura e orixinaria, con aquela necesidade que tamén o atraía cara a Homero. Sabemos que esta necesidade se vencellaba ás correntes prerrománticas do século XVIII, co deveso por coñecer os tempos orixinarios como os prototipos da humanidade. Hamann exhortara a espertar de novo a «extinguida lingua da natureza» por medio dunha peregrinación cara a Oriente; o novo Goethe xa procurara un primeiro contacto co Oriente ao que xamais volveu a renunciar de todo. A semellante inclinación de Herder, enfocada aos tempos orixinarios bíblicos e ao Oriente, e máis tarde tamén a súa apaixonada defensa da poesía e cultura árabes, de certo tamén deixaron algúns trazos no espírito de Goethe. Daquela, tamén o romanticismo idealizaba, de novo, o Oriente. Xa que logo, houbo unha sinerxia entre o espírito epocal e as propias necesidades cando, perante as treboadas políticas da época, Goethe se refuxiou no puro Oriente, compuxo o *Diván de Oriente e Occidente* e redactou as notas á dita obra. O motivo fundamental, como el mesmo recoñecía, consistía en gorentar o ambiente dos patriarcas e adentrarse nas profundidades das orixes do xénero humano. Atraíano aquí, como na Biblia, con maior forza o mundo das formas orixinarias humanas. Non lle desagradaron, como ocorrera coas épocas da evolución da Antigüidade e de Occidente, a ambigüidade das tendencias e o desacougante impacto da política do poder, nunha palabra, a confusa desorde das forzas que el non podía remodelar en individualidade e desenvolvemento. Polo contrario, o individual que retratou sobre todo no esplendoroso fresco sobre os patriarcas bíblicos (*Dichtung und Wahrheit*, I, 4) representaba aquí ao mesmo tempo o típico, o orixinariamente humano, imperturbado e húmido de resío. Amaba eses «tempos escuros e serenos, no que o home, descoñecido para si mesmo, obrara dende un forte impulso interior», e consideraba que o punto máis fermoso de toda a tradición histórica era aquel no que coincidían nas súas fronteiras a historia e as lendas (*Geschichte der Farbenlehre*).

Cría que nese «estado natural, pracenteiro e ideal» se podía ceibar, polo menos polo momento, da espantosa carga que a tradición de varios milleiros de anos fixera pesar sobre nós (*Maximen und Reflexionen*). Vese, coma en Herder, que nese amor tamén interviron os antigos soños da idade de ouro. Ora ben, Goethe tamén soubo converter tales ideas transferidas dende o estático en algo dinámico, e insuflar no home dos tempos orixinarios o seu propio ideal da actividade.

A mesma e característica transformación nos termos de Goethe amosa outro trazo da súa imaxe dos tempos orixinarios bíblicos e humanos en xeral. Pois Goethe non podía pechar os ollos perante o feito de que a relixión e a vida dos patriarcas non eran só, no humano, belidas e serenadas, senón que tamén amosaban trazos de salvaxismo e crueldade, «dos cales o home pode saír ou nos cales pode afundir de novo». Así e todo, ese plantexamento dunha historia naturalista da evolución da humanidade ao estilo de Vico ou Hume non encaixaba co resto do cadro pintado nas cores da idade de ouro. Máis tarde, cando Goethe recuncou nese plantexamento (*Ornamente von Pompeji*, 1830 [*Ornamentos de Pompeia*]), non o concibiu, malia iso, como incongruente; en troques, estendeu por enriba del, con amabilidade, o seu máis propio pensamento. «Por se se nos tomase a mal se dixermos: as nacións ascenden dende a barbarie ata chegar a un estado de alta civilización, e máis tarde se volven a afundir nela de novo, por iso preferimos dicir: elévanse, cun grande esforzo, dende a infancia, pasando polos anos medianos, e devecendo por fin de novo pola comodidade dos seus primeiros días». Iso foi, pois, a típica concepción goethiana, enxergar a humanidade como un macroanthropos que se desenvolve dende a fase xenérica da infancia. Niso viu unido a «rudeza e a infancia», mais a súa ollada prefería descansar sobre a amable nenez, como de boa gana fixeran Herder e o humanitario século XVIII.

Idealizou porque tipificaba neste punto, porque estaba interesado en atopar formas orixinarias na época dos patriarcas e

no Oriente. Precisamente por eses procedementos tipificadores distéranse as imaxes deses mundos das imaxes máis claramente individualizadoras das épocas da Antigüidade e de Occidente. Iso non exclúe que as marabillosas notas ao *Diván de Oriente e Occidente*, que ata hoxe alimentaron a moderna pescuda orientalista, tamén puidesen amosar o máis individual e velo dun xeito xenético. No exemplo do pobo persa amosou con poucas pinceladas, inspirado acaso tamén pola doutrina romántica do espírito do pobo, que a forma cruñada permanece fiel a si mesma e, así e todo, desenvólvese con vitalidade. Por ese vieiro chegou á significativa conclusión histórica de que existía unha fundamental oposición entre a cultura indoxermana da Persia e a invasión semítico-arábica (observado por Konrad Burdach, *Goethe-Jahrbuch* 17). Secasí, a súa maior contribución individualizadora foi a nova apreciación da poesía oriental. Continuaba e profundaba o que xa comezara Herder. Goethe, que na época do seu clasicismo mesmo cedera perante a antiga inclinación polos criterios normativos, concedeu agora á poesía oriental, cun decidido rexeitamento dos xuízos que formulara ata entón sobre ela, o criterio da súa propia individualidade. «Que se a compare consigo mesma, que se lle honre no seu propio círculo, e que niso se esqueza que existiron os gregos e os romanos». Ata ese intre, o racionalismo de Occidente escandalizárase polo despotismo e servilismo espiritual e corporal dos orientais. Goethe opúxose a ese pensamento, uníndose, quizáis sen ser aínda consciente diso, a unha das ideas máis frutíferas da *Filosofía da Historia* de Herder de 1774. Herder detectara precisamente nos erros dos orientais un «vehículo do bo». Goethe, ao plantexarse agora a cuestión histórica de como foron posibles, en xeral, a cultura e nomeadamente a poesía en Oriente, de ningún xeito disimulou o lado negativo do despotismo oriental, pero amosaba que ese servilismo foi un elemento integrante do conxunto da cultura oriental, e que non era inferior por principio. As súas virtudes, opinaba, non se poden esgazar dos seus erros; mesmo serían, no

fondo, as flores das súas tachas. Esa exhortación a comprender todos os fenómenos dende o contexto vital individual seguía a irradiar sobre o historicismo que estaba por vir.

Ora ben, o «inmutable Oriente» para el foi en primeiro termo o eido para atopar as grandes formas orixinarias e tipos coas súas metamorfoses. Así, por exemplo, os «elementos orixinarios» da lingua e poesía arábica, camelo, cabalo, ovella, monte e deserto e o firmamento tan cheo de estrelas. A poética racionalista cualificara iso como tropos. Para Goethe foron «trazos da vida». Ás veces deslizouse, dende o tipificar, cara a un falso idealizar, como no caso do tempo orixinario bíblico. Tamén trasladou a idea dunha «nobre e pura relixión natural» dos tempos orixinarios aos persas de Zoroastro e sobreestimou, ademais, o grao de formación dos árabes anteriores a Mahoma.

Decatámonos dos límites da idea goethiana da evolución, pois con todo iso se afastaba do camiño que xa albiscou, de seguir con todas as consecuencias a verdadeira evolución da humanidade dende os chanzos máis inferiores da rudeza e da barbarie. Non ficou parado o seu concepto da evolución, na ciencia da natureza, nunha barreira similar? Korff acertou no albo coa súa frase de que, no fondo, a Goethe non lle interesaría a formación das especies na realidade, senón a formación das especies a partir de Deus (*Geist der Goethezeit* 2, 61 [*Espírito da época de Goethe*]). A súa procura realista polas últimas forzas causais remataba alí onde cría atopar unha das amadas formas orixinarias emanadas de Deus, pois esa procura non era, precisamente, realismo puro, senón tamén o máis supremo idealismo e espiritualismo, nunha milagrosa fusión completa con aquel realismo. Aquilo que lle dixeran Schiller, que a súa planta orixinaria non era unha experiencia senón unha idea, chamoulle a el mesmo, para a súa sorpresa, a atención sobre iso.

Porén, dentro deses límites a súa idea da evolución era dunha inaudita vitalidade e profundidade, máis clara e transparente que en Herder, máis internamente humana e máis entregada aos

fenómenos que en Hegel. Abondan unhas poucas observacións para completar a imaxe que xa obtivemos por medio de numerosas comprobacións. Os plantexamentos para o que se denomina a dialéctica da evolución, que xa atopamos en Möser e Herder e que despois obtivo a súa lóxica conclusión, e poida que incluso a súa desfiguración violenta, na *Filosofía da Historia* de Hegel, atoparon aquí a perfección que poden fornecer a experiencia e mais a empatía. «Hai algo aí», comentou a Falk a respecto da natureza, mais referíndose sen dúbida tamén á historia, «que mutuamente se busca, se penetra e que, unha vez unificado, dá nacemento a unha terceira cousa.» Velaí caracterizada a faciana pacífica e amable do movemento dialéctico, que xeraba algo novo dende dous elementos, por así dicilo, a cara do Eros. A outra cara, a face do combate, da loita entre forzas opostas, da que as forzas máis novas xurdían, con todo, do seo das forzas máis antigas, a xénese de forzas novas como froito desa retesía, nas que, porén, seguían a actuar as antigas: ese axitado proceso expúxoo en *Poesía e verdade* verbo das transformacións espirituais e literarias dos seus anos de mocidade. O grandeiro rascuño *Geistesepochen* [*Épocas do espírito*] (1817) amosa como cada chanzo da evolución produce elementos que impulsan a súa superación. Niso non existía para el un perfecto estadio final no que a evolución podía descansar dun xeito estático. «Todo o perfecto na súa clase ha superarse máis alá da súa clase, ha converterse nalgo diferente, incomparable» (Otilie nas *Wahlverwandtschaften*). Xa observamos como prefería ver fluír a corrente xeral da evolución non en atronadoras fervenzas, senón cunha fonda constancia. É ben característico que confesase nunha ocasión ter amado, con todo, dende sempre o camiño xenético da contemplación dos obxectos, pero terse elevado tan só dende este punto ata chegar a unha forma dinámica da representación (carta a Jacobi, 1800). Ora ben, na súa opinión ambos os dous vieiros coincidían (*Tagebuch*, 6.12.1799 [*Diario*]). Entre as moitas imaxes que ofrecía da evolución, as máis acer-



tadas foron, en consecuencia, aquelas nas que se podía observar «unha serena, en certo xeito oculta marcha» a través dos séculos (*Cours de Littérature greque moderne*, 1827 [*Curso de literatura grega moderna*]), nas que se había demostrar «que os grandes acontecementos mundiais teñen lugar só cando certas inclinacións, conceptos, intencións dispersas, sen conexión, sementadas dun xeito illado, se moven e seguen a medrar en silencio, ata que no final, denantes ou despois, se produce unha cooperación xeral» (notas ao *Divan*). Esta especial énfase no crecemento en silencio das forzas permitiulle tamén aplicar o seu concepto da evolución na mesma medida á natureza e á humanidade. Aínda non sabía ren das distincións modernas dos diversos conceptos de evolución. natureza e espírito; malia el tamén sempre os concibir como unha polaridade, coincidían para el sempre como unha unidade do Deus-natureza.

A polaridade das forzas que ás veces se arredaban e ás veces aspiraban a confluír, o ritmo da sístole e da diástole foron para el o proceso que xeraba o silandeiro crecemento na evolución ou, como sempre o concibiu, na metamorfose. Da metamorfose, observou nunha ocasión (*Tagebuch*, 17. 5. 1808), xorde a especificación da sístole e diástole do espírito universal, o avance cara ao infindo. A singularidade do seu espírito que albergaba as polaridades, dun xeito tan ricaz, forte e frutífero como talvez xamais se volvese atopar dentro dun peito humano, a máis propia e íntima experiencia conducíao á idea da evolución. «Marabillosa complicación da natureza humana, na que se unen as máis fortes oposicións, o material e o espiritual, o habitual e o imposible, o repelente e o encantador, o limitado e o ilimitado» (*Italienische Reise*, *Filippo Neri*). Así ou dun xeito similar tamén podería ter falado un psicólogo da época do dereito natural, un Montaigne ou La Rochefoucauld. Ora ben, eles podían comprender aquilo só como un mecanismo enigmático da especie humana, o que para Goethe sempre foron, en derradeira instancia, á vez pulsacións do Universo en movemento. «A natureza non dá saltos», dicía en 1807 ao Riemer, «así sempre

existe cada cousa en razón do todo, todo en razón de cada cousa, pois cada cousa tamén é o todo.»

Por medio deste entretecer de todo o singular na corrente vital do todo, a idea goetheana da evolución salvouse do perigo de verse limitada á idea dun mero despregamento. O despregamento é un proceso illado, no que todas as posibilidades dispostas dende o comezo nun xerme se manifestan paso a paso, chegando dende unha existencia implícita a outra explícita. Como xa observamos, a doutrina romántica do espírito do pobo entendeu as producións deses espíritos adoito como algo reducido a un mero despregamento. Se ben Goethe non distinguíu estreitamente, canto á terminoloxía, entre evolución e despregamento —«posuía», afirma comodamente (*Paralipomena* nos *Annalen*), «o método da evolución, do despregamento»—, xamais deixou que as cousas se despregasen sinxelamente por si mesmas. Nunha ocasión empregou a palabra evolución no senso dun mero despregamento, pero comezou deseguida a polemizar contra ese significado. «O crecemento (dun neno) non é unha mera evolución; os diferentes sistemas orgánicos que conforman un home xorden un doutro, séguense un ao outro, transfórmanse os uns nos outros, desalóxanse un ao outro, consómense mesmo uns aos outros» (*Dichtung und Wahrheit*, I, 2). Tampouco considerou que esa loita dos sistemas no interior do home fose un mero proceso interno. Xa na súa metamorfose das plantas a influencia modificadora da contorna desempeñaba o papel que lle correspondía no proceso da evolución. Así e todo, para el, e niso achegábase estreitamente ao Herder, esa influencia, tanto aquí como na vida histórica, xamais foi unha influencia meramente causal e mecánica procedente dende o exterior, senón que se ensarillaba dun xeito indisoluble cunha espontánea reacción dende o interior. Cando nos relatos históricos non se tiña en conta esa influencia, Goethe percibía unha sorte de baleiro. Reprochou á autobiografía de Johannes von Müller (*Rezension* 1806) o feito de representarse dun xeito demasiado illado. «Non nos parece que estean expresados dabondo os influxos dos

grandes acontecementos mundiais nun ánimo tan receptivo... o que se debería desenvolver, con esa influencia exterior, dende o seu interior!»

Goethe guiaba a súa idea da evolución, con xenial seguranza, entre dous atrancos. Mentres un deles se podería denominar a redución a unha mera idea do despregamento, o outro denominábase fatalismo e quietismo, tranquilidade polo consolo de que a evolución se realizaría «por si mesma». Iso foi un consolo que non só era perigoso na práctica, senón tamén errado na teoría. Por moito que Goethe amase, tamén na historia, o prácido crecemento das forzas, como observaba no mundo das plantas, non por iso opinaba que iso se producise «por si mesmo» e sen intervención ningunha. Viu actuar xa na planta un inconsciente impulso propio de formación, e con iso tamén de creación. Ora ben, o home, espertado á conscienciación do espírito, debía aportar na súa opinión e máis que nunca o seu, para poñer en movemento as evolucións históricas.

Desaproveitar sempre o momento oportuno para  
actuar,  
A iso chamades deixar que as cousas se desenvolvan  
Dicídmelo, porén, que se desenvolveu  
Que non fixestes vós mesmos no momento oportuno?

«Dende a organización máis sinxela» escribíalle Schiller no 1794, «Vostede ascende, paso por paso, ás máis complicadas, para á fin construír a máis complicada de todas, o home, cos materiais de todo o edificio da natureza». Schiller traduciu aquí nunha linguaxe algo racionalista, pero moi precisa, o núcleo e o máis íntimo da forza da súa cosmovisión e do concepto da evolución de Goethe, que vía obrar e devir en cada vida individual o todo do vivo Deus-natureza. Goethe non procedeu dun xeito tan consciente e sistemático dende abaixo cara arriba como lle atribuíu Schiller. Máis ben procedeu á maneira das «impresións totais» de Möser, e acostumouse a decatarse en cada cousa, por medio de innumerables observacións particulares, do ἔν καὶ πᾶν e o πάντα ῥεῖ.

Da consideración do seu concepto da evolución xorden agora dúas cuestións adicionais. Empregou xa ese concepto nun enfoque comparativo, preludiando con iso as vitorias do método comparativo nas ciencias humanas? E de que maneira o aplicou á historia universal para vencellar as épocas entre si, para conformar maiores unidades?

Sen unha constante comparanza dos fenómenos históricos non tería sido posible a forma de consideración universal da historia de Voltaire, Montesquieu e Hume. Ora ben, aquela atopábase baixo o engado do concepto mecánico da causalidade e se conformaba coa constatación de que análogas causas producen os mesmos efectos. Ecoaba nun momento, quizais, á maneira de Montesquieu, cando Goethe comparou, a proposta de Karl August, os escoceses e os serbios, deducindo da súa residencia en ríspetas rexións montañosas a súa combatividade e a superioridade guerreira por enriba dos pobos das chairas, mais tamén a súa vigorosa poesía (carta a Karl August, 1826).

Así e todo, a súa procura das formas orixinarias e metamorfoses, tamén na historia, había conducir a unha maneira de comparar aínda máis fonda. Ao facelo, non só debía saír á luz a lei universal, senón tamén as leis particulares dos fenómenos singulares. Iso xa o cumprira o método comparativo de Herder. Porén, á xenial intuición coa que procedera aquel Goethe engadiu a máis aguda observación. Tales comparanzas realizábaas, tamén cando non o mentaba expresamente, nos seus adentros, para recoñecer tanto o común no diverso como o individual no xenérico. Emporiso, tamén falou, ás veces, con moita determinación da necesidade e da fecundidade da comparanza. Esixiu un estudo comparativo da arquitectura gótica coa greco-romana e coa exipcio-oriental (*Dichtung und Wahrheit* II, 9). El mesmo comparou logo dun xeito clarexador, en *Kultur und Altertum* [*Cultura e Antigüidade*] a arte helénica coa cristiá e, como caso especial da mesma, coa arte bizantina. «Se, de aí, a arte helénica comezou no xeral, perdéndose moi ao final no particular, a

arte cristiá tivo, en troques, a vantaxe de partir dunha infindade de individualidades para elevarse, pouco a pouco, ao xeral»; esas individualidades logo impediron na cultura bizantina «que un estilo antigo, ríxido, momificado, non acabase por perder todo significado». Formulou un dos problemas máis frutíferos da historia do pensamento comparativo, que só foi tratado nos nosos tempos, cando a propósito da confesión autobiográfica de Cardano opinou: «Unha comparanza das así chamadas confesións de todos os tempos daría ..... de certo fermosos resultados». Niso observou, en Cardano e Montaigne, a novidade de que aquilo «que ata o de agora tan só foi confiado temerosamente no confesionario como segredo ao sacerdote, agora foi presentado nunha sorte de audaz confidencia ao mundo enteiro»; viu niso, en certo xeito, unha referencia ao protestantismo (*Geschichte der Farbenlehre*). Mais sempre desexaba que se respectase en todas as comparanzas a individualidade de cada fenómeno singular. «Deixemos separado aquilo que a natureza arredou, pero vencellemos aquilo que a grande distancia se acha separado na face da terra, sen debilitar o carácter do individuo co espírito e amor!» (*Der Pfingstmontag* 1820/21 [*O luns de Pentecoste*]).

Por medio da estrutura interna da concepción goethiana da evolución, que xamais esqueceu o individual polo típico, nin o xenérico polo individual, xa se determinou en que medida foi aplicable e apto para a composición de maiores series de evolución histórico-universais, aglutinantes máis amplos entre os tempos, e finalmente, acaso, dun razoable curso total do universo. Con iso achegámonos a un problema de suprema importancia. Pois, pola forma que elixiu para resolvelo, Goethe elévase, nunha grandeza sen par, por enriba de todas as tentativas histórico-universais dos seus contemporáneos e dunha grande parte dos seus sucesores. É certo que a grande contribución que aquí ofrecía tamén se vencellaba a trazos que, do noso punto de vista, parecen defectos. Xa nos referimos á máis evidente desas tachas, a súa indiferenza, mesmo desafecto cara a aqueles aglutinantes

dos tempos que resultaban dos grandes destinos políticos e guerreiros dos pobos. Así e todo, aquí hai un camiño que conduce directamente de Goethe a Ranke e á contribución liberadora dese último. Dito nunha palabra: Goethe rompeu, aínda antes que Ranke, o engado no que a concepción teleolóxica apreixara o pensamento histórico.

Esa concepción inclinábase a supor a existencia dun progreso recoñecible a grandes trazos, malia que adoito estivese cohibido e atrasado no singular, cara a unha finalidade xeral, plena de sentido, da evolución da humanidade. Procede da filosofía cristiá da historia, como ultimamente sostivera Bossuet, e secularizaba a idea dun plan de salvación divino para a humanidade confundida e falible. Como xa vimos, a Ilustración non procedeu axiña a esa secularización. Mentres aínda estivo impregnada do sentido da realidade do século XVII, semella que aínda agardaba polo progreso da razón, pero non cría realmente que nalgún momento triunfaría definitivamente. Cando se achou no momento cume, a Ilustración perdeu ese escepticismo. Porén, tamén os grandes pensadores alemáns que transformaron o espírito da Ilustración en idealismo renderon o seu tributo á Ilustración nese punto, e secularizaron así mesmo o plan de salvación para os altos fins e as metas da humanidade. Vimos en Herder que, malia aspirar a saír do eido da teleoloxía, ficou porén enlameado nel, mesturando niso motivos cristiáns e terreaís. Dun xeito máis puramente teleolóxico, Lessing e Schiller, Kant e Fichte construíron o decurso da evolución da humanidade; e, con máis forza, Hegel conduciu esas tentativas ao seu cume, do cal algúns sucesores volveron descender despois amodiño. Estes plans de salvación secularizados non foron en absoluto infrutuosos para un máis fondo coñecemento histórico, do mesmo xeito que non o fora antano a filosofía cristiá da historia. Realizaron un significativo contributo heurístico para facer comprensible o xurdimento de novos chanzos da evolución histórica a partir de causas máis antigas e doutro tipo, e efectos insospitados a partir de causas

doutro tipo, no cal tamén se fixo visible a heterogonía dos fins. Así e todo, tamén parecían regulacións artificiais dun río que, por razóns prácticas, corríxen os meandros naturais. Foron un medio violento para situar a desorde das forzas racionais e irracionais na historia nun común denominador dunha razón de conxunto e dunha satisfactoria contribución compartida.

Goethe non precisaba dun tal denominador común. A súa relixión do mundo forneceulle o consolo de que Deus se realizaba plenamente non só no final da historia, senón en todas partes, e que as imperfeccións da vida existían abofé para a razón humana, pero non para a razón divina. A vida mesma, como era, era xa para el, como xa sentimos, a finalidade da vida; repousaba, por moi turbulenta que fose, en si mesma. Daquela, tamén cada fenómeno particular da vida que lle interesaba tiña a súa relación inmediata co Deus-natureza, e non precisaba obter rango e valor só ao ser recoñecido como chanzo preciso para unha maior perfección, o que o mediatizaría de novo, ao mesmo tempo, ao reduci-lo dunha finalidade en si a un medio para unha finalidade última. Esa relación inmediata da vida histórica, que Ranke expresaría máis tarde coa frase de que cada época se atopa nunha relación directa con Deus, conquistáraa tamén Herder grandiosamente en 1774, sen aínda ser quen, con todo, de desligala por completo das ataduras da idea do plan de salvación. Ora ben, Goethe expresouno completamente libre delas coas palabras: «Cada estadio, si, cada momento ten un valor infindo, pois é o representante dunha plena eternidade» (Eckermann, 1823).

Xa observamos que Goethe en Italia contradicía, sentíndose el mesmo ligado ao presente, pero cun máis fondo sentido, a fe no progreso; e que, na súa vellez, viu vir os tempos nos que Deus xa non sentiría ningunha ledicia a respecto deste mundo. Así e todo, recoñecía tamén un permanente progreso da humanidade, mais noutro sentido ao que encerraba o plan de salvación secularizado: nomeadamente, como un movemento

sen repouso, adoito atrasado polos demos, mais xamais parado e sempre aspirando a seguir adiante. A cuestión de se niso houbo, en xeral, un movemento en ascenso, parecía talvez ás veces afirmalo, flutuante, poñéndoo en dúbida a maioría das veces. Pois con cada proveito da humanidade tamén vía relacionada unha perda. Cando Jean Paul quixo, en 1798, que el corroborase a tese dunha «progresión do mundo», Goethe respondeu: «Haberíamos dicir circundar do mundo. *A priori* é consecuencia da providencia, mais non en cada *a posteriori* se pode amosar o progreso». Obsérvese como distinguíu, neste respecto, a esfera da fe da esfera do coñecemento. Como adiviñador e crente tamén Ranke falou máis adiante dunha providencia divina. Con todo, para ambos os dous a vida histórica tamén conservou o seu sentido sen un progreso perceptible.

O ciclo e a espiral parecíanlle a Goethe as imaxes axeitadas para a progresión do humanidade histórica. Na *Historia da teoría das cores* explicou o movemento cíclico de erro e verdade na ciencia. Recoñecer o movemento cíclico no aumentar e diminuír, no «esquivarse cara a unha banda, volver ao camiño recto, no predominio dunha época principal, na acción das individualidades» (*Annalen*, 1805), iso forneceulle a satisfacción de recoñecer unha lei natural. Para el, a arte foi un ζῶον, con crecemento e decrecemento, «como calquera outro ser orgánico, só en varios individuos, necesariamente ten que manifestarse» (Winckelmann). Desa forma reavivaba internamente para si a antiga teoría dos ciclos que noutrora establecera Polibio para a vida das constitucións políticas e que, entremetres, non poucas veces dexenerara nunha comprensión meramente mecánica do decurso das cousas humanas. Goethe mesmo aludiu, nunha ocasión, ao movemento circular das constitucións políticas de Polibio (monarquía, aristocracia, democracia), variándoo lixeiramente nunha das *Zahme Xenien* [*Mansas xenias*] (IV, «*Das Weltregiment – über Nacht*», etc.). Ora ben, con que flexibilidade aplicou a idea do movemento circular ás nacións, que podían ser



mecanizadas con máis facilidade, amósase no seu xuízo de que as nacións serían inmortais, e que por iso dependería delas recomenzar unha e outra vez o movemento circular dende a nenez ata a vellez (*Ornamente, etc., aus Pompeji*, 1830)<sup>67</sup>. Recoñeceu así algo que tamén pode servir de doutrina para os cíclicos modernos: a forza rexenerativa que tamén existe dentro dunha grande individualidade colectiva, como a nación.

Así, para Goethe, a idea dos ciclos non tiña ren de mecanizadora, e tampouco de trivializadora, ou de deprimente. O ciclo significou para el, primeiro, a forma orixinaria exterior da vida histórica, dentro da cal todas as formas orixinarias intimamente valiosas coas súas ricas metamorfoses se podían mover e desenvolver en liberdade. Significaba para el, ademais, a garantía dunha palinxénese de todo o vivo, a garantía de que a morte xamais significa a derradeira palabra. No *Gesang der Geister über den Wassern* [*Canto dos espíritos sobre as augas*] entreteceu, de xeito temperán, esa idea coa neoplatónica do eterno retorno a Deus de todas as cousas. No entanto, a imaxe da espiral servía para ampliar a marxe de actuación das posibilidades históricas, e inserir a idea de que a repetición, nun nivel máis elevado, podía significar unha elevación asemade. Desa maneira, esa idea contribuíu á macroscópica serenidade da súa vellez. «Incondicional resignación perante a insondable vontade de Deus, unha leda visión de conxunto da actividade na terra, móbil, sempre retornando a xeito de ciclo ou de espiral, o amor, a inclinación que está suspendida entre dous mundos, purificado todo o real, disolvéndose simbolicamente. Que máis pode querer o avoiño?» (carta a Zelter, 1820).

Mais, se non erramos, entón a idea do ciclo, que fixera súa moi axiña, só foi a antesala dunha idea tamén presente en Goethe, xa nun momento temperán, e que acabaría sendo aínda

---

<sup>67</sup> Niso tamén podería obrar unha reminiscencia de Vico, que namentres, desque Goethe o coñecera en Italia (vid. máis arriba, pp. 629-30), chegou a ser máis coñecido na Alemaña grazas á tradución de Weber de 1821.

máis importante. Idea que coñecemos e que se nos presentou por última vez cando estudamos a súa idea da evolución, como se fose a súa ferramenta de panca. Trátase da idea da polaridade, da sístole e da diástole, do *συγκρίνειν* e *διακρίνειν* na natureza e historia. Os altibaixos no movemento cíclico das cousas humanas, como eternamente se gastan e se rexuvenecen, converteuse así nunha polaridade dun xeito máis amplo. O que lle importaba fondamente foi o ritmo na vida e no universo; aquí cría percibir, como dicimos, a pulsación do Deus-natureza. Ora ben, a idea dunha liña recta na que convertían a historia universal, polo menos visto no seu conxunto, os representantes da idea do progreso, non podía ser compatible con ese ritmo de altibaixos, morte e vida, día e noite. Velaí, probablemente, a razón máis fonda pola que Goethe desbotou o que foi consolo universal de tantos dos seus grandes contemporáneos. O variable tecer e o ardente vivir, do que xa veu tecido, como poeta do *Urfaust*, o traxe vivo da Deidade, foi concibido dun xeito máis vigoroso, cósmico e infindo que a opinión de que neste pequeno planeta Terra se achase unha espectáculo da razón universal para conducir, gradualmente, a humanidade dende a imperfección e o erro cara á perfección.

Como se sabe, nas súas últimas, e con iso máis elevadas reflexións Goethe pensou máis alá deste planeta Terra, dando abofé continuidade ás diversas especulacións cosmolóxicas dos seus contemporáneos do século XVIII, mais conferíndolles un novo e particular contido. Para o seu sentimento do mundo neoplatónico e místico o home non podía ser, como para os inxenuos racionalistas, a derradeira palabra da creación. «Todos nós deambulamos en segredos» dixo en 1827 a Eckermann. «Estamos arrodeados dunha atmosfera da que aínda non sabemos que é todo o que se move nela, e como se vencella co noso espírito». Se existía un progreso que emanaba da esencia do Deus-natureza, entón aquel non se podía limitar ao pequeno sector empiricamente perceptible da humanidade, senón que tiña que ter lugar

naquela rexión do misterio. Só a contemplación máis fonda da forma orixinaria e da metamorfose conducíao sobre a pista de que detrás de cada ser orgánico se agacha a idea superior, pois ningún deses seres se correspondía plenamente coa idea que lle servía de fundamento (von Müller 1830). A natureza, dicía nunha das súas célebres conversas con Falk (1809), atópase, por así o dicir, diante dunha mesa de xogo, exclamando sen acougo *au double!* Quen sabe se non vai ser de novo tamén o home apenas unha xogada para un fin superior? Non se pode pensar en ningunha terminación en ningures. Nin sequera o sol remataría plenamente coa creación do seu propio sistema planetario. Dese xeito, tamén o derradeiro momento do *Fausto* se dirixe cara a un novo devir e obrar, alén da morte, nas esferas superiores.

Con esas ideas transmundanas, cósmico-relixiosas, Goethe entrou de novo en contacto con Herder. Lembremos as perspectivas dende a súa obra *Ideas* (vid. máis enriba, pp. 567-68). Disterábanse non tanto no contido como na función desas ideas e esperanzas sobre o resto do pensamento. Herder, inspirado pola Teoloxía, reclamou un sostén tanxible, e afirmaba que esas esperanzas se baseaban sobre todo nas leis da natureza. É posible que Goethe tamén o crese, para os seus adentros; mais mantíñase, en canto falaba, na esfera dos tenros presentimentos. Arredaba o fermoso presentimento do máis alá do claro realismo deste mundo terreal. Con todo, malia o escepticismo fronte ao mundo terreal que unha e outra vez xurdía nel, Herder non puido suprimir as expectativas teleolóxicas para este mundo. Herder foi quen con ardentía arelaba; Goethe foi quen ponderaba serena e fondamente, quen renunciaba e, así e todo, agardaba.

Só co fondo desas ideas transmundanas pódese valorar axeitadamente que Goethe rexeitase as correntes construcións teleolóxicas da historia. Onde xa o mundo terreal ofrecía para Goethe indicios abondos da existencia dunha «orde moral do mundo», o progreso máis alá do mundo empírico, presentido e agardado —un progreso non cara a un estadio de perfección final, senón

cara á continua aspiración a algo máis perfecto— tiña de ser, aínda máis, para Goethe unha copiosa compensación a unha situación final posible de lograr xa neste mundo que, con todo, volveu conducir dende a esfera superior e dinámica só cara a unha estática esfera limitada.

Nos seus últimos anos Goethe preferiu empregar para as súas esperanzas cósmicas, na vez da ambigua palabra «progreso», o termo máis axeitado de «superación» (carta a von Müller, 1828). Pois, na súa opinión, nese proceso de creación, concibido como infindo, ían aumentando as formas nas que fluía a vida do Deus-natureza. Así que recoñecía nel, xunto da polaridade dunha «sempiterna atracción e repulsión», tamén unha «continua aspiración ao ascenso». Porén, esa idea foi pensada de tal maneira macroscopicamente *sub specie aeterni*, que non supuña ningunha contradición interna cando Goethe, no pequeno ámbito que só representan mesmo os milenios da humanidade histórica, tiña unha opinión moi escéptica sobre os progresos realmente acadados. Se ben a imaxe da espiral, como observamos, sinalaba levemente que consideraba posible unha «superación» das formas xa dentro da humanidade histórica, estimaba porén de xeito predominante o movemento histórico como un abaneo pendular entre as polaridades.

Iso ponse de manifesto, diante todo, no célebre xuízo de que o tema verdadeiro, único e máis fondo da historia do mundo e dos homes, ao que estaban subordinados todos os demais, seguía a ser en exclusiva o conflito da fe e da falla de fe (notas ao *Divan*). Pódese perfectamente percibir nesta frase, como ocorreu (Burdach, *Faust und Moses* 3, 742), un eco das conmocións relixiosas que serviron de base ao ascenso da vida espiritual no século XVIII. Así e todo, a relixiosidade cósmica de Goethe, desenvolvida libremente, puido agora concibir a fe e a falla de fe só nun sentido máis amplo, que non se esgotaba en determinados contidos, senón que as vía como forzas dun contido positivo ou negativo, frutífero ou estéril, conducente a grandes

alturas espirituais ou aos baixos fondos do materialismo e do egoísmo. Viu estruturado o tempo polarizado segundo o dominio dun ou doutro. Relacionado con iso, disterou tamén seguramente como subxectivas as épocas caracterizadas polo retroceso e a disolución das épocas progresivas cunha dirección obxectiva (Eckermann, 1826), ou as épocas da razón que actúan cara adentro, conformándose dun xeito libre e pacífico; e diferenciounas das épocas do entendemento, orientadas cara ao exterior, utilitarias, guerreiras, técnicas e instruídas. Eses dous momentos da razón e do entendemento —posiblemente fóronlle achegados, canto á terminoloxía, a través de Hegel— viunos obrar, instruído pola súa propia experiencia vital da mocidade e da vellez, non só de forma sucesiva, senón ás veces tamén simultánea, medio arredados, medio entretecidos, non soamente nos pobos senón tamén nos individuos (*Geschichte der Farbenlehre*). Por iso, conformouse tamén co coñecemento xeral, e non sentiu a necesidade de artellar segundo este criterio a historia universal na súa totalidade. Tamén as súas contadas tentativas, moi enxeñosas, por establecer estadios da evolución daquela vida histórica que lle interesaba —á parte das xa amentadas «épocas do espírito» de 1817, estiveron as «épocas de formación en sociabilidade» de 1831, e a diferenciación de épocas significativas, singulares e históricas na *Historia da teoría das cores*— ficaban na esfera dunha formación de tipos xerais e ideais; e deixaron albiscar, ou só insinuaron, a verdadeira historia. De novo é válida aquí a acertada frase de Korff de que lle interesaba máis a orixe das especies a partir de Deus que a orixe das especies na realidade, é dicir, no tempo. Deste xeito ofuscábase o tempo real histórico en toda a súa inmensa significación dos milenios. Non é que desaparecese, xa que Goethe precisaba del para o seu principio da evolución. Mais agora faltáballe algo do teitume xeral do grande decurso dos tempos para a plenitude dos fenómenos que descubría nel, dun xeito máis ricaz e máis fondo que todos os seus contemporáneos. Para Goethe, a historia universal non se converteu,

como máis tarde para Ranke, nun fenómeno individual total. Puido dicir, non dela senón do mundo racional no seu conxunto, que cumpría considerala como un grande e singular individuo. É certo que el vivía en milenios, pero para a súa necesidade máis íntima os contraeu, en si, en atemporalidade, en eternidade.

Xa non contas, non calculas ningún tempo,  
E cada paso é inconmensurabilidade.

Para Goethe, a historia foi, en derradeiro termo, parte dun eterno espectáculo, no que o decorrer do tempo se converte en medio para a fin dunha creación que eternamente se xera de novo.

Cómpre interpretar neste sentido as conmovedoras palabras que no seu último ano de vida confiou, como unha fermosa confesión, ao seu amigo Wilhelm von Humboldt: «De permitir expresarme, meu prezado amigo, con toda confianza, daquela confeso gustosamente que, na miña avanzada idade, todo me parece cada vez máis histórico .... si, eu mesmo síntome cada vez máis histórico.» Pois en medio atópanse as palabras características que de novo encumian e transcenden todo aquilo que só é temporal e histórico: «É totalmente o mesmo se algo ocorre nun tempo pasado, en imperios afastados, ou nun lugar moi preto de min e neste intre». Niso vencellábase sempre a percepción mística do Todo e do Único cunha soberana retranca sobre si mesmo, pois Goethe proseguía: «E xa que a miña boa filla léme polas noites a Plutarco, entón adoito sentirme ridículo, no caso de que tivese que contar a miña biografía dese xeito e maneira.»

Achegámonos á conclusión desta pescuda e volvemos entroncar co principio, como corresponde á concepción do mundo de Goethe no que se enlaza o antigo. Pasado e presente nunha unidade foi, antano, o mundo no que medrou Goethe, mais foi sobre todo ese sentimento enigmático, tan completa e orixinariamente propio, que cobrou consciencia nel por primeira vez coas experiencias de Colonia en 1774. Nós interpretámolo como un sentimento dunha esfera supratemporal, que se elevaba por enriba do

pasado e do presente sensible, que lle puido aportar ledicia ou estremecementos. Sentímolos ecoar, unha e outra vez, con máis ou menos clareza, no decurso do seu posterior desenvolvemento, no que tamén atopou diferentes formas e aplicacións. Tamén aquí, metamorfoses dunha forma orixinaria. Recoñecemos nel a postura fundamental de Goethe perante o mundo histórico.

Para iso cómpren aínda algunhas observacións complementarias. Simmel (*Goethe*, p. 190) fala nunha ocasión do feliz instinto de Goethe en superar o pasado, sobre todo, por medio de facelo presente a si mesmo. Aplicado ao pasado histórico atópanse, de certo, moitos xuízos de Goethe que a primeira vista confirman o feito de que se compracía en apropiarse dos fenómenos históricos por medio dunha visualización, por así o expresar, mediante os sentidos. Falaba do seu «pracer de facerse presente para si mesmo o pasado» (*Annalen*, 1811), eloxiaba a «case máxica habelencia» do filólogo Wolf, que «podía facerse presente o pasado nun grao supremo» (*Annalen*, 1805). «Converter algo pasado nun cadro» desempeñaría un papel na continuación da *Pandora*. Iso foi o primeiro, en materia de superación e captación das cousas do pasado, que requirían os seu sentidos, a súa apaixonada necesidade dunha representación. Ora ben, iso tamén foi só o primeiro chanzo no seu sentido unitario do pasado e do presente. O segundo, e á vez o máis elevado, foi que dentro de si encumiaba á vez pasado e presente, sentindo en ambos os dous símbolos do Deus-natureza eternamente creador. Deste xeito, a súa capacidade de compenetración histórica converteuse para el nun medio para a fin, para comprender a vida humana, en xeral, neste sentido simbólico, fose pasado ou presente. «O home espiritual, non satisfeito co que se lle presenta á vista, enxerga todo o que se ofrece aos seus sentidos como un disface, detrás do cal agáchase, raposeira e testalá, unha vida espiritual máis elevada, para atraernos, engadarnos e elevarnos a rexións máis nobres» (notas ao *Divan*). «Que vida», exclama Wilhelm Meister nos *Anos de aprendizaxe* (VIII, 5), «nesta sala do pasado.

Poderíasele denominar igualmente a sala do presente e do futuro. Así foi todo, e así será todo! Ren é pasaxeiro, só aquel que goza e contempla.»

Un exemplo particular de aplicación foi a forma en que desfrutou das grandes obras de arte do pasado. Para el era indispensable, unha vez concluída unha primeira admiración irreflexiva, comprendelas dun punto de vista histórica, dende o fundamento en que estaban arraizadas, e dende o contexto do seu desenvolvemento, e volver «facerllelo presente», como algo que noutro tempo fora un presente. Así contaba en *Poesía e verdade* (III, 12) sobre a maneira en que noutro el e os seus compañeiros, a través de Wood (vid. arriba, pp. 380-81) descubriron dun xeito novo a luz de Homero. «Agora xa non vimos neses poemas só o principio heroico, tenso e turxente, senón, reflectida nun espello, a verdade dun inmemorial presente, e procuramos achegarnos a ela o máis posible». Dese xeito, sobre todo máis tarde en Italia, aprendeu a comprender as obras de arte dende a súa ubicación no espazo e no tempo. Pero despois situábase diante delas de novo con folgos anovados, e viu nelas, máis alá do espazo e do tempo —xa o escoitamos antes— «as máis elevadas obras da natureza, producidas polo home segundo as verdadeiras e naturais leis», e exclamaba entusiasmado: «Velaí a necesidade, velaí Deus.»

Deste xeito, xa Winckelmann fora quen de contemplar e sentir, primeiro dun xeito crítico, despois co Eros platónico. Lembremos que Goethe seguira en Italia os seus trazos de maneira consciente. É posible que, do punto de vista da historia do pensamento, nese momento aínda non houbo moita diferenza entre as olladas de Winckelmann e Goethe. Na época cume, porén, Goethe non soamente foi quen de contemplar as cousas dun xeito máis universal, senón tamén máis histórico.

Nun aspecto desviouse el mesmo, xa en Italia, dos sentimentos de Winckelmann. Como xa vimos, aquel volveu a vista cara á arte grega cun devezo que case se podería denominar romántico. Ora ben, na estrutura específica do goethiano sentimento unita-



rio de pasado e presente reside o motivo polo que absolutamente xamais, nin na súa mocidade nin na súa vellez, sucumbiu á arela romántica por reavivar un pasado visto como ideal. Tamén aqueles pasados dos que máis intimamente gustaba, a Antigüidade grega e os tempos bíblicos orixinarios, amábaos dunha maneira completamente falta de sentimentalidade e sen apetencia egoísta. «Se eu te amo, a ti que che ten?», tamén vale para este amor. El xa posuía, no nivel elevado no que unificaba pasado e futuro, todo aquilo como posesión viva do que de belido tiña o pasado. E como a súa contemplación nunca foi unha contemplación pura, senón que a vista dunha creación eterna sempre se fusionaba co impulso dunha creación propia —cousa que o distinguía fondamente dos románticos—, por iso rexeitou por principio a fuxida destes cara ao pasado. «Non hai un pasado ao que se podería desexar volver, só existe un eternamente novo que se moldea a partir dos elementos ampliados do pasado, e o auténtico devezo sempre debe ser produtivo, crear algo novo e mellor» (von Müller, 1823).

O sentimento unitario de pasado e presente tamén desenvolveu para si unha forma expositiva particular, un especial estilo histórico. Ao mero descriptor das cousas do pasado, para quen só segue a ser o pasado, abóndalle con facer un relato e pór en fileira os acontecementos dese pasado, cunha sensibilidade máis ou menos viva, relacionados dun xeito máis ou menos causal. Quen desexa, pola contra, achegar o pasado ao presente, facelo utilizable para o presente ou, mesmo, fusionar ambos os dous nun plano máis elevado, non pode facer outra cousa que acompañar, de maneira reflexiva, o decurso das cousas e interpretar os acontecementos, ás veces de xeito máis enfático, ás veces máis sereno. Así fixera xa Polibio, e así fixeron adoitado Maquiavelo e Guicciardini. Eles partiron da atemporal homoxeneidade e do movemento cíclico das cousas humanas, e sentíronse obrigados a comentalo e a demostralo didacticamente. Iso intensificouse na época da Ilustración, que defendía dun xeito aínda máis consciente a unidade e a homoxeneidade das cousas

humanas, tanto as pasadas como as presentes. Voltaire acompañaba a narración coa repetición monótona dos principios da súa ilustrada filosofía da historia, nos que medía os acontecementos. O novo sentimento da vida que espertou co *Sturm und Drang*, cando se apoderaba da historia, había desfogarse nela máis que nunca. En Herder, os feitos, en canto os expuxo historicamente, a miúdo evaporáronse por completo en idealistas consideracións xerais. Goethe, unha vez chegado á madureza, cando escribía historia restablecía o equilibrio entre os feitos e as ideas. Xa se observou adoito a maneira didáctica na que entretece, en *Poesía e verdade*, o gráfico relato particular coa visión panorámica e de conxunto. Así e todo, tamén cómpre situar esa maneira dentro do contexto do desenvolvemento do estilo histórico, e recoñécese entón que aquí se atopou unha forma de exposición que era precisa para o historicismo por vir. Ofrece un movemento pendular entre realidade e idea, para escoitalo de contado, abonda con pensar en Ranke. Ora ben, por primeira vez séntese en Goethe, non soamente en *Poesía e verdade* senón tamén no comentario ao Cellini, na *Historia da teoría das cores* e nas notas ao *Diván*. Non achega ás cousas, como Voltaire, axiomas ríxidos procedentes doutros eidos, senón que deixa que as ideas xurdan por si mesmas dende unha realidade non atrofiada e viva, que se movan e que con ela se transformen. Foi o seu postulado «buscar a idea na experiencia», que non só formulaba para a investigación da natureza, senón tamén para todo o humano, «convencido .... de que o home segue unha idea, en todo aquilo que comeza» (*Zur Morphologie, Aphoristisches*). Iso foi o «tenro empirismo que se fai intimamente idéntico co obxecto, e convértese así na verdadeira teoría» (carta a Zelter, 1828). Pódese denominar realismo idealista, ou tamén, máis unha vez, pasado e presente nunha unidade, pois ambos os dous, a realidade pasada e o seu observador, se atopan nun común nivel de elevación.

Aventurámonos cunha ollada a unha contribución aínda máis alta da que significan os traballos e xuízos especificamente

históricos de Goethe, pois tamén nela se poden facer análogas observacións. Como interactuaban no *Fausto* o pasado e o presente? Sobre iso poderíase redactar un pequeno libro, mais contentámonos cunha singular observación insinuada, que se impuña despois das lecturas de estudos máis recentes sobre o *Fausto*. A cuestión das fontes históricas dos temas concretos no *Fausto* sométese dende hai décadas a debate, cunha enorme erudición e perspicacia. Niso tivo lugar dende o cambio de século unha significativo mudanza dos métodos e dos enfoques. Os protagonistas das investigacións anteriores, orientadas nun senso algo positivista, adoitaban considerar as innumerables alusións no *Fausto* a temas antigos, adoito moi antigos, da literatura universal, e a determinados pensamentos de antigos pensadores, meramente como empréstitos que cumpriría tratar dun xeito semellante á crítica de fontes, o emprego e o aproveitamento das fontes máis antigas por un autor. O termo do préstamo e da mera remodelación do prestado foi substituído, sobre todo despois das fondas pescudas de Burdach, cada vez máis polo termo máis fondo e vital da fecundación. Pois o espello do espírito de Goethe que reflectiu esa masa de reminiscencias históricas sempre foi, á vez, un «espello creador». Esa forza, coa que foron recibidas e de novo resucitadas as tradicións e valores culturais de tres milenios, elevábase por enriba da maneira máis tradicionalista e falta da liberdade coa que foi utilizada, por regra xeral, polos poetas modernos dende o Renacemento e o Humanismo, agás un, Shakespeare. Este último, como Dante denantes del e Goethe despois del, convertéronse así en poetas universais, por seren quen de fusionar nun novo mundo, a través do alento do seu espírito, a vida que fluía ao seu arredor coa historia do mundo e a literatura universal á que tiveron acceso, un novo mundo que podía reclamar, malia a súa orixe subxectiva, unha grande e obxectiva validez. Igual que o subxectivo e o obxectivo, neles fusionáronse en un, nun plano máis elevado, tamén o pasado e o presente. Dante e Shakespeare procederon, ao facelo,

dun xeito puramente inconsciente e inxenuo. Tamén Goethe foi inxenuamente creador cando deixou caer de novo no seu propio xardín as sementes do pasado. Ora ben, facíao xa coa máis clara consciencia coa que concibía o novo sentimento histórico a relación recíproca entre pasado e presente. Precisamente por iso denominábase como o grande ser colectivo que se sustentaba por milleiros de individuos de antano e hogano.

\*

A súa relación, sempre inxenua e vixiante de si mesmo, histórica e suprahistórica asemade, con aqueles fenómenos do mundo histórico que podía integrar, por afinidade electiva, no seu sangue só foi posible alí onde a vinculación entre a perspectiva histórica e a visión do mundo, entre a devoción indutiva polo pequeno e a grandeira anticipación do grande e envolvente Todo, foi tan íntima coma o foi nel. Esa conexión foise afrouxando ao longo do século XIX, que en xeral volveu deixar que se desenguedellasen os fíos da vida espiritual que se uniran na época de Goethe, por amor ao demo da división do traballo e outros demos. Como esixía o positivismo, a ciencia e a visión do mundo non debían ter nada a ver. Tamén alí onde con iso non se facía oír —e a natureza do home xa impedía que se fixese oír por completo— aínda seguía influíndo, con todo, na práctica da pescuda histórica. A consecuencia foi que outros motivos, distintos dunha visión do mundo que compenetraba ao mesmo tempo a historia e a natureza, tiveron que alimentar a pescuda: o pracer estético no xogo de cores do pasado, a satisfacción pola pescuda dos feitos exactos na crenza de servir con iso a un coñecemento puramente causal, as tendencias de política práctica; á fin seguramente tamén interfería, en parte, o inmortal impulso orixinario do anticuario. Outra consecuencia foi, porén, cando nos nosos tempos tamén eses motivos comezaron a desgastarse ou a considerarse sospeitosos, un crecente desconcerto sobre os resultados dunha enorme investigación especializada. Ben é verdade que xamais faltaban

de todo os movementos contrarios e os contributos máis positivos e máis fundamente alimentados por unha visión do mundo. Mais, ao mesmo tempo, eran cada vez máis fortes as queixas de que o historicismo conduciría cara ao abismo insondable do relativismo, o cal, se ben comprendía todas as concepcións do mundo, non tiña, porén, ningunha propia.

O relativismo xa adoitaba existir, como vimos, denantes do historicismo. Existiu o relativismo político dos homes de Estado e da doutrina da arte política. O espírito escéptico e a idea da tolerancia, termos que xa estaban vencellados cos comezos do movemento da Ilustración, xa podían tamén, malia a simultánea persistencia da fe nas intemporais verdades da razón, fomentar a sensación do relativismo, da mesma maneira que facía a descuberta de novos eidos históricos e de complicadas causalidades. Porén, foi soamente o novo sentido do individual e da súa infinda diversidade, que estaba a acordar, o que conferiu ao relativismo a súa xustificación máis fonda. En efecto, o historicismo e o relativismo van da man. Así o amosa tamén Goethe, malia el ser só o maior precursor do futuro historicismo, sen aínda avogar por el plenamente. Xa como home do *Sturm und Drang* formulou o xuízo, conducente ao relativismo, de que o malo e o bo ían necesariamente da man, como a *zona tórrida* [sic] e a xélida Laponia eran precisas para que existise unha zona climática tépeda (*Zum Schakespears Tag* 1771 [*Co gallo do día de Shakespeare*]). Máis tarde, como pensador maduro, adoitaba confesar que existían e tiñan de existir diferentes maneiras de pensar, antinomías da convicción, porque se fundaban nas diferenzas entre os homes. «Daquilo que me repele afasto a ollada, mais algunhas cousas que non aprobo precisamente si podo de bo grado recoñecer na súa particularidade; amósase así entón, na maioría dos casos, que os outros teñen o mesmo dereito a existir segundo o seu peculiar xeito e maneira, como eu teño segundo a miña» (*Kampagne*). Era da opinión de que cadaquén nace para esta ou aquela tendencia filosófica (*Falk*, s.d.), anticipando con iso un coñecemento que

se abriu paso de novo nos modernos dende Dilthey, cando comezaron a analizar as formas innatas de pensar dos filósofos. Pola súa máis propia natureza, xusto el estaba predestinado para o relativismo, pois ao Fausto que levaba dentro opúñase o principio de Mefistófeles, ao Tasso que había nel o principio dun Antonio. «Eu, para min, non podo», confesou a Jacobi (1813), «ter abondo cun xeito de pensar, perante as diversas direccións da miña natureza ... as cousas celestes e terreaís son un reino tan amplo que só o poden abranguer no seu conxunto os órganos de todos os seres». Dende a súa natureza fundamental emanaban, polo xeral, as ideas fundamentais relativizadoras da individualidade, da polaridade, da sístole e da diástole, e que só o conxunto de todos os homes constitúe a humanidade.

Ora ben, tamén tiveron que ter agora un efecto relativizador, en xeral, a revolución espiritual que impulsaron o *Sturm und Drang* e Goethe. Conmoveu, ao desencadear a máis fonda subxectividade, calquera forma de fe dogmática nos patróns absolutos, tanto a fe vencellada ao cristianismo como a ligada ao terreal e ao iusnaturalismo. Goethe si tivo razón, visto a grandes trazos, cando na súa vellez caracterizaba a súa propia época como subxectiva (Eckermann 1826). Se esa época tamén foi por iso, como opinou neste momento, unha época en retroceso e a piques de disolverse, non é doado de determinar. Iso dependía de se o novo individualismo, subxectivismo e relativismo podía ser encauzado de novo, se ben non por medio dunha fe dogmática ao vello estilo, agora imposible, pero si a través dunha fe de novo tipo, impulsora da acción, fe nos vencellos, últimos e absolutos; fe que xurdía dende o máis íntimo da nova forma de enxergar o mundo. Para iso, a subxectividade desencadeada debía volver, e tamén o puido como demostra o exemplo de Goethe, a unha comprensión obxectiva do mundo, sen perder, ao facelo, a fonte das vivencias e das aspiracións individuais. Dende a súa viraxe ao clasicismo, Goethe emprendeu este camiño. Así e todo, a súa comprensión obxectiva do mundo conducía —por moi relati-

zador que fose en casos concretos, pois atravesara o medio da subxectividade— para o conxunto do mundo cara a esa fe de novo tipo naquel «que se creou el mesmo dende a eternidade nun oficio creador».

Por iso, o relativismo de Goethe foi, coma en Möser, só que moito máis fondamente fundamentado, un relativismo positivo, sen ser debilitado por febles dúbidas no valor do propio querer, polo desconcerto ou lábil oportunismo perante aos poderes fundamentais da historia. O relativismo tamén pode conducir, quer cara á máis fonda profundidade, quer cara á máis plana chaira, segundo se atope, ou non, detrás del unha última fe vigorosa e con forza creadora, se a humildade e o respecto perante o inesculcable sexan o resultado dunha consideración do mundo relativizante, ou se están ausentes esa humildade e ese respecto, porque se opine que os medios da comprensión humana non deixan que fique nada máis que a anarquía dos valores. Goethe posuía esa humildade, por iso sentía as antinomías da vida e da historia non como anarquía, senón como as necesarias disonancias dentro da total harmonía do universo, tomando de aí a circia resolución de soste, fronte a todos os poderes, tamén a propia individualidade, malia recoñecela como limitada, como unilateral e como só relativamente válida, para actuar conforme á Deidade. Tamén podería dicir de si mesmo o que pon na boca de Tamerlán-Napoleón: «Se Alá me tivese destinado a ser verme, daquela teríame creado como verme». Concibir a propia tarefa da vida, individual e relativa do punto de vista humano, como dada por Deus e por iso absoluta, iso foi para el e para nós a posible solución do problema. «Espírito e materia, alma e corpo, pensamento e dilatación, vontade e movemento», escribía en 1812 ao Knebel, «foron, son e serán os necesarios ingredientes dobres do universo, e ben poden ser considerados, en conxunto, como representantes de Deus. Nós, os homes, actuamos dun xeito unilateral, e habemos proceder desa maneira, mais de forma que o noso proceder unilateral só teña que dirixirse a penetrar dende

a nosa posición noutra posición, e onde sexa posible atravesala e volver aparecer, rectos e ergueitos sobre os nosos pés, mesmo nas nosas antípodas». Esa receita das antípodas transmitiuna ao futuro historicismo. Pois tamén este ten a tarefa de practicar unha comprensión relativizadora do mundo, de recoñecerse a si mesmo, ao facelo, na súa condicionalidade, sen perder, con todo, por medio deste coñecemento a escura fonte de forza que emana da fe nos valores últimos e absolutos, e nunha última e absoluta fonte orixinaria de toda vida. Ese absoluto non é demostrable nin definible, pois como dixo Goethe «pola súa natureza sempre se mantivo descoñecido». Goethe erguíao, como noutrora fixera Plotino, nas alturas, completamente inacadables para a mente e por iso máis afastadas do que o facían o dereito natural e o cristianismo. Mais con iso salvaba tamén un duradoiro núcleo do dereito natural e do cristianismo. Deste xeito, nel produciuse a única síntese talvez posible entre pensamento relativizador e absolutizador, idealizador e individualizador. Pódese criticar esa síntese do punto de vista da lóxica. Ora ben, na decisión sobre os últimos e máis íntimos vencellos do noso pensar e querer, o intelecto cede a súa autoridade á alma que non quere deixarse privar da participación da propia e limitada individualidade nunha vida universal chea de sentido.

#### ***4. Resumo e conclusión***

Viremos a ollada cara atrás. A cuestión que nos formulamos foi amosar como se liberou o mundo da historia do entumeceamento no que fora a parar polo dereito natural e polo pragmatismo e intelectualismo da Ilustración. E como o xeito de pensar iusnaturalista e pragmático-intelectualista xa determinaran dende a Antigüidade, quer en relación coa cristiá fe revelada, quer en oposición a ela, a concepción da vida histórica, atopámonos entón diante dun dos máis fondos momentos cruciais da historia do pensamento de Occidente en xeral, diante dun



dos actos decisivos polos que o xenio occidental elaboraba a súa individualidade propia fronte ao xenio da Antigüidade, sen perder a vital continuidade co mesmo. A sensibilidade da Idade Media pola propia individualidade, o Renacemento, a Reforma e a Ilustración foron os principais chanzos previos dese proceso de individualización occidental. O historicismo, que non soamente constituía unha nova forma de ver por parte do historiador, senón da vida humana en xeral, levou o proceso de individualización cara a unha toma de consciencia de si mesmo, pois ensinaba a comprender toda a vida histórica como unha evolución do individual, aínda que sempre entretrecida cos decursos e regularidades xenéricas.

Seguimos o nacemento do historicismo só ata a decisiva irrupción das súas principais ideas, non ata o seu pleno desprezamento. Vimos un proceso europeo que chegou á súa madurez na Alemaña e culminou na obra vital de Goethe. Ben é certo que esa obra, como vimos, sobre todo na súa época clasicista, aínda se entretecía coas repercusións do pensamento normativo que imperaba ata entón. Porén, todos os fíos principais que seguimos na xénese do historicismo coincidiron en Goethe, enlazándose da maneira máis forte. Velaí, en primeiro lugar, a necesidade prerromántica, amplamente difundida, que estaba enfocada cara ás épocas orixinarias e temperás da humanidade e dos pobos e que, ao idealizalos, enfrontaba á propia civilización arrefecida a imaxe contrastada dunha humanidade máis pura e plena, e dese xeito aprendía, con todo, a sentir máis calidamente o pasado. Tamén estaba ademais, na Alemaña protestante o movemento pietista, alimentado polo misticismo, que sucaba máis fonda-mente as agras da vida anímica e espertaba as subxectividades nos contactos entre os homes, pero adxudicándoas tamén ás vinculacións metafísico-espirituais, de tal maneira que medraba en xeral a receptividade cara ás ideas novas, sen para nada seren pietistas. Tamén había, en terceiro lugar, a nova relación anímica coa arte da Antigüidade, vivida de maneira exemplar

por Winckelmann, quen pola súa vez, e malia a unilateral canonización que aquela experimentou, acrecentou a predisposición espiritual para o novo. E, finalmente, eís, sen dúbida como a máis potente forza moldeadora, o antigo mundo de ideas platónicas-neoplatónicas que, realentado na doutrina das mónadas de Leibniz e na doutrina de Shaftesbury da *inward form*, xa experimentou unha dirección cara á individualidade e ao seu arraizamento nun solo vital de afinidade divina.

Cada un deses catro elementos representa un único e idéntico proceso fundamental dentro do desenvolvemento occidental, nomeadamente do alemán: o abaneo pendular dende as alturas do acrecentado dereito natural da Ilustración cara ás profundidades da alma, aínda sen satisfacer, cara a un novo individualismo dunha pertenza interior ás máis elevadas conexións, xa preparado pola relación protestante entre o home e Deus. A nova poesía alemá, emanada das mesmas fontes que o historicismo, deulle niso un pulo incomparable.

En Möser vimos actuar con particular forza o primeiro destes catro elementos, vimos translucir polo menos con clareza o terceiro e o cuarto, e que a totalidade da súa contribución se sustentaba, porén, nun sentido eminentemente práctico, dunha realista amplitude de miras para as conformacións particulares da vida real; pero que só aprendía a expresarse na súa nova linguaxe poética por medio do trato amigable ou hostil con todas as mentes da súa época.

Herder representaba a primeira síntese grande e creadora do conxunto deses catro elementos. Síntese aínda non perfecta, senón abalante e atravesada de fendas, mais dunha precursora xenialidade nos seus trazos positivos.

Así, segue en pé que no seu discípulo Goethe a síntese destes catro elementos chegou á súa suprema perfección, baixo o primacía do derradeiro, do platónico-neoplatónico. A grande idea do creador Deus-natureza que vencella mutuamente o eterno ser e o eterno devir, que «xera con arranxo á lei, dun xeito indepen-

dente, vivo, dende o máis baixo ata o máis alto», que se revela nas formas orixinarias, tipos e individualidades vigorosamente frutíferas. Ese sentimento do mundo, novo mais tamén alimentado por todos os séculos, que ao tempo encerraba en si mesmo unha nova sensibilidade histórica, subministráballe o poderoso instrumento de fusión para ceibar o mundo histórico do seu entumeceamento.

Que Goethe fose a potencia máis vigorosa e efectiva nesa revolución da vida espiritual é algo ben recoñecido en xeral. Así e todo, non se tivo en conta debidamente no que atinxe á xénese do historicismo. Foi posible menosprezar a súa contribución ao historicismo porque el mesmo, baixo o dominio da súa natureza básica, debía sentir o mundo histórico como ambiguo, como morto e vivo asemade, e porque aplicaba os principios de coñecemento descubertos novamente só a unha parte do mundo histórico. Abeirou, na historia, o Estado e a guerra, por non falar da economía, e amosaba só por medio de illados lóstregos de ideas que tamén foi quen de internarse neles coa súa nova perspectiva, en todo caso máis que que Herder. Adoitou ter unha fonda comprensión da significación das masas e das formacións daquilo que se denomina o espírito obxectivo, o dominio das institucións e das obras de cultura creadas no senso máis amplo, dedicándolles, con todo, atención só na medida na que fosen atmosfera envolvente e condicionante dos individuos activos. Para el, o home creador seguía a ser o esencial, e como tomou nota de Plotino, o que surte efecto é máis excelente que o efectuado. Así e todo, para adentrarse, nun futuro, dun xeito inédito no conxunto do mundo histórico, o propio home había ser considerado de vez na súa profundidade, na interacción entre Daimon e Tique. E, ademais, o home, no canto de seguir a ser, como para a Ilustración, un átomo entre átomos, había fundirse nunha corrente xeral da vida e do devir, dende o cal se lle contemplaba, doutra banda, dun xeito diferente e máis fondo. Como afirmamos, o individualismo de Goethe, para poderse converter nun

requeño do historicismo, debíase transformar nun individualismo universal. Unha vez que ese obrar de forzas suprapersoais, o entretecemento de todo o individual nun proceso universal do devir fose sentido dun xeito tan penetrante como fixera Goethe, entón quen no seu interior fosen conmovidos por el podían doadamente ir máis alá e transformar tamén aquelas esferas do mundo histórico que el deixara de lado, en formacións históricas cheas de vida, integrándoas na corrente xeral do devir. O método que propuxo para a investigación da natureza, «non examinala de maneira illada e separada, senón explícala, actuante e vivamente, dirixíndose cara ás partes dende o Todo» (*Paralipomena* nos *Annalen*), tamén era válido para o mundo histórico. A historia non tivo nada que temer do método das ciencias naturais de Goethe, pois ela mesma xa estaba historizada e desmecanizada.

Goethe reprochou á Ilustración o entendemento mecanizante, e reclamou para o seu propio pensamento a palabra chave «razón», que precisamente os homes da Ilustración tan gustosamente, porén, utilizaban. Xa niso fica manifesta externamente a continuidade na que se ubicaba a respecto da Ilustración, malia a revolución que realizara. Xa esta obriga da súa natureza fundamental, que fixo que sentise o mundo histórico como algo ambiguo, coincidía coas influencias da Ilustración. Demostramos nos anteriores capítulos que tamén a Ilustración tivera o impulso de sobrepasarse a si mesma, plantexando problemas novos que ela mesma puido contestar de xeito só insatisfactorio. Foron sobre todo dúas cousas polas que se abriu paso cara adiante, cara a novas solucións. Dunha banda, o apuro co que, no decurso da súa análise da alma, se enfrontaba coas mesturas enigmáticas da natureza humana, co «non sei que» nela (Hume). E despois, a grande tentativa que realizaba a Ilustración de elevar nunha unidade universal todo aquilo que tiña face humana, e de concibilo, con medios de coñecemento iusnaturalistas e mecánicos, como unha unidade supratemporal de pasado e presente. O que ela emprendeu, dende fóra, tanto coa psique humana como

co conxunto da humanidade, realizouno Goethe dende dentro. Dende o núcleo central da súa máis individual vivencia, vencellada xeneticamente co Deus-natureza, fusionáronse tamén para el atemporalmente pasado e presente nunha unidade. Por ese medio logrou agora a máis sublime posición por enriba da historia que acaso sexa posible, superior internamente tamén á posición, establecida na altura, de Hegel, pois non tentaba poñer baixo titela a vida histórica por medio dun plan de salvación doadamente previsible. Como pensador da historia, Goethe non só se ubica entre a Ilustración e o posterior historicismo, senón, en certa medida, tamén por enriba de ambos os dous. Pois só nos seus máis elevados representantes conseguiu o posterior historicismo concibir a vida histórica en cada momento tanto dun xeito temporal-individual como supratemporal *sub specie aeterni*. Ben é certo que foi debido á presión da evolución, á natureza da pescuda que dun xeito indutivo penetraba cada vez máis fonda-mente, que o aspecto temporal-individual da historia faría recuar cada vez máis a necesidade dun aspecto supratemporal, mentres para Goethe, en último termo e aínda máis na súa época cume, foi cada vez máis importante a permanencia dentro do cambio, a estabilización mística da senectude naquilo que foi, que é e que será, máis importante que a visión do cambio mesmo. O vieiro especial de Goethe cara a estas alturas da contemplación non é transitable sen máis para a posterioridade, sobrecargada polo empirismo do século XIX e a problemática do século XX. Así e todo, debe seguir a ser para nós un indicador cara ás alturas.

## ANEXO. LEOPOLD VON RANKE

### **Discurso conmemorativo pronunciado o 23 de xaneiro de 1936 na Academia Prusiana das Ciencias**

O 23 de maio de 1886 finou Leopold von Ranke á idade de 90 anos. Durante 54 anos foi membro da nosa Academia. Nun estado de ánimo solemne, os entón novos historiadores de Berlín seguiron o cadaleito dende a súa morada na Luisenstraße ata a igrexa. Sabíamos xa, malia aínda non con completa clareza, que dabamos o derradeiro adeus a un dos inmortais. Ranke cualificou como terreal inmortalidade do espírito o momento no que unha xeración traspasa a outra a suma das súas experiencias, que despois, máis alá dun fuxidío anaco, teñen significado, nunha forma que fai que sexa eficaz para todos os tempos. Talvez se poida engadir algunha cousa para comprender a súa propia inmortalidade. Cando finou Ranke, o seu impacto sobre nós aínda non estivera de todo libre do xiz da escola. Diante todo, foi considerado só un grande mestre dunha ciencia. Hoxe vémosto, nunha determinada serie de grandes producións da mente humana, como un dos máis elevados cumes, e podemos considerar a súa obra como unha das maiores tentativas para solucionar un problema primordial, que dende a Antigüidade unha foi motivo recorrente de debate. A nosa consideración ha enfocarse nesa serie para comprender de vez ao Ranke. Así e todo, en primeiro lugar debemos analizar a súa historiografía no que fai ao seu contido interno, na medida na que somos quen de concibilo, debido ao feito de estarmos arestora suxeitos á nosa época.

Desexaría partir das máis directas impresións que un lector receptivo podería ter de Ranke, non talvez de xeito inmediato, senón despois dunha lectura reiterada. A máis fermosa forma de lectura seguramente consiste en volver repasar un grande e amado autor despois dunha delongada interrupción. Debido ao feito de que nós mesmos, namentres continuamos a desenvol-

vernos, xa non somos de todo o mesmo lector, malia no fondo seguirmos a selo, tamén o autor lido parece desprezarse diante nosa dun xeito novo e máis fondo, fitándonos porén dunha forma familiar asemade. Desta maneira, os oídos son deseguida máis receptivos para a particular musicalidade da linguaxe de Ranke, para as frases que non están trivialmente xustapostas, senón que abalando se engrenan entre elas, para o ritmo, suspendido no aire, nas narracións finamente entretecidas, e para a reflexión que supetamente se eleva delas. Acontece con ela o mesmo que en Goethe: cos medios de linguaxe aparentemente máis sinxelos, enfeitados só de cando en vez cunha palabra rara, como un vestido austero cunha pedra preciosa, revela os máis fondos contidos. Se se quixer traducilos a unha terminoloxía moderna, deseguida faltaríanlles un alento espiritual, un algo inimitable. Nalgúns casos, malia que raramente, o contido podería parecer máis ben corrente, mesmo falto dunha particular orixinalidade. Aí, porén, cómpre lembrar de novo a sentenza do propio Ranke: «Cantas veces nos conmove unha palabra, que en si mesma non tería ningún valor, porque a di un home que está tras ela, que lle dá vida.» Volvendo falar do ritmo, do cambio entre a narración que con agudeza enxerga as cousas e a sublimación que de súpeto se ergue sobre ela, entón vése axiña que niso se produciu, ao longo da súa vida, unha transformación. Na súa obra de mocidade sobre os pobos románico-xermánicos de 1824 [*Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*] aínda sobrancea completamente a narración, de grande colorido, ricaz en imaxes e algo inqueda. Ricaz en imaxes: iso non se refire a unha abundancia de metáforas, senón á ledicia de poder evocar as coloridas imaxes da vida mesma con frescura, a partir das fontes. Porén, a necesidade adicional de elevarse cara ao xeral que case supera as cartas escritas contemporaneamente repercute tamén, como nunha mera xustaposición, na célebre introdución sobre a unidade dos pobos romanos e xermánicos. Narración e grande visión cara arriba e

ao arredor están mutuamente ensarilladas, estreita e organicamente, nas obras mestras dos seus anos de madureza, sobre os papas [*Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*] e a historia da Reforma [*Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*]. Como as áxiles ondas dun mar movido, que respectivamente teñen cume nunha brillante coroa de espuma, así sucedíanse os acontecementos e a súa sublimación espiritual. Dun xeito diferente preséntase, doutra banda, o ritmo nas grandes obras de vellez, como por exemplo na *Historia de Inglaterra* [*Englische Geschichte, vornehmlich im sechzehnten und siebenhnten Jahrhundert*] e na *Historia Universal* [*Weltgeschichte*]. O mar parece estar máis quedo, a ondaxe móvese dun xeito máis longo e sostido, a propia narración xa está en si espiritualizada. Agora, a sabedoría da vellez pode outorgar ás cesuras rítmicas un consolador redondeado, tamén naqueles momentos en que se ha narrar algo tremendo e conmovedor.

Non soamente nestas visións dende arriba e de conxunto, senón tamén na propia narración adoita sentirse un alzado cara a outro mundo. As cousas e os homes parecen estar feitas dunha materia máis fina que polo común. As veces pérdese, nunha rápida lectura, a común claridade das cousas; parecen caer nunha escintilación, pasar rapidamente entre unha e outra e mudar as cores. Cómpre, con máis vontade e profundidade, mergullarse no autor para recoñecer que nesas delicadas alusións, nesas leas que logo volven diverxer, nos procesos obra unha suprema precisión e agudeza da observación. Agora parece, bastante paradoxalmente, que a vida histórica sexa máis clara e máis misteriosa asemade. Así e todo, tamén se decata un de que non só temos diante nosa unha arte sublime e singular, senón sobre todo a máis firme vontade de reflectir dun xeito científico a realidade da historia con todos os medios de coñecemento que están á nosa disposición. Só quixo, pois, amosar o que «realmente aconteceu», e tería desexado, en certo modo, extinguir a súa propia personalidade para facer aparecer as poderosas



forzas dos séculos. Ese desexo de anular, dalgunha maneira, a súa propia personalidade foi imposible de realizar, como adoito se afirmou con razón. E secasí debía, por moi paradoxal que soe doutra banda, ter ese desexo para alentar o seu propio ser con vistas á súa máxima contribución e diagnóstico. Achábase agachado neste desexo un credo severo e sacerdotal. Con todo, tamén estaba inzado do entusiasmo dun sacerdote. Para el, o mundo máis elevado e delicado, ao que alzaba as cousas, era agora tamén o mundo real e esencial, porque soubo contemplalo cunha ollada tanto máis fonda como máis aguda. Crítica e intuición estaban vencelladas nel en cada anaco.

Nun primeiro momento, a aportación crítica de Ranke puido ter un impacto máis forte na disciplina académica posterior a el do que a súa capacidade intuitiva, que foi moito máis individual. Con toda razón observouse que o método de crítica das fontes de Ranke, deseñado por primeira vez no anexo dos «pobos románico-xermánicos» e convertido logo en modelo que fixo escola (*Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*) xa tamén aprendera pola súa parte algo esencial de Niebuhr. Así e todo, na súa base áchase tamén, por moito que a cousa mesma tivese validez xeral e fose irrecusable, un trazo propio do carácter individual de Ranke. Pódese percibir, xa no moi novo pescudador, unha innata necesidade de pulcritude fronte aos testemuños da vida humana, unha incondicional necesidade das fontes máis auténticas e máis orixinarias, unha aversión fronte a todo aquilo que é semiauténtico e turbio. A súa ollada lostrega, e quen polo xeral é tan indulxente exprésase nun ton de mordaz desprezo cando atopa algo diso no legado documental transmitido. Como ía pór o berro no ceo perante algunhas das cousas que aquí se ofrecen como unha historia en aparencia, xa dende había moitos anos, a un público de lectores no que se relaxou o sentido crítico. É posible que se limitase ao uso e mais á crítica das fontes toda esa particular forma da necesidade dunha verdade? Non se deberían poder atopar, dende aquí, camiños para comprender o que per-

cibimos como misterioso na interpretación da historia de Ranke? Procurámoslos, escollendo da plenitude dos problemas máis importantes e adoito tratados que niso se plantexan só algúns poucos, pois hoxe, nesta ocasión, non se permite que sexan máis.

Parto de novo dunha simple observación particular. Atópase, por exemplo na *Historia da Reforma*, a descrición dos enfrontamentos e entrefebradas relacións entre as cortes de dous principados alemáns. O relato conmove deseguida dun xeito diferente aos seus predecesores do século XVIII, que niso xa estaban bastante informados, mais tamén diferente aos seus sucesores de finais do oitocentos e da actualidade, que verbo das cuestións arquivísticas adoitaban estar moito mellor dotados. Non se achaba máis nada do sobrio pragmatismo do século XVIII, que dun xeito xuridicamente claro delimitaba os intereses duns príncipes contra doutros, e que recoñecía ou criticaba a percepción dos seus intereses, razoable ou pouco razoable, polos seus homes de Estado. Ora ben, non hai aínda nada daquel, se se me permite a expresión, esnobismo da «*Realpolitik*» dalgún dos máis novos, que cren ter aprendido en Bismarck como un político manexa as cousas. En Ranke, os intereses, por moi claro que se sinalen as súas causas reais, axiña adquiren unha certa espiritualidade, e os homes que os representan actúan cunha distinguida seguranza, como se os sostivese un invisible poder que aínda actúa dentro e detrás dos intereses. O real e o espiritual aparece como inseparablemente fundido. Daquela un pensa nunha das máis grandes frases que Ranke escribiu xamais. Atópase no *Politisches Gespräch* [*Conversa política*] de 1836, no que demostra que en certo senso a política segundo principios abstractos é baleira, xa sexan liberais ou lexitimistas; tampouco acepta a mera política brutal de poder. «O real-espiritual, que de súpeto se presenta diante túa cunha inimaxinable orixinalidade, non se pode derivar de ningún principio supremo». Esta invisible potencia espiritual, que, con todo, se manifesta en forma de intereses reais e que sustenta quen actúa de acordo con eles,

non é agora, na opinión de Ranke, nun primeiro momento outra cousa que o Estado particular, entendido como individuo único. Como tal distérase interiormente, malia todas as semellanzas comparables e tamén malia as máis elevadas conexións da vida, de todos os demais Estados, pois nel áchase un característico principio espiritual que se expresa, cara ao exterior, na súa constitución e na súa política. «Como o principio do Estado» di Ranke, «non temos que concibir unha abstracción da opinión, senón a súa vida interna». Como adoita ocorrer, Ranke remítenos de novo a algo que é imposible de definir coas ferramentas lóxicas comúns. Así e todo, amósanos un camiño para achegarnos. «Tan só por medio dunha ampla pescuda e combinación histórica será posible que un se eleve a un coñecemento intuitivo das leis espirituais que actúan na profundidade». «Coñecemento presentidor», cantas cousas se achan niso. Por iso non se entende aquel presentimento dos resultados que nalgún momento aínda están por lograr, que tamén pode acadar o pescudador das exactas ciencias da natureza na provisional estación final dun camiño aberto por el. Tamén o último coñecemento que conseguiu niso é un coñecemento determinado e coñecido, non un coñecemento meramente presentido. Ora ben, en Ranke culmina o camiño do coñecemento que comezou dun xeito completamente empírico e severamente crítico, nunha fusión interna do presentir e do coñecer. É un presentimento cando caracteriza os Estados que considera como individuos viventes como «ideas de Deus» asemade, cando di sobre os principios que os moldean dende o seu interior, ou «supremas ideas: «A idea é de orixe divina». A doutrina que considera os Estados como seres vivos individuais con particulares leis de vida, malia que neste intre el mesmo non se fixo oír, demostraría que marcaría época tanto no científico como no político. Emporiso, o destello metafísico que finalmente adquiriu en Ranke se buscará en van na maneira biolóxica e morfolóxica da consideración a partir da que, por exemplo, Rudolf Kjellén procedeu a anovala. Conservémolo na nosa mente, cando volva-

mos descender aos chanzos máis obxectivos do seu pensamento histórico real-espiritual.

Unha e outra vez, Ranke gustou de atribuír ás actuacións dos homes de Estado, sobre todo en momentos decisivos, unha especial dignidade, derivándoo de grandes móbiles, e non, como preferiu facelo o pragmatismo moralizador, de móbiles pequenos e persoais. Os grandes móbiles eran os que emanaban do íntimo principio da vida do Estado, no seu entretecemento con todos os acontecementos interiores e exteriores, na súa respectiva constelación histórico-universal. A tendencia a subliñar eses móbiles e, tamén, en ocasións a sobreestimalos, conduciu sen dúbida acó e aló a unha atenuación desmesurada de duras oposicións históricas, a unha debilitación das paixóns que actúan de xeito elemental. Foi o reverso da súa magnífica frase de que conviña ao historiador ser indulxente e bo. Esa tendencia mesmo acrecentouse na súa vellez. Fica evidente a través dos cambios da súa imaxe de Napoleón. Existen primeiros xuízos, segundo os cales viu nel tamén o conquistador desmesurado que desexaba converterse no amo do mundo. Ora ben, nunha narración posterior virouse decididamente contra aqueles que consideraban ao Napoleón como unha «besta de conquista», no canto de apreciar a grande conxuntura mundial, determinante para el, pola que Francia foi arrastrada cara á batalla decisiva contra Inglaterra. Mais a necesidade de tales móbiles grandes e suprapersoais estaba tan fortemente arraizada na súa natureza espiritual como a necesidade das máis auténticas fontes. Xa espertou en Ranke aos 21 anos, cando en 1817 redactou para si os fragmentos sobre Lutero, xerme da súa posterior *Historia da Reforma*. Chegou a falar dos plans de Carlos V, despois da Guerra de Esmalcalda, para unha reforma confederada do Imperio e unha máis sólida unidade, e exclamou: «Como pode un historiador asumir a responsabilidade de apoñer ao interese persoal unha grande idea, precisa para a salvación da nación!»

Dende esta observación, déitase agora luz sobre un problema altamente controvertido a finais do século XIX, que no fondo

estivo formulado dun xeito equivocado. Debe o historiador concibir a historia dende un enfoque individualista, ou colectivista? Debe comprender os seus grandes acontecementos e as súas contribucións como obra de personalidades creadoras, ou como obra das necesidades e tendencias existentes nas comunidades humanas? Este colectivismo podía, entón, bastardearse ata chegar a unha teoría económica da loita de clases do marxismo. Unha máis sofisticada forma de colectivismo parece, pois, presentarse agora na tendencia de Ranke a derivar as accións dos homes de Estado das grandes necesidades vitais dos Estados. É moi probable que non subscribise, sen máis, a fachendosa frase de Treitschke de que son os homes os que fan a historia, pero si recoñecería nela un punto de verdade. Para el non existiu, nese respecto, ningunha oposición entre os principios de comprensión, senón o que mesmo principio de comprensión amosáballe, en constante actuación e afluíndo en combinacións sempre novas e sorprendentes dunha banda para outra, unha polaridade entre unha personalidade creadora cun espírito común e unha tendencia xeral, na que é imposible concibir un pólo sen o outro. E niso, o seu coñecemento confluíu entón co seu ideal de vida ético máis persoal : «O máis grande», di na súa *Historia de Inglaterra*, «que pode acontecer ao home de certo é poder defender, na causa propia, tamén a causa xeral. Entón a existencia persoal amplíase ata converterse nun momento histórico-universal». Se ben é posible percibir nestas e noutras sentenzas acaso un primado da causa xeral, da idea suprapersoal, para a cal o heroe histórico debe vivir, Ranke nunca entendeu ese primado como algo unilateral e mecánico. Tamén afirmou, dende o máis fondo sentimento, noutra pasaxe dos *Papas* a participación creadora das «naturezas fortes e poderosas no seu interior» na xénese das ideas «dende as insondables profundidades do espírito humano». E afírmase a maiores na *Historia Universal*: «Non son as tendencias xerais as que deciden no progreso da historia; sempre se precisan grandes personalidades para facelas valer.»

Quen podería esquecer a plenitude de olladas fondas na vida máis individual e persoal dos homes históricos, que están espaxadas na súa obra sempre en pasaxes ben elixidas, esas insinuacións que adoitan tocar o máis íntimo e o máis recóndito, que logo, pola súa vez, sobre todo nas primeiras obras, se transforman con tanta rapidez nas máis coloridas descrições dunha personaxe que case se podería tocar coas mans, palpable non de todo, pois un medio delicado protéxea dun contacto moi achegado. Nos seus impetuosos anos de mocidade, cando traballaba na súa ópera prima co corazón rebordante, exclamara, medio desesperado, medio esperanzado: «Acotío amplíase o coñecemento e a visión xeral sobre a historia universal. Quen descobre o núcleo, a natureza, a vida viva do individuo?» Na medida en que foi posible para a compenetración empática da forza da alma, Ranke descubriuna como antes del só fixeron poucos. Así e todo, aínda é moi particular o asunto das súas caracterizacións. No fondo foi un proceder de mal gusto ofrecelas, arrincándoas das súas obras, aos lectores como unha galearía de retratos. Iso ía en contra das intencións máis íntimas de Ranke. Pois confundir a personalidade, aínda que mantendo por completo a súa individualidade, co grande decurso do acontecer, foi a ambición de Ranke, amais dunha innata necesidade súa. Aquel delicado medio que a protexe dun contacto demasiado achegado, simultaneamente envolve e impregna a totalidade da historia. Os «acontecementos da época que domean o mundo», as tendencias ou ideas xerais e os individuos activos aparecen agora, na súa conexión, como un único e poderoso proceso que, en vista da plenitude dos momentos individuais dos que está composto, deixa en evidencia toda terminoloxía abstracta; mais que se nos aparece como unha corrente da vida individual, infinitamente ricaz e, porén, homoxénea en si mesma. Pois tamén son individuais as tendencias e ideas, individual é, sobre todo, cada acontecemento singular, individual é especialmente aquilo que

Ranke denomina o «momento» no que todos os fíos arredados de vez se concentran e determinan, no grande, o que está por vir.

Atopámonos diante da sentenza principal e xeral da súa concepción da historia, formulada por el para a *Historia de Inglaterra* no seu conxunto, mais tamén válida para todo o que veu. Reza: «Todo é vida espiritual xeral e individual.»

Esta frase ha ser completada, lembrando de entrada o que xa se dixo. En Ranke, todo o espiritual está vencellado ao real; «real-espiritual», esta expresión de 1836 é a auténtica palabra chave que tamén é válida aínda para a súa obra de vellez, moito máis espiritualizadora. Pero a seguir cómpre clarexar que é o que entende realmente por «xeral». Aí coexisten dous significados da palabra completamente diferentes. Un deles, utilizado máis raramente, rexeitábao Ranke para os seus propios fins. O outro, cada vez máis utilizado na súa vellez, designa con iso precisamente o seu propio e supremo obxectivo de coñecemento. «O formal é o xeral, o real é o particular, o vivente» afirma no *Conversa política* de 1836. Ese aspecto formal-xeral dun procedemento de abstracción na contemplación dun Estado deixouno a outros, sen unha particular confianza de que eles puidesen aproveitalo. Pero resistiuse tamén á idea de subordinar a vida histórica a conceptos tan xerais, convertidos en demasiado abstractos, como por exemplo progreso, retroceso, liberalismo, absolutismo, xa que en todas partes quería facer valer só as «forzas vitais», «que entre elas loitan pola preponderancia». E secasí reivindicaba unha e outra vez «que o historiador manteña aberta a súa ollada para o xeral». Emporiso, en primeiro termo este «xeral» non é outra cousa que a marcha das cousas en conxunto, en certo xeito a curva de nivel e a liña da crista da montaña histórica. Cando se trata da historia universal, pónense no primeiro plano, na esfera do «xeral» os contactos dos pobos entre si, e os destinos daqueles pobos que exerceron, diante todo, unha influencia sobre os demais. Cando se trata de historias de nacións ou Estados, ou da historia do Papado, aparece como esfera do «xeral» a comunidade

dos pobos occidentais que tanto amaba, que mesmo veneraba afervoadamente e que, sobre todo, caracterizaba nunha ocasión mal que ben como nación romano-xermánica. O xeral é —iso podémolo afirmar agora con máis exactitude— a máis sublime de todas as individualidades históricas perceptibles, a que abrangue todas as demais. E como todas dependen dela, mais ao mesmo tempo tamén contribúen a formala, só agora comprendemos a súa sentenza, «todo é vida espiritual xeral e individual», na completa plenitude do seu contido. Ese espírito, que fonda e intimamente se sente alemán, sentíase ben resgardado, coa súa individualidade e co seu pobo individual, nunha comunidade máis alta coa que estaba compenetrado, para ben e para mal. Ranke viu nela, malia todas as loitas emprendidas no seu seo, máis prosperidade que ruína, porque sabía que a loita e a oposición significan tamén vida e, adoito, tamén intensificación da vida, e porque consideraba as forzas aglutinadoras desta comunidade máis vigorosas que as divisivas. Ranke creu no porvir dese xenio occidental.

Certos defectos da historiografía de Ranke, que suscitaron críticas, inevitablemente gardan relación coa grandeza desta concepción. Segundo se afirma, seguindo unha anticuada tradición da historiografía, Ranke falaría demasiado das accións dos gobernantes e dos Estados; e se ben aínda dedicaría brillantes capítulos aos grandes espíritos da literatura universal, non expoñería, porén, en toda a súa amplitude a vida das nacionalidades, e amosaría demasiado pouco interese, malia algunha digresión sobre estes temas, polos poderes e fundamentos subxacentes de natureza social e económica. Ora ben, para cumprir a súa misión de manterse sempre no nivel do xeral, con todos os acontecementos singulares, tamén con todo o que era continxente, cultural, popular e espiritual, Ranke non podía facer outra cousa que elevar ás alturas os grandes destinos dos pobos e dos Estados, dos que emporiso dependía todo o demais. A tendencia a facelo intensificouse nel xa moi axiña. Hermann Oncken demostrou dun xeito instrutivo que o plano orixinal dos *Fürsten und Völker*



*Südeuropas* [*Príncipes e pobos da Europa meridional*] tiña, nas súas palabras, un carácter máis estático, enfocado cara á vida peculiar e interior deses pobos, polo cal a dinámica do conxunto da evolución occidental, que cada vez o engadou máis, acabou por rebentar ese plan. Estáticas no sentido da palabra só son aquelas partes da obra que corresponden ao plano orixinal; mais, no meu sentir, non o é a dos *Osmanen und die spanische Monarchie* [*Os turcos e a monarquía española*]. Trátase máis ben da axitada vida interior dunha individualidade, malia que limitada, e as súas forzas evolutivas maniféstanse respectivamente con claridade diante dos nosos ollos. Así que, no fondo, o que lle aconteceu foi un desprazamento do acento dende o individual cara a un desenvolvemento xeral. Con todo, tamén o individual é percibido, dende un comezo, como algo que se está a desenvolver. E a evolución xeral, pola súa vez, enténdese ela mesma, como vimos, de novo como un grande fenómeno individual, se non como o máis grande.

No entanto, a individualidade e a evolución individual son os dous conceptos fundamentais, que na súa polaridade fan parella, da explicación da historia que se denomina historicismo no bo sentido, e que culmina na aportación de Ranke. A evolución histórica individual non é un mero despregamento dunhas disposicións que xa existían nun xerme. Pola contra, tamén presenta unha grande dose de plasticidade, de capacidade de transformación e rexeneración dentro da transformación das potencias do tempo que actuaron sobre ela. Niso está baseado precisamente o indisoluble entrecementamento do individual e do xeral, a unidade da corrente do devir histórico. Do contrario, teríamos só unha suma enorme de diferentes procesos de despregamento. «Certamente desenvólvese a vida particular» di nos *Päpste*, «segundo leis arraizadas no seu peculiar fundamento espiritual; avanza, de maneira semellante a si mesma, a través das épocas. Ora ben, áchase tamén decote baixo as influencias xerais que actúan poderosamente sobre o curso da súa evolución.» Por iso, os

resultados deste desenvolvemento son incalculables, e infinda é a diversidade das súas manifestacións. «É inesgotable a natureza humana na súa moldeabilidade». Pero desfáise por iso a vida histórica nunha simple mar infinda? É posible que finalmente non fiquen, para unha elevada consideración da historia, outra cousa que deleitarse esteticamente na riqueza dos séculos, o que o mesmo Ranke, polo visto, caracterizou na súa mocidade como un goce elevado? Ese perigo só existiu para un historicismo posterior, que na súa visión do mundo se estaba a debilitar; mais non para Ranke. Xa a súa poderosa sensibilidade polo «xeral», pola aglutinadora individualidade integral da historia universal, polo valor e polo futuro da amada «nación romano-xermánica» deixa supoñer que el tivo diante dos seus ollos un sentido xeral, un espiritual ligamento xeral da historia. Soamente que non o procurou onde o buscaron o seu grande e máis vello contemporáneo Hegel, ou moitos dos seus contemporáneos máis novos, cun porte máis moderno. Non admitiu unha fatal legalidade universal natural, coma estes, nin unha fatal legalidade espiritual, coma Hegel. Dunha ou doutra maneira, críase poder demostrar así un determinado progreso, un ascenso da humanidade a máis elevados chanzos, como xa fixera a Ilustración do século XVIII. É certo que agora tamén Ranke aceptou como núcleo ideal da historia da humanidade un ascenso de potencias cada vez máis altas. Porén, para el, esas potencias foron de natureza absolutamente individual, remodelaron por iso o xeral dun xeito novo e individual, e non se deixaron colocar nunha recta e predicible liña de progreso e ascenso. Achégase niso agora á opinión de Goethe, que ren quixo saber dunha «progresión do mundo», senón só dun «circundar». Así que Ranke xulgou, tanto por unha necesidade crítica da verdade como por simpatía universal, que non se podía falar, prescindindo dos intereses materiais, dun progreso da humanidade incondicional e en constante ascenso, cando se quería facer xustiza aos valores morais e espirituais que cada época produce de xeito particular e individual. Do contrario,

someteríase cada época anterior e rebaixaríase o seu significado ao dun mero estadio previo. «Eu, porén, afirmo: cada época garda unha relación inmediata con Deus, e de ningunha maneira o seu valor está baseado naquilo que emana dela, senón na súa propia existencia, no seu propio eu.»

Esta é a segunda das grandes sentenzas xerais nas que se concentra o seu pensamento histórico. Mentres a primeira sentenza, sobre a unidade do xeral e do individual, enfocaba a natureza da vida histórica, agora esta salientaba o seu valor e o seu sentido. Áchase nela unha filosofía e unha relixión asemade, sobre todo unha relixión de redención. Pois ela redime daquilo que está oculto en sentimentos de inferioridade, tanto na doutrina do progreso que somete toda historia como, aínda máis, na doutrina da decadencia de Occidente. Confírese non só a cada época, senón a cada quefacer humano de contido moral-espiritual, a cada enerxía moral, por falar en palabras de Ranke, unha relación inmediata con Deus, independentemente do abrente ou do solpór na vida. «Perante Deus», di Ranke, «aparecen todas as xeracións da humanidade con iguais dereitos, e así tamén ten de considerar a cousa o historiador.»

Preguntámonos como é entón posible conciliar ese aspecto, que parece agora disolver de novo toda vida histórica en particulares valores individuais, coa grandiosa representación do «xeral», da individualidade integral da humanidade histórica, e coa axitada dinámica do conxunto da evolución existente nela. Percibimos que tamén se achan aínda outras ideas relixiosas detrás destas palabras da Deidade. Lembramos agora que Ranke caracterizou os Estados como pensamentos de Deus, e a idea que os formaba de orixe divina. Achegámonos á derradeira fonte de luz oculta que transloce a través de todas as súas obras e sentenzas, e que arrodea os homes e as cousas con ese delicado medio que percibimos. Non se trata aquí de panteísmo. Ranke rexeitaba bruscamente aquel panteísmo que retrataba a doutrina hegeliana sobre a humanidade como o Deus devinte. Así e todo, tampouco

se lle pode apoñero dogmático cristianismo de Lutero, malia que contribuíu fondamente á súa propia impronta interior, e malia el mesmo sentirse bo cristián protestante. El mesmo cubriu estas cuestións máis delicadas cun velo, a través do cal, no entanto, transluciu un panenteísmo plenamente positivo. Deus por enriba do mundo, o mundo creado por El, pero tamén animado polo alento do seu espírito, por iso semellante a Deus, pero ao tempo sempre terreal-imperfecto. Esa separación precisa do creador e do creado, na cal Lutero seguía ecoando nel, deulle a posibilidade de deixar repercutir, con toda liberdade e cun alto grao de independencia, a súa necesidade crítico-empírica de verdade no mundo histórico real-espiritual. Nun alto grao, pois, para non dissociar por completo a Deus do mundo, para albergar de novo o mundo en Deus, atívose á idea fundamental da filosofía cristiá da historia, da providencia e da dirección por Deus do drama humano da historia. Iso foi agora, no entanto, unha saída difícil e problemática. Ranke non superou de vez esa problemática, pero mitigouna dunha maneira típica del, ao resistirse, tanto por respecto perante o misterio divino como por mor dun sentimento crítico de responsabilidade, á tentación de demostrar a man de Deus na historia en cada acontecemento. De cando en vez, nos grandes momentos, si pensaba que a percibía. Mais iso era fe, non ciencia. Subtís motivos teleolóxicos determinaron abofé a construción da súa *Historia Universal*, tal e como, chea de sentido, se desenvolve, dende o mundo dos pobos da Antigüidade, a través do imperio romano e do cristianismo, ata chegar ao mundo dos pobos romano-xermánicos. Cando confiou a Prehistoria que hoxe en día tanta importancia adquiriu a outras mans, sen desprezala, entón iso non foi só polo temor de abandonar o terreo da documentación escrita, senón tamén por unha certa cautela relixiosa e crítica á hora de esculcar cientificamente o monoteísmo orixinario da humanidade, no que quixo crer. Para erguer a pechada construción da súa *Historia Universal*, por medio da cal a historia se converteu nunha grande individualidade integral,

tamén tivo que abeirar os pobos e culturas do Extremo Oriente. Na súa opinión amosaban unha menor capacidade de evolución da que realmente tiñan. Pola contra, foi esa individualidade integral na que experimentou como inmediato o alento divino, a saber, a forza dunha evolución histórica, e por iso salientouna entre o resto do acontecer da humanidade, cualificándoa como o movemento do xeral, denominándoa *Historia Universal*. O xeral foi, ao tempo, o poder do destino para o propio mundo individual no que moraba. Iso foi a segunda razón pola que podía denominar *Historia Universal* aquela parte do acontecer universal que el representaba. E se agora o xeral non só era individual en si mesmo, senón tamén ateigado de individualidades, e se todo nacía dun fondo vital terreal, pero afín a Deus, daquela enténdese que non deificase, como Hegel, o proceso universal do xeral en si mesmo, senón que atribuíse, dun xeito modesto e orgulloso asemade, a todo o acontecer histórico unha relación inmediata coa Deidade.

Unha tal combinación de respecto transcendente perante a historia e os seus panos de fondo cunha investigación empírico-crítica e de ollada aguda, e cunha visión artística dos seus desenvolvementos, unha tal unidade de relixiosidade —non sinxelamente gnose ou especulación, senón auténtica relixiosidade— e realismo, foi plenamente individual e inimitable. Por iso o seu contributo, por moi alto que sobrancease por enriba de todo o que se realizou ata entón e despois, tampouco pode ser elevado sen máis a un canon xeral vencellante. Tamén presenta os seus peculiares puntos febles, que xa sinalei e que, emporiso, se relacionan na súa maioría coa súa fonte de enerxía, coa súa fe, posiblemente a súa fe demasiado alegre no alento divino sobre a criatura terreal. Por iso cabe preguntarse se Ranke foi tamén quen de sentir plenamente o inmenso problema da teodicea, da existencia do mal no mundo, por moi fondamente que o conmove. Cabe preguntarse ademais se tamén foi quen de sentir, con toda forza, o enigmático poder da casualidade na historia

que impedira que un Goethe se dedicase plenamente á historia. Observouse tamén con frecuencia a especial debilidade da súa relación coas forzas que no século XIX interviñan na construción do relato histórico, diante todo co movemento nacional do seu propio pobo que quixo impulsar a constitución dun Estado unitario. Ora ben, só puido seguilo dun xeito vacilante, pois para el, que atopara na aristocracia da época da Restauración o seu apoio político, no fondo xa abondaba a interna nacionalización de cada un dos Estados alemáns. Deste xeito tamén deixou, en total, espazo para outros tratamentos da historia, que podían ser así mesmo verdadeiramente científicos e alimentados por unha peculiar e varuda visión do mundo; e que, no entanto, estarían niso indisolublemente en débeda con Ranke para sempre.

Non por medio da imitación, senón por medio da fecundación de vidas afíns pero tamén novas e particulares, inflúen as grandes producións espirituais sobre as épocas posteriores. E así xeráronse elas mesmas. Abstéñome de dirixir a ollada dende Ranke en diante, de tracexar a liña da historiografía que conduciu dende el cara a nós, e de preguntar en que medida a súa herdanza segue a actuar e pode e debe actuar en nós, en medio da enorme revolución histórica e individual na que estamos inmersos. Por moito que esta cuestión encha o noso corazón, por moi enérxicas que poidan ser as respostas que a elas cada un formula no seu interior, neste lugar corresponde evitar as discusións e retirarse cara á serenidade da pura observación. Con poucas pinceladas tentarei sinalar o contexto, dentro da historia do pensamento, do que xurdiu o contributo de Ranke.

Ranke proviña do terceiro dos tres períodos e xeracións particularmente creadores das que consta o grande movemento alemán. A primeira foi a do *Sturm und Drang*, a segunda a década de 1795 ata 1805, caracterizada polo prerromanticismo e a xénese dos sistemas idealistas, e a terceira comezou en 1815. Inmediatamente despois da experiencia da guerra antinapoleónica, fondamente conmovida por esa vivencia e polas ideas

das dúas xeracións anteriores, a nova xeración andaba agora na procura dos seus propios cometidos, que xa non dirixían en primeiro lugar á poesía e á filosofía, senón á política e mais á ciencia. A partir de agora, o espírito alemán encamiñábase cara ao real, quer para moldealo, quer para coñecelo. Agora coñecemos, ata certo punto, as ideas da mocidade de Ranke por medio das publicacións póstumas dende o seu legado. Se ben el mesmo, nado no Electorado de Saxonia, non viviu intensamente a guerra contra Napoleón, si a reviviu, en certo xeito, cun ánimo reflexivo. Sen facer parte do movemento das asociacións de estudantes universitarios, compartiu algúns dos seus ideais, o deveso por un Estado cheo de vida nacional, cun pulso máis forte do que se coñecía ata o daquela. É recoñecible agora o camiño que conducía dende aí cara ás ideas do *Conversa política* de 1836. Así e todo, para producir a idea fundamental desa conversa e do conxunto da súa historiografía sobre o carácter individual e real-espiritual dos Estados, e do seu arraizamento nunha razón de vida afín a Deus, que por todas partes xera algo individual, precisábase moito máis que as súas arelas políticas insatisfeitas dos anos de mocidade. Idealismo e romanticismo son o primeiro que atopamos como poderes espirituais aos que o novo Ranke abriu a súa alma. Fichte e Friedrich Schlegel exerceron unha forte influencia sobre el. O primeiro que lembrara de Fichte foi a frase: «Toda vida que se manifesta ten como fundamento a idea divina». Secasí, parece que Fichte tampouco puido satisfacer a súa necesidade dun máis estrito empirismo e dunha unción do empírico coa idea. En troques, algo máis lle ofreceu *Sprache und Weisheit der Indier* [Linguaxe e sabedoría dos hindúes] de Friedrich Schlegel. Un realismo espiritualizador, aplicado á historiografía, atopouno tanto en Niebuhr como xa en Tucídides. É posible que se prestase demasiado pouca atención ao que significou para el o máis grande dos seus contemporáneos, Goethe. «Que me visitase o teu espírito, septuaxenario», escribiu no *Lutherfragment* [Fragmento sobre

*Lutero*] de 1817, «que se elevase sobre o sólido fundamento do histórico verdadeiramente o ideal! Que apareza de dentro das formacións que aí existen aquilo que non está dado!» E noutro ensaio destes anos di, como aínda maior demostración para o grande exemplo dunha visión real-espiritual das cousas que lle brindaba Goethe: «Si, que é o que fixo tan grande o noso Goethe, tantas veces menosprezado, tantas veces malinterpretado, como o fiel e firme apego á natureza. Formábase nel a idea dun xeito sinxelo, claro, harmónico, conforme ás leis, en todas as súas ramificacións laterais, en todas as súas figuracións, da mesma maneira que creou a forma segundo a imaxe orixinaria da natureza, inherente en cada home.»

Ora ben, en Goethe tiña cume a grande revolución espiritual na Alemaña, que houbo que preceder para facer posible a un Ranke. Pois agora demostrouse de novo o grande segredo fundamental da historia, que un único fenómeno é plenamente individual e inimitable, mais está amalgamado, con todo, nun contexto xeral. Non é ningunha ofensa á contribución individual de Ranke afirmar que precisamente eses principios que converteron a súa historiografía en algo tan vivo e frutífero —isto é: a sensibilidade polo individual, polas forzas que, dende o interior, todo o moldearon, pola súa peculiar evolución individual, pola razón vital e común que todo o volvía a enlazar— foron acadados grazas aos esforzos do espírito alemán do século XVIII. Axudou Europa, e en todas as grandes nacións romano-xermánicas percíbense os comezos de plantexamentos neste sentido. Un Shaftesbury transmitiu precisamente ao movemento alemán un importante ideario coa súa doutrina da forma interna; e Leibniz prendeu ao mesmo tempo, coa súa doutrina das mónadas e a súa palabra do *σύννοια πάντα*, un lume que volveu acender, despois de estar abofé oculto durante un longo tempo, no novo Herder, cando volveu a utilizar con xúbilo a palabra de Leibniz do *σύννοια πάντα* e descubriu a individualidade dos pobos, a raíz dunha común razón vital, afín a Deus. Despois, Goethe



conduciu esas ideas de novo, dun xeito completamente individual, cara a un máis interno aprofundamento e esclarecemento. A desaprobación, tantas veces documentada, da historia por Goethe non nos debe enganar sobre o feito de que, en realidade, como xa recoñeceu aquela frase da mocidade de Ranke, amosou camiños para comprendela dun xeito novo e máis substancial. Así e todo, á súa mocidade e mais á de Herder aínda lles faltaba un poderoso impulso, que tiña que producirse para percibir na vida histórica a unión entre idea e realidade, en todas partes e sobre todo no Estado e nas forzas da nación sobre as que estaba fundamentado. Ese impulso recibíuno Ranke da experiencia da guerra alemá contra Napoleón e dos movementos nacionais e políticos que se desenvolveron como consecuencia dela.

No entanto, a misión de enlazar idea e realidade lémbra-nos agora os outros predecesores que se remontan ata a Antigüidade, que dunha ou doutra maneira se esforzaron por solucionar, dende Platón e Plotino e toda a corrente de ideas platónicas que leva deles ata Shaftesbury, Leibniz e Goethe e, como agora tamén poderíamos dicir, a Ranke. Aquilo que Ranke dixo nunha ocasión de Milton, que na elaboración da súa visión do mundo contribuíron todos os séculos, pódesele tamén aplicar a el. Pódese falar dun nacemento do historicismo a partir do espírito do platonismo que seguía a actuar. Ao ser fecundado polos principios interiorizadores do protestantismo alemán, xerou a nova sensibilidade polo individual e a súa evolución, sobre a cal agora todo se fundamentaba. Foi o chanzo máis alto acadado ata ese momento na unión da idea coa realidade. Esta sublime conexión, esa cadea dourada é xeral, e ao mesmo tempo individual en cada momento. O seu desexo é ser continuada aínda hoxe. Σύμπνοια πάντα!

# ÍNDICES

## ÍNDICE ONOMÁSTICO\*

- Abbt, Thomas** (1733-1766) 444-45, 460-61, 546, 690  
**Adán** 146, 377  
**Addison, Joseph** (1672-1719) 371, 386  
**Adelardo** (¿-826) 457  
**Agatocles** (361-289 a.C.) 422  
**Agostiño de Hipona** (354-430) 154, 158, 186, 535  
**Alexandre Magno**, rei macedonio (365-323 a.C.) 143, 202, 275  
**Alighieri, Dante** (1265-1314) 744  
**Althusser, Louis** (1918-1990) 49  
**Aníbal**, rei dos cartaxineses (246-183 a.C.) 632  
**Antoni, Carlo** (1896-1959) 33, 59, 65  
**Arbuthnot, John** (1667-1735) 251n  
**Ariosto, Ludovico** (1474-1533) 202, 383  
**Aristóteles** (384- ca.322 a.C.) 148, 234, 622n, 701  
**Arnold, Gottfried** (1666-1714) 110, 144-52, 174, 187, 562  
*Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie* [Historia imparcial da Igrexa e dos herexes] 144, 147-51  
**Aron, Raymond** (1905-1983) 44, 70  
**Atila**, rei dos hunos (¿-453)  
**Augusto**, emperador de Roma (63 a.C.-27 d.C.) 202, 286  
**Ayala, Francisco** (1906-2009) 68  
  
**Bacon, Roger** (1214-1294) 716-17.  
**Ball, John** (¿-1381) 398  
**Barrès, Maurice** (1862-1923) 72  
**Baumgarten, Alexander Gottlieb** (1714-1762) 414

---

\* Os números entre parénteses refírense ás datas vitais; todos os demais son números de páxina. A letra *n* despois dun número de páxina indica que se refire a unha nota a rodapé nesa mesma páxina. Os nomes de autores da bibliografía secundaria que cita Meinecke intégranse no índice onomástico só no caso de seren relevantes para a historia do historicismo (N. dos TT.).

- Bayle, Pierre** (1647-1706) 134-35, 142  
*Dictionnaire historique et critique* [Dicionário histórico e crítico] 134-35
- Beaufort, Louis de** (1662-1742) 192n.
- Becket, Thomas** (ca.1118-1170) 398
- Bentley, Richard** (1662-1742) 380n.
- Bernays, Jacob** (1824-1881) 357-58
- Berlin, Isaiah** (1909-1997) 48, 57-58, 66, 76-77
- Bernardo de Weimar** (1604-1639) 619, 718
- Bielfeld, Jacob Friedrich**, barón de (1717-1770) 238
- Biondo, Flavio** (ca.1392-1463) 254
- Bismarck, Otto von** (1815-1898) 19, 22-25, 34-37, 63, 759
- Blackwell, Thomas** (1701-1757) 374-75, 377-82
- Bloch, Marc** (1886-1944) 45, 54, 71, 75
- Boccalini, Traiano** (1556-1613) 163, 231n.
- Bodino, Xoán** (1530-1596) 251, 455
- Böhme, Jakob** (1575-1624) 137
- Böttiger, Johann Friedrich** (1760-1835) 679
- Bolingbroke, Henry Saint-John** (1678-1751) 177n., 230, 263n., 316, 399-400  
*Letters on the study and use of history* [Cartas sobre o estudo e o uso da história] 230, 316
- Bosch-Gimpera, Pere** (1891-1974) 68
- Bossuet, Jacques Bénigne** (1627-1704) 12, 47, 158, 167, 179, 186, 188, 190, 208, 254, 256n.  
*Discours sur l'histoire universelle* [Discurso sobre a história universal] 186, 188, 208, 254, 255
- Botero, Giovanni** (1540-1617) 221
- Boulainvilliers, Henri de** (1658-1722) 208, 282-86, 292, 304, 341, 460  
*Histoire de l'ancien gouvernement de la France* [História do antigo governo da França] 282-85
- Boulanger, Nicolas Antoine** (1722-1759) 302-04, 392, 530
- Boyen, Hermann von** (1771-1848) 26, 30

**Brown, John** (1715-1766) 377n.  
**Bruno, Giordano** (1548-1600) 111  
**Bruto, Marco Xuño** (ca.85-42 a.C.) 611  
**Buarque de Holanda, Sérgio** (1902-1982) 63, 70  
**Buffon, Georges Louis Leclerc**, conde de (1707-1788) 299, 628  
**Burckhardt, Jacob** (1818-1897) 307  
**Burke, Edmund** (1729-1797) 19, 31, 45, 50, 52-53, 60-61, 101, 346n., 356n., 389, 395-412, 453, 456, 467, 477, 483, 488, 491  
*Essay towards an abridgement of the English history* [Ensaio para un compendio da historia inglesa] 397-98  
*Reflections on the Revolution in France* [Reflexións sobre a Revolución en Francia] 402-03, 405-12  
*Vindication of natural society* [Vindicación da sociedade natural] 399, 400  
 Burnet, Gilbert (1643-1715) 136  
  
**Cagliostro, Alexander**, conde de (1743-1795) 643  
**Calvino, Xoán** (1509-1564) 199  
**Cantimori, Delio** (1904-1966) 66  
**Carande, Ramón** (1887-1986) 68  
**Cardano, Hieronymus** (1501-1576) 730  
**Carlomagno** (742-814) 176, 179, 200, 275, 283, 462, 468-69, 472-73, 485  
**Carlos V** (1500-1558) 200, 355n., 357, 362, 364, 761  
**Carlos I**, rei de Inglaterra (1600-1649) 342, 350n.  
**Carlos XII**, rei de Suecia (1682-1718) 225, 585  
**Carreras, Juan José** (1928-2006) 11, 69  
**Catarina II**, emperatriz de Rusia (1729-1796) 634  
**Caylus, Anne-Claude-Philippe**, conde de (1692-1765) 421  
**César, Gaio Xulio** (100-44 a.C.) 143, 394-95, 484, 611, 677  
**Chabod, Federico** (1901-1960) 40, 63, 65-66  
**Chatelet, Gabrielle Emilie**, marquesa de (1706-1749) 179  
**Chladenius (Chladni), Johann Martin** (1710-1759) 414

**Christ, Johann Friedrich** (1700-1756) 413  
**Clodoveo I**, rei franco (466-511) 286, 289  
**Clarendon, Edward Hyde**, primeiro conde de (1609-1674) 347  
**Cœur, Jacques** (ca.1395-1456) 213  
**Collingwood, Robin** (1889-1943) 66  
**Colombo, Cristobo** (ca.1447-1506) 58, 592  
**Cómodo**, emperador romano (161-192) 355  
**Condorcet, Antoine**, marqués de (1743-1794) 203n., 296-98, 318  
**Confucio** (ca.551 a.C.-ca.479 a.C.) 193, 194-95  
**Constantino o Grande**, emperador romano (ca.280-337) 353, 357  
**Conze, Werner** (1910-1986) 76  
**Cristina**, raíña de Suecia (1626-1689) 213  
**Croce, Benedetto** (1866-1952) 13, 29, 44, 59-60, 64-66, 75, 77, 153n., 155-56, 165, 167, 184, 303n., 379n.  
**Cromwell, Oliver** (1599-1658) 196, 346, 390  
**Cruz, Manuel** (1951-) 69  
  
**Daniel, Gabriel** (1649-1728) 284  
**Davila, Amigo Caterino** (1576-1631) 347  
**De la Curne de Sainte-Palaye, Jean-Baptiste** (1697-1781) 305, 381-82, 384  
**Decio**, emperador romano (ca.200-251) 221  
**Delbrück, Hans** (1848-1929) 27  
**Descartes, René** (1596-1650) 107, 258, 271  
**Diderot, Denis** (1596-1784) 299  
**Díez del Corral, Luis** (1911-1997) 11n., 38, 40, 63, 69  
**Dilthey, Wilhelm** (1833-1911) 26, 44, 54-55, 63, 69, 103, 115, 127, 133, 297, 318, 359n., 418-19, 435, 623-24, 747  
**Diocleciano**, emperador romano (243-316) 221  
**Dionisio Areopaxita** (século VI) 111, 144  
**Domiciano**, emperador romano (¿-96 d.C.) 355  
**Dopsch, Alfons** (1868-1935) 286

- Doria, Andrea** (1468-1560) 236n., 263n.
- Droysen, Johann G.** (1808-1884) 24, 26, 28-29
- Dubos, Jean-Baptiste** (1670-1742) 205-06, 208, 251n., 282, 285-90, 292, 460  
*Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* [Historia crítica do estabelecimento da monarquia francesa nas Galias] 282, 285-88
- Durkheim, Émile** (1858-1917) 31, 74
- Eckermann, Johann Peter** (1792-1854) 599, 645, 655, 657-58, 662, 666-67, 677, 684, 715, 720, 732, 735, 738, 747
- Eichstädt, Heinrich Karl Abraham** (1772-1848) 221, 321, 342, 347
- Elias, Norbert** (1897-1990) 20
- Engelbert de Admont** (ca.1250-1331) 259n.
- Epicuro** (341-271 a.C.) 119
- Erwin von Steinbach** (?-1318) 606
- Escipión, Publio Cornelio** (ca.235-183 a.C.) 611
- Eusebio de Cesarea** (ca.260-339) 186
- Federico o Grande**, rei de Prússia (1712-1786) 18, 217, 248, 255, 384, 422, 456-57, 473-74, 490-91, 507-08, 545, 554, 603, 607, 634, 640, 643, 646, 677
- Ferguson, Adam** (1723-1816) 52, 354, 366, 388-96, 411, 419, 535n.  
*Essay on the history of civil society* [Ensaio sobre a história da sociedade civil] 354, 389, 394, 535n.  
*History of the progress and termination of the Roman Republic* [Historia do progresso e a caída da República romana] 394
- Fichte, Johann Gottlieb** (1762-1814) 35, 598, 731, 772
- Fidias** (ca.500 a.C.) 425
- Filipe II**, rei de Espanha (1527-1598) 221-22, 342

- Fischer, Fritz** (1908-1999) 40, 76  
**Floro, Lucio Anneo** (século II) 277, 535  
**Fontane, Theodor** (1819-1898) 22  
**Forcadell, Carlos** (1946-) 69  
**Forkel, Johann Nikolaus** (1749-1818) 414n.  
**Franck, Sebastian** (1499-1543) 187  
**Francisco I**, rei de Francia (1494-1547) 221, 363  
**Fueter, Eduard** (1876-1928) 29, 70, 103, 287, 350
- Gadamer, Hans-Georg** (1900-2002) 77  
**Galilei, Galileo** (1564-1642) 75  
**Gatterer, Johann Christoph** (1727-1799) 414, 460  
**Gellert, Christian Fürchtegott** (1715-1769) 451  
**Gentz, Friedrich von** (1764-1832) 408, 411  
**George, Stefan** (1868-1933) 32, 75, 433n.  
**Gibbon, Edward** (1737-1794) 50, 176, 310-12, 342, 349, 352-60, 362-63, 388, 421, 475, 562, 586, 592, 635, 663  
*The decline and fall of the Roman empire* [Historia da decadência e caída do império romano] 352-53
- Giesebrecht, Wilhelm von** (1814-1889) 104  
**Gilbert, Felix** 1905-1991) 68  
**Giotto di Bondone** (ca.1266-1337) 630  
**Gobineau, Joseph Arthur** (1816-1882) 285  
**Goethe, Johann Wolfgang von** (1749-1832) 19-20, 31-32, 34, 43, 46-47, 50, 52-53, 55-60, 62, 70-73, 93, 96, 102-03, 154, 167, 184n., 188, 299, 309, 380-81, 384, 387, 404, 416, 418, 430-32, 435, 440, 442, 462, 466, 470, 491-93, 496, 500, 540, 546, 549, 556-59, 561, 564n., 571, 579, 581, 595-754, 756, 767, 771, 773-74  
*Benvenuto Cellini* 647, 658, 697-98, 700, 706, 743  
*Des Epimenides Erwachen* [O despertar de Epiménides] 651  
*Dichtung und Wahrheit* [Poesía e verdade] 59, 151, 309, 381, 491, 602-03, 606, 615-16, 649, 651, 657, 668, 672, 675, 680, 684-85, 688-89, 694, 700, 706, 709, 712, 718, 721, 725, 727, 729, 741, 743  
*Egmont* 611-15, 618-19, 651, 676

*Faust* [Fausto] 604, 611, 646, 654, 676, 685, 691-92, 717, 736, 744, 747  
*Filippo Neri* 652, 700, 717, 726  
*Fragment über die Natur* [Fragmento sobre a natureza] 622  
*Geistesepochen* [Épocas do espírito] 725, 738  
*Geschichte der Farbenlehre* [Historia da teoría das cores] 184n., 601, 629, 640, 648, 658, 668, 670, 687, 694-95, 700-02, 709-11, 714, 716, 717n., 718, 721, 730, 733, 738, 743  
*Gespräch mit Falk* [Conversa con Falk] 636, 709, 725, 736, 747  
*Götz von Berlichingen* 491, 611-14, 618-19, 651, 676  
*Iphigenie auf Tauris* [Ifigenia en Táurida] 619, 679  
*Leiden des jungen Werther* [As mágoas do mozo Werther] 605, 614, 530  
*Maximen und Reflexionen* [Máximas e reflexións] 669, 680-83, 685-86, 691, 702, 708, 710, 722  
*Natürliche Tochter* [Filla natural] 598, 644, 676  
*Noten zum West-Östlichen Divan* [Notas sobre o diván de Occidente e Oriente] 652, 657, 700, 721, 723, 726, 737, 740, 743  
*Philosophische Studie* [Estudo filosófico] 624  
*Shakespeare und kein Ende* [Shakespeare sen fin] 705, 714  
*Stella* 692  
*Torquasto Tasso* 747  
*Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten* [Conversas de emigrados alemáns] 646  
*Urfaust* 610, 622, 663, 665, 687, 714, 735  
*Von deutscher Baukunst* [Da arquitectura alemá] 607  
*Wahlverwandtschaften* [As afinidades electivas] 656, 661, 683, 705, 725  
*West-östlicher Divan* [Diván de Occidente e Oriente] 651, 721  
*Wilhelm Meisters Lehrjahre* [Os anos de aprendizaxe de Wilhelm Meister] 674, 682, 688, 704, 720, 741



*Wilhelm Meisters Wanderjahre* [Os anos de viaxe de Wilhelm  
Meister] 680, 720

*Zahme Xenien* [Mansas Xenias] 645, 680, 733

**Goetz, Walter** (1867-1958) 24

**Goguet, Antoine-Yves** (1716-1758) 300-02, 304, 465, 520

**González Vicén, Felipe** (1908-1991) 69

**Gooch, Georg P.** (1873-1968) 26, 29, 69

**Gordon, Thomas** (?-1750) 231n.

**Gottsched, Johann Christoph** (1700-1766) 438-39

**Gray, Thomas** (1716-1771) 372, 382

**Grimm, Jakob** (1785-1863) 710

**Groener, Wilhelm** (1867-1939) 27

**Grotius, Hugo** (1583-1645) 113, 172

**Guillherme o Conquistador**, rei de Inglaterra (1027-  
1087) 344

**Guillherme III de Orange**, rei de Inglaterra, Escocia e Irlanda,  
Capitán Xeneral dos Países Baixos (1650-1702) 196, 289

**Guicciardini, Francesco** (1483-1540) 187, 347, 742

**Gundolf, Friedrich** (1880-1931) 32, 417, 662

**Günther, Johann-Christian** (1695-1723) 439

**Hackert, Philipp** (1737-1807) 719

**Hagedorn, Friedrich von** (1708-1754) 439

**Haller, Karl Ludwig von** (1768-1845) 438, 453, 480

**Hamann, Johann Georg** (1730-1788) 52, 55, 154, 303,  
374, 375n., 377, 382, 497, 500-02, 504-05, 509, 514, 516,  
518, 522, 528, 531, 539, 542, 552, 600-01, 630, 639, 721

**Hampden, John** (1594-1643) 321

**Harrington, James** (1611-1677) 339

**Heeren, Arnold** (1760-1842) 414-15

**Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1770-1831) 16, 20, 35,  
39, 55, 59-60, 66, 102, 159, 351, 368n., 418, 456-57, 532,  
534-35, 595, 725, 731, 738, 754, 767, 770

**Heidegger, Martin** (1889-1976) 77

**Heine, Heinrich** (1797-1856) 27

- Heller, Hermann** (1891-1933) 86
- Helvétius, Claude Adrien** (1715-1771) 295n.
- Hénault, Charles Jean François** (1685-1770) 233n.
- Henrique IV**, rei de Francia (1553-1610) 212, 221-22, 351n.
- Henrique VII**, rei de Inglaterra (1457-1509) 341
- Henrique VIII**, rei de Inglaterra (1491-1547) 346
- Heráclito** (ca. 540 a.C.-480 a.C.) 661
- Herbert, Edward**, Lord of Cherbury (1583-1648) 326
- Herder, Johann Gottfried von** (1744-1803) 12, 19-20, 31, 43, 46-47, 50, 52-60, 67, 71-77, 101, 103-04, 111n., 115, 130, 136, 150, 154, 155n., 159, 167, 174, 177, 295, 297, 299-300, 302-05, 309, 314, 325, 374, 377-78, 381-82, 388, 396, 404, 414n., 415-16, 434, 444, 459, 466, 483-84, 491-594, 595-96, 598, 600-01, 604, 606, 608, 612, 614, 621, 623, 628, 630, 634, 636-40, 653-54, 657-59, 664, 675, 679, 686, 691-92, 694-95, 706, 708-10, 712-13, 721-25, 727, 729, 731-32, 736, 743, 751-52, 774
- Adrastea* 496, 506, 580, 582, 584, 590, 594
- Älteste Urkunde des Menschengeschlechts* [O documento máis antigo do xénero humano] 510, 515, 521-27, 657
- Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [Tamén unha filosofía para a educación da humanidade] 56, 496, 521-23, 560, 564, 579, 723
- Briefe zur Beförderung der Humanität* [Cartas para o fomento da humanidade] 496, 580, 582, 587, 590, 592
- Fragment einer Archäologie des Morgenlandes* [Fragmentos para unha arqueoloxía do Levante] 510, 521-23
- Vom Geist der ebräischen Poesie* [Do espírito da poesía ebreá] 596-97, 694
- Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Ideas para unha filosofía da historia da humanidade] 56, 496, 555-58, 636-37, 663-64
- Hércules** 163
- Herodoto** (ca.500 - ca.424 a.C.) 172, 268, 584
- Herrero-Rodríguez de Miñón, Miguel** (1940-) 69

- Heussi, Karl** (1877-1961) 44, 95
- Heyne, Christian Gottlob** (1729-1812) 381n., 414
- Hierón II**, rei de Siracusa (ca.306-215 a.C.) 423
- Hintze, Otto** (1861-1940) 27, 43
- Hipócrates** (ca.460-377 a.C.) 130
- Hitler, Adolf** (1889-1945) 39, 42
- Hobbes, Thomas** (1588-1679) 241
- Hofer, Walther** (1920-2013) 65
- Hölderlin, Friedrich** (1770-1843) 432
- Homero** 52, 149, 155, 162, 335, 373-75, 378-81, 384, 396, 430, 439, 504, 600, 649, 721, 741
- Horacio, Quinto Flacco** (65-8 a.C.) 376, 511
- Hotman, Franz** (1524-1590) 282
- Humboldt, Wilhelm von** (1767-1835) 19-20, 23, 33-34, 41, 59, 431, 564n., 593, 709, 739
- Hume, David** (1711-1776) 19, 31, 45, 50, 176, 201, 215, 311, 312-54, 360, 362-63, 366, 369, 376, 382, 384-85, 388-90, 397-98, 401-02, 405-407, 410, 420, 422, 429, 433, 461, 475, 478, 484, 494, 497-99, 510, 516, 518, 522, 524, 549, 573, 586, 722, 729, 753
- An enquiry concerning the principles of morals* [Unha indagação sobre os principios da moral] 313, 317, 325
- Enquiry concerning human understanding* [Unha indagação sobre o entendemento humano] 312, 314, 317
- Essay of national characters* [Ensaio sobre os caracteres nacionais] 317, 338
- Essay of the original contract* [Ensaio sobre o contrato original] 331-33
- Essay of the origin of government* [Ensaio sobre a orixe do goberno] 330, 333
- Essay of civil liberty* [Ensaio sobre a liberdade civil] 334-35
- Essay of refinement in the arts* [Ensaio sobre o refinamento nas artes] 320, 344
- Essay of the Sceptic* [Ensaio sobre o escéptico] 317
- Essay of the Protestant succession* [Ensaio sobre a sucesión protestante] 320

- Essay of superstition and enthusiasm* [Ensaio sobre a superstición e o entusiasmo] 322-24
- History of England* [Historia da Inglaterra] 319, 321-24, 385, 398
- Natural history of religion* [Historia natural da relixión] 321, 324-28, 337, 346, 498, 510, 518
- Hurd, Richard** (1720-1808) 382-85, 391, 395n., 548-49, 607-08
- Letters on chivalry and romance* [Cartas sobre cabalaría e romances] 382-85, 548
- Iggers, Georg G.** (1926-2017) 13, 18, 68
- Iglesia Parga, Ramón** (1905-1948) 69
- Isabel**, raíña de Inglaterra (1533-1603) 221, 321, 342, 347
- Isabel**, emperatriz de Rusia (1709-1762) 672
- Iselin, Isaak** (1728-1782) 365, 445, 535, 539
- Jacobi, Friedrich Heinrich** (1743-1819) 418, 615-16, 621, 692, 702, 716, 725, 747
- Jean Paul** [pseudónimo de Johannes Paul Friedrich Richter] (1763-1825) 733
- Kant, Immanuel** (1724-1804) 20, 38, 59-60, 72, 75, 135, 156, 189, 314, 316, 416, 498, 576, 581, 595, 598, 694, 731
- Kantorowicz, Ernst** (1895-1963) 32, 75
- Karl August**, duque de Saxonia-Weimar (1757-1828) 626, 632, 634, 678, 684, 729
- Kelsen, Hans** (1881-1973) 68
- Kjellén, Rudolf** (1864-1922) 760
- Klopstock, Friedrich Gottlieb** (1724-1803) 150, 414, 438
- Knebel, Karl Ludwig von** (1744-1834) 622, 678, 748
- Kocka, Jürgen** (1941-) 76
- Koselleck, Reinhart** (1923-2006) 11, 76
- Kuhn, Thomas S.** (1922-1996) 74

- Lafitau, Joseph François** (1670-1740) 107, 152, 171-74, 191, 301, 366, 390, 420n., 522, 524  
*Mœurs des sauvages Amériquains comparées aux mœurs des premiers temps* [Costumes dos salvaxes americanos comparados cos dos tempos primitivos] 171-73
- Lamprecht, Karl** (1856-1915) 26, 28, 44
- Lappenberg, Johann Martin** (1794-1865) 397, 704
- La Rochefoucauld, François**, duque de (1613-1680) 726
- Lavater, Johann Kaspar** (1741-1801) 501, 542, 611, 621, 643
- Leibniz, Gottfried Wilhelm** (1646-1716) 45-46, 58, 96, 107, 109, 110, 123-45, 152-54, 156, 170-71, 174, 191, 193, 203, 208, 210, 229, 339, 418-19, 430, 434, 441-42, 457, 459, 501, 502n., 513, 515-16, 519, 532, 547, 582-83, 600, 625, 709, 773-74  
*Accessiones historicae* [Adicións históricas] 134  
*Annales imperii occidentis Brunswicenses* [Crónicas brunswickianas do occidente do Imperio] 133, 138-39  
*Brevis Synopsis historiae Guelficae* [Breve sinopse da historia dos güelfos] 138  
*De principio individui* [Sobre os principios do individuo] 127  
*Discours de Métaphysique* [Discurso sobre a metafísica] 143  
*Ermahnung an die Teutsche, ihren Verstand und Sprache besser zu üben* [Apelo aos alemáns para mellor practicar o seu entendemento e lingua] 138  
*Monadologie* [Monadoloxía] 127-28  
*Nouveaux essais sur l'entendement humain* [Novos ensaios sobre o entendemento humano] 124, 128-30, 137-38, 141-42]  
*Protogaea* 136  
*Système nouveau de la nature* [Sistema novo da natureza] 131  
*Theodizee* [Teodicea] 110, 116, 125-26, 133, 142, 531-32
- Le Nôtre, André de** (1613-1700) 271

- Lessing, Gotthold Ephraim** (1729-1781) 53, 262, 287, 396, 413, 416-20, 462, 488, 562, 731  
*Erziehung des Menschengeschlechts* [A educación do xénero humano] 418-20
- Licurgo** 161, 665
- Livio, Tito** (ca.59 a.C. - 17 d.C.) 234, 255, 278, 637
- Locke, John** (1632-1704) 108, 186, 278, 311, 317, 369, 405-06
- Lowth, Robert** (1710-1787) 375-78, 381-82, 385, 569  
*De sacra poesi Hebraeorum* [Da poesía sagrada dos hebreos] 375-77
- Lucrecia** 667
- Lucrecio** [Tito Lucrecio Caro] (¿- 55 a.C.) 161
- Luden, Heinrich** (1780-1847) 665
- Luís o Piadoso**, emperador (778-840) 448
- Luís XIV**, rei de Francia (1638-1715) 24, 73, 178, 195, 202, 212-13, 231, 304
- Luís XVI**, rei de Francia (1754-1793) 404
- Luísa**, duquesa de Saxonia-Weimar (1757-1830) 627
- Lutero, Martiño** (1483-1546) 38, 146-47, 149, 212, 345, 362, 451, 533, 545, 601, 615, 717, 761, 769
- Lyttelton, Charles** (1714-1768) 385
- Mabillon, Jean** (1632-1707) 134, 135n., 191n.
- Mably, Gabriel Bonnot de** (1709-1785) 310, 353n., 356n.
- Macpherson, James** (1736-1796) 19, 387
- Mahoma** (ca. 570-632) 194, 573, 707, 724
- Maintenon, Françoise d'Aubigné**, marquesa de (1635-1719) 195
- Malebranche, Nicole** (1638-1715) 261n.
- Mallet, Paul Henri** (1730-1807) 306-309, 381, 385-86, 444  
*Introduction à l'Histoire de Dannemarc* [Introdución á historia de Dinamarca] 306-08
- Mantegna, Andrea** (1431-1506) 630
- Maquiavelo, Nicolás** (1469-1527) 19, 27, 31, 38-39, 48-49,

55, 158, 164n., 187, 219, 230n., 233-37, 239-41, 246-48, 250, 254-55, 258-59, 261, 269, 273, 275, 293, 297, 325, 347, 392, 413, 468, 475, 483, 486, 531, 585, 609, 677, 698, 742

**María Estuardo**, raíña de Escocia (1542-1587) 351n.

**María Antonieta**, raíña de Francia (1755-1793) 643

**Marín-Gelabert, Miquel** (1972-) 11n., 69

**Marivaux, Pierre Carlet** (1688-1763) 434, 438, 440

**Marks, Erich** (1954-) 32

**Maximiano**, emperador romano (¿-313) 221

**Medici, Lorenzo de** (1449-1560) 699

**Melanchton, Philipp** (1497-1560) 149

**Mendelssohn, Moses** (1729-1786) 516-17

**Meyer, Ernst Heinrich Friedrich** (1791-1858) 671

**Meyer, Hans Heinrich** (1760-1832) 697

**Michaelis, Johann David** (1717-1791) 380n., 414

**Michelet, Jules** (1798-1874) 47

**Miguel Anxo Buonaroti** (1475-1564) 423

**Milton, John** (1608-1674) 383, 774

**Minos** 161

**Möser, Justus** (1720-1794) 19-20, 31, 43, 50, 53-55, 57, 60, 130, 287-88, 396, 416, 433-94, 505, 508, 521, 525, 545-46, 550, 552, 559, 596, 600, 602-03, 612, 617, 621, 633, 636, 643, 654, 658, 663, 675, 686, 690, 692, 701, 710, 712, 725, 728, 748, 751

*An den Herrn Vikar in Savoyen -abzugeben bei Herrn J.J. Rousseau* [Ao señor vicario en Savoia, para ser entregado ao señor J. J. Rousseau] 484

*De veterum Germanorum et Gallorum Theologia mystica et populari* [Sobre a teoloxía mística e popular dos primeiros xermanos e galos] 383

*Osnabrückische Geschichte* [Historia de Osnabrück] 54, 439, 447-48, 454, 459-60, 463-64, 469, 470, 475, 485, 486n., 546, 663

*Patriotische Phantasien* [Fantasías patrióticas] 438, 477

- Moctezuma**, emperador azteca (¿-1519) 262
- Moisés** (ca.século XIII a.C.) 301, 446, 485, 609, 667
- Moltke, Helmuth von** (1800-1891) 23
- Mommsen, Theodor** (1817-1903) 14, 28
- Montaigne, Michel Eyquem de** (1533-1592) 238, 727, 730
- Montesquieu**, barón de [Charles Louis de Secondat] (1689-1755) 19, 31, 45-55, 73, 104, 154, 197, 209, 225-95, 296-97, 305-08, 311, 315, 342, 344, 346, 348-49, 351, 354n., 355-56, 358, 364, 379, 390, 393-94, 396-97, 415, 418, 421, 433-34, 436, 444, 446-47, 451, 455, 458, 468, 475, 483, 485, 497, 499-500, 520, 530, 576-77, 632, 657, 671, 710, 712, 729
- Considerations sur la grandeur et la décadence des Romains* [Consideracións sobre as causas da grandeza e da decadencia dos romanos] 225, 228, 234, 241, 247-49, 254-57, 264-67, 269, 275, 277-78
- De l'esprit des lois* [Do espírito das leis] 225, 228, 231n., 234-35, 242, 247, 262-65, 291, 295, 305, 315, 455
- De la politique* [Da política] 231, 255
- Lettres persanes* [Cartas persas] 227, 231, 235n., 236n., 246, 248n., 260
- Mosheim, Johannes Lorenz von** (1694-1755) 460n.
- Müller, Adam Heinrich** (1779-1829) 489, 673
- Müller, Friedrich von**, chanceler (1779-1849) 624, 655, 657, 663, 670, 675-76, 678, 681, 736-37, 742
- Müller, Johannes von** (1752-1809) 415, 690, 727
- Muñoz, Jacobo** (1942-2018) 69
- Mucio Escévola** 665
- Napoléon Bonaparte** (1769-1821) 32-33, 640, 649, 677, 684, 761, 772, 774
- Napoleón III**, emperador de Francia (1808-1873) 35
- Naudé, Gabriel** (1600-1653) 230n.
- Negri, Toni** (1933-) 66
- Newton, Isaac** (1643-1727) 181



**Nicolai, Friedrich** (1733-1811) 442-44, 448, 478  
**Nicolás de Cusa** (1401-1464) 621n.  
**Niebuhr, Barthold Georg** (1776-1831) 50, 278, 349, 446, 452, 664, 670, 714, 758, 773  
**Nietzsche, Friedrich** (1844-1900) 326  
**Novalis** [barón Friedrich von Hardenberg] (1772-1801) 13, 20, 35, 598  
**Numa Pompilio** 665  
  
**O'Connor, Charles** (1710-1791) 385  
**O'Gorman, Edmundo** (1906-1995) 70  
**Omedeo, Adolfo** (1889-1946) 64  
**Ortega y Gasset, José** (1883-1955) 68, 75  
**Otero Pedrayo, Ramón** (1888-1976) 72-73  
**Otón de Frisinga** (ca. 1114-1158) 186  
  
**Palladio, Andrea** (1508-1580) 371  
**Papebroch, Daniel** (1628-1714) 135  
**Percy, Thomas** (1729-1811) 387, 388  
**Perthes, Friedrich Christoph** (1772-1843) 350n.  
**Pertz, Georg Heinrich** (1795-1876) 133  
**Pedro I**, emperador de Rusia (1672-1725) 265, 585  
**Peiró, Ignacio** (1958-) 69  
**Petrarca, Francesco** (1304-1374) 493  
**Pfenniger, Johann Konrad** (1747-1792) 609  
**Pinkerton, John** (1758-1826) 385  
**Platón** (427-347 a.C.) 154, 196, 208, 242, 305, 428, 432, 502-03, 594, 621n., 701, 774  
**Planck, Max** (1858-1947) 28  
**Plinio Gaio Secundo** (23-79) 621n.  
**Plotino** (ca.205-270) 112, 114, 125, 130, 154, 531, 660-61, 749, 752, 774  
**Plutarco** (ca.46 – ca.125) 259, 637, 739  
**Pocock, John G.A.** (1924-) 68

- Polibio** (ca.200- ca.120 a.C.) 158, 235, 246, 256n., 258, 278, 529, 733, 742
- Pope, Alexander** (1688-1744) 369, 370n., 371, 386
- Popper, Karl** (1902-1994) 44
- Praxíteles** (ca.300 a.C. - ?) 425
- Pseudo-Longino** (ca. século I) 111
- Pufendorf, Samuel**, barón de (1632-1694) 230, 232n., 348, 475
- Pym, John** (1584-1643) 321
- Rafael, Santi** (1483-1520) 423-25, 630
- Ranke, Leopold von** (1795-1886) 12, 14, 16-17, 19-20, 22, 24-29, 31, 34-35, 42-44, 46, 50, 53, 55, 57-59, 62-63, 69-70, 76-77, 102, 138, 163, 167, 219, 343, 346, 350n., 352-54, 363, 392, 397, 404, 415, 418, 430, 464-66, 475, 490, 537, 551, 587, 674, 677, 701, 703, 708-09, 731-33, 739, 743, 755-74
- Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* [Historia da Alemanha na época da Reforma] 757, 759, 761
- Die römischen Päpste* [Historia dos Papas] 757, 762, 766
- Englische Geschichte* [Historia de Inglaterra] 757, 762, 764
- Fürsten und Völker Südeuropas* [Príncipes e pobos da Europa meridional] 765-66.
- Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* [Historia dos pobos latinos e xermánicos de 1494 a 1515] 62, 756
- Lutherfragmente* [Fragmentos sobre Lutero] 761, 772-73
- Politisches Gespräch* [Conversa política] 759, 764, 772
- Weltgeschichte* [Historia Universal] 757, 762, 769, 770
- Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber* [Sobre a crítica dos historiadores recentes] 758
- Rathenau, Walther** (1867-1922) 27
- Rehberg, August Wilhelm** (1757-1836) 415, 441n.
- Reinhard, Karl Friedrich**, conde (1761-1887) 690-91, 703, 715

- Reinhardt, Max** (1873-1988) 28
- Renan, Ernest** (1823-1892) 34, 77
- Ricardo II**, rei de Inglaterra (¿-1399) 398
- Richelieu** [Armand Jean du Plessis], cardeal (1585-1642) 38, 221, 261-62, 283, 463
- Rickert, Heinrich** (1863-1936) 63, 99
- Riemer, Friedrich Wilhelm** (1774-1845) 655, 681, 710, 726
- Rienzi, Cola di** (1313-1354) 359
- Risco, Vicente** (1884-1963) 71-72
- Robert Bruce**, rei de Escócia (1274-1329) 345
- Robertson, William** (1721-1793) 52, 176, 311-12, 355n., 357, 360-67, 382n., 388-90, 460, 579, 586, 592, 717n.  
*History of America* [Historia de América] 361-62, 364-67  
*History of the Reign of the Emperor Charles the Fifth* [História do reinado do Imperador Carlos V] 361-62  
*History of Scotland* [Historia de Escócia] 360, 362-65
- Rochlitz, Friedrich** (1769-1824) 665, 668, 675, 720
- Rohan, Henri**, duque de (1579-1638) 219, 230n.
- Rómulo** 161, 358
- Rosa, Salvator** (1615-1673) 371
- Rosenberg, Hans** (1904-1988) 68
- Rossi, Pietro** (1930-) 65
- Rothfels, Hans** (1891-1976) 66, 68
- Rotteck, Karl von** (1775-1840) 579
- Rousseau, Jean Jacques** (1712-1778) 46, 174, 191, 192, 206, 246n., 296, 299-300, 302, 304, 365-66, 373, 392, 399, 434, 450, 469, 482, 484, 493, 497-99, 505-06, 509-10, 517, 528, 539, 549, 570, 577, 590, 600, 631, 637  
*Contrat social* [O contrato social] 300, 450  
*Discours sur les arts et les sciences* [Discurso sobre a arte e as ciencias] 191-92, 299, 300  
*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [Discurso sobre a orixe e fundamentos da desigualdade entre os homes] 191-92, 299, 300

- Rousset, Jean** (1686-1762) 230
- Ruysdael, Jacob van** (ca.1628-1682) 371
- Saint-Évremond**, señor de [Charles Marguetel de Saint-Denis] (1610-1703) 208, 254-56, 434, 438
- Saint Pierre**, abade de [Charles I. Castel de] (1658-1743) 203, 231
- Salomón**, rei de Israel (ca.960-927 a.C.) 142
- Sartorius, von Waltershausen Georg** (1765-1828) 687n.
- Savigny, Friedrich Karl von** (1779-1861) 13, 69, 245, 710
- Savoranola, Girolamo** (1452-1498) 658, 699
- Schiller, Johann Friedrich von** (1759-1805) 59, 342, 416, 431-32, 564n., 580, 593, 595, 597-98, 619, 645, 693, 724, 728, 731
- Schlegel, August Wilhelm von** (1767-1845) 35
- Schlegel, Friedrich von** (1772-1829) 772
- Schlözer, August Ludwig von** (1735-1809) 310n., 414
- Schlosser, Friedrich Christoph** (1776-1861) 579-80, 580n., 713
- Schmitt, Carl** (1888-1985) 39
- Schmoller, Gustav von** (1838-1917) 28, 95
- Scott, Walter** (1771-1832) 372, 603, 677n.
- Semler, Johann Salomo** (1725-1791) 414, 484n.
- Seoane, Luís** (1910-1979) 70
- Settala, Ludovico** (1552-1633) 234
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper**, conde de (1671-1713) 46, 52, 107, 109, 110-23, 124-25, 130, 132, 143-45, 152-54, 156, 170, 174, 208, 311, 313, 317, 331, 333, 354, 359, 369-72, 393, 404, 422, 427, 432, 434, 438, 440-41, 457, 459, 501-02, 515, 519, 532, 547, 565, 570, 594, 600-01, 623, 751, 773-74
- Essay on the freedom of wit and humour* [Ensaio sobre a liberdade do espírito e o humor] 117, 121-22
- Inquiry concerning virtue or merit* [Pescuda sobre a virtude ou o mérito] 113n., 118

- A Letter concerning enthusiasm* [Unha carta sobre o entusiasmo] 118-19
- Miscellaneous reflections* [Reflexións misceláneas] 113, 120, 122
- Moralists* [Moralistas] 110, 113, 115-18
- Soliloquy* [Soliloquio] 122-23
- Shakespeare, William** (1564-1616) 19, 55, 73, 122, 202, 342, 370, 383, 386, 417, 438, 502, 534, 591, 600, 603-05, 611, 710, 744
- Skinner, Quentin** (1940-) 68
- Smith, Adam** (1723-1790) 52, 389
- Sócrates** (ca.470-399 a.C.) 555
- Solón** (ca.640 – ca.560 a.C.) 260, 665
- Sombart, Werner** (1863-1941) 70
- Sophie Charlotte**, raíña de Prusia (1668-1705) 129
- Spengler, Oswald** (1880-1936) 72, 75
- Spenser, Edmund** (ca.1552-1599) 383
- Spinoza, Baruch** (1632-1677) 241, 418, 503, 609, 621, 624, 660-61
- Spittler, Ludwig Timotheus**, barón de (1752-1810) 414
- Srbik, Heinrich von** (1878-1951) 76
- Städel, Rosette** (1782-1845) 666
- Stein, Charlotte von** (1742-1827) 188, 629, 632, 634, 637
- Stein, Heinrich Friedrich Karl**, barón vom (1757-1831) 55, 349, 415, 490, 508
- Stuart, Gilbert** (1742-1786) 385
- Sully, Maximilien de Béthune**, duque de (1560-1641) 351n.
- Sybel, Heinrich von** (1817-1895) 14, 26
- Tácito, Publio Cornelio** (ca.55-120) 161, 231n., 307, 390, 439, 484
- Tamerlán** (1336-1405) 677
- Tasso, Torquato** (1544-1595) 202, 383
- Teseo** 161
- Tessitore, Fulvio** (1937-) 59, 66

- Thiers, Adolphe** (1797-1877) 24
- Thomasius, Christian** (1655-1728) 152n.
- Thuanus, Jacques Auguste de Thou** (1553-1617) 347
- Tiberio**, emperador romano (42 a.C.– 37 d.C.) 286, 611
- Tillemont, Louis-Sébastien Le Nain de** (1637-1698) 352
- Tito**, emperador romano (39-81) 611
- Tiziano, Vecelli** (1476-1576) 630
- Tobío, Lois** (1906-2003) 68
- Treitschke, Heinrich von** (1834-1896) 27, 726
- Troeltsch, Ernst** (1865-1923) 27, 43, 63, 96-97, 241n.
- Tucídides** (ca.470– ca.403 a.C.) 351n., 772
- Turgot, Anne Robert** (1727-1781) 203n., 296-98, 318
- Virxilio, Publio Varo** (70 a.C.-19 a.C.) 381
- Vico, Giovanni Battista** (1668-1744) 19, 31, 34, 45-46, 52-53, 58, 72, 77, 95, 107, 109-10, 152-71, 173-74, 191, 258n., 274n., 302, 304, 309, 325, 374, 379, 391, 516, 532, 629-30, 722, 735n.  
*Scienza nuova* [Ciencia nova] 46, 47, 153-60, 171
- Voltaire** [François Marie Arouet] (1694-1778) 11-12, 19, 31, 45-54, 72-73, 138-39, 176-224, 225-30, 233, 239-40, 244, 246, 251, 253, 262, 266-68, 272, 276, 280, 285n., 293, 296, 300-01, 304, 308, 310-11, 332, 336-39, 344-45, 347-51, 353, 356-57, 362-65, 382, 421, 429, 433, 445, 453, 460, 463-64, 520, 529-30, 536, 540, 549, 579, 592, 600, 656, 658, 663, 671, 676, 700, 706, 712, 729, 743  
*Annales de l'Empire* [Anais do Imperio] 198  
*Candide* [Cândido] 47, 180  
*Dictionnaire philosophique* [Dicionário filosófico] 181-83, 195-99, 200n., 205-06, 209, 210, 223  
*Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* [Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações] 176, 178-79, 181, 183, 185, 191, 193-95, 196n., 197, 199, 201-03, 207, 210-15, 220-22  
*L'ingénue* [O inxenuo] 178

- La pucelle* [A doncela] 213  
*Le pyrronisme de l'histoire* [O pirronismo da historia] 200  
*Le siècle de Louis XIV* [O século de Luís XIV] 176, 195,  
203, 205, 210, 212, 219, 225, 336, 357, 712
- Vossler, Karl** (1872-1949) 28
- Voß, Johann Heinrich** (1751-1826) 374
- Walpole, Horace** (1717-1797) 372, 375, 382-83
- Walpole, sir Robert** (1676-1745) 320, 372
- Warburton, William** (1698-1779) 262n.
- Warton, Joseph** (1722-1800) 385
- Warton, Thomas** (1728-1790) 385, 573
- Weber, Max** (1864-1920) 16, 31, 35, 74-75
- Wehler, Hans-Ulrich** (1931-2014) 76
- Wesley, Charles** (1707-1788) 375
- Wesley, John** (1703-1791) 375
- Wieland, Christoph Martin** (1733-1813) 621
- Winckelmann, Johann Joachim** (1717-1768) 53, 122,  
374n., 413, 416, 420-32, 462, 465, 502, 514, 548, 593,  
626-27, 630, 648, 654, 697, 713, 733, 741, 751  
*Geschichte der Kunst des Altertums* [Historia da arte na An-  
tigüidade] 420, 422, 424
- Windelband, Wilhelm** (1848-1915) 63
- Wolf, Christian** (1679-1754) 516
- Wolf, Friedrich August** (1759-1824) 740
- Woltmann, Karl Ludwig von** (1770-1817) 649
- Wood, Robert** (1717-1771) 378-82, 741
- Wundt, Wilhelm** (1832-1920) 159, 532
- Xacobe I**, rei de Escocia e Inglaterra (1566-1625) 321
- Xermánico, Gaio Xulio** (15 a.C.-19 d.C.) 264n.
- Xerxes**, rei dos Persas (¿-465 a.C.) 251
- Xosé II de Habsburgo**, emperador alemán (1741-1790) 265,  
634, 643

**Xuliano**, emperador romano (332-363) 536

**Xustiniano**, emperador bizantino (451-527) 286, 358

**Young, Edward** (1683-1765) 386-87, 606

*Conjectures on original composition* [Conjecturas sobre a composição original] 386

**Zelter, Karl Friedrich** (1758-1832) 597, 648, 665, 668, 677, 680, 685, 689-90, 703, 709, 718, 734, 743

**Zoroastro** (ca. século VII a.C.) 724

**Zuccoli, Ludovico** (1568-1630) 234



## ÍNDICE ANALÍTICO\*

- Analoxía histórica** 169, 452-53  
**Analística** 139  
**Anticuário, instinto orixinario de** 134, 215, 437, 444, 602, 636, 655, 745  
**Antropomorfismo** 125-26  
**Azar** 112-13, 250, 255, 317-18, 351, 538-39, 560, 583-85, 670-73, 682-84, 770-71
- Cabalaría** 293, 305, 308, 363, 382-85, 395, 412, 435-36, 548  
**Causalidade** 48, 108-09, 136-37, 182, 184, 197-99, 233, 242-44, 249-50, 252-53, 257-59, 263, 268, 271, 274, 277, 306, 314-15, 318-19, 326, 338, 342, 344, 365, 382, 385, 421-22, 424, 428, 449, 471, 497, 532, 538-39, 563, 575, 708, 729, 746  
**Ciclos, teoría dos** 104, 157-58, 258, 275-76, 290, 320-21, 328, 332, 528-29, 733-35  
**Clasicismo** 34, 73, 287, 431-32, 548, 593, 618-19, 626, 630, 647-48, 650, 680, 685, 711, 713, 715, 723, 747  
**Clima, doutrina do** 165, 196-97, 250-53, 287, 297, 428-29  
**Compenetración empática, método da** 56, 494-95, 545-46, 553, 559-60, 574, 587, 763  
**Continuidade histórica** 126, 136, 168-70, 286, 540-41, 658, 661-62, 695-96  
**Contrato social** 121, 160, 241, 331-32, 405-06, 479-81  
**Cristianismo** 56, 97, 101, 112, 121, 124, 134, 140, 144, 146, 159, 169, 181, 184  
**Crítica histórica** 134-35, 139-40, 466, 525, 637-38, 665-69, 758-59
- Deísmo** 182, 325-26, 328-29, 370, 488, 532-33

---

\* Combináronse de maneira sintética os propios termos presentes nas primeira e terceira edición da obra de Meinecke.

**Dereito natural** 46, 98, 101, 108-09, 113, 118, 122-23, 131, 142, 145, 147, 153, 162, 167-68, 229, 240-41, 243, 260, 285, 293, 309-10, 333, 366, 398, 400, 406, 438, 446, 457, 479, 483, 525, 566, 568, 570, 587, 590, 621, 625, 688, 692, 726, 749, 751

**Despregamento** 99, 166, 513, 727-28, 766-67

**Dialéctica** 272, 368, 428, 535-36, 589-90, 725-26

**Empirismo** 14, 108, 201, 233, 314, 319, 334-35, 340, 351, 367, 369, 388, 401-02, 529, 743, 754, 772

**Equilibrio das forzas, doutrina do** 570-71, 584

**Escepticismo** 123, 135, 216, 313, 388, 401, 539-40, 578, 636, 637, 667, 688, 731, 736

**Estado, concepto de**

en Burke 402-03

en Ferguson 392-94

en Goethe 638, 641, 674-76

en Herder 506-08, 553-54, 568-69, 586-87

en Hume 331-34, 401-02

en Möser 447-48, 454-55, 464-69, 488-91

en Montesquieu 230-34, 237-40

en Ranke 759-61

en Shaftesbury 121

en Voltaire 217-19

**Evolución, teoría da**

en Arnold 147

en Burke 409-10

en Ferguson 391-92

en Goethe 605-07, 610-11, 630, 639, 724-28

en Herder 515-18, 527-29, 405-06, 513-14

en Hume 327-28, 337-39

en Leibniz 129-32

en Lessing 418-19

en Möser 446-47, 479

en Montesquieu 272-75

en Ranke 766-68  
en Shaftesbury 123  
en Vico 162, 164-66, 170-71  
en Voltaire 199-201, 204-05  
en Winckelmann 426-27

**Forma orixinaria (e metamorfose)** 628, 650, 670, 681,  
693-94, 696, 698-99, 704-05, 734, 736, 740

**Heterogonía dos fins** 159, 532-33, 554, 560-61, 567, 570,  
732

**Historia universal** 12, 43, 56, 97, 186-89, 226-27, 352-55,  
360-62, 445-46, 528, 533, 536-37, 550, 560, 651-52, 700-  
02, 729-31, 763-64

**Historiografía da Ilustración** 176-79, 225-28, 296-97,  
311-12, 352-54, 423-26, 443-45, 448, 459-60, 474-75,  
591-92, 606-07, 635, 655-57, 661-62, 689, 753-54

**Idade de ouro** 147, 157, 283, 468, 483, 526, 528, 530, 722

**Idades, teoría das** 420-21, 513, 535

**Individualidade, idea da** 96-98, 149-50, 268, 417, 433,  
659, 766-67

en Arnold 148-49

en Burke 408-09

en Goethe 607, 613, 621-24, 639, 688-89, 700, 703-06,  
723-24, 752-53

en Herder 510-13, 515, 517-18, 542-46, 577, 590-91

en Hume 317-18, 343-47

en Leibniz 124-25, 127-30, 142-43

en Lessing 417-18

en Möser 452-56

en Montesquieu 266-74, 294-95

en Ranke 762-65

en Rousseau 300-01

en Shaftesbury 115, 122

en Vico 166-68

- en Voltaire 195-96  
 en Winckelmann 426-27, 429-30
- Irracionalismo** 72, 119, 145, 201-02, 246-47, 287-88, 433, 500, 515-16, 587-88
- Medio, teoría sobre o** 196, 706
- Mónadas, teoría das** 46, 127-29, 142-43, 156, 513, 582-83, 709, 751, 773
- Mística** 144-46, 149-51, 501, 644, 659-60
- Palinxénese** 567, 734
- Perfeccionamento, idea do** 99, 131-32, 170, 201-04, 222, 339, 419, 427, 630-31
- Pietismo** 101, 144, 149-52, 174, 375, 414, 497, 499-502, 507, 518, 522, 601, 659
- Pobos arcaicos** 142, 161, 172-73, 330, 365-66, 537, 545-46, 568
- Poesía orixinaria** 155, 161, 373-77, 504
- Positivismo** 14, 18, 28, 62, 74, 103, 166, 183, 287, 296, 298, 318, 386, 390, 673, 745
- Prerromanticismo** 155, 261, 306n., 368, 388, 391, 414, 434, 500, 504, 509, 511-12, 562, 771
- Pragmatismo** 99-100, 135, 142, 147, 151, 161-62, 164, 210, 215-16, 218, 248n., 249, 257, 264-65, 274, 283, 290, 294-95, 358, 375, 390, 415, 430, 457-58, 479, 510, 525, 535-536, 542-43, 572, 584-86, 665-66, 689-91, 749, 759, 761
- Primado da política exterior** 18, 63, 248, 490
- Progreso, idea do** 140-42, 276, 296-98, 300-01, 362-64, 528-29, 539-41, 732-33, 736-37, 766-67
- Protestantismo** 101, 143, 152, 174, 342, 358, 431, 501, 593, 601, 659, 730, 774
- Providencia** 116, 142, 158, 162, 167, 292, 297, 362, 397, 403-05, 477, 533, 536, 538, 540, 549, 533, 563, 684, 733

**Racionalismo** 48-50, 111, 118, 241-49, 244n., 262, 270, 293-94, 299-300, 314, 329, 334, 369, 388, 400-01, 419, 428, 433, 441, 444, 488, 509, 516, 563, 587, 657

**Razón** (vid. *racionalismo*)

**Razón de Estado** 18, 38, 39, 55, 105, 163, 219-22, 229-30, 234, 247-48, 259, 261, 288, 347, 450, 468, 475-76, 483, 486, 490, 536, 585-87, 612, 676

**Razón local** 46, 55, 57, 455-56, 464, 478, 486, 488-89

**Reforma** 74, 96, 144, 148, 151, 345, 357, 362, 538, 678, 718, 750, 757, 759, 761

**Relativismo** 48, 57-58, 74, 77, 99, 128, 198, 237, 259-62, 368, 419, 512, 540, 551-52, 560, 589-90, 593, 688, 746-48

**Relixión, historia da** 119-21, 173, 200-01, 322-28, 332, 419-20, 463

**Relixión natural** 123, 329, 484, 524, 657, 724

**Relixión positiva** 328-30, 399, 484

**Renacemento** 14, 31, 97, 121, 144, 153, 155, 158, 187, 211, 221, 254-55, 260, 363, 371, 374, 383, 423-24, 432, 537, 630, 699, 744, 750

**Romanticismo** 102, 144n., 305-06, 396, 372-73, 385, 393, 409, 466, 512, 514, 549-50, 574, 594, 650, 673, 709, 711, 721, 772

**Secularización** 134, 159-60, 563, 731

**Superstición** 120-21, 180, 194, 205, 211, 246, 322-24, 345, 398, 456, 510, 717

***Sturm und Drang*** 53, 59, 143, 150, 177, 306n., 380, 386, 388, 454, 466, 472, 541, 549-50, 556-57, 564, 581, 587-88, 603-13, 619-21, 624, 627-28, 631, 659, 743, 746-47, 771

**Teleoloxía** 471, 528, 538, 550, 562-64, 731, 769

**Teoría das accións** (*Aktientheorie*), 481, 488-89

**Tipo orixinario** 628-29

**Tolerancia** 127, 239, 262, 485, 718, 746

**Totalidade, idea da** 429-30, 607-09, 629

**Tradicionalismo** 283, 284, 340-41, 372-73, 406-48, 438, 483, 490-91, 602, 616-18

***Volksgeist* (espírito do pobo ou nacional)** 56, 166, 245, 263-66, 278, 337, 342-43, 464, 472, 515, 547, 573-75, 588, 710-13, 723, 727

**Xenealoxía** 19, 28, 43, 137

**Xenérico e individual** 122, 166-68, 273, 289-90, 639, 640, 648, 673, 704-05, 729, 730

**Xenio, doutrina do** 205-06, 287-88, 386-87, 454-55, 606-07

**Xudeus** (pobo elixido) 157, 159, 166, 193, 375-76, 522

***Zeitgeist* (espírito da época)** 207, 210-11, 266-67, 343-44, 423-24, 463-64, 546, 551, 712-13



la opia el  
cia.  De  
ionitas inf

A marca tipográfica desta colección procede da viñeta utilizada por Gonzalo Rodríguez de la Pasera no deseño do *Missale Auriense*, un dos primeiros libros impresos en Galicia, realizado en Monterrei en 1493.





# CLÁSICOS DO PENSAMENTO UNIVERSAL

## TÍTULOS PUBLICADOS

**Nicolás Maquiavelo. *O príncipe***

Tradución de Isabel González Fernández

Prólogo de Manuel M. de Artaza Montero

**Claude Bernard. *Introducción ó estudio da medicina experimental***

Tradución de Xesús B. Otero Costas

Prólogo de Carlos Acuña Castroviejo

**Aristóteles. *Política***

Tradución de Juan José Moralejo Álvarez

Prólogo de Pedro López-Barja de Quiroga

**Charles Darwin. *A orixe das especies***

Tradución de Emilio Valadé del Río

Prólogo de Francisco Díaz-Fierros Viqueira

**Isaac Newton. *O sistema do mundo***

Tradución de José Manuel Díaz de Bustamante

Prólogo de Carlos Pajares Vales

**Erasmus de Rotterdam. *Eloxio da loucura***

Tradución de Manuel Enrique Vázquez Buján

Prólogo de Ofelia Rey Castelao

**John von Neumann. *O computador e o cerebro***

Tradución de Elisardo Antelo Suárez

Prólogo de Senén Barro Ameneiro

**Jean-Jacques Rousseau. *Emilio ou da educación***

Tradución de Henrique Harguindey

Prólogo de Herminio Barreiro

**Max Weber. *A ética protestante e o «espírito» do capitalismo***

Tradución de Xosé Manuel García

Prólogo de Ramón Máiz

**Platón. *Teeteto***

Tradución de Teresa Amado Rodríguez

Prólogo de Carlos A. Baliñas

**Sigmund Freud. *Introducción á Psicanálise***

Tradución de M<sup>a</sup> José Noya Ansedo

Prólogo de Fernando Márquez Gallego

**Antoine Laurent Lavoisier. *Tratado Elemental de Química***

Tradución de Sergio Casas Fernández e M<sup>a</sup> Victoria Castaño Palazón

Prólogo de Manuel R. Bermejo

**Séneca. *A vida feliz. A brevidade da vida***

Tradución de Manuel E. Vázquez Buján

Prólogo de Xosé L. Barreiro Rivas

**Edward Sapir. *A linguaxe***

Tradución de Benigno Fernández Salgado

Prólogo de Milagros Fernández Pérez

**Marshall McLuhan. *A Galaxia Gutenberg.***

***A creación do home tipográfico***

Tradución de Manuel Outeiriño

Prólogo de Darío Villanueva

**Cesare Beccaria. *Dos delitos e das penas***

Tradución de Benedict Buono

Prólogo de Luis González Guitián

**Tomás Moro. *Utopía***

Tradución de Helena de Carlos

Prólogo de Andrés Torres Queiruga

**Herbert Marcuse. *O home unidimensional***

Tradución de Jesús Saavedra Carballido

Prólogo de Jorge Álvarez Yágüez

**Karl Popper. *A lóxica da descuberta científica***

Tradución de Manuel Puga Moruxa

Prólogo de Juan Vázquez Sánchez

**Euclides. *Elementos***

Tradución de Ana Gloria Rodríguez Alonso

e Celso Rodríguez Fernández

Prólogo de José Luis Gómez Pardo

**Platón. *A república***

Tradución e prólogo de Xosé Manuel Blanco Roo

**Charles Sanders Peirce. *Semiótica. Textos selectos***

Tradución de Manuel Outeiriño

Prólogo de María Uxía Rivas Monroy

**Spinoza. *Ética***

Tradución de Manuel Enrique Vázquez Buján

Prólogo de Luis Rodríguez Camarero

**John Maynard Keynes. *As consecuencias económicas da paz***

Tradución de Jaime Barreiro Gil

Prólogo de Jaime García-Lombardero y Viñas

**Rachel Carson. *Primavera silenciosa***

Tradución de Juan J. Casares Long

Prólogo de Pablo Ramil Rego

**Michel de Montaigne. *Os ensaios (escolma)***

Tradución e prólogo de Gonzalo Navaza

**John Dewey. *Democracia e educación***

Tradución de Manuel F. Vieites

Prólogo de Antón Costa Rico

**James Madison, Alexander Hamilton, John Jay. *O federalista***

Tradución de Alfonso Mato e Ramón Máiz

Prólogo de Roberto L. Blanco Valdés

**Thomas Hobbes. *Leviatán ou a materia, forma e poder dunha república eclesiástica e civil***

Tradución de Vicente Araguas

Prólogo de María Xosé Agra Romero

**John Stuart Mill. *Sobre a liberdade***

Tradución e prólogo de Xosé Luís Barreiro Rivas

**Stephen Hawking. *Unha breve historia do tempo***

Tradución de Jorge Mira

Prólogo de José Edelstein e Jorge Mira

**Santiago Ramón y Cajal. *Os tónicos da vontade. Regras e consellos sobre investigación científica***

Tradución de Xesús B. Oterto Costas

Prologo de José Castillo

**Adam Smith. *A riqueza das nacións***

Tradución e prólogo de Manuel Fernández Grela

**Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere e outros escritos. Escolma***

Tradución de Carmen F. Blanco Valdés e Isabel González

Escolma, prólogo e notas de Jorge Álvarez Yágüez

**Alexander von Humboldt. *Cadros da natureza***

Tradución de Rosa Marta Gómez Pato

Prólogo de Francisco Díaz-Fierros Viqueira

**Claude Lévi-Strauss. *O pensamento salvaxe***

Tradución de Carlos Pérez Varela

Prólogo de José María Álvarez Castro

**Concepción Arenal. *O visitador do preso***

Tradución e prólogo de Gumersindo Guinarte Cabada e  
Fernando Vázquez-Portomeñe Seijas

**Karl Marx. *O manifesto comunista e outros escritos políticos***

Tradución de Ramón Máiz e Xosé Manuel García Álvarez  
Prólogo de Ramón Máiz

**Hannah Arendt. *Eichmann en Xerusalén. Relatorio sobre a banalidade do mal***

Tradución de Jesús M. Saavedra Carballido  
Prólogo de Fina Birulés e Helena González

**Jean-Baptiste de Lamarck. *Filosofía zoolóxica***

Tradución de Xesús B. Otero Costas  
Prólogo de José Castillo

**Carl Schmitt. *Teoloxía política I e II. Ex captivitate salus***

Tradución de Almudena Otero Villena  
Prólogo de José Julio Fernández Rodríguez

**Friedrich Meinecke: *A xénese do historicismo***

Tradución de Henrike Fesefeldt e Xosé M. Núñez Seixas  
Prólogo de Ramón Villares

DE PRÓXIMA APARICIÓN

**Agostiño de Hipona. *Confesiões***

Tradución de Xosé Souto Blanco  
Prólogo de Andrés Torres Queiruga

**Bradley Efron. *O jackknife, o bootstrap e outros plans de remostraxe***

Tradución de Rosa Crujeiras  
Prólogo de Ricardo Cao



